

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB  
Programa de Pós-Graduação em Memória Linguagem e Sociedade

**Aline de Caldas Costa dos Santos**

**Otimismo e Memória Religiosa em Diferentes Narrativas**

Vitória da Conquista  
Fevereiro de 2017

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB  
Programa de Pós-Graduação em Memória Linguagem e Sociedade

**Aline de Caldas Costa dos Santos**

## **Otimismo e Memória Religiosa em Diferentes Narrativas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, *campus* de Vitória da Conquista, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Edvânia Gomes da Silva

Vitória da Conquista  
Fevereiro de 2017

S233o Santos, Aline de Caldas Costa dos.

Otimismo e memória religiosa em diferentes narrativas. / Aline de Caldas Costa dos Santos, 2017. Orientador (a): Dra. Edvânia Gomes da Silva. Vitória da Conquista, 2017.  
186f.

Tese (doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2017.

1. Memória religiosa - Otimismo. 2. Discurso - Trajeto. 3. Memória. I. Silva, Edvânia Gomes da. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós- Graduação em Memória: linguagem e sociedade. III. Título.

CDD 306.6

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista - BA

Título em inglês: Optimism and Religious Memory in Different Narratives

Palavras-chaves em inglês: Optimism, Memory, Discourse, Religious Memory.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Edvânia Gomes da Silva (orientadora); Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva, Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery, Prof. Dr. Elder Patrick Maia Alves, Prof. Dr. Roberto Leiser Baronas.

Data da Defesa: 17 de fevereiro de 2017

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Aline de Caldas Costa dos Santos

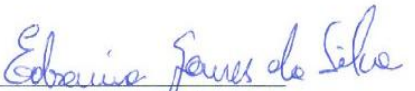
## Otimismo e memória religiosa em diferentes narrativas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 17 de fevereiro de 2017.

## Banca Examinadora:

Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (Presidente)  
Instituição: UESB

Ass.: 

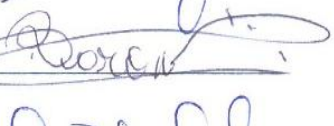
Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva  
Instituição: UESB

Ass.: 

Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery  
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Roberto Leiser Baronas  
Instituição: UFSCar

Ass.: 

Prof. Dr. Elder Patrick Maia Alves  
Instituição: UFAL

Ass.: 

*São tempos difíceis para os sonhadores*  
O fabuloso destino de Amélie Poulain

*A vida é movimento*  
Aristóteles

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), pela oportunidade de participar do Curso de Doutorado, no Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS). Desejo vida longa a este programa, bem como a todos que se dedicam à multidisciplinaridade.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pela bolsa de estudos concedida entre os meses de abril de 2013 a julho de 2014, para que eu pudesse me dedicar ao doutorado.

Agradeço a todo o corpo docente do PPGMLS, em especial a Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva, que aceitou me orientar e o fez sempre com muito zelo e carinho.

Também agradeço aos funcionários do PPGMLS, pela atenção carinhosa, sempre acompanhada de grande solicitude em todas as ocasiões.

Agradeço aos meus colegas, que tão bem me acolheram em Vitória da Conquista e me permitiram estar entre seus grupos de estudos e diversão.

Dentre os colegas, uma pessoa muito especial se destacou desde a primeira semana de aulas e, para aumentar meu otimismo, tal foi minha felicidade ao descobrir um parentesco do qual muito me orgulho. Izis Guimarães Müller, minha prima querida, te dedico toda gratidão e amizade do mundo.

Dedico gratidão aos amigos do Grupo Amor Fraternal e às casas Maria de Nazaré e Sociedade de Estudos Espíritos de Vitória da Conquista. O apoio e a parceria de vocês não podem ser mensurados.

Agradeço também aos colegas do curso de Cinema e Audiovisual da UESB, com o qual tive a honra e o prazer de colaborar como professora substituta entre 2014 e 2015. Lá encontrei excelentes parceiros de trabalho, ótimos amigos para rodas de música e prosa à beira da fogueira, exemplos de bem viver para toda a vida. Menciono com carinho especial o amigo Glauber Lacerda, que me incentivou a participar do concurso e sempre me apoiou nos mais diversos momentos.

Agradeço à Luciane Alencar, psicóloga que me acompanhou em 2015, pois seu incrível trabalho me permitiu produzir esta tese com outro olhar, mais centrado e sereno.

Agradeço ao Grupo Waldorf de Vitória da Conquista, em especial a Ana Flavia Basso, psicóloga, euritmista e contadora de histórias, que de mestra a grande amiga não tardou quase nada. As histórias, as danças, os alinhavos que geram brinquedos e todo o encanto de uma pedagogia centrada na experimentação e na descoberta coletiva, me ajudaram a me

compreender enquanto ser que cresce no e com o mundo. Seus ensinamentos estarão sempre presentes na minha caminhada docente.

Agradeço ainda à Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), onde ingressei como professora efetiva em 2015. A mudança repentina e brusca de ambiente impactou a rotina de estudos, mas a acolhida fraterna dos colegas e alunos só me estimulou a dar sempre o meu melhor para conquistar esse título e estar apta a voos mais altos na vida docente.

Agradeço ao “Icer”, inicialmente gerado como grupo de pesquisa, mas, pelo companheirismo de longa data, se constitui hoje como uma família de profundos laços afetivos. Minha gratidão especial à matriarca, Tica Simões, e para Mari Guimarães, que me fez ingressar neste curso de doutorado pelas mãos da parceria, da confiança e da amizade.

Ainda tratando da minha terrinha, agradeço à amiga Anabel Mascarenhas, parceira de aventuras, papos sobre viagens, comidinhas, afetos e óleos essenciais. Sua vibração positiva desde o meu ingresso no doutorado fizeram toda a diferença nesses quatro anos.

Por fim, agradeço à minha família, em especial à minha avó, Elba Nancy, que, desde a minha infância, sempre soube que meu caminho seria o dos estudos. Obrigada por formar a pessoa que sou, por confiar em mim e me incentivar sempre.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo principal verificar como o otimismo se apresenta em diferentes materialidades e, ainda, identificar se existe uma relação entre otimismo e memória religiosa nessas materialidades. As discussões partem do constructo de Schopenhauer (2009) acerca da felicidade possível em um mundo de sofrimentos, uma felicidade que emerge quando se prioriza o ser, secundarizando o ter e o representar e acumulando, segundo o autor, “sabedoria de vida”. O referencial teórico e a metodologia da pesquisa se baseiam em trabalhos de Foucault que tomam o discurso como prática, fundamentada em enunciados. Sustentamos que o otimismo surge em uma relação com a memória religiosa, vinculado ao destino, à tradição e/ou à obrigação. O *corpus* selecionado abarca narrativas ficcionais, cinema e revista impressa. O primeiro capítulo apresenta as linhas essenciais do conjunto teórico que guia a tese, expondo: i) a noção de discurso de Foucault; ii) o conceito de otimismo, apresentado por Schopenhauer, do qual partimos para a observação e descrição do objeto, e iii) o olhar teórico sobre memória e memória religiosa de Bergson e Halbwachs. O segundo capítulo apresenta a literatura como *corpus* e investiga a materialização do otimismo em relação à memória religiosa, detendo-se no funcionamento da noção de destino. No terceiro capítulo, o *corpus* é constituído por dois filmes, nos quais verificamos a ligação entre otimismo e memória religiosa na relação com o conceito de tradição. O quarto capítulo se dedica a investigar a relação entre otimismo e memória religiosa em uma revista impressa, com base na noção de obrigação moral. O quinto capítulo expõe as últimas palavras da tese, com base nos resultados encontrados, os quais mostram a atualização da memória da mudança quando exposta a tensões na relação entre hábito e razão.

**Palavras-Chave:** Memória. Otimismo. Discurso. Memória religiosa.



## ABSTRACT

This work has as main objective to verify how the optimism presents itself in different materials and also to identify if there is a relation between optimism and religious memory in these materials. The discussions begin with Schopenhauer's (2009) construct about possible happiness in a world of suffering, a happiness that emerges when one prioritizes being, seconding the having and representing it and accumulating, according to the author, "wisdom of life". The theoretical framework and research methodology are based on Foucault's works that take the discourse as practice, based on statements. We maintain that optimism arises in a relationship with religious memory, linked to destiny, tradition and/or obligation. The selected corpus encompasses fictional narratives, film and print magazine. The first chapter presents the essential lines of the theoretical set that guides the thesis, exposing: i) Foucault's notion of discourse; ii) the concept of optimism, presented by Schopenhauer, from which we set out to observe and describe the object, and iii) Bergson and Halbwachs' theoretical view on memory and religious memory. The second chapter presents literature as a corpus and investigates the materialization of optimism in relation to religious memory, dwelling on the functioning of the notion of destiny. In the third chapter, the corpus consists of two films, in which we see the connection between optimism and religious memory in relation to the concept of tradition. The fourth chapter is devoted to investigating the relationship between optimism and religious memory in a printed magazine, based on the notion of moral obligation. The fifth chapter exposes the last words of the thesis, based on the results found, which show the updating of the memory of the change when exposed to tensions in the relationship between habit and reason.

**Keywords:** Memory. Optimism. Discourse. Religious Memory.

## RESUMEN

Este trabajo tiene como meta principal comprobar cómo el optimismo se muestra en diferentes materialidades y también identificar si existe una relación entre el optimismo y la memoria religiosa en estas materialidades. Las discusiones comienzan a partir del constructo de Schopenhauer (2009) sobre la posible felicidad en un mundo de sufrimiento, una felicidad que surge cuando se da prioridad a “ser”, dejando en segundo lugar a “tener” y “representar”, acumulando, según el autor, “sabiduría de la vida”. El marco teórico y la metodología de investigación se basan en la obra de Foucault que da el discurso como práctica, sobre la base de declaraciones. Mantenemos que el optimismo surge en una relación con la memoria religiosa, ligada a la suerte, la tradición y/u obligación. El corpus seleccionado incluye narrativas de ficción, el cine y la revista impresa. El primer capítulo presenta las líneas esenciales del conjunto teórico de la tesis, indicando: i) la noción de discurso de Foucault; ii) el concepto de optimismo, presentado por Schopenhauer, que nos vamos para la observación y la descripción del objeto, y iii) el aspecto teórico de la memoria y la memoria religiosa de Bergson y Halbwachs. El segundo capítulo presenta la literatura como corpus e investiga la materialización del optimismo acerca de la memoria religiosa, mirando el funcionamiento del concepto de destino. En el tercer capítulo, el corpus se compone de dos películas en las que vemos la conexión entre el optimismo y la memoria religiosa en relación con el concepto de la tradición. El cuarto capítulo está dedicado a investigar la relación entre el optimismo y la memoria religiosa en una revista impresa, basada en la noción de obligación moral. El quinto capítulo se explican las últimas palabras de la tesis, basada en los resultados, que muestran el cambio de actualización de la memoria cuando se expone a la tensión en la relación entre el hábito y la razón.

**Palabras Clave:** Memoria. Optimismo. Discurso. Memoria religiosa.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	9
1.1 O TRAJETO COM O DISCURSO.....	14
1.2 OTIMISMO: ESBOÇO DE UMA DEFINIÇÃO .....	18
1.3 ANTES QUE ESQUEÇAMOS .....	20
1.4 ORGANIZAÇÃO DA TESE .....	26
<b>2 AS POTÊNCIAS DO SER: O OTIMISTA EM TRÊS NARRATIVAS FICCIONAIS</b>	28
2.1 SOBRE OS DEUSES, O DESTINO E UM OTIMISTA: PROMETEU, O ASTUTO ....	32
2.1.1 A questão do enunciado .....	42
2.1.2 Do discurso e da prática .....	54
2.2 ATÉ QUE UM QUESTIONADOR NOS SEPARE .....	56
2.2.1 Hamlet, o louco .....	57
2.2.2 Zadig e a labuta com o destino .....	67
2.3 O OTIMISTA, FINALMENTE .....	78
<b>3 OS DESAFIOS DO TER: AS CONQUISTAS DO OTIMISTA</b> .....	84
3.1 A QUESTÃO DA RUPTURA EM ABRIL DESPEDAÇADO .....	87
3.2 A QUESTÃO DA TRADIÇÃO EM QUE HORAS ELA VOLTA? .....	107
3.3 DAQUILO QUE SE HERDA E DAQUILO QUE SE CONQUISTA .....	125
<b>4. OS RISCOS DO APARENTAR: O OTIMISTA EM REVISTA</b> .....	128
4.1 VIDA SIMPLES E O MODO DE VIDA OTIMISTA .....	134
4.2 ONDE O OTIMISMO ENCONTRA LUGAR EM VIDA SIMPLES? .....	164
<b>5 CONCLUSÃO: UMA PONTE ENTRE FÉ E RAZÃO</b> .....	175
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	182

## 1 INTRODUÇÃO

Em 1977, o cantor Gilberto Gil lançou o álbum *Refavela*, cuja terceira faixa se inicia com a assertiva “O melhor lugar do mundo é aqui e agora”. Admitimos a máxima sintetizada nessa frase como um dos pontos de abertura para as reflexões deste estudo: aquele que se mantém no presente está feliz.

Essa valorização do momento presente está dispersa em muitos momentos da história, difundindo-se por meio de distintas narrativas. Um bom estudo desse tipo de narrativa encontra-se na obra *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, de Artur Schopenhauer (2009). Trata-se da obra que guia esta tese, servindo de ponto de partida para a elaboração do problema de pesquisa e para a coleta do *corpus*, pois apresenta uma compilação de aconselhamentos e indicações para alcançar a felicidade que estavam dispersos em distintos contextos históricos. Naquele livro, o filósofo analisa esse conjunto de máximas, ditados populares e indicações presentes em obras literárias, os quais ajudam, supostamente, a alcançar a felicidade. Schopenhauer aponta que, por vezes, tal valorização se encontra na filosofia, creditando a felicidade ao caminho dos prazeres, ao do desprendimento ou ao do intelecto, por exemplo; outras vezes, ela emerge da crença na impermanência, na forma de uma atitude de desapego ao passado e não preocupação com o futuro; por vezes, ainda, é comum encontrá-la na sabedoria popular, na forma de provérbios ou em obras clássicas da literatura, que situam no “agora” a chave para a porta de uma vida feliz.

Um exemplo do *corpus* analisado por Schopenhauer naquela obra é o poema épico “*Iliada*”, de Homero. No trecho que aborda a preocupação com o porvir, no Canto XVII, verso 514, ele afirma que o futuro repousa com a divindade: “Tudo isso descansa no colo dos deuses” (2013, p. 510); sobre o passado, Homero recomenda, no Canto XVIII, verso 112, não deixar inquieto o coração por seus efeitos no presente: “Ainda que tenha nos mortificado, deixemos que o passado seja passado; e ainda que nos seja muito difícil, é preciso suprimir a inquietude em nossos corações” (HOMERO, 2013, p. 523). Assim, ainda que sem a intenção de realizar uma análise do discurso, Schopenhauer sinaliza as materializações do discurso do otimismo naquele *corpus*. No exemplo supracitado, ele credita a felicidade ao exercício de viver um dia de cada vez, sem alimentar expectativas de conquistas futuras ou nostalgias do passado.

Em prefácio à tradução brasileira dessa obra de Schopenhauer, o professor Jair Barboza retoma a máxima materializada naquela canção para resumir a “teoria otimista” com

a afirmação de que “este seria o melhor dos mundos possíveis” (2009, p. 13). Com base em seu vasto conhecimento em relação aos textos do referido filósofo, Barboza explica que Schopenhauer faz jus à alcunha de pessimista, em especial na sua obra mais difundida, *O mundo como vontade e representação*, na qual o filósofo afirma que a vida é sofrimento. Porém, Schopenhauer oscila entre um pessimismo metafísico – em que a existência é marcada pelo sofrimento – e um otimismo prático, regido pela atenção ao saber que conduz a uma “felicidade alcançável”. Esse otimismo prático tem como mote a seguinte recomendação: “Não cedas à adversidade, mas marcha audaz contra ela” (2009, p. XV).

Adotamos a perspectiva de Schopenhauer para iniciar essa tese, mas compreendemos que se trata apenas de um olhar sobre a referida questão. Ele tomou o otimismo como objeto e o analisou em um *corpus* que aponta para uma rede de memória que o forja historicamente em diversas materializações aforismáticas.

Schopenhauer afirma que já não se trata de ver o presente como o melhor momento da vida, tampouco de acreditar que esse seja o melhor mundo possível, mas de crer na possibilidade de ser feliz e delinear um método para tanto, mesmo reconhecendo a existência de todas as chagas que marcaram a humanidade ao longo da história. Para esse filósofo, a dor marca a ação do sujeito que se movimenta em busca da felicidade. Assim, se falamos, hoje, em otimismo, é porque ele se encontra em relação com o pessimismo. Nessa tese, o otimismo é um objeto de discurso que, segundo Michel Foucault (2014; 2006), se sustenta em um sistema que ora o inclui, ora o retira do campo daquilo que pode ser dito. Nesse sistema, o otimismo pode emergir como resultado de um estado reflexivo que conduz à chance da mudança, a qual será limitada como for possível pelas instituições envolvidas com a permanência; mas ele também pode se mostrar como a oportunidade de ingresso em um sistema institucional, a exemplo da família; pode, ainda, se apresentar como a parte que pode ser dita sobre um processo de reconhecimento das falhas pessoais e a busca por sua superação. Por essa razão – nem tudo pode ser dito em qualquer circunstância, pois o discurso está sujeito a mecanismos de rarefação – não tomaremos o otimismo como um valor ou busca universal, mas como um objeto cujo discurso se organiza em torno de reconfigurações históricas.

Desse modo, otimista pode ser esse sujeito que crê e age no rumo da mudança para um estado de felicidade construído subjetivamente, porém, pode ser ainda um sujeito passivo ou um iludido a respeito do que se passa no cotidiano.

Para Voltaire, por exemplo, na obra *Cândido ou o Otimismo* (2012), a personagem aceita o sofrimento de cada acontecimento adverso, afirmando que os fatos poderiam ser

piores do que são. É a resignação que marca esse sujeito, que aceita a dor e segue acreditando numa mudança fortuita do estado das coisas.

São olhares diferentes sobre a dor e a felicidade; são igualmente, posições diferentes, marcando memórias diferentes a respeito do otimismo. Se o iludido Cândido permanece resiliente na sua jornada de infortúnios em série, o otimista de que trata Schopenhauer se desvia da dor buscando uma mudança de olhar. Tal mudança se fundamenta na chamada “sabedoria de vida”, acumulada por pessoas mais experientes, o que se materializa em um conjunto de indicações de modos de proceder que se manifestam na forma de ditos, aconselhamentos ou máximas capazes de garantir segurança na busca pela felicidade. Esse conjunto, o *corpus* de análise de Schopenhauer, foi composto, como dito acima, por excertos literários, referências às escrituras sagradas e máximas populares.

O oxímoro posto por Schopenhauer – ser feliz em tempos difíceis – e o jogo de memórias a respeito da permanência e da mudança face aos desafios cotidianos (com planos de fundo históricos) suscitaram nossa curiosidade pelo campo do otimismo e então buscamos conhecer as formas pelas quais o otimismo, enquanto crença e pulsão para alcançar essa felicidade possível, se mostrava em diferentes narrativas, em diferentes épocas.

Nesse sentido, estávamos diante de um intrigante jogo entre as memórias da dor e da felicidade, construído por meio de práticas que podiam apontar para a mudança ou para a permanência, para a ruptura, com o que foi historicamente construído como verdadeiro, ou para o seu reforço na forma da tradição.

Esse jogo parecia abarcar uma relação entre a memória religiosa e otimismo, a priori, notada em narrativas publicadas em distintas mídias – livros, filmes, revistas, por exemplo. Suspeitamos de uma repetição da ordem social, que mantinha os coletivos sob o efeito de uma tradição, a qual assegurava o cumprimento de certa obrigação moral e garantia a permanência como memória. Percebemos, ainda, na observância dessas materialidades, a repetição de um protagonista que vai de encontro à ordem coletiva e busca uma mudança da realidade que o cerca. Também aparentava, ainda nos materiais acima descritos, constituir uma repetição histórica a maneira como a tradição e a obrigação moral eram apresentadas, sempre comparecendo com forte vínculo com a memória religiosa, ainda que, em alguns materiais, o traço religioso não fosse totalmente explícito.

Na ocasião do contato com a bibliografia sobre memória social, identificamos que autores como Bergson e Halbwachs respaldavam nossas suspeitas: “Lei física, lei social ou moral, toda a lei é aos seus olhos um mandamento” (BERGSON, 2005, p. 25); “A história antiga dos povos, tal como é vivida em suas tradições, se encontra totalmente impregnada de

ideias religiosas” (HALBWACHS, 2004, 211, tradução nossa). Assim, começamos a elaborar um problema de pesquisa que abordasse a relação entre tradição e memória religiosa, ambas funcionando como esteio da permanência; bem como tratasse da relação entre ruptura e memória do otimismo como recurso para a mudança.

Nosso interesse era saber o que faz com que o otimismo possa ser dito<sup>1</sup>. Com que aspecto as continuidades de uma memória despontam em uma materialidade específica? De que forma ele (o otimismo) é o agente de rupturas em diferentes materialidades? Como e por quem, afinal, ele estava sendo dito? Quais condições permitiram suas ressurgências sob diferentes condições de produção? Quais práticas desenharam posições para os sujeitos a partir de cada materialização desse saber sobre o otimismo?

A partir das respostas a este primeiro bloco de questões iniciais, supracitadas, verificamos que existe uma relação entre otimismo e memória religiosa. A partir dessa constatação, o problema central da pesquisa que resultou nesta tese passa a ser: **que relações o discurso do otimismo tece com a memória religiosa?**

Ao longo do cumprimento das disciplinas do curso de Doutorado, resultados parciais foram apresentados, em forma de artigos, apontando que essa relação entre o otimismo e a memória religiosa, observado, inicialmente, nas redes sociais, por vezes se apresentava na forma de pontos de semelhança, gerando uma espécie de efeito de repetição, a despeito do pretendido tom de novidade/atualidade de cada postagem virtual. Em outros momentos, ela se colocava como uma sutil expressão de um tipo de resistência: ao mesmo tempo em que tais conteúdos reforçavam uma ideia já difundida, negavam dela participar, pois não assumiam nenhuma relação com qualquer religião. Mais ainda: por vezes, esses materiais apontavam para rupturas com o que foi dito pelas religiões.

A suspeição inicial da existência de práticas de continuidade ou de ruptura da memória religiosa a partir do otimismo permitiu-nos investigar os eixos de interconexão ou um conjunto de relações entre o que estava em circulação nas redes sociais, e também em outras materialidades, e o que, mesmo não sendo dito, podia emergir como memória.

---

<sup>1</sup> Em *A ordem do discurso* (2006), Foucault fala em mecanismos de exclusão, aqueles que rarefazem os discursos ou limitam sua circulação. Foucault apresenta três mecanismos: a *interdição*, a *separação* e a *vontade de verdade*. A *interdição* impede que qualquer pessoa possa pronunciar um discurso e se mostra através do tabu, do ritual da circunstância ou do direito privilegiado. A *separação* ou a rejeição negam a certas posições de sujeito qualquer crédito à fala. A *vontade de verdade* se constitui em um corte entre o verdadeiro e o falso, a partir do qual as instituições sociais colocam de um lado (a verdade) aquilo que pode ser dito e, do outro, (o falso) aquilo que não pode ser dito. É a este último mecanismo que nos referimos quando tocamos na questão de saber o que faz com que o otimismo possa ser dito.

Advertimos ao leitor que não espere deste trabalho um estudo pormenorizado de cada materialidade. O que apresentamos aqui é uma tentativa de aproximação dos jogos de memória e discurso que tais narrativas deixam entrever.

A pesquisa se justifica por articular o tema da memória, que é, por excelência multidisciplinar, com o tema do discurso, que é histórico, a partir da análise do otimismo, que é, em certa medida, um objeto de cunho filosófico.

A memória – tema de estudo sempre movente, não se deixa apreender de maneira estática ou estável por médias e longas durações. Essa característica da reconfiguração permanente da memória abre espaços para que o trabalho intelectual se renove em seus aparatos de aproximação com os traços do real que se deseja estudar e coloca o pesquisador no lugar daquele que indica relações entre fenômenos sociais, entre disciplinas distintas, enveredando-se por suas complexidades e atualizações possíveis. Assim, a memória exige do pesquisador uma abordagem sempre articulada: é preciso compreender sua natureza multimodal e é necessário um artefato multidisciplinar para realizar estudos em memória.

Esta tese resulta de um esforço para tomar a memória como eixo de um conjunto de relações que compõe um discurso sobre o otimismo e se mostra em diferentes materialidades midiáticas, com diferentes condições de enunciação. As reflexões se estendem em âmbitos filosóficos que nos permitem trazer o otimismo como objeto de práticas que promovem agenciamentos e que podem ser analisadas nas suas relações com os âmbitos do *ser*, do *ter* e do *aparentar*.

Trata-se de um objeto que, ainda que esteja sujeito a contingências históricas, tece sempre novas relações, se reatualiza em diversos campos, entre e sai de circulação sob condições de possibilidade específicas.

Como hipótese, buscamos verificar se há, nos materiais analisados, traços do otimismo, o qual se marca por relações de ruptura, mas também de continuidade.

O objetivo desta tese é, portanto, identificar as relações que o discurso do otimismo estabelece com a memória religiosa a partir da análise de diferentes narrativas, em diferentes momentos históricos. Assim, temos como primeiro objetivo específico a identificação dos traços do discurso do otimismo, suas rupturas e continuidades. Em seguida, buscamos identificar se há relações nesse discurso com a memória religiosa para, por fim, mostrar o funcionamento dos jogos de memória nos pontos de encontro entre otimismo e memória religiosa.



## 1.1 O TRAJETO COM O DISCURSO

As disciplinas do Curso de Doutorado me apresentaram diversos caminhos teóricos para trabalhar com Análise do Discurso. Diante das questões que guiam nossa aproximação com o objeto, optamos pela perspectiva foucaultiana<sup>2</sup>, segundo a qual, um objeto de discurso “existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações” (2014, p. 55). Foucault investigou como o discurso sobre a loucura foi atravessado, por exemplo, pela religião, pelas artes e pela moral, compondo pontos de relação que resultaram em diferentes formas de materializar um pequeno número de enunciados. Assim, para investigar o objeto que elegemos, fizemos a opção metodológica de analisar a existência de relações entre o otimismo e a memória religiosa em materialidades variadas. Com a flexibilidade que o olhar foucaultiano permite, optamos por narrativas ficcionais, cinema e revista.

Por coerência com a adesão ao pensamento de Foucault acerca dos discursos, a pergunta condutora do projeto que resultou nesta tese buscou mais mostrar as “relações” existentes entre otimismo e memória do que analisar os sentidos que podem ser materializados por meio de tais relações.

O olhar lançado sobre o objeto deste estudo se aproxima do constructo apresentado no ano de 1969 por Foucault na obra intitulada *A arqueologia do saber*. No referido livro, o autor atendeu ao pedido dos críticos que desejavam uma espécie de quadro metodológico que os permitisse o esquadramento do modo como o autor se ateve aos discursos sobre a loucura, sobre a clínica e sobre a linguagem. Nos estudos arqueológicos, Foucault verificou os entornos que operavam a exclusão ou limitavam a circulação dos discursos. Nos estudos genealógicos, consciente dos mecanismos de coerção, Foucault analisou como os discursos se formaram e ainda suas condições de circulação na sua íntima relação com o poder.

O próprio autor operou uma espécie de desprendimento desse quadro metodológico ainda naquelas obras<sup>3</sup>. No item “A formação das estratégias”, de *A arqueologia do saber*, Foucault explica que *A história da loucura na Idade Clássica* tinha maior ênfase sobre a

---

<sup>2</sup> Destacamos que a obra de Foucault é bastante heterogênea, de modo que, em diferentes períodos, é possível encontrar perspectivas teóricas bastante distintas entre si. O pensamento de Foucault, mesmo em relação apenas ao discurso, é complexo e movente. Quando apontamos a perspectiva de Foucault como fundamento desta tese, referimo-nos aos constructos apresentados nas obras *A arqueologia do saber* (1969), *A ordem do discurso* (1970), *A verdade e as formas jurídicas*, livro que reúne conferências realizadas em 1973, *A história da sexualidade*, volumes II (1984) e III (1984), e *A hermenêutica do sujeito* (1982). E justificamos que a mobilização de tais perspectivas tão diversas ocorre nessa tese porque o objeto, para ser observado em distintos contextos históricos e em diferentes narrativas, nos exige esse trato.

<sup>3</sup> *A história da loucura na Idade Clássica* (1961), *O nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966).

formação dos objetos, enquanto que, em *O nascimento da clínica*, o enfoque recaiu sobre o *status*, o lugar e o sujeito (posição) falante, mas, em *As palavras e as coisas*, a análise se centrava nas redes de conceitos e nas regras de formação das mesmas. Foucault mostrou, assim, que a produção de conhecimento está subordinada ao pensamento movente, às rupturas do tempo e da história, elementos que lhe foram muito caros em toda a sua trajetória. Esse aspecto do proceder foucaultiano permite aos estudos contemporâneos tomar tais aportes como base, contando com certa elasticidade metodológica no trato com os objetos. Assim como Foucault optou por uma tônica em cada obra – a formação dos objetos no campo da loucura, o lugar e o sujeito de fala na clínica (a posição de sujeito) – nossa pretensão foi de analisar em cada materialidade como o otimismo se mostrava no *corpus* selecionado, suas aparições, as posições de sujeito que se mostravam disponíveis e o feixe de relações que ele mantinha (ou não) com diferentes memórias.

O próprio Foucault reconhece a dificuldade de compor “*corpus* coerentes e homogêneos” (FOUCAULT, 2014, p. 13) como um dos problemas da história nova. Assim, partindo de um *corpus* mais “aberto e inacabado” (FOUCAULT, 2014, p. 13), em cada materialidade, apenas buscamos verificar se o otimismo se apresenta e que tipo de relação estabelece entre diferentes memórias.

Em *A Arqueologia do saber*, Foucault mostra a importância do trabalho de descrição, o qual conduz, ainda segundo ele, à compreensão do “acontecimento histórico”, o conjunto de elementos que permitiram que algo entrasse na “vontade de verdade”, e o “acontecimento discursivo”<sup>4</sup>, que se refere à questão de saber, buscando mostrar “que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?” (2014, p. 34). Assim, entendemos que nosso esforço seria o de explicar porque o otimismo despontava nos materiais do *corpus* e não outra coisa em seu lugar.

Para tanto, também tivemos em conta o caro conceito de enunciado, exposto na segunda parte de *A Arqueologia do saber*. Foucault definiu o enunciado<sup>5</sup> como uma unidade elementar do discurso, uma “função de existência” (2014, p. 105) que abarca quatro elementos: “referencial”, “sujeito”, “domínio associado” e “materialidade repetível”. O

---

<sup>4</sup> Foucault explica o campo dos acontecimentos discursivos como “o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas” (2014, p. 33). Partindo desse conceito, ele busca saber que regras permitem a construção de um enunciado e segundo que regras outros enunciados semelhantes podem ser construídos. Nesse caso, o próprio enunciado é um acontecimento.

<sup>5</sup> Foucault trabalhou com o enunciado, afirmando que esse não corresponde nem à frase gramatical, nem ao ato de fala e nem à proposição. Para o referido autor, o enunciado é “uma função de existência que pertence exclusivamente aos signos e a partir do qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles ‘fazem sentido’ ou não, segundo que regra se sucede ou se justapõe, de que são signos e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita)” (FOUCAULT, 2014, p. 105).

referencial foi descrito como aquilo que reúne as leis de possibilidade de aparecimento dos objetos, suas “condições de possibilidade”. O sujeito foi descrito como uma função vazia, podendo ser ocupada por um dado sujeito pragmático em determinadas condições: trata-se de um sujeito posição. O domínio associado foi explicado como um domínio de memória, pois ligaria o enunciado em estudo a outros, uns que demarcam um passado e outros que permitem ligações com um futuro possível. A materialidade repetível foi inserida na ordem da Instituição; estando, portanto, sujeita a “possibilidades de reinscrição”, mostrou-se, desse modo, em forma de redes, integrando-se a “campos de utilização”.

Ainda segundo Foucault, esse conjunto de enunciados que compõe a formação discursiva (FD) foi considerado passível de observação em diferentes narrativas através das quais esse discurso se manteria em funcionamento, em circulação ou em silenciamento, alimentando domínios de memória variados. Essa é a razão pela qual optamos pela heterogeneidade de materialidades de análise: se um objeto de discurso existe, seus elementos se mostram em muitos lugares e instâncias históricas, apresentando características que se flexibilizam de acordo com as condições de possibilidade de cada contexto histórico.

Todavia, a realização de uma compilação de todos os enunciados que apontam a FD sobre o otimismo e uma apresentação formal de uma versão factível desse discurso ultrapassam os esforços deste estudo. Não cabe aqui perseguir a “empresa” de Foucault até os limites de seu método, segundo apresentado n’A Arqueologia. Tal intuito extrapola os objetivos que conduzem e animam este trabalho.

O que se tem em suspeição aqui é que existe um jogo de memórias que põe em tensão uma linha tênue entre tradição e inovação, permanência e mudança, memória religiosa e otimismo. Desejamos conhecer as posições de sujeito que se forjam em meio a esse jogo e verificar como o objeto apresenta o feixe de relações que nos chama atenção.

Portanto, não é pretensão deste estudo compor uma história do otimismo, mas, observando a sua tessitura em cada materialidade, verificar o que pode estar funcionando para além do que está apresentado na forma de diferentes narrativas, recorrendo a pontos específicos da história para compreender os entornos de uma repetição ou reduplicação, se se concordar com Bergson (2006), para quem as aparições de dada imagem (aqui tratamos do otimismo) são atualizações de pontos de memória e não um retorno idêntico às suas referências anteriores.

Esclarecemos, ainda, que não se trata de cumprir aqui um protocolo da história do otimismo. A simples listagem de exemplos citados na primeira página desta introdução, bem como a reunião de todos os materiais que integram o *corpus* deste trabalho, mostram que não

temos a pretensão de assinalar o marco inicial ou gênese do otimismo, pois o pensamento foucaultiano também se afasta da busca pela demarcação das “origens” dos objetos. Foucault rechaça também o que denominou de “desdobramento metaistórico” (2000, p. 261), uma história que pretende recolher uma totalidade, organizada homogeneamente a partir das significações ideais e de uma pesquisa de origens. Ele estabelece um deslocamento de atenção das chamadas “épocas”, um conjunto linear e temporal de fatos históricos, para as rupturas, as maneiras como os enunciados irrompem, na forma de “acontecimentos discursivos” (2014, p. 34), em diversos campos de constituição e de validade. É assim que o autor dá preferência a uma história sem “constâncias”, capaz de trazer à tona o descontínuo, colocando em evidência a heterogeneidade, as séries – a mudança e o acontecimento.

Para Foucault, os enunciados são raros (2014), pois há mecanismos que operam a limitação de sua circulação, possibilitando sua rarefação e ainda a sujeição dos sujeitos de discurso. A “vontade de verdade” funciona como mecanismo de limitação da circulação de discursos, executando uma espécie de seleção daquilo que pode e deve ser dito em dado contexto histórico. Isso nos parece explicar o porquê dessa alternância entre o otimismo que está dito e o que está silenciado. O conceito de “vontade de verdade” mantém uma relação com o de “acontecimento discursivo”, que diz respeito à irrupção de uma singularidade que faz os signos saltarem aos olhos.

Por um esforço de descrição dos enunciados, Foucault mostra que o que está materializado no que foi dito está aquém do que o enunciado pode significar. Pela descrição, pode-se compreender a questão central do “acontecimento discursivo”, que é a de saber, através do que “pode ser dito”, como surgiu um enunciado e não outra coisa em seu lugar.

O enunciado seria, portanto, uma unidade do discurso “não visível e não oculto” (FOUCAULT, 2014, p. 133), daí a necessidade de descrição. Para Foucault (2014), quando se refere a um mesmo objeto, o conjunto de enunciados compõe discurso sobre um objeto.

De um modo geral, em cada capítulo, fizemos a descrição da materialidade selecionada, seguida da identificação dos elementos que compõem o enunciado – referencial, sujeito, campo associado e materialidade repetível. A perspectiva da memória constitui o comentário final de cada capítulo, pois é com base nesse conceito, o de memória, que buscamos relacionar a aparente dispersão de cada material analisado, bem como o jogo entre otimismo e memória religiosa em cada elemento do *corpus*.

## 1.2 OTIMISMO: ESBOÇO DE UMA DEFINIÇÃO

Quanto ao otimismo, não confundimos esse com o objeto chamado “felicidade”; o otimismo é, antes, um tipo de crença na factibilidade da felicidade, mesmo em contextos adversos, acrescentado ainda de uma atitude ativa em favor de sua viabilização.

Haveria muitos caminhos para estudar o otimismo, entretanto, optamos por um recorte metodológico que toma a perspectiva de Schopenhauer, em *Aforismos para a sabedoria de vida*, como ponto de partida. Não se trata, portanto, de esgotar as possibilidades de abordagem do objeto. O que propusemos, nesta tese, foi verificar uma singular perspectiva, aquela de Schopenhauer, sobre a felicidade possível em tempos de dificuldades, e sua presença em algumas mídias, com vistas a compreender sua repetição ou suas rupturas em alguns pontos da história, verificando, ainda, se existem pontes com alguma memória religiosa.

A vertente schopenhaueriana interessou à pesquisa por apresentar, com recorte preciso, o otimismo presente nas indicações de caminhos para encontrar a felicidade. Contudo, Schopenhauer se mostra consciente de todo um contexto adverso à felicidade. O que o argumento de Schopenhauer sustenta é que a felicidade está em evitar a dor; para tanto, existe um conjunto de aforismos formulados por pessoas sábias, aquelas que alcançaram a tranquilidade de uma velhice rica em experiências e, também por isso, podem ajudar as gerações seguintes a evitar o sofrimento.

Antes de se apropriar dessas máximas que compõem o que o pensador chamou de “sabedoria de vida”, Schopenhauer apresenta uma divisão tripartite do homem, o que é fundamental para a sua síntese acerca do caminho mais seguro para alcançar a felicidade.

Aristóteles (*Ét. A Nic.* I, 8) dividiu os bens da vida humana em três classes: os exteriores, os da alma e os do corpo. Conservando apenas essa tripartição, digo que o que estabelece a diferença na sorte dos mortais pode ser reduzido a três determinações fundamentais. São elas:

- 1) O que alguém *é*: portanto, a personalidade no sentido amplo. Nessa categoria incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência, seu cultivo.
- 2) O que alguém *tem*: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido.
- 3) O que alguém *representa*: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como *vem a ser representado* por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória (SCHOPENHAUER, 2009, p. 3, grifos do autor).

Com base nessa tripartição de caminhos para a felicidade, o *ser*, o *ter* e o *representar*, Schopenhauer constrói sua análise de um conjunto de aconselhamentos para que os indivíduos encontrem a felicidade. O autor, entretanto, não afirma que a felicidade seja possível para todos, nem que sua estratégia filosófica possa ser adotada em qualquer circunstância. Assim,

somente poderia encontrar a felicidade aquele sujeito que conseguisse priorizar a primeira rubrica dessa divisão, secundarizando as demais.

Tal posicionamento, por sua vez, somente é possível, ainda segundo Schopenhauer, para pessoas que investiram em *ser* um sujeito, enriquecendo sua individualidade, fomentando patrimônios do tipo cultural, moral e intelectual. Em um primeiro momento, o autor explica que o modo de percepção do mundo por cada pessoa é particular, dependendo de suas “próprias representações, sentimentos e movimentos de vontade” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 4). Assim, aquilo que uma consciência rica – ou que vem sendo enriquecida pela prática da priorização do âmbito do *ser* - recebe como um fenômeno interessante não poderá suscitar nada de positivo em uma mente empobrecida.

A essas pessoas de escassa bagagem resta a “sorte”, isto é, basicamente, aquilo que o sujeito *tem* ou *representa*. Essa sorte reside nas mãos do destino e é alterável, enquanto que o âmbito da individualidade, da subjetividade, congrega características inatas, inalteráveis aos olhos do autor, “pois a sorte pode mudar, mas a índole, nunca” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 16). Ainda segundo Schopenhauer, aquilo que o homem tem, em termos patrimoniais, é temporal e móvel. Em um dia, pode-se ter grande pecúlio, noutro, pode-se perdê-lo. A aflição por protegê-lo e aumentá-lo é já infelicidade real. No mais, a alegria de aumentar o patrimônio é fugaz, desfaz-se em um instante e já não é mais suficiente, pois, a qualquer momento, outra meta material surge, prendendo o sujeito a um ciclo de falsas necessidades.

Ainda nessa perspectiva, aquilo que o sujeito representa necessita de energias para ser sustentado, pois, pode, facilmente, ser desconstruído. É por isso que a necessidade de “aprovação” e de “louvor” por parte dos outros é considerada por Schopenhauer como uma ilusão capaz de nos tornar infelizes. Isso porque, dessas necessidades nascem vícios, como a vaidade, o orgulho, a ambição. E, ainda segundo o filósofo, a opinião alheia só teria importância se pudesse “modificar aquilo que somos *em nós e para nós mesmos*” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 63, grifos do autor). Para ele, se cada um vive em seu próprio corpo e condição, o que importa é o bem-estar, a saúde, a inexistência de preocupações.

O conjunto de máximas comentadas por Schopenhauer é anunciadamente limitado, incompleto. Também limitado é nosso escopo, pois a imposição de uma totalidade não é factível. Mas, foi com esse aporte filosófico que partimos em busca do *corpus* de análise. Buscamos, pois, materialidades que apresentassem, em alguma medida, a priorização do *ser* sobre o *ter* e o *representar*, a priorização do agora sobre o futuro e o passado. Dessa forma, encontramos, em Schopenhauer, um ponto de partida metodológico, pois nos ajudar a delimitar o otimismo, orienta nossa busca e seleção dos materiais para o *corpus* de análise.

Essa escolha também não define de forma fechada quem é o sujeito otimista, pois, como não estamos trabalhando com indivíduos, como o faz Schopenhauer, mas como posições de sujeito, com uma condição de fala que pode vir a ser ocupada, desde que atendidas determinadas “condições de possibilidade”<sup>6</sup>.

Partimos do sujeito que prioriza o *ser*, secundarizando o *ter* e o *aparentar*, conforme expõe Schopenhauer, mas compreendemos que rupturas podem surgir.

Nesse sentido, adiantamos que o otimista que encontramos transborda as reflexões de Schopenhauer. Ele prioriza o *ser*, mas não obedece a conselhos. Busca no intelecto, nos valores, na liberdade de pensar e agir a fonte para proceder à mudança do estado de coisas.

O que se mostra é que o otimismo e o otimista não nascem em Schopenhauer, mas existem enquanto objetos de discurso. Eles irrompem enquanto acontecimentos de discurso; aparecem pontualmente ou se dispersam temporalmente; são esquecidos ou repetidos ou atualizados e estão inseridos em um jogo de relações, do qual se podem identificar as regras que permitem que algo seja dito e não outra coisa em seu lugar.

### 1.3 ANTES QUE ESQUEÇAMOS

Sabemos que a memória compõe um tema de estudos multidisciplinar e multimodal. Mas não se deve esperar desta tese qualquer abordagem referente às questões cognitivas e/ou fisiológicas da memória, como, por exemplo, aquelas relacionadas ao campo da saúde. Nosso enfoque recai sobre a contribuição da filosofia e das ciências humanas para compreender os processos de lembrança e de esquecimento. Nessa perspectiva, pensar a memória é investigar suas movências e conexões em diversos campos da vida social.

Nosso estudo iniciou-se com base nas reflexões de Maurice Halbwachs acerca da *Memória coletiva* (2003) e dos *Marcos sociais de memória* (2004). Quando ainda tentávamos nos aproximar do otimismo observando as redes sociais, nos foi cara a compreensão de que quando nos lembramos de algo, lembramo-nos em coletivo (2004). A associação de usuários das redes em comunidades de curtidores das *fã-pages* foi tomada como um dado relevante. Embora não se tratasse de um estudo quantitativo, cada compartilhamento de conteúdo de otimismo funcionava enquanto uma lembrança ativada pelo outro social. Conforme a comunidade aumentava, maior era a sintonia com as teses otimistas. À época do início do

---

<sup>6</sup> Em *A arqueologia do saber*, Foucault, utiliza a expressão “condições de possibilidade” quando aborda o “referencial”, um dos elementos que constitui o enunciado. Trata-se de “leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas” (2014, p. 110).

Curso de Doutorado, recorremos a Halbwachs para tomar essa lembrança como parte de um “marco social de memória”. Para o referido autor, “estes marcos são - precisamente - os instrumentos que a memória coletiva utiliza para reconstruir uma imagem do passado de acordo com cada época e em sintonia com os pensamentos dominantes da sociedade” (HALBWACHS, 2004, p. 10, tradução nossa). Halbwachs explica que é no campo social que o homem “evoca, reconhece e localiza” suas recordações, de modo “que o indivíduo recorda quando assume o ponto de vista do grupo e que a memória do grupo se manifesta e se realiza nas memórias individuais” (HALBWACHS, 2004, p. 11, tradução nossa).

Durante o cumprimento das disciplinas do Curso, em especial, Teorias da Memória II, o panorama apresentado de Halbwachs a Bergson foi bastante perturbador, pois nos fez ver lacunas no que antes nos parecia resolvido. Se Halbwachs teceu importantes considerações acerca da “memória coletiva”, Bergson dedicou-se a abordar à “memória individual”.

Para Bergson, a memória possui estratos: em alguns, mais elásticos, preponderam a liberdade e os sonhos, mas em outros, mais contraídos, prevalece o “hábito” e a “obrigação moral”. Muito nos interessa o funcionamento das desses conceitos:

Suponhamos por um instante que a natureza tenha querido, no extremo da outra linha, obter sociedades em que fosse deixada à escolha individual uma certa latitude: faria com que a inteligência obtivesse então resultados comparáveis, quanto à sua regularidade, aos do instinto no extremo da outra linha; recorreria ao hábito. Cada um dos hábitos em causa, a que poderemos chamar “morais”, será contingente. Mas o seu conjunto, quero eu dizer o hábito de contrair esses hábitos, estando na própria base das sociedades e condicionando a sua existência, terá uma força comparável à do instinto, quer como intensidade quer como regularidade. Eis aquilo a que precisamente chamamos “o todo da obrigação” (BERGSON, 2005, 37).

O hábito e a obrigação moral têm como propósito manter a coesão social, a ordem e a economia de esforços no instante de resolver as demandas sociais, pois carrega consigo, quase que em regime de jurisprudência, o melhor caminho a seguir já realizado por alguém na mesma circunstância/problema. Contudo, não deixam de ser uma espécie de força centrípeta que arrasta os sujeitos para um consenso em favor do social.

Cada um desses hábitos de obediência exerce uma pressão sobre a nossa vontade. Podemos subtrair-nos a ela, mas continuamos então a ser puxados por ela, reconduzidos a ela, como o pêndulo ao desviar-se da vertical. Foi perturbada uma certa ordem, e essa ordem *deveria* ser restabelecida. Em suma, como através de todo o hábito acontece, sentimo-nos obrigados (BERGSON, 2005, 24, grifo do autor).



Para Bergson, o hábito reforça um padrão de comportamento coletivo sob o alicerce da obrigação para com o social.

A respeito da religião, o autor não forja um conceito específico, tampouco de memória religiosa. Mas Bergson apresenta um olhar sobre o assunto que nos serve de guia: ele vincula o hábito à memória religiosa.

Que se passará, então, se nos apercebermos por trás do imperativo social de um mandamento religioso? Pouco importa a relação entre os dois termos. Quer interpretemos a religião de uma maneira ou de outra, quer ela seja social por essência ou por acidente, um ponto é certo: desempenhou sempre um papel social. Este papel é, aliás, complexo; varia segundo os tempos e segundo os lugares; mas em sociedades como as nossas, a religião tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as exigências da sociedade. Pode ir muito mais longe, mas vai sempre pelo menos até aí. [...] A religião vem pois completar aos nossos olhos a redução do intervalo, já atenuado pelos hábitos do senso comum, entre um mandamento da sociedade e uma lei da natureza (BERGSON, 2005, 26).

Assim, nesse estrato da memória onde reside o hábito, costuma ocorrer grande influência da religião na resposta às demandas diárias.

Considerando que ambos pensadores, Halbwachs e Bergson, tomaram a religião como um dos seus objetos de estudos, mas que a observaram a partir de posições filosóficas bastante distintas, mais difícil se tornou optar por um ou outro. A solução encontrada foi prescindir do ousado desejo de um diálogo entre os dois, mas tomar de empréstimo o pensamento de um ou de outro, quando cabível. Assim, Bergson, por apresentar o conceito de “hábito”, interessa mais a este trabalho do que Halbwachs, o que não nos leva a prescindir do segundo, em especial, de seu conceito de “marcos sociais de memória”.

Bergson abordou a relação entre matéria, memória e religião. Sobre a relação entre matéria e memória, Bergson (2006) apresentou um constructo acerca da relação entre corpo e espírito. O corpo, âmbito da matéria, integra um conjunto de imagens que formam o mundo material, ou seja, as imagens são, também, realidade material. As imagens exteriores e o corpo se influenciam mutuamente por meio de movimentos: as imagens transmitem movimento e o corpo o restitui às imagens, modificando-as, pois este escolhe como devolve o movimento ao mundo material. Esse movimento se dá no tempo, que Bergson chama de “duração”, um tempo contínuo, em fluxo, em movimento, como um devir.

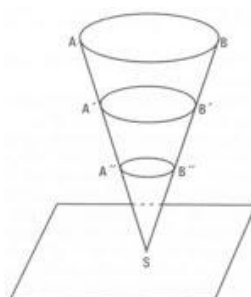
Bergson se interessa pelo movimento e pelas diferenças. Para o autor, as diferenças não são observadas entre uma coisa e outra, mas nas coisas em si, considerando o “intervalo” entre a recepção e a resposta ao estímulo das imagens sobre o corpo. Nesse intervalo, à medida que o tempo se estende, alarga-se o espaço da percepção, que, para Bergson, está

sempre “impregnada de lembranças” (BERGSON, 2006, p. 30). Isto porque, qualquer que seja o tempo de uma percepção, ela envolverá sempre alguma duração, recorrendo à memória, que distingue os momentos. “Mesmo a ‘subjetividade’ das qualidades sensíveis, como procuraremos mostrar, consiste, sobretudo em uma espécie de contração do real, operada por nossa memória” (BERGSON, 2006, p. 31). A percepção do presente seria, em verdade, o contato com a parte mais contraída do passado na memória.

Para Bergson, a memória opera de duas maneiras. A “lembrança-hábito” se firma pela repetição das “ações” de funcionamentos quase que automáticos no cotidiano. Já a “imagem-lembrança” comparece enquanto um esforço voluntário de busca no passado por uma “representação” do mesmo. Para explicá-las, o autor faz uma analogia com o estudo de uma lição: quando se repete uma leitura, trata-se de uma ação motora que fixará o conteúdo na memória, como se fixa qualquer hábito; porém, quando se busca lembrar uma lição aprendida, o sujeito, voluntariamente, recria a lição em forma de imagem e, nesse processo, faz uso da imaginação para atualizar essa lembrança que permanecia em estado virtual.

Quando invoca uma lembrança, o sujeito exerce, pela vontade, um esforço, buscando-a no virtual e a atualizando-a na forma de imagem. Nesse processo, considerando a metáfora do cone invertido, apresentada por Bergson na obra em questão, há uma espécie de salto do vértice do cone (S) - que representa a percepção do presente e toda a pressão exercida sobre ele para manter operante a “atenção à vida”, as atividades úteis à vida prática do sujeito – em direção a “*estados* possíveis de memória” (BERGSON, 2006, p. 197) que ocupam o corpo do cone até sua base, ou seja, de A'B' até AB, ponto onde se encontra a “vida do sonho”.

Figura 01: Modelo do cone invertido



Fonte: BERGSON, 2006

Isso permite a Bergson afirmar que “a memória, portanto, tem seus graus sucessivos e distintos de tensão ou de vitalidade” (2006, p. 199). Nessa perspectiva de possibilidades de interação com o presente – a da face de “atenção à vida” ou a da elasticidade onde se

encontram memória, afeto e imaginação, Bergson lança as bases para encontrar o papel da subjetividade. Ainda segundo o referido autor, “elas [as lembranças] adquirem uma forma mais banal quando a memória se contrai, mais pessoal quando se dilata, e deste modo participam de uma quantidade ilimitada de ‘sistematizações’ diferentes” (BERGSON, 2006, p. 198). O tempo empregado na elaboração da resposta ao estímulo de uma dada imagem material, se curto, incitará o sujeito a lançar mão do hábito; se prolongado, poderá permitir saltos em diferentes lençóis de memória, inserindo em sua resposta características subjetivas, o que pode ser entendido como maior uso da liberdade pessoal.

A reflexão de Bergson que relaciona memória e religião se apresenta na obra *As duas fontes da moral e da religião* (2005). No livro, Bergson aprofunda as reflexões sobre o conceito de “hábito”, relacionando-o mais veementemente às ideias de obrigação moral e dever. Para ele: “A todo instante, uma escolha se impõe; optamos naturalmente pela conformidade com a regra. Mal temos consciência disso; não fazemos esforço algum. Foi traçado um caminho pela sociedade; encontramos-lo aberto à nossa frente e seguimo-lo; ser-nos-ia necessário um pouco mais de iniciativa para andarmos pelo meio dos campos” (BERGSON, 2005, p. 31). Estabelecendo uma relação com o paradigma funcionalista, Bergson afirma que o hábito é produtivo para manter a ordem social, em semelhança à ordem das coisas da natureza.

No primeiro capítulo da referida obra, Bergson trata da questão da obrigação moral, relacionando-a à figura dos pais, dos mestres e, ao final, da sociedade. Segundo o autor, um peso se estabelece sobre os sujeitos, direcionando-os a um agir que se subordina à “organização das vontades” por parte da sociedade. Nesse sentido, “é a sociedade que traça ao indivíduo o programa da sua existência quotidiana. Ninguém pode viver em família, exercer a sua profissão, tratar dos mil e um assuntos da vida de todos os dias, ir às compras, passear pela rua ou sequer ficar em casa, sem obedecer a prescrições e sem se vergar a obrigações” (BERGSON, 2005, p. 31). A vida social, assim, se apresenta como um “sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão resposta às necessidades da comunidade” (BERGSON, 2005, p. 23-24). Trata-se de hábitos de comando ou hábitos de obediência, provenientes de uma “ordem impessoal”, que garantem o “bem maior do todo”, através de um regime disciplinar que pode abarcar sacrifícios das partes.

Quanto mais enraizado em uma sociedade, maior a eficácia do hábito no sentido de manter “a unidade de um organismo de células anastomosadas” (BERGSON, 2005, p. 27). O hábito conduz as “vontades” da sociedade assim como a “necessidade” conduz o funcionamento da natureza; ele responderia às necessidades da comunidade à medida que se

fixa fortemente no meio social. Cada infração do sujeito social ao “hábito” corresponderia a uma ação de caráter “antinatural”.

Em analogia ao hábito, Bergson refere a religião como mecanismo para sustentar e reforçar as exigências da sociedade. Para o referido autor, “a religião vem pois completar aos nossos olhos a redução do intervalo, já atenuado pelos hábitos do senso comum, entre um *mandamento* da sociedade e uma lei da natureza” (BERGSON, 2005, p. 26, grifo nosso). Esse papel da religião estaria para a “atenção à vida”, de modo a poupar os indivíduos da análise de cada decisão e, assim, tornar a sociedade mais produtiva.

É sobre esse jogo de memórias que nos debruçaremos *a priori*: a permanência do passado, lastreado por uma memória religiosa, ou, sua ruptura, impulsionada por um sujeito que se opõe à obrigação, ao hábito.

Compreendemos, entretanto, que o *corpus* pode vir a nos colocar diante de contradições e rupturas. Por um lado, o hábito engessa as relações e sustenta hierarquias de poder, inibindo aos particulares o exercício da contemplação de novas posturas ou a evocação de rupturas anteriores. Por outro lado, o hábito afiança ordem e harmonia para o grupo, garante continuidade de um passado que, exitoso, pode ser mantido e, incansavelmente, repetido. E acreditamos que esse jogo de memórias enriquece o nosso propósito de estudo sobre a relação entre otimismo e memória religiosa.

A proposição teórica de Bergson é vasta e arrojada, todavia, vamos nos limitar aos conceitos acima apresentados (hábito, memória individual, memória religiosa) nos para conhecermos a perspectiva da memória individual e a ideia de memória religiosa que está presente no estudo.

Podemos dizer, em síntese, que em cada sujeito reside um arcabouço de lembranças e hábitos. A cada estímulo, o sujeito decide se responde conforme sugere o “hábito” ou a “obrigação” instaurada pela religião ou se responde conforme suas subjetividade e liberdade individuais permitem. Se optar pela segunda possibilidade, maior será o tempo de intervalo entre estímulo e resposta, de modo que a ação decorrente será elaborada a partir das referências do seu *ser*, âmbito a que Schopenhauer destaca como o mais seguro para alcançar a felicidade, como o que prevalece como otimismo.

Como não podíamos deixar de reconhecer que a “sabedoria de vida” pode reduzir o intervalo, uma vez que poupa ao sujeito o demorar-se em sua subjetividade, elaborando uma resposta nova para cada demanda/adversidade da vida, vez ou outra nos vimos entre Bergson e Halbwachs, sem, contudo, colocá-los em tensão ou buscar uma conciliação para construções

filosóficas tão distintas. Restou-nos sustentar as reflexões sobre otimismo e memória religiosa ora junto ao coletivo, ora junto ao sujeito.

Vamos à descrição da estrutura intelectual que traçamos para o estudo.

#### 1.4 ORGANIZAÇÃO DA TESE

Esta tese foi estruturada em quatro capítulos, sendo o primeiro, a própria Introdução, e os que se seguem são abordagens às três “determinações fundamentais” descritas por Schopenhauer para alcançar a felicidade: o *ser*, o *ter* e o *aparentar*. As determinações fundamentais também guiaram a escolha de cada materialidade de análise, a saber: o *ser* foi observado em narrativas ficcionais, o *ter*, por sua vez, comparece em filmes, e o *aparentar*, por fim, foi verificado em uma revista impressa.

Desse modo, o segundo capítulo contemplou uma abordagem ao *ser*. Para tanto, apropriamo-nos da narrativa mitológica de Prometeu (HESÍODO, 1995; 2002; ÉSQUILO, 2005; OVÍDIO, 1950), na qual verificamos a predileção do uso do intelecto e, conseqüentemente, a resistência à ideia de *destino*, traçado por entidades divinas. Outras narrativas ficcionais são acionadas, a saber, Hamlet (1997) e Zadig ou o destino (2014), verificando o funcionamento de uma rede de memória que problematiza a questão do destino ora afirmando uma soberania religiosa de onde o destino é traçado, ora reivindicando a liberdade e a possibilidade de autodeterminação pela razão e pelo uso das capacidades intelectuais do sujeito. Verificamos um otimismo materializado na forma de uma atuação em favor da mudança. Chama atenção a ruptura com as explicações cosmogônicas na Grécia antiga em face da circulação das explicações filosóficas para os diversos fenômenos sociais; o questionamento da moral católica pelo movimento de Reforma Protestante iniciado na Alemanha e expandido rumo ao leste europeu; o movimento laicizador que ganha vigor com o iluminismo francês. Prometeu, Hamlet e Zadig são ativos na proposição de mudanças, todavia com distintas formas de atuação acerca do tempo.

O terceiro capítulo analisa materialidades fílmicas e mostra a relação do otimismo com o *ter*. Em dois filmes brasileiros, identificamos o otimismo na forma de uma tensão a respeito da inscrição do sujeito em tempos de tradições. Nos filmes *Abril despedaçado* (2001), de Walter Salles, e *Que horas ela volta?* (2015), de Anna Muylaert, os protagonistas se encontram diante de tradições que incidem sobre suas vontades e ações. Pacu, protagonista de *Abril Despedaçado*, narra a tradição que se estabelece na disputa entre duas famílias pela

posse de terras no interior nordestino brasileiro. Trata-se de um código de sangue que se fundamenta na cobrança do sangue do primogênito, caso sua alma não encontre descanso no mundo dos mortos. A ascendência é o mote da tradição, as terras são o recurso da sobrevivência, a descendência é a garantia da continuidade da regra moral. O protagonista, todavia, se recusa a priorizar o *ter*, assim como se desloca da obrigação, constituindo um otimismo que se volta para a ruptura com a tradição. Em *Que horas ela volta?*, Jéssica se apresenta em desalinho com a ascendência – Val, sua mãe, que trabalha como empregada doméstica na casa de uma família de classe média brasileira. Porém, a jovem se vê na ocasião de conviver com a mãe enquanto presta vestibular na metrópole. Ao mesmo tempo em que se destacam as diferenças entre as duas personagens, ganha ênfase o comportamento subordinado ao hábito que as questões de sobrevivência impuseram a Val, mas que é estranho a Jéssica, pois cresceu aos cuidados de outrem, financiada pela mãe. O convívio das duas, somado ao ambiente onde se encontram, a casa dos patrões de Val, vai problematizar a tensão entre permanência e mudança, caracterizando momentos de alternância entre otimismo e memória religiosa.

O quarto capítulo apresenta análises que tratam do *aparentar*. O capítulo toma uma mídia impressa como materialidade de análise: a revista *Vida Simples*. Por meio da análise das capas – imagem e textos – identificamos afinidades com a perspectiva que preconiza o *ser*, em detrimento do *ter* e do *aparentar*, sem deixar de ser uma prática de publicização de uma aparência. Em *Vida Simples*, ressurge a perspectiva da “sabedoria de vida”, com base em aconselhamentos para que o leitor alcance uma rotina mais feliz. Emergem os sujeitos *missionário* e *inexperiente*. O otimista construído por essa materialidade é um sujeito de buscas morais, muito mais do que qualquer outra coisa.

As continuidades entre os otimistas e o otimismo encontrados se referem às determinações fundamentais apresentadas por Schopenhauer. As rupturas, porém, se mostram na maneira como os otimistas se relacionam com o tempo e com o olhar sobre a conquista da felicidade nos diferentes contextos históricos marcados nas/pelas materialidades analisadas.

## 2 AS POTÊNCIAS DO SER: O OTIMISTA EM TRÊS NARRATIVAS FICCIONAIS

O correr da vida embrulha tudo; a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. Ser capaz de ficar alegre e mais alegre no meio da alegria, e ainda mais alegre no meio da tristeza...

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão Veredas*

O presente capítulo mostra as condições de possibilidade de emergência do otimismo em três narrativas ficcionais. Para tanto, como dissemos na introdução desta tese, partimos dos estudos de Foucault, com ênfase sobre as obras *A arqueologia do saber* (2014) e *A ordem do discurso* (1996).

A epígrafe que abre este capítulo da tese apresenta um olhar a respeito do tema que nos move: é possível ser otimista em tempos aos quais Schopenhauer chama de adversos? Quem é esse sujeito que se porta em favor da felicidade, mesmo estando ciente de que haverá tormentas? A resposta de Guimarães Rosa foi ofertada em uma narrativa ficcional, uma das mais referenciadas da literatura brasileira. Todavia, junto ao campo da filosofia, que tanto se interessa pelo sentido e pelo fim da vida, as respostas são variadas.

Uma primeira ponderação para compreender o olhar foucaultiano que sustenta nossos esforços de análise é a relação entre história e memória. Foucault abandona a perspectiva linear no trato com a história e rompe com as representações temporais hierárquicas, típicas dos diagramas e linhas do tempo. Ele propõe verificar a história por meio do conjunto de relações que tornam possível a circulação e a visibilidade de discursos construídos historicamente, das redes de memória que se formam a partir das repetições de acontecimentos que ganham permanência.

Tais acontecimentos estão expostos ao risco do esquecimento, mas carregam consigo a possibilidade de ressurgirem (mesmo que reconfigurados) a qualquer momento, a depender de um conjunto de condições específicas. Como no trecho literário citado na epígrafe, há que se considerar o fluxo dos discursos: se um discurso está em circulação, outros, que poderiam estar em seu lugar, conseqüentemente, entram na condição de silenciados. Isso implica a existência de um regime de alternâncias, talvez coexistência, entre tempos de limitação e tempos de flexibilidade para certos enunciados.

Em sua trajetória de trabalho com os discursos, Foucault se debruçou sobre três tipos de relações: os discursos e o saber, os discursos e o poder, os discursos e a ética. É possível compreender essas relações assim, metodologicamente separadas, mas, por vezes, é comum que, enquanto se descreve um desses campos, outro deles se torne visível e, assim, se faça, inclusive, necessário observá-lo para se alcançar uma compreensão mais ampla do funcionamento dos discursos nas sociedades.

Nesse primeiro momento da tese, vamos pontuar a reflexão de Foucault sobre a relação dos discursos com o poder e o saber, conforme apresentada na segunda conferência publicada na obra *A verdade e as formas jurídicas* (2003). Partindo da narrativa *Édipo Rei*, de Sófocles, Foucault descreveu e demonstrou a maneira pendular com que, por vezes, o poder político se enlaça e, por outras, se aparta de um saber. Para o referido autor:

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contacto com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político. Esse grande mito precisa ser liquidado (FOUCAULT, 2003, p. 50-51).

Para problematizar esse mito, Foucault recorre a Nietzsche, e, por meio das discussões propostas por este último, chega a uma resposta para explicar esse movimento, elástico ou tensionado, entre poder e saber: o saber político nunca está isento de uma forma de poder, pois sempre está em tensão com ele.

Vale salientar que o saber de que trata Foucault não é sinônimo de conhecimento. O saber que interessa ao filósofo é aquele que se constitui quando o sujeito de conhecimento se movimenta na direção do conhecer, pois é nessa perspectiva que é possível afirmar que “o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (2003, p. 51). Ainda naquela conferência, Foucault explica que, pela observação dos sujeitos, é possível entrever o discurso de saber que os objetivaram, que os disciplinaram. Trata-se de um poder que se coaduna quando se reúnem as condições propícias ao processo de disciplinarização dos sujeitos, um poder que pode ser observado, descrito, compreendido.

Em muitos momentos da história, o saber vigente dava continuidade àquele religioso, que Foucault cita no trecho acima. Trata-se de um saber que preconiza a proximidade e a obediência ao querer dos deuses e de um poder que se assenta apenas sob a figura de um deus.



O agir em conformidade com a norma ou com o destino forjados pelo deus indica o bom servidor, a boa criatura, o bom religioso.

Em outros momentos, um conjunto de fatores – como descobertas científicas, delineamento de tecnologias variadas, revoluções sociais, entre outros –, levam a descontinuidades com esse saber/poder político, pois as “condições de possibilidade” para a sua circulação foram suspensas. Ao posicionarem-se em favor da potência criadora da razão, muitos sujeitos questionaram a ordem vigente, o que repercutia também sob a forma do surgimento/reaparição, seja na literatura ou em outros campos das artes, da figura de um personagem que acreditava que uma mudança no estado das coisas fosse possível e que acreditava, sobretudo, que somente essa mudança poderia conduzir à felicidade.

Esse sujeito se encontrava também em processo de objetivação ou de disciplinarização, mas conseguiu, em diferentes momentos da história, vislumbrar a necessidade da mudança. Isso foi resultado de um deslocamento a partir do qual o sujeito se subjetivou para além da ordem coercitiva que pairava sobre os coletivos. Em meio a todo um contexto de rigidez quanto às práticas sugeridas pela memória religiosa, esse sujeito se coloca em outra condição: acredita em si e em suas ideias, age de acordo com seus valores.

É esse o “sujeito” que aqui desejamos chamar, *a priori*, de “otimista”. *A priori*, pois, conforme o método foucaultiano, existe, em um dado objeto de discurso, continuidades e rupturas, relações outras que se tornam visíveis para o pesquisador durante seu esforço de descrição e observação do objeto.

Os passeios por três narrativas literárias que estamos propondo neste capítulo tem por objetivo específico verificar mais de perto como essa posição de sujeito se caracteriza e se a mesma se repete ou se modifica. Tomamos como *corpus* de análise 1) a história de Prometeu, presente em um conjunto de poemas épicos que datam, aproximadamente, do século VII a.C., e são atribuídos a oradores da Antiguidade grega; 2) a história de Hamlet, escrita por William Shakespeare entre 1599 e 1601; e 3) a história de Zadig, personagem protagonista de uma ficção escrita por Voltaire em 1747.

Os critérios que nortearam a seleção desse *corpus* de análise são, como se observa inicialmente, bastante flexíveis. Partimos da orientação de Schopenhauer (2009) que nos guia acerca da teoria otimista: existe uma felicidade possível nesse mundo, a que provém da prioridade que o sujeito deposita sobre o “*ser*” em contraposição ao “*ter*” e/ou ao “*representar*”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> O autor destaca em itálico as três determinações fundamentais para a sorte dos sujeitos e assim procederemos ao longo de toda tese.

Todavia, propomo-nos a “ouvir” o que diz o *corpus*. Temos em conta que Schopenhauer nos permite colocar o otimismo como objeto e nos fornece um ponto de partida para a realização do estudo, entretanto, reconhecemos que o referido autor não é o único a tratar do tema, tampouco buscou abordá-lo de forma detalhada. Ao observar e descrever os elementos do *corpus*, acreditamos que surge oportunidade de, talvez, encontrar outras leituras acerca do otimismo, identificando descontinuidades em relação à orientação de Schopenhauer acerca da posição de sujeito otimista.

O estudo também nos coloca diante da necessidade de realizar um deslocamento teórico a partir de Schopenhauer, pois a ideia de *ser* não é comum à perspectiva foucaultiana. Para Foucault, a ideia de *ser* depende das “regras de existência” de cada contexto histórico. Assim, a ideia de *ser* é historicamente construída, desconstruída, reconfigurada, movente.

Diante de tais ponderações, partimos de um sujeito otimista que acredita na mudança do estado das coisas adversas, o qual tanto ocupou os esforços teóricos de Schopenhauer, mas não acreditamos que esse sujeito se apresente sempre da mesma maneira.

Também tomamos como critério de seleção do *corpus* a escolha pela ficção, mas, em especial, por ficções que espelham transições históricas, tensões entre mudança e permanência. É sob esse piso de desconforto social que nos propomos a verificar se a memória religiosa atravessa, e como o faz, o discurso do otimismo.

Se as narrativas selecionadas são profundamente distintas, no que diz respeito ao gênero – épico, tragédia e novela, respectivamente –, ao menos, elas possuem a característica comum de colocar um personagem, membro de uma sociedade que atravessa conflitos múltiplos, em face de seu destino e de suas tradições, mostrando também as alternativas que ele mesmo terá que construir, caso não siga o destino e as tradições.

Partimos das ficções, mas também consideramos, inclusive em atenção ao que defende Foucault, as “condições de possibilidade” que permitem ao artista publicar uma narrativa inserida na visão de mundo a que chamamos otimista.

Na análise, observamos o *corpus* por meio da hipótese de que a memória religiosa se repete sob a aparência da ordem impessoal, conforme apontou Bergson (2005),

A vida social surge-nos como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão resposta às necessidades da comunidade. Alguns de entre eles são hábitos de comando, a maior parte são hábitos de obediência, ou porque obedeçamos a uma pessoa que comanda, em virtude de uma delegação social, ou porque da própria sociedade, confusamente percebida ou sentida, emane uma ordem impessoal (BERGSON, 2005, p. 23-24).

Essa ordem impessoal deriva do fato de que, conforme Bergson, “encontramos entre os primitivos muitas interdições e prescrições que se explicam por vagas associações de ideias, pela superstição, pelo automatismo. Não são inúteis, uma vez que a obediência de todos a regras, ainda que absurdas, assegura à sociedade uma maior coesão” (BERGSON, 2005, p. 35). Não se trata de observar as sociedades sob a perspectiva do acúmulo ou da evolução, como se elas estivessem a se aperfeiçoar ao longo da história. Recorremos a Bergson do mesmo modo que recorremos a Schopenhauer: como um ponto de partida sobre o qual a ordem objetiva exerce um tipo de pressão coletiva que impele os sujeitos a agirem em conformidade com as obrigações impostas pela sociedade.

Todavia, também a esse respeito, consideramos que o *corpus* pode apresentar outros olhares a respeito do que a ordem cristalizada, talvez sob a forma da tradição, pode ofertar aos sujeitos: um amparo, uma segurança simbólica e cultural, um respaldo para as ações efetivadas, desde os tempos que marcam a memória da sociedade em questão.

Por isso, também supomos, como hipótese, a possibilidade de que a posição de sujeito otimista se constitua com base numa resistência a essa ordem impessoal, caracterizando, assim, o sujeito resistente; ou, ao contrário, que em muitos momentos ela (a posição de sujeito otimista) se caracterize por uma prevalência dessa “ordem impessoal”.

## 2.1 SOBRE OS DEUSES, O DESTINO E UM OTIMISTA: PROMETEU, O ASTUTO

O poema grego *Teogonia* (1995) foi escrito, supõe-se, entre os séculos VII ou VIII a.C. Essa narrativa épica, atribuída a Hesíodo, apresenta a origem dos deuses e sintetiza o pensamento religioso que predominou no círculo cultural da Antiguidade grega.

Longe de sustentar que essa narrativa localiza a origem de uma religiosidade ocidental, o que mostramos é apenas o primeiro elemento do *corpus*. Com base nesse elemento, verificamos como se constituem algumas teses acerca de deus, do destino e dos sujeitos que, por meio de práticas específicas, ocuparam uma posição de sujeito que aqui chamamos otimista.

A *Teogonia* narra uma cosmogonia, descrevendo o nascimento dos deuses que marcam a cultura da Antiguidade grega. Mas, o que interessa a esse estudo, a partir desse elemento do *corpus*, são as referências à característica desestabilizadora da razão face à ordem objetiva que provém da divindade.

O recorte que nos importa é o da narrativa mitológica de Prometeu, presente e destacável na *Teogonia*, mas também presente, com variações de detalhes, em outros poemas épicos que são acionados nesse estudo, a exemplo de *Os trabalhos e os dias* (2012), do mesmo autor, e *Prometeu acorrentado* (2005), de Ésquilo; ou ainda *Metamorfoses*, de Ovídio (1950). Também importa problematizar a questão do destino, representado pelas Moiras ou Parcas, presentes nas narrativas citadas, mas com maior ênfase nos poemas épicos de Homero, *Odisseia* (2013a) e *Ilíada* (2013b).

Segundo Hesíodo, Prometeu é filho de Jápeto e Clímene, irmão de Atlas, Menécio e Epimeteu. Hesíodo dá destaque à inteligência de Prometeu desde o momento de seu nascimento, chamando-o “astuto de iriado pensar” (1995, p. 102). O adjetivo “iriado” se refere à multiplicidade de cores presentes no arco-íris e cabe a tudo o que comporta mais de um matiz, mais de um atributo. Em *Os trabalhos e os dias* (2012), Hesíodo abre uma nota explicativa acerca do sentido contido no nome de Prometeu – sua conotação se espraia rumo à sua capacidade de previsão, da competência de ver primeiro aquilo que se sucederá em breve. Assim, Prometeu vê o presente, mas também pode antecipar o futuro. O “iriado pensar” diz respeito ao poder de transitar entre diferentes faixas temporais e também à capacidade de raciocinar por mais de um ponto de vista, possuir mais de uma maneira de entender o que se passa ao seu redor, atravessando diferentes possibilidades de ser e de estar no mundo.

Foi pelo uso dessa competência que Prometeu procedeu a três exemplos de práticas que ilustram seu movimento de objeto a sujeito, de uma peça do Olimpo a um sujeito pensante livre. O primeiro exemplo se refere ao desafio à inteligência de Zeus. O segundo diz da violação ao seu destino, agindo em favor do saber e do progresso da humanidade. Por fim, temos, em Prometeu, a profetização da derrocada de Zeus. Vamos ao exame de cada uma das ações de Prometeu.

O primeiro ato de Prometeu rumo ao deslocamento do lugar “adequado”, o lugar de um deus que lança mão de seus dons para manter a harmonia do Olimpo, deu-se exatamente pela utilização de seu “iriado pensar”. Quando Zeus se ocupava de separar, em sua criação, os que seriam deuses daqueles que seriam mortais, Prometeu o interrogou em um jogo. Tomando distintas partes de um boi, selecionou as mais nobres, somando as vísceras com a banha, e as guardou no ventre do animal; em seguida, tomou os ossos e os escondeu sob a gordura.

E disse-lhe Prometeu de curvo pensar  
sorrindo leve, não esqueceu a dolosa arte:  
‘Zeus, o de maior glória e poder dos Deuses perenes,  
toma qual dos dois nas entranhas te exorta o ânimo’.  
Falou por astúcia. Zeus de imperecíveis desígnios

soube, não ignorou a astúcia; nas entranhas previu  
males que aos homens mortais deviam cumprir-se.  
Com as duas mãos ergueu a alva gordura,  
raivou nas entranhas, o rancor veio ao seu ânimo,  
quando viu alvos ossos do boi sob dolosa arte (HESÍODO, 1995, p. 103-104).

Fazendo uso dos seus predicados de inteligência e astúcia, Prometeu testou a agudeza de espírito do pai dos deuses do Olimpo. No momento da escolha, Zeus recorreu à “previsão” em lugar da “razão”. Zeus temia que sua escolha resultasse em males para a humanidade e, assim, escolheu pela simples aparência, posto jamais imaginar que Prometeu pudesse expô-lo a tamanha desonra. Prometeu ironizou a inteligência do deus maior, justamente quando este abriu mão da razão. Subestimando a arte de Prometeu, Zeus viu dissolver-se a alcunha que vincula o seu poder ao seu suposto vasto conhecimento.

Ao tramar uma charada e propor o desafio ao deus maior, Prometeu se subjetivou em outro *status*. Aquele que detinha a competência de prever o futuro e a capacidade de pensar por mais de uma perspectiva passou a abarcar também a capacidade de testar a competência dos demais deuses para que esses permaneçam com seus *status*. A partir daí, Prometeu assume um traço de diferenciação no que diz respeito ao lugar que ocupava em relação ao conjunto dos demais deuses. A ousadia em auferir as condições intelectuais daquele que ocupa o trono para o exercício de suas funções coloca Prometeu na posição de um “desafiador”.

O segundo ato de desafio de Prometeu foi uma surpresa ainda maior para Zeus. Ele não podia pressupor que Prometeu pudesse agir tão fortemente em favor dos homens a ponto de furtar e lhes entregar a chama divina do Olimpo.

Porém o enganou o bravo filho de Jápeto:  
furtou o brilho longevivo do infatigável fogo  
em oca férula; mordeu fundo o ânimo  
a Zeus tonítruo e enraivou seu coração  
ver entre homens o brilho longevivo do fogo (HESÍODO, 1995, p. 104).

Além de sofrer grave e pública ironia à sua inteligência, Zeus teve a autoridade de seu poder posto em questão por parte de Prometeu. A postura de Prometeu, naquele momento<sup>8</sup>, fez ruir a ideia de um poder político de mão única, aquele que se concentra sobre um só sujeito e apenas por ele pode ser mobilizado. O que se vê é o poder constituído como um espaço de tensões, conforme proposto por Foucault na segunda conferência de *A verdade e as*

---

<sup>8</sup> Novamente, lembramos que não se trata de apontar marcos ou origens em relação a essa forma de compreender o poder.

*formas jurídicas* (2003), ou seja, um poder que funciona e se exerce em articulação com um saber, também difuso, pulverizado sobre (e de) muitos sujeitos de conhecimento.

Reforçando esse poder de mão dupla, manifesto na forma de um conjunto de nós, de pontos de tensões entre distintos detentores de saberes, e, por consequência, de poderes, Prometeu realiza a segunda insubordinação à ordem. Dessa vez, a referida subversão diz respeito à organização do campo de práticas que lhe seriam permitidas pelo destino. Nas narrativas que subsidiam essa análise, é possível reunir, a respeito do papel de Prometeu, a potência de prever e prenunciar o futuro, a habilidade e a inventividade, o uso ostensivo da inteligência e da perspicácia. Ocorre que, em lugar de lançar mão de seus atributos para favorecer o trabalho (ou o descanso) de Zeus, Prometeu opõe-se ao propósito de Zeus para humanidade, como nos mostra o seguinte trecho:

Logo que se instalou no trono de seu pai, distribuindo por todos os deuses honras e recompensas, ele [Zeus] tratou de fortificar seu império. Quanto aos mortais, porém, não só lhes recusou qualquer de seus dons, mas pensou em aniquilá-los, criando em seu lugar uma raça nova. Ninguém se opôs a tal projeto, exceto eu [Prometeu]. Eu, tão somente, impedi que, destruídos pelo raio, eles fossem povoar o Hades (ÉSQUILO, 2005, p. 19).

Quando burla o poder de Zeus, Prometeu dribla a trama do seu destino, o que remete à relação de Prometeu com as Parcas ou Moiras. Embora Ésquilo atribua ao próprio Zeus a realização da partilha da sorte para cada ser, existem três “Parcas” responsáveis pela “fatalidade” (p. 35) que, nas demais referências adotadas aqui, engendram o destino:

Fiandeira, Distributriz e Inflexível que aos mortais  
tão logo nascidos dão os haveres de bem e de mal,  
elas perseguem transgressões de homens e Deuses  
e jamais repousam as Deusas da terrível cólera  
até que deem com o olho maligno naquele que erra (HESÍODO, 1995, p 94).

As Moiras são filhas de Zeus e Thémis. Elas procedem, portanto, da divindade e exercem uma partilha de sorte entre cada criatura. Comparecem, conforme o trecho citado, em um primeiro momento, como o princípio de disposição das qualidades, atributos e limitações de cada elemento cósmico. A trama das Moiras antecede a criação dos deuses, ou seja, a *Teogonia* sobrevém à cosmogonia, de modo que, primeiramente, ocorre a criação dos princípios elementares – Caos, Terra, Tártaro e Eros – e o estabelecimento de uma ordem sobre eles; em seguida, elas figuram enquanto responsáveis por distribuir a sua respectiva

parcela de bem e de mal, separando, na forma de lotes, a sorte e o malogro que cabe a cada um, bem como o castigo às transgressões ao futuro alinhavado.

As Moiras também são citadas em outros poemas épicos gregos, a exemplo da *Iliada*, em que são chamadas de “destino”. Nesse caso, mais uma vez, elas configuram uma repartição de honras ou atributos. No canto XV, verso 189, por exemplo, Homero trata desse funcionamento como um princípio ordenador da criação e como um divisor moral: “de forma tripla estão todas as coisas divididas, cada um participa da honra que lhe coube” (2013b, p. 436). É assim que Poseidon recebe o destino de viver e atuar sobre o mar; Hades é encarregado de governar o mundo das sombras; Céu vai encobrir toda a Terra, etc. Já na *Odisseia*, em seu canto VII, versos 196-199, as Parcas aparecem sob a imagem de fiandeiras: “até que pise o solo pátrio, onde lhe cabe provar a própria sina, tudo o que as Fiandeiras fiam com linho, duras, desde que sua mãe lhe trouxe ao mundo” (HOMERO, 2013a, p. 120). A descrição das Parcas tem uma conotação ainda mais implacável nesse poema, o que se nota pelo uso do adjetivo “duras”, colocado como aposto no meio do verso, destacando a rigidez do destino fiado em linho, bem como a rigidez do trabalho das próprias fiandeiras.

Outra representação das Moiras está na pintura de John Melhuish Strudwick (1985), intitulada “Um fio de ouro”.

Figura 01: *A golden thread* [Um fio de ouro], óleo sobre tela de John Melhuish Strudwick (1985).



Fotografia da parte inferior da pintura divulgada pelas galerias *Tate Gallery* (Londres)/*Art Resource* (Nova York).

Fonte: <http://www.tate.org.uk/art/artworks/strudwick-a-golden-thread-n01625>

Na tela, as Parcas são dispostas junto à roda da fortuna – nada mais que um tear de mão – ali manipulado de modo que uma sustenta o fuso, a outra conduz o fio ao outro fuso, e a terceira permanece atenta ao momento de partir o fio da vida.

Em todas essas aparições das Moiras, seja na literatura ou na pintura, a característica diretriz de sua atuação sobre todos os seres é a de que a ninguém é dada a possibilidade de romper com o destino tramado. A Moira chamada por Hesíodo de “Distributriz” cede o fio, assim como a sorte e os atributos do nascituro; já a “Fiandeira” compõe a trama firme que não deve se desfazer ao longo daquela trajetória de vida; e finalmente, a “Inflexível” se mantém rígida no exercício de determinar o momento final da integridade do fio. A todos os seres, sejam deuses ou mortais, é imposta a necessidade de atenção ao dever, atribuído desde o nascimento, e o respeito aos limites colocados ao campo de atuação de cada um, sob o risco de tenebroso castigo àquele que transgredir o destino atribuído pelas Moiras.

Atentando para a posição das mãos das Moiras que sustentam a linha – uma com a palma para cima e a outra pousada sobre o fio – verificamos a presença do discurso da criação divina<sup>9</sup>. A criação é manual, parte de uma mão a outra, e um suave toque é o condutor da energia criadora, que vem de fora, de uma divindade. As Moiras não criam o sujeito, mas criam a trajetória de seu destino, segundo uma ordem exterior ao homem, enredado a um contexto de medo quanto deseja fazer uso da razão e/ou da liberdade pessoal.

Aqui, fazemos uma pausa na análise, para dizer que, em relação à distância entre as datas de publicações dos materiais a que estamos nos referindo, salientamos que não as estamos desconsiderando, mas buscamos atentar para as “escansões” de que trata Foucault. Tais escansões funcionam como uma espécie de “abertura” que permite a visibilidade de um discurso em dado momento. Se, por vezes, sua circulação é limitada, em outros, há “condições de possibilidade” para esse discurso ser dito, mostrar sua permanência, repetir a sua materialidade e colocar-se em funcionamento por meio de uma prática específica.

---

<sup>9</sup> Chamamos discurso porque existe uma prática em questão: a criação manual da humanidade por parte de um deus. Também porque existe um conjunto de enunciados em relação a essa prática: o mundo é uma criação divina; o homem é fruto dessa criação; o destino do homem é, igualmente, tramado à mão e não deve ser desobedecido; haverá castigo divino em caso de transgressão. Identificamos diferentes posições de sujeito em funcionamento: o criador, a criatura, o bom filho, o filho transgressor. Existe um campo associado: antes da criação, tudo era caos, mas, após a ação divina, tudo segue sob uma ordem superior. Todo o porvir está condicionado à obediência dessa ordem. Existe, por fim, uma materialidade que se repete nesse e em outros momentos: a criação partindo de um ser superior; a criação ocorrendo de maneira minuciosa, artesanalmente; a criatura contando com certa margem de livre-arbítrio que o permitirá movimentar-se para a posição do filho transgressor etc.



Voltando à análise da tela, chama atenção o tom escuro predominante nesta e a expressão entristecida, enfadonha e dura das três irmãs no exercício de seus próprios destinos. Também se faz notar que, à distância delas, existe luz, cor e vida, exatamente do lado de fora da caverna onde se tece rigidamente o fio do destino de cada um. Assim como na pintura, a ironia do destino sem autorregulação se mostra através da falta de viço, de frescor e de alegria. A atenção à obrigação fixa as moiras no que Bergson chama de “presente” (2006), a parte mais contraída do passado. É neste ponto que o “hábito” e a “religião” atuam com eficácia (2005) no sentido de fazer com que o sujeito obedeça às pressões dessa ordem institucional, cooperando para a manutenção do que o autor chama “ordem impessoal”.

Porque obedecíamos? A questão quase não se punha; tomáramos o hábito de escutar os nossos pais e os nossos mestres. Todavia, sentíamos bem que isso se devia ao facto de eles serem os nossos pais, de eles serem os nossos mestres. Portanto, aos nossos olhos, a sua autoridade vinha menos deles mesmos do que da sua situação perante nós. Ocupavam um certo lugar: era daí que partia, como uma força de penetração que não teria se tivesse sido lançado de outro lugar, o mandamento. Por outras palavras, pais e mestres pareciam agir por delegação. Não nos dávamos bem conta, mas por trás dos nossos pais e dos nossos mestres adivinhávamos qualquer coisa de enorme ou antes de indefinido, que fazia pesar sobre nós, por intermédio deles, toda a sua massa. Mais tarde, diríamos tratar-se da sociedade (BERGSON, 2005, p. 23-24).

Assim, a sociedade e o conjunto que compõe o “todo da obrigação” (BERGSON, 2005, p. 37) levam o sujeito a abdicar de sua liberdade, amortecendo a vontade que pulsa em sua subjetividade, para assegurar o bem-estar social.

Um ser não se sente obrigado se não for livre, e cada obrigação, particularmente considerada, implica a liberdade. Mas é necessário que haja obrigações; e quanto mais descemos dessas obrigações particulares, que se encontram no topo, até ao todo da obrigação que se encontra na base, mais a obrigação nos aparece como a própria forma que a necessidade assume no domínio da vida quando exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e, por conseguinte, a liberdade (BERGSON, 2005, p. 39).

No caso das moiras, a possibilidade para o exercício da liberdade está posta no ambiente externo àquele onde se engendram os lotes de sorte para cada sujeito. Seria preciso romper com o estabelecido para se alcançar o contexto outro, do qual não se pode prever ou conhecer de antemão algo além do que a vista do presente permite conhecer. Esse enunciado está presente na alegoria da caverna, elaborada por Platão: para os indivíduos acorrentados no interior da caverna, a percepção do real se dá pelos limites de alcance das sombras, o que não

permite que os mesmos percebam que as sombras são apenas uma parcela do real, tampouco podem perceber a condição de prisioneiros em que se encontram. Ao personagem que rompe com as correntes e acessa o exterior da caverna, o real se mostra de outras maneiras e ele não consegue seguir sem libertar aos demais daquelas limitações. Sua atitude altruísta, todavia, não encontra ressonância nos demais, pois aquele coletivo, instituído enquanto uma sociedade, afirma o discurso historicamente construído do que seja a “verdade” e do que pode entrar no verdadeiro<sup>10</sup>, vetando, por um sistema de constrangimento, o que não deve constar no campo do verdadeiro. Assim, uma “vontade de verdade” exclui o discurso dissidente, limitando a circulação dos discursos (FOUCAULT, 1996). A relação que colocamos entre as Moiras e a alegoria da caverna ilustra uma materialidade que se repete e mostra o material que estava disperso. A rígida obrigação de obediência à memória religiosa (materializada nas Moiras, que também são divinas) encontra-se também na rígida posição que os prisioneiros da caverna apresentam. A oposição a essa condição, a resistência e a necessidade altruísta de libertar aos demais se apresentam como repetições do sujeito otimista, como o tomamos em nosso ponto de partida teórico, aquele de Schopenhauer.

Quando enredam os fios, as Fiandeiras reforçam um sentido de “dever”, estabelecem uma obrigação, ao mesmo tempo em que, atentas ao proceder de cada ser, mostram também o lugar da punição, reservada ao infrator. Portanto, as Parcas admitem um papel ético, sinalizando um sentido de “certo”, em oposição ao “errado”, “perigoso”, “inadequado”, “desarrazoado”, que pode ser observado tanto nas narrativas ficcionais quanto na narrativa bidimensional (a tela), citadas aqui. Não obstante a existência desse modelo ético, Prometeu comete infração ao seu destino. Quando subverte a ordem religiosa vigente, Prometeu explicita que sua conduta resulta não de uma obediência à ordem contextual, mas do encontro com sua subjetividade, a despeito do contexto opressor. Ele apresenta uma postura de confiança na razão, sobretudo de aposta em outros valores, em seus valores. Ele sabe que seus feitos livrarão a humanidade da repressão e a levarão a confiar em seu conhecimento.

Prometeu: Graças a mim, os homens não desejam mais a morte.

O coro: que remédio lhes deste contra o desespero?

Prometeu: Dei-lhes uma *confiança infinita no futuro*.

O coro: Oh, que dom valioso fizeste aos mortais!

Prometeu: Além disso, consegui que eles participem do fogo celeste.

---

<sup>10</sup> A expressão “estar no verdadeiro” é de autoria de Foucault e foi utilizada, principalmente, na obra *A ordem do discurso*. Refere-se ao resultado do corte que separa o falso e o verdadeiro em cada episteme, constituindo como verdadeiro aquilo que pode ser dito, em perspectiva temporal. Ao mecanismo que opera esse corte, Foucault chamou, na mesma obra, de “vontade de verdade”, ou seja, um dos recursos que realiza a limitação da circulação dos discursos em cada episteme. Quando certo enunciado por ser dito em dada episteme, sob o amparo de certas condições de possibilidade, diz-se que ele “está no verdadeiro”.

O coro: O fogo?... Então os mortais já possuem esse tesouro?  
 Prometeu: Sim; e desse mestre *aprenderão muitas ciências e artes* (ÉSQUILO, 2005, p. 21, grifos nossos).

Prometeu, como semideus, integrava o âmbito da ordem religiosa, mas a ela se opôs, oferecendo crédito à capacidade criativa da humanidade e esperança em tempos melhores, com maior independência intelectual dos homens em relação ao deus. Ele não precisou de ajuda, nem pensou na possibilidade de levar Zeus a mudar de ideia: agiu sozinho, sem aval ou cooperação de ninguém, e operou a mudança.

Ao inverter essa ordem limitadora do pensar e do agir humanos, verificamos que a posição de sujeito que nos interessa é de um autossuficiente. Uma autossuficiência em relação à ordem objetiva, destacadamente religiosa.

Expostos os dois primeiros exemplos de práticas adotadas por Prometeu em seu processo de subjetivação, mostramos, a seguir, a última forma de imposição da sua autonomia face a um contexto de expressa rigidez. O último dos exemplos que destacamos ocorre enquanto Prometeu amarga a punição divina pelo roubo da chama do Olimpo e por sua entrega aos homens. Em meio à dor de sustentar seu castigo, acorrentado a um rochedo e exposto às intempéries e à fome do animal que diariamente lhe dilacera o fígado, Prometeu denuncia a queda de Zeus, que, no texto de Ésquilo, é chamado de Júpiter. “Para seu mal, ele tomará uma esposa que o fará arrepender-se! [...] Ela dará a luz a um filho mais forte do que seu pai” (p. 49). A profecia inclui, na própria descendência de Zeus, o fim de seu poder.

Eu vejo como ele próprio está criando o seu inimigo, o prodigioso atleta, difícil de vencer, que lançará fogos mais ardentes que o raio, fará rumores mais fortes que o trovão, e quebrará o tridente de Netuno, esse flagelo marítimo que abala a terra. Naufragando nesse baixio, Júpiter aprenderá, então, o quanto é diferente servir, de dominar (ÉSQUILO, 1995, p. 58).

As palavras de Prometeu exaltam seu dom de antevisão, mas, em especial, destacam a competência que ele mesmo se atribuiu: a de convergir energias para alterar o destino alheio. “Sim... eu renuncio... e o meu desejo é o que acontecerá” (ÉSQUILO, p. 59). Prometeu não só não se abala com sua condição de prisioneiro ou sofredor, porque nela não se subjetiva, mas altera, pela vontade, seu *status* e se faz sujeito autor do porvir. Ao não se ater à dor do presente e vislumbrar um futuro distinto, ele se mostra resistente, característica que somamos ao sujeito que a princípio estamos tratando como otimista, uma vez que aquele que prioriza o “*ser*” (SCHOPENHAUER, 2009), mostra-se, na história de Prometeu, como alguém que apresenta o traço de resistência à ordem que a memória religiosa impõe.

O que também chama atenção nos textos épicos gregos citados, bem como na pintura, é que a imagem avassaladora do destino e a necessidade de autorregulação dos sujeitos são colocadas em oposição. É possível observar nestes e em muitos outros registros da filosofia, da história da arte e das ciências humanas<sup>11</sup>, que a dualidade entre fé e razão se faz presente. Um exemplo de mecanismo que opera essa limitação da circulação de enunciados apresentado por Foucault é a “vontade de verdade”, discutida na obra *A ordem do discurso* (2006). A vontade de verdade separa o verdadeiro do falso, o real do marginal. Tal separação é arbitrária e, portanto, mutável, encontrando respaldo no poder das instituições sobre a vida dos sujeitos. A “vontade de verdade” é um sistema de exclusão “institucionalmente constrangedor” (FOUCAULT, 2006, p. 14). Ela possui mecanismos de imposição daquilo que se considera o “verdadeiro” e fora dele estarão todos os discursos dissonantes. Assim, em um movimento quase que pendular, oscila a “vontade de verdade”: em certo momento, há maior visibilidade dos discursos da esfera religiosa; todavia, por vezes, as contestações - preconizadoras do pensar e agir humanos - se encontram “no verdadeiro” (FOUCAULT, 1996, p. 34), preenchendo complexos requisitos de uma “política’ discursiva” (*Idem*, p. 35).

Nos materiais até aqui analisados, a felicidade costuma ser relacionada ao cumprimento da “obrigação”, do “dever”. A felicidade é vista como um fim. Os demais deuses do Olimpo agiam em conformidade com o dever/destino recebido, o que representava, inclusive, sua utilidade ao mundo, justificando a importância de sua existência. Quando Prometeu anuncia o fim do poder de Júpiter, o coro o adverte: “E tu não tremes pronunciando tais palavras? [...] Júpiter pode agravar teus tormentos. [...] É um sábio aquele que teme a Adrasteu [Júpiter]” (ÉSQUILO, 1995, p. 59). A resposta de Prometeu à admoestação do coro ilustra a perspectiva da razão: “Que posso eu temer? O destino me fez imortal... [...] Que seja! Estou preparado para tudo” (p. 59). A felicidade segundo Prometeu está relacionada ao uso das liberdades individuais, à elaboração criativa e racional de opções de escolha.

Hesíodo é, de certo modo, categórico quando descreve os riscos de agir segundo a razão e a vontade individuais:

Não se pode furtar nem superar o espírito de Zeus  
pois nem o filho de Jápeto o benéfico Prometeu  
escapou-lhe à pesada cólera, mas sob coerção  
apesar de multissábio a grande cadeia o retém (HESÍODO, 1995, p. 106).

---

<sup>11</sup> Não se trata do projeto ambicioso de abarcar todo o *corpus* dessas áreas nesta tese. A menção é apenas para ilustrar a multidisciplinaridade da questão. Nossas fontes permanecem restritas aos estudos de Foucault (2014), Gombrich (2012) e Hauser (1978).

O “multissábio”, Prometeu, apesar de saber da ameaça de pesado castigo, ousou raciocinar a partir de seus recursos intelectuais e morais, ergueu-se sobre sua vontade e modo de pensar, agiu por si, encontrando felicidade por três vezes na afirmação e no uso de sua autonomia.

Essa tensão entre otimismo e religião, no exemplo do *corpus*, não se coloca de forma completamente intercalada, em linha contínua, por substituição. O que entendemos é que a circulação de certo modo de ver – o do otimista – foi potencializada em um dado momento, entrou “no verdadeiro”, conforme as palavras de Foucault, por fatores múltiplos, intrínsecos ao próprio funcionamento da vida social. Enquanto esse fenômeno ocorre, o outro modo de ver – o religioso – perde espaço nesse feixe de relações.

Isso nos ajuda a compreender, talvez apenas parcialmente, as dispersões que incidem na relação entre memória religiosa e liberdade do sujeito para criar o próprio destino.

### 2.1.1 A questão do enunciado

A identificação das posições de sujeito apontadas – o otimista como um desafiador, um autossuficiente e um resistente – cooperam para a identificação de um conjunto de enunciados que mantêm em relação distintos elementos de um discurso, descrito por Foucault como “prática”.

Acreditamos que o elo que une a tríplice relação entre o multissábio, o transgressor e o visionário, aqui, possa ser materializado em uma proposição (que não reduz o enunciado ao seu nível, mas o apresenta sinteticamente): **o otimismo é da ordem da mudança**. Esse otimista não encontra felicidade na ordem objetiva, coletiva, religiosa. Para ele, a felicidade está no uso das subjetividades para a construção do presente e do futuro, de maneira livre e criativa.

Após esse exame das obras que apresentam a narrativa de Prometeu, voltamos, neste momento, à obra *A arqueologia do saber* (2014), a fim de verificar os elementos que nos permitem indicar, ou não, a existência desse enunciado. Trata-se da etapa de escavação dos entornos que circundam o que até aqui identificamos como uma “função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (2014, p. 105).

a) O primeiro elemento, apresentado por Foucault, para caracterizar o enunciado é o “referencial” ou aquilo que compõe as “condições de possibilidade” para que o mesmo possa se fazer visto.

O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade (FOUCAULT, 2014, p. 110 -111).

Assim, o referencial orienta o local onde se posicionará o corte que separa o que estará no verdadeiro e o que ficará de fora dele. Ao reunir as regras de existência para um dado objeto, é o referencial que permite ao mesmo estar no verdadeiro, ou como diz Foucault, é o que permite a uma proposição “receber valor de verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 111).

Em busca do referencial, recorreremos à história. Colocamos em diálogo as instâncias do *corpus* descrito e a perspectiva histórica que permite acionar uma possibilidade de surgimento e nomeação de objetos e, assim, permite que algo possa ser dito.

Apesar da carência de precisão no quesito temporal, é comum reconhecer que Hesíodo e Homero foram contemporâneos. Poetas da oralidade, Hesíodo e Homero foram, também, registradores das instituições religiosas gregas. Visitando a história, mais especificamente o período em que se acredita que eles viveram, o século VII a.C., encontramos uma fase de revolução no campo da arte grega, trata-se, segundo Gombrich (2012) do “mais assombroso período da história humana”:

É a época em que o povo das cidades gregas começou a contestar as antigas tradições e lendas sobre os deuses, e a investigar sem preconceitos a natureza das coisas. É o período em que a ciência, tal como hoje entendemos o termo, e a filosofia despertam pela primeira vez entre os homens, e desenvolvendo-se o teatro a partir das cerimônias em honra a Dioniso (GOMBRICH, 2012, p. 82).

Os poemas épicos citados foram elaborados em tempos de tensão entre o poder político, que se sustentava na memória religiosa, e a razoabilidade e liberdade do sujeito de conhecimento, que estava em movimento de buscas intelectuais cada vez mais amplas. Portanto, a condição para o aparecimento da “ruptura pela razão” como objeto estava colocada.

Gombrich salienta que, na Grécia, nesse período, havia uma sociedade triplamente cindida entre provedores de atividades básicas, artífices e gestores públicos ou pensadores. Não havia igualdade de *status* entre essas três classes e a última preponderava sobre as

demais. O autor explica que havia certa separação até mesmo entre os artistas: havia maior prestígio entre os que se dedicavam à literatura e ao teatro do que aos que se dedicavam às artes manuais, como escultura ou pintura<sup>12</sup>. Na *Teogonia*, por exemplo, a criação se dá por meio oral, através de um canto, o que reforça esse prestígio aos poetas orais na sociedade grega. O “lugar” institucional, ocupado pelo poeta e suas narrativas, o coloca em condições de fala. Conforme se destacou durante a descrição da trama de Prometeu no subitem anterior, a fala do poeta aponta para a mudança através do personagem opositor.

Ainda sobre este período histórico, nos estudos de Hauser (2003), encontramos uma atenção especial às idades heroica e homérica. O autor sustenta que a poesia dos primeiros gregos tinha como tema um conjunto de “fórmulas mágicas, sentenças oraculares, rezas e encantamentos, cânticos de guerra e trabalho” (HAUSER, 2003, p. 56) e se voltava, portanto, a um público de massas, constituindo-se em poesia ritual. A imagem do poeta tradicional estava intimamente ligada à de um profeta ou sacerdote, “semidivino”. Embora Homero abarque esse tom de “vidente inspirado” pela Musa, não há autoidentificação do mesmo com méritos mágicos. Homero relata os tempos de guerra e as conquistas que marcam a idade heróica e transmudam o papel social do poeta de anônimo sacerdote para difusor da visão individualista e belicosa de uma nova classe social – a dos reis e nobres aqueus. A divindade perde importância para o herói, o saqueador ou o pirata humanos.

O espírito irreverente e a conduta à margem da lei são resultado do contínuo estado de guerra em que se encontravam, da sucessão de vitórias que obtiveram e das abruptas mudanças de nível cultural que experimentaram. Vencedores de um povo mais civilizado que eles próprios e exploradores de uma cultura mais avançada do que a própria, desvincularam-se da religião ancestral e, ao mesmo tempo, desprezaram os preceitos e as proibições da religião do povo conquistado, apenas por ser a religião dos vencidos (HAUSER, 2003, p. 57).

A transposição da ênfase do poder da divindade, ou de seu coletivo e religião correlata, para o herói humano, construtor de seu próprio mérito e honra, por meio de um conjunto de atributos morais – coragem, bravura, independência, metas etc. –, compôs o tapete das “superfícies de emergência” dessa perspectiva do otimismo. A obediência ao dever é subtraída da vontade de verdade enquanto que os méritos do sujeito entram “no verdadeiro”.

---

<sup>12</sup> A perspectiva cristã, que se faria combativa às religiões pagãs, a exemplo da prática grega, vai descrever, sete séculos mais tarde, a criação do universo e do homem a partir do verbo, mas, na versão escrita por Salomão do livro *Genesis* (4:7), a criação do homem se dá a partir da modelagem manual associada ao sopro. As condições para o surgimento de uma arte que representa a criação divina a partir das mãos também estavam aqui colocadas, manifestando-se também sob a forma de uma resistência, pois reivindicava um poder político já consolidado, porém, pela associação com a prática da divindade.

A instância que delimita, nomeia e constitui o campo do otimismo, ou seja, sua “instância de delimitação”, é constituída pelo próprio poeta que louva as conquistas dos guerreiros, que registra a derrocada da moral coletiva metafísica, também silenciadora das vontades individuais. O poeta lança mão de um personagem rebelde e questionador da ordem religiosa e somente o faz por já contar com uma “competência reconhecida pela opinião pública” (FOUCAULT, 2014, p. 51) para fazer circular sua arte.

Talvez nos seja possível ainda apontar “grades de especificação”, o que Foucault explica como os sistemas segundo os quais separamos, classificamos, enfim, observamos diferentes apresentações de um dado objeto de discurso. Se, para a ordem objetiva, o transgressor deve ser castigado, e assim ocorre, ao final; segundo o poeta, o rebelde personagem que entendemos como otimista, encontra redenção. Seu ato de ruptura não o configura como louco, tampouco como perigoso, ao menos, para a maioria. Ao contrário, sua atitude é de altruísmo e liberta as massas de um quadro opressor. O otimismo que se apresenta é, portanto, também mergulhado na imagem do herói.

Diante do exposto, observamos que as relações entre saber e poder já estavam, de certo modo, difusas. Já suscitavam o pensamento rebelde, o qual rompe com uma voz coletiva e anônima em favor da instauração de condições de fala por parte de indivíduos que se vangloriam por suas aventuras pessoais, coragem e vitórias. Sujeitos, até certo momento, excluídos do *status* de “falantes” demandam mobilidade social e trânsitos entre a posição de sujeito “silenciado” e aquela que “destrona” o poder cego. Aquilo que não podia ser dito, dada a força que a obrigação exercia sobre as atividades de “atenção à vida” (BERGSON, 2006, 197), passa então a ser dito pelo sujeito que ocupa a posição de questionador.

Acreditamos que esses acontecimentos históricos apontam para o que Foucault chamou de “referencial”, pois dizem respeito às “condições de possibilidade” que fomentam o aparecimento da ruptura com a religiosidade. Tais condições de possibilidade permitem o estabelecimento de uma tensão, por meio da razão, entre obediência ou liberdade, o que ocorre com base nessa memória religiosa.

b) o segundo elemento constitutivo do enunciado é o “sujeito”.

o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos (FOUCAULT, 2014, p. 113).



Esta explicação de Foucault acerca do sujeito se afasta sobremaneira da ideia de indivíduo, de sujeito pragmático ou do autor empírico. O sujeito de que trata Foucault existe em um âmbito transitório, pois se constitui apenas em um espaço de fala, uma posição ou um papel a ser vivido mediante determinadas condições de possibilidade.

O que se pode destacar nos materiais até aqui descritos é a emergência da posição de sujeito que rompe com a ordem religiosa mediante a afirmação do eu, seguido do estabelecimento de práticas que o sustentam; uma descontinuidade do sujeito que preside a memória religiosa; após a ação de oposição e resistência do otimista, o campo de práticas permitido aos demais sujeitos ganharem elasticidade, flexibilidade.

A primeira questão colocada por Foucault no capítulo dedicado à formação das modalidades enunciativas é a de saber “quem fala” e o lugar histórico-social onde esse sujeito se constitui. Esses dois elementos nos auxiliam a compreender o sujeito e a encontrar a lei que rege essas enunciações.

Esse sujeito que vai de encontro com aquela ordem, a ordem mantida pela memória religiosa, em especial, a partir das narrativas sobre Prometeu, se apropria de determinado tipo de linguagem que marca, por sua vez, o “lugar” e o *status* de seu titular.

Quando lança o desafio a Zeus, Prometeu se exprime a partir de um jogo, de uma charada. Dentre todo o conjunto de sujeitos falantes, apenas aquele que reunia os atributos de “multissábio”, “astuto”, de “irado pensar” poderia enunciar dessa maneira. Seus predicados garantem a competência para se pronunciar por meio desse gênero e o conduzem à condição de questionador do *status* dos demais, inclusive e, sobretudo, de Zeus.

Quando acorrentado, Prometeu faz uso de seu atributo maior, o dom da previsão, e utiliza desta (da profecia) para predizer a maneira como Zeus será destituído do trono. Ele reivindica para si não só a condição de sujeito falante, mas a de criador/divulgador do destino alheio. Seu modo de enunciar junto aos que o ouviam, enquanto acorrentado, era a “profecia” sobre a ruína vindoura de Zeus, a qual seria levada a termo por um de seus filhos.

Quando dribla seu destino e rouba o fogo divino para elevar a condição intelectual dos mortais, Prometeu forja uma prática e manifesta, de maneira afirmativa, seus valores em detrimento dos valores impostos pela ordem religiosa vigente. Prometeu institui um *status* para si, doravante fundamentado em um sistema de diferenciação de relações – ele já não tem a mesma relação com os demais deuses e semideuses que temem a Zeus; ele já não se relaciona com Zeus a partir da prova, da charada, pois já confirmou os limites de seu poder e o poder que resta a Zeus não paralisará o intento de mudança que move Prometeu; sua relação

com os mortais é alterada, uma vez que se torna o provedor do saber e da continuidade da existência da humanidade.

Acreditamos que a “posição de sujeito” ocupada por Prometeu era a de um resistente e seu *status* o de um revolucionário, uma vez que ousava renovar os padrões de sua época.

A questão que procuramos responder doravante diz respeito a relação que se pode estabelecer entre a narrativa de Prometeu e o sujeito otimista. Trata-se, portanto, de mostrar porque Prometeu pode ser visto como um otimista. Para verificar tal possibilidade, recorreremos ao estudo apresentado no item primeiro deste capítulo a respeito da relação entre saber, poder e liberdade.

Observando a trajetória de Prometeu, identificamos um saber composto por três matizes muito caros à perspectiva de Schopenhauer (2009) acerca da ideia de “otimista” que adotamos neste trabalho: o “*ser*”, que se refere ao intelecto e aos valores morais; o “*aparentar*”, que diz respeito à honra, à glória, e ao *status* social do sujeito; e o “*ter*”, que abarca todo o patrimônio material conquistado ao longo da vida do sujeito. O primeiro matiz pode ser identificado no trecho que descreve sua sorte: “o iriado pensar”. Prometeu tem a habilidade de ler o mundo por mais de um olhar possível, tem inteligência múltipla, raciocínio multicolor. Mais do que isso, tem a capacidade de antever e predizer inscrita em seu próprio nome. Essas características vão permiti-lo ampliar o conjunto de ações permitidas, em princípio, pela razão objetiva. Nesse sentido, ele vai poder mais do que apenas: i) obedecer à religião vigente; ii) colaborar para a manutenção da ordem; e iii) preocupar-se com a sobrevivência e com as demandas pontuais de cada dia. Isso porque Prometeu busca fazer uso de seu intelecto e por à prova a inteligência e a perspicácia dos demais, inclusive daquele a quem se dirige como o de “maior glória e poder dos Deuses perenes” (HESÍODO, 1995, p. 104) e também do próprio destino. Dessa forma, por estar além do que lhe é oferecido, Prometeu situa-se no campo do “*ser*”, o qual, segundo Schopenhauer (2009), em seu conjunto de faculdades, valores e potências de criação, constitui o mais importante aspecto condutor da vida, principalmente para o sujeito transgressor, como é o caso de Prometeu.

Em relação ao segundo matiz, verificamos que a glória e o poder, presentes na fala de Prometeu em relação a Zeus, são exatamente os atributos que ele (Prometeu) faz cair por terra. Prometeu domina a “dolosa arte” (HESÍODO, 1995, p. 104) dos jogos de desafios e, fazendo uso de sua parcela de poder, coloca em cheque o *status* de Zeus. Dessa forma, quando sua intuição falha na escolha da melhor parte do boi, Zeus tem exposta a fraqueza de seu poder, pois se deixou enganar por alguém realmente astuto. A atitude de Prometeu reforça a perspectiva de que a aparência ilude. Portanto, lançar mão da razão, da sagacidade, seria o

modo de proceder mais seguro para não se deixar enganar e, conseqüentemente, para fazer escolhas mais acertadas.

O terceiro matiz que aqui se destaca no que diz respeito ao poder materializado pela figura de Prometeu se relaciona à posse do fogo do Olimpo. A *Teogonia* não explicita com clareza o papel desse elemento, mas Ésquilo o faz em seu poema “Prometeu acorrentado” (2005). O fogo era a fonte de todas as artes, da ciência e do discernimento para os humanos. “Antes de mim [Prometeu] eles viam, mas viam mal; e ouviam, mas não compreendiam” (ÉSQUILO, 2005, p. 31). Tal atitude generosa de Prometeu - levar aos mortais a posse da fonte de conhecimentos - não fez dos humanos deuses, mas os retirou do sofrimento de viver na natureza inóspita, pois, com a chama do Olimpo, os homens puderam criar tecnologias de construção, cultivar alimentos, desenvolver a matemática, a filosofia e todos os saberes que compõem o conhecimento humano. E Prometeu acrescenta: “dei-lhes uma esperança infinita no futuro” (ÉSQUILO, 2005, p. 13), um otimismo que se manifesta nos homens mesmo sem saber o que se sucederá doravante.

Prometeu se apropria do fogo do Olimpo, mas não para si. Ele o entrega aos homens. A chama não é um patrimônio de Prometeu. O que integra seu patrimônio é a crença no bem realizado e sua postura de oposição em relação ao proceder de Zeus e das Parcas.

Ao final dessa apreciação da “tripartição” do homem apresentada por Schopenhauer, concluímos que o saber, que se caracteriza para além do que está dito acerca de Prometeu, marca um campo de práticas guiado pelo uso da razão, pela visão além das aparências e pelo desapego da matéria em favor de causas coletivas. Estão, assim reunidas neste mito, as três características acerca da sabedoria de vida problematizadas por Schopenhauer que conduziriam os sujeitos à felicidade de modo mais rápido e seguro: a priorização do *ser*, pelo estímulo constante ao intelecto e aos valores morais; a secundarização do *aparentar*, frágil e ilusório; o desapego às posses materiais, impermanentes e em constante mobilidade.

O otimismo é marcado pela prática que está contida no que “pode ser dito” ou pode ser praticado pelo personagem. No caso de Prometeu, vale destacar as modalidades enunciativas de que faz uso: pela inteligência poliforme, lança desafios; pela astúcia, se afirma contrário à decisão de Zeus, o que o leva a furtar o fogo do saber e garantir progresso aos mortais; pela resistência à dura punição, prediz a derrocada de Zeus da posição de condutor dos deuses. A trajetória de Prometeu coopera para a compreensão de que a ruptura com a ordem religiosa é resultado de um encontro consigo, operado pelo sujeito resistente, em uma busca pela felicidade, alimentada pela aposta nos valores que compõem seu ser e sua visão de mundo.

Estamos longe de situar em Prometeu uma origem para o otimismo, mas compreendemos tal narrativa como exemplar para a descrição de séries ou campos de enunciados onde essa materialidade se repete.

c) o terceiro elemento que Foucault destaca para identificar um enunciado é a existência de um “domínio associado”: “para que se trate de um enunciado é preciso relacioná-la [a frase] com todo um campo adjacente. [...] um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados” (FOUCAULT, 2014, p. 118). O que verificamos nessa citação é que não se pode pensar os enunciados, e conseqüentemente os discursos, fora de um feixe de relações. É o que também mostra a seguinte citação:

Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis. Se se pode falar de um enunciado, é na medida em que uma frase (uma proposição) figura em um ponto definido, com uma posição determinada, em um jogo enunciativo que a extrapola (FOUCAULT, 2014, p. 121).

Ademais, tais relações são, também, históricas. “De início, desde sua raiz, ele se delinea em um campo enunciativo onde tem lugar e *status*, que lhe apresenta relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual” (FOUCAULT, 2014, p. 120). O campo associado se apresenta em paralelo com o sujeito, a partir das questões “quem fala?”, “de que lugar fala?”, “com que legitimidade fala?”.

Seguindo nossa empresa de verificar se estamos, de fato, diante de um enunciado quando observamos, a partir desse elemento do *corpus*, a busca pela felicidade fora de uma ordem objetiva, coletiva, fundamentada em aportes religiosos, faz-se necessário agora identificar com quais outros enunciados ele poderia estar em relação.

Prometeu apresenta uma ruptura triádica. Mas com o quê se rompe, afinal? A narrativa sintetiza, ao mesmo tempo em que ilustra, uma objeção ao enunciado da obediência: **a felicidade está no destino que Deus reservou a cada homem.**

Esse enunciado apresenta a perspectiva em que se encontravam todos os seres – deuses, semideuses e homens –, até a intervenção de um sujeito (posição) opositor.

A fala era atributo do deus, do lugar do trono do Olimpo, com a legitimidade que lhe era conferida pelo *status* de divindade. Apenas aquele sujeito que ocupava o trono, o condutor da ordem, com *status* de divindade, poderia alterar o rumo dos tempos. Com o feito de Prometeu, ocorre um divisor de águas entre antes e depois, gerando uma sensação de passado sobre a exclusividade de fala por Zeus.

Na perspectiva que se abre, vislumbramos novos campos enunciativos, pois a tônica do otimismo como crença no alcance da felicidade será progressivamente subjetiva. Agora é Prometeu quem “fala”, com *status* de detentor de saber, legitimado por seus atributos intelectuais e valores pessoais. Sintetizamos esse novo enunciado com a seguinte formulação: **para encontrar a felicidade, conhece-te e constrói teu próprio caminho.** Nesse perspectiva, cada sujeito deve questionar seus próprios passos, bem como os da sociedade como um todo, tomar posse de suas faculdades intelectuais, fazer uso de seu livre-arbítrio, eleger os valores que guiarão suas escolhas e celebrar, a seu modo, suas conquistas pessoais. Os lugares institucionais e o *status* do deus e do profeta perdem importância e, em seu lugar, passam a agir o inquieto pensador, o racional questionador, o autônomo dono de seu próprio futuro.

A própria narrativa ficcional aponta o elo (ou seu rompimento) que demarcava o passado e o futuro (ou um horizonte de expectativas sobre ele). A ruptura mostra o domínio de memória presente no enunciado e deixa para trás a era gloriosa da memória religiosa. Entra em cena a elasticidade da vontade e do uso da consciência de liberdade pelos sujeitos. Tomemos esses exemplos como um efeito de limitação da continuidade de uma série, de uma coexistência de enunciados e do funcionamento de uma “vontade de verdade” diversa.

d) Finalmente, o elemento último que compõe o enunciado sob a perspectiva foucaultiana apresentada em *A arqueologia do saber* é a “existência material”. É a partir de uma materialidade que o enunciado se constitui e se manifesta, como um suporte ou expressão. Tal materialidade pode ser uma frase, um ato de linguagem, uma formulação, mas jamais se reduz a eles. Ela tão somente permite que o enunciado se mostre.

A existência material do enunciado compõe um “campo de estabilização”, com um “regime de materialidade repetível” para o mesmo. Embora não possa ser reduzido a uma formulação, quando sintetizado por meio dessa materialidade, ou de outra qualquer, o enunciado ganha *status* de objeto. É passível de alterações, porém será sempre reconhecível em seu conteúdo. Conforme explica Foucault:

Demasiado repetível para ser inteiramente solidário com as coordenadas espaço-temporais de seu nascimento (é algo diverso da data e do local de seu aparecimento), demasiado ligado ao que o envolve e o suporta para ser tão livre quanto uma pura forma (é algo diferente de uma lei de construção referente a um conjunto de elementos), ele é dotado de uma certa lentidão modificável, de um peso relativo ao campo em que está colocado, de uma constância que permite utilizações diversas, de uma permanência temporal que não tem a inércia de um simples traço, e que não dorme sobre seu próprio passado (FOUCAULT, 2014, p. 128).

Através da materialidade repetível, o enunciado mantém uma identidade, a qual também está submetida aos enunciados que o circundam, bem como ao papel que está desempenhando. Ainda que as formulações sejam distintas, podemos estar diante de um mesmo enunciado; todavia, no caso de uma publicação reeditada, traduzida ou revista postumamente, podemos estar diante de enunciados distintos.

Esse regime de repetição está “mais para a ordem da instituição” (p. 125) do que para os índices espaço-temporais. É pelo viés institucional que os enunciados podem ser reinscritos, muito mais do que pelas possibilidades individuais de intervenção.

Antes de descrever as repetições identificadas no enunciado sinalizado a partir da observação das narrativas de Prometeu – até porque acreditamos que isso somente pode se dar ao longo da história e, no caso de nosso estudo, possivelmente, ao longo da análise dos demais elementos do *corpus* – nos dedicaremos a ilustrar o funcionamento da existência material e seu regime de repetição a partir do enunciado da criação divina como fazer manual, que se mostra complementar aos esforços realizados para chegarmos ao enunciado principal.

Assim, exemplificamos o elemento “existência material”, por meio de uma repetição junto àquele enunciado da criação divina: as delicadas **mãos direitas** das Moiras a criar o destino na tela de Strudwick, em 1885, compõem já uma repetição da imagem materializada por Michelangelo no afresco *A criação de Adão*, de 1511, em que Deus, por meio do toque suave do dedo da **mão direita**, transmite vida à sua criação.

Figura 02: *A criação de Adão*, parte do afresco realizado por Michelangelo Buonarroti no teto da Capela Sistina, Vaticano, entre 1508 a 1512



Fonte: GOMBRICH, 2012.

Naturalmente, as formas materiais não são fielmente idênticas, tampouco contemporâneas. São, todavia, materializações distintas do enunciado “A criação é divina”, o qual se relaciona com o enunciado “A criação divina é manual”.

Na versão épica de Ovídio, é Prometeu quem cria o homem e não Zeus.

Ainda faltava o animal mais nobre que êsses, mais capaz, de mente sublime e que pudesse dominar sobre os outros. Nasceu o homem; ou aquele artífice das cousas, origem do mundo melhor, o fez com semente divina ou a terra recente e, havia pouco, separada do alto Éter, retinha as sementes do céu afim; o nascido de Jápeto ajeitou-o, misturada com águas fluviais, segundo a efigie dos deuses governantes de tôdas as cousas. E enquanto os outros animais pronos olham a terra, deu ao homem rosto erguido e mandou-o olhar o céu e levantar para os outros as faces erectas (OVÍDIO, 1950, p. 15).

Sua mão, a sustentar a férula com o fogo divino, está apta à criação, seja da humanidade (em *Metamorfoses*, de Ovídio), seja das condições de alteração do destino daquela (em *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo). Voltando nossa atenção para uma das representações de Prometeu na pintura, vemos que, mais uma vez, é sobre a mão direita que se encontra o saber/fazer da criação:

Figura 03: *Prometeu com o Fogo Divino*. Pintura de Heinrich Von Füeger, de 1817.



Fonte: <http://www.liechtensteincollections.at>

A repetição do enunciado ocorre exatamente por meio de uma existência material, plasticamente colocada, apresentando a “lentidão modificável” de que trata Foucault, pois não se trata de reprodução fiel do já dito, mas da irrupção de uma “reaparição” (1996, p. 23), chamada por Foucault de “princípio do comentário”.

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. Deve, conforme um paradoxo que ele desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito (FOUCAULT, 1996, p. 25).

É possível verificar o vetor da criação divina, manual, junto a cada imagem citada, uma vez que o conteúdo é similar, embora, na forma, haja variações. Trata-se de uma forma de “sobrevivência” do enunciado em distintos momentos da história.

Junto ao enunciado que identificamos na narrativa de Prometeu, a oposição vigorosa à ordem pela afirmação do eu, da vontade do sujeito opositor, pode ser elevada à condição de materialidade repetível. O não contentamento com o poder estabelecido e o uso da arte como recurso para desmascarar tal poder se repetirá em composições plasticamente distintas, mas será sempre uma tônica identificável em sua identidade. Buscamos apontar essa repetição junto aos demais elementos do *corpus* de análise.

Após esse esforço para identificar os elementos que compõem o enunciado no sentido foucaultiano junto às narrativas que tratam de Prometeu, acreditamos que foi possível destacar a existência de cada um dos quatro itens. Temos um “referencial” de rupturas no plano histórico que sustenta a voz do opositor na ficção; temos um “sujeito” que questiona e cria as bases para a mudança de uma ordem coletiva, fundamentada na obediência à memória religiosa, para uma ordem subjetiva guiada pela criatividade e pelos valores de cada sujeito; temos um “campo associado”, que demarca um “antes”, com a obediência, e um “depois”, com a autorregulação; temos uma “materialidade” que se repete quando a ordem religiosa sufoca as liberdades individuais e o questionador toma fôlego para levar adiante o intento de enfrentamento daquela ordem; Prometeu se repete como o questionador, o autossuficiente, o transgressor da ordem divina em todas as narrativas apresentadas. Na história da arte,



Prometeu também se repete, pois o poeta é o opositor na vida real, é quem questiona a passividade coletiva face ao contexto histórico opressor.

Vejamos, a seguir, se, com base nesses elementos, é possível encontrarmos uma prática que configure um discurso do otimismo em funcionamento.

### 2.1.2 Do discurso e da prática

Até o momento, verificamos a partir da descrição da narrativa de Prometeu, feita por distintos poetas gregos, que há um enunciado na referida narrativa: **o otimismo é da ordem da mudança**. Este enunciado caracteriza, ao menos em parte, o que estamos chamando de discurso otimista.

Visitamos a história da arte em busca de um referencial, um “princípio de diferenciação” (FOUCAULT, 2014, p. 141), um contexto singular, cujas especificidades permitissem a emergência de um lugar, de um *status*, de uma fala. À época dos referidos poetas da oralidade, encontramos um momento de perturbação da ordem objetiva, de teor, sobretudo, religioso. Contudo, outra “vontade de verdade” começava a funcionar, abrindo espaço para que algo diferente daquela ordem pudesse ser dito.

Verificamos, pelas práticas e também pelas falas de Prometeu, um sujeito opositor à ordem tradicional, sobre a qual um sujeito desestabilizador passa a atuar. Um sujeito dotado de atributos de inteligência e astúcia que o permitiram provar, pela razão, a fragilidade do poder religioso. A posição de sujeito otimista que encontramos até esse estágio do estudo se afasta daquele que aguarda, passivo, que os acontecimentos vindouros sejam melhores do que os de seu presente. Esse sujeito otimista emprega suas energias e mobiliza esforços para criar as condições favoráveis à mudança necessária.

Identificamos um campo de coexistência onde se insere o enunciado de oposição a certa ordem. A formulação que assegurava aquela antiga ordem cedeu espaço para essa transição que permitiu aos sujeitos se movimentarem para posições questionadoras, investigadoras, humanistas.

Exemplificamos o funcionamento de uma existência material, mesmo que a sinalização da materialidade para o enunciado da oposição tenha sido sugerida de forma ainda muito sucinta e econômica nesse primeiro momento.

Diante dessas exposições, cabe-nos, ainda, verificar se existe um regime geral a reger o que Foucault chama de “função enunciativa”. Afinal, de acordo com o referido autor:

Descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva, ou ainda, a mesma coisa, porém na direção inversa: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral ao qual obedece um grupo de *performances* verbais – sistema que não o rege sozinho, já que ele obedece, ainda, e segundo outras dimensões, aos sistemas lógico, linguístico, psicológico (FOUCAULT, 2014, p. 141-143, grifos do autor).

Sabemos do grau de ambição que envolve a empresa de apresentar a “função enunciativa” que acreditamos existir nesse *corpus*, porém, tendo aqui chegado, não nos furtaremos de tentar compreender seu regime geral.

Parece-nos oportuno iniciar apontando um contexto de perturbação já colocado: face a um sistema de opressão, rigidez e dominação, que se fundamenta no discurso religioso, pequenas fissuras sociais (ainda um tanto silenciosas, mas já existentes) permitem ao sujeito se posicionar com o vigor de um opositor maior. Essa posição de sujeito se mostra com base em um fundamento humanista, racional, e enuncia por meio de uma arte. A institucionalização do *status* desse opositor se dá exatamente por sua racionalidade, apresentando provas de que o sistema de poder vigente já não se sustenta, está equivocado e precisa ser desmascarado, ruído, permitindo a abertura para o surgimento de algo novo, não necessariamente proposto, mas executado ou conduzido por ele. Esse novo será, por sua vez, construído a partir do estabelecimento da permissão, conferida a todos, de pensar subjetivamente, mostrando a defesa das liberdades individuais, das capacidades intelectuais, das oportunidades de alimentar o âmbito do *ser*, em lugar do *ter* ou do *aparentar* (SCHOPENHAUER, 2009).

Essa síntese, mesmo que de forma precária e apriorística, essas considerações nos permitem caminhar rumo ao “arquivo”, a lei que rege o discurso otimista.

Os materiais a que recorreremos até aqui – poemas épicos, pinturas, textos sobre a história da arte – nos ajudam a visualizar um encadeamento lógico dos enunciados expostos, mas, em especial, nos ajudam a verificar a “positividade” desse discurso, que é o conjunto das condições de exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2014, p. 155). Segundo Foucault, essa positividade funciona como um *a priori* histórico, pois define um campo em que podem emergir identidades formais, continuidades temáticas, jogos etc. e instaura a “condição de realidade para os enunciados”. O *a priori* “define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva” (FOUCAULT, 2014, p. 156). Em paralelo ao *a*

*priori*, Foucault trata do arquivo ou da “lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2014, p. 158). O arquivo se refere à prática que permite o surgimento de enunciados em sua pluralidade, sinalizando, inclusive, para a duração dos discursos: “seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva” (FOUCAULT, 2014, p. 160).

Certamente, ainda é bastante cedo para tentar apontar o arquivo do discurso otimista, mas nos parece importante destacar que o sujeito até aqui descrito aparece em imagens que trazem à tona lençóis de memória<sup>13</sup>, indicando as formas de identificação do sujeito que rompe com o tempo de vigência da ordem objetiva<sup>14</sup>. Talvez, esse seja o nosso *a priori*: ele marca a prática discursiva da popularização do pensar e do dizer. A tomada de decisão passa a ser de cada indivíduo, reduzindo o efeito do “hábito” e aumentando o uso da subjetividade, da liberdade individual, mesmo em um contexto de pressões e repressões.

A irrupção do otimista funciona como marco ou separatriz entre o tempo do “nada pode ser dito” e o tempo do “responda por você mesmo”. A prática da autonomia ganha espaço e passa a reger a circulação de uma polifonia de leituras possíveis para os acontecimentos cotidianos, políticos, econômicos, sociais, psíquicos etc. Vejamos, nos próximos subitens, como essa mudança vai sendo processada.

## 2.2 ATÉ QUE UM QUESTIONADOR NOS SEPARE

No subitem anterior, mostramos o caráter opositor que marca a posição de sujeito que chamamos, aqui, de “otimista”. Esse caráter opositor é um, entre outros, dos elementos que compõem o enunciado e os discursos na perspectiva foucaultiana. Doravante, passamos a analisar, em conjunto, os outros dois elementos do *corpus* selecionado para este capítulo.

Propomo-nos a tomar *Hamlet* e *Zadig ou o destino*, na mesma seção secundária, embora em seções terciárias distintas, pois nosso propósito, a partir desse momento, é

---

<sup>13</sup> No modelo bergsoniano (cone invertido), os lençóis de memória são as camadas sobre as quais a memória se distende progressivamente do vértice para a sua base, ou seja, do presente ao mundo dos sonhos. Tais lençóis de memória se referem a estados coexistentes, não superpostos.

<sup>14</sup> O presente, situado no vértice do cone, representa o lençol de memória que mais sofre influência das demandas imediatas do cotidiano, a chamada “atenção à vida”, e também abarca todos os comportamentos que compõem o campo do “hábito”, da conformidade com a regra. Todas as respostas que prescindem de um intervalo de tempo maior para reflexões e tomada de decisões, aquelas respostas que ocorrem por uma espécie de força do hábito, situam-se no vértice do cone. O “hábito”, conforme exposto na introdução, é forjado pela ordem objetiva, pelo “dever”, pela “obrigação”, muitas vezes elaborados pelas instituições religiosas, o que se repete na forma de uma “memória-hábito” (BERGSON, 2006).

demarcar a posição de sujeito otimista com ênfase na possível repetição material que marca o enunciado apresentado – **o otimismo é da ordem da mudança** –, aventando a existência de reinscrições, ainda que moldáveis, plásticas, daquela materialidade.

### 2.2.1 Hamlet, o louco

*Hamlet* é uma peça escrita por William Shakespeare<sup>15</sup>, publicada em 1602. Trata-se de uma tragédia e, conforme rege o gênero dramático, não há momento algum em que a narrativa exponha esperanças ou alegrias para o protagonista. Natural parece, em princípio, tomar como equivocada a seleção desse elemento para o presente estudo. Todavia, se entendemos o otimismo enquanto um campo de ação, um discurso que reúne práticas de transformação de uma realidade adversa – não apenas um traço de personalidade que se volta para o bom humor ou ainda um estado de contemplação esperançosa e passiva sobre o futuro –, acreditamos que a peça do escritor inglês possa nos fornecer subsídios para verificarmos a “sobrevivência”, ou melhor, a retomada/reconfiguração desse sujeito em outro momento histórico.

Na narrativa, Hamlet era o jovem príncipe da Dinamarca. Seu futuro parecia promissor, pois herdaria o trono de seu pai, de quem recebera o nome e a honra; respeitava à rainha, Gertrudes, e amava a Ofélia, a quem cortejava e em quem percebia reciprocidade.

Todavia, ao voltar de uma viagem, Hamlet recebe a ingrata notícia do falecimento repentino de seu pai. Não bastasse a inesperada e dolorosa perda, bem como o peso do luto, Hamlet também recebe, de uma só vez, a notícia do enlace da rainha com Claudio, o irmão do falecido rei. Tais fatos produzem em Hamlet um grande transtorno. Ele vive forte sofrimento pela morte do rei e profunda inconformação com o célere casamento do seu tio com a rainha.

Sua maneira de expressar a inconformidade com tal estado de coisas é por meio da agressividade e da adoção de posturas inesperadas, atípicas, gerando desconfortos e constrangimentos a todos.

Um exemplo desta atitude de não aceitação do príncipe para com o novo estabelecido é sua ausência nas grandes festas do castelo, realizadas todas as noites, com toda sorte de prazeres e alegrias. Hamlet observa as festividades ao longe e não compreende como é possível que em tudo haja ares de felicidade, a todos parecendo viver um estado de ordem e

---

<sup>15</sup> A autoria das obras vem sendo questionada por especialistas, às vezes levando em conta a alta bagagem intelectual necessária a este ator, dramaturgo e empresário, para utilizar tão vasto repertório vocabular; às vezes pelos saltos cronológicos que sua biografia aponta, ou ainda por considerar que os títulos realmente seriam similares, mas não seriam os mesmos que ganharam conhecimento internacional. Atualmente, o maior destaque entre tais especialistas é o professor da *Columbia University*, James Shapiro, autor de *Quem Escreveu Shakespeare?*

harmonia. O novo, para o príncipe, era uma maneira de negar o passado. Festejar é esquecer a dor, é celebrar a chegada de novos tempos, novos líderes. A fartura de festejos e a liberdade em relação aos prazeres soam à corte como tempos de progresso. Na sala de cerimônias do castelo, o Rei enuncia:

Rei: embora a morte de nosso caro irmão, Hamlet  
 Ainda esteja verde em nossos sentimentos,  
 O decoro recomende luto em nosso coração,  
 E o reino inteiro ostente a mesma expressão sofrida,  
 A razão se opõe à natureza,  
 E nos manda lembrar dele com sábia melancolia –  
 Sem deixar de pensarmos em nós mesmos  
 Por isso, não desconsiderando vossos melhores conselhos,  
 Que nos foram livremente transmitidos esse tempo todo,  
 Tomamos por esposa nossa antes irmã, atual rainha  
 Partícipe imperial deste Estado guerreiro  
 Embora por assim dizer, com alegria desolada;  
 Um olho auspicioso, outro chorando,  
 Aleluia no enterro, réquiem no casamento.  
 Equilibrados, em balança justa, o prazer e a mágoa.  
 A todos nossos agradecimentos (SHAKESPEARE, 1997, p. 9).

Em lugar de participar das festividades e de compreender as razões do tio e da mãe, Hamlet se afasta do grupo e, em privado, expõe a Marcelo, um oficial, o seu desagrado sobre os tempos correntes. Para Hamlet, os festejos frequentes comprometiam a imagem moral do reino para além de seus limites; o casamento da rainha com o cunhado ocorreu em tempos que deveriam ser de luto: “Os assados do velório puderam ser servidos como frios na mesa nupcial” (1997 p. 13). Diante desse desabafo, Marcelo expõe sobreaviso: “Há algo de podre no Estado da Dinamarca” (*Ibid.*, p. 23).

Quando se subtrai ao grupo solene, Hamlet demonstra sua inapetência para com o presente e, assim, se coloca em outra posição: ele passa a ser o *melancólico*, em constante estado de desencanto com o mundo ao redor.

Hamlet passa a lamentar a abrupta ruptura entre os tempos de honra, marcados pela memória de seu pai, e os tempos correntes, marcados pela orgia e, segundo ele, pela ausência de moral. O jovem príncipe, todavia, não dispõe de nada além de seu desconforto para sustentar uma atitude de enfrentamento daquilo que lhe parece errado. Quando questionado pela rainha a respeito de tamanha “coloração noturna” motivada pelo luto, Hamlet afirma: “O que está dentro de mim dispensa e repudia os costumes e galas que imitam a agonia” (SHAKESPEARE, 1997, p. 11).

Em meio a todo o seu descontentamento, Hamlet é convidado pelos oficiais que fazem a guarda do castelo a verificar a presença de um fantasma que passa a rondar o local, o qual todos acreditam ser o fantasma do antigo rei. Hamlet não deposita muito crédito na hipótese dos oficiais, mas aceita seguir o suposto espectro, perseguindo-o por corredores e escadarias. Já do lado de fora, na parte alta e externa do castelo, o fantasma se reporta a Hamlet, que confirma que se tratar de seu pai. Não bastasse o desgosto das núpcias apressadas, o estado de descontentamento generalizado de Hamlet com os rumos do reino foi potencializado pela revelação, recebida daquele espírito, de que a morte do rei fora causada por assassinato. Claudio, tio de Hamlet, tramou e executou o envenenamento do irmão; um mês depois, esposou a rainha e concluiu seu plano motivado pela cobiça do poder sobre o reino. Hamlet recebe do fantasma do rei a incumbência de honrar sua memória por meio de uma vingança.

FANTASMA: Devo ser breve; eu dormia, de tarde, em meu jardim,  
 Como de hábito. Nessa hora de calma e segurança  
 Teu tio entrou furtivamente, trazendo, num frasco,  
 O suco da ébona maldita,  
 E derramou, no pavilhão de meus ouvidos,  
 A essência morfética  
 Que é inimiga mortal do sangue humano,  
 Pois, rápida como o mercúrio, corre através  
 Das entradas e estradas naturais do corpo;  
 E, em fração de minuto, talha e coalha  
 O sangue límpido e saudável,  
 Como gotas de ácido no leite. Assim aconteceu comigo;  
 Num segundo minha pele virou crosta leprosa,  
 Repugnante, e me surgiram escamas purulentas pelo corpo.  
 Assim, dormindo, pela mão de um irmão, perdi, ao mesmo tempo,  
 A coroa, a rainha e a vida.  
 Abatido em plena floração de meus pecados,  
 Sem confissão, comunhão ou extrema-unção,  
 Fui enviado para o ajuste final,  
 Com todas minhas imperfeições pesando na alma.  
 HAMLET: Oh, terrível! Terrível! Tão terrível!  
 FANTASMA: Se você tem sentimentos naturais não deve tolerar;  
 Não deve tolerar que o leito real da Dinamarca  
 Sirva de palco à devassidão e ao incesto (SHAKESPEARE, 1997, p. 25).

O fantasma, a despeito de ter sido traído pelo irmão e rapidamente substituído por este no leito da rainha, não assume o *status* de assombração; não se mostra para a rainha, nem a persegue, tampouco ao irmão traidor. Ele se mostra aos oficiais, que ocupam o *status* de guardiães da segurança e da ordem e é por eles que Hamlet é inteirado de que o suposto fantasma do rei tem algo a revelar. O rei conta a Hamlet, seu filho e herdeiro, toda a verdade e confia a ele o resgate da moral e dos valores que foram cultivados no passado. Hamlet é

colocado pelo pai, e de fato assume, a posição de sujeito *missionário*, aquele que, de posse da verdade recebida do mundo imaterial pela figura do antigo representante de Deus na terra (o rei), se volta para um passado que merece e necessita ser honrado e reconstituído.

Após a revelação, Hamlet se convence de que o reino da Dinamarca enfrenta uma decadência moral completa. Embora tudo aparente motivos para festejos e todos ao seu redor acreditem que tudo está em ordem, o príncipe constata o que antes lhe chegara como impressão: existe uma grave crise de valores, impulsionada pelo novo representante da nobreza, pela imagem do deus absoluto: “Ah, vilão obscuro e sanguinário! Perverso, depravado, traiçoeiro, cínico, canalha!” (SHAKESPEARE, 1997, p. 48).

Ainda havia outra verdade a ser descoberta por Hamlet. Em paralelo a este conjunto de dissabores – familiar, político, moral e até sobrenatural –, Hamlet assiste, escondido, a Polônio desaconselhar a filha, Ofélia, a aceitar os cortejos do príncipe, depositando dúvidas sobre sua honra e propósitos para com a inocente moça.

POLÔNIO: Alçapão pra apanhar rolinhas. Eu sei bem,  
Quando o sangue ferve, como a alma é pródiga  
Em emprestar mil artimanhas à língua.  
São chispas, minha filha, dão mais luz que calor  
E se extinguem no momento da promessa –  
Não são fogo verdadeiro.  
De agora em diante  
Tua presença de donzela deve ser menos visível.  
Que os teus encontros tenham um preço mais alto  
Do que um simples chamado ocasional.  
Não debes esquecer que o príncipe Hamlet  
É jovem, e príncipe;  
Tem rédea bem mais solta do que a tua.  
Ofélia, não acredite nas promessas dele;  
São simples messageiras de ânsias pecaminosas,  
Com ares de devotas, pra seduzir melhor. Simplificando:  
Não quero mais, de hoje em diante,  
Que você conspurque um minuto sequer,  
Trocando palavras, ou conversando, com o príncipe.  
Presta atenção: é uma ordem. Pode ir (SHAKESPEARE, 1997, p 19-20).

Esse acontecimento faz Hamlet se sentir diante de uma sociedade de hipócritas. O novo rei é um traidor. A rainha segue contente e passiva a sua nova núpcia, quebrando o obrigatório luto. Polônio, tão afeito à família real, braço direito do rei, desprestigia o caráter e as intenções afetivas do príncipe para com sua filha na ausência de Hamlet. Assim, ele passa a agir com hostilidade para com todos, inclusive com Ofélia. Hamlet se opõe ao proceder do tio, que então conduzia o reino da Dinamarca sob a ilusão de felicidade, opondo-se a todos que o cercam. Sua postura, contudo, é de intolerância e, por vezes, beira à violência.

Acreditando se tratar do rei, Hamlet fere mortalmente com sua espada a Polônio, que se encontrava escondido atrás de um tecido pendente no quarto da rainha. Sem carregar culpa alguma, ele ainda usa de ironia para demonstrar que preferiria que se fosse o rei: “HAMLET: (Puxando o florete.) Que é isso? Um rato? Morto! Aposto um ducado; morto! (Dá um lance com o florete através da tapeçaria.) [...] Quem é; o rei?” (1997, p. 69). Sua postura combativa permanece ativa na mesma cena, quando tece com a rainha Gertrudes um ríspido diálogo, sendo impedido de agredi-la fisicamente pelo fantasma de seu pai. Até para com Ofélia, ele deitará sua fúria, desprezando sua companhia e sugerindo que vista o hábito. A jovem se vê privada de suas referências masculinas, que, afinal, eram todas as suas referências de vida: o pai, Polônio, morto pelo seu amado; o irmão, Laertes, viaja para a França; Hamlet, seu querido príncipe, a recomenda que vá para o convento. Ofélia enlouquece e se afoga.

Hamlet carrega o mesmo nome de seu pai, o que destaca sua postura de reforço e continuidade da ascendência. Seu transtorno é reflexo de sua orientação moral para o passado, para os valores morais de seu pai. Se, por meio da taciturnidade, ocupou a posição de sujeito *melancólico*, agora, por meio da agressividade, Hamlet passa a ser considerado *louco*. O estado psicológico de Hamlet leva-o a chocar a todos ao seu redor. Em seu íntimo, ele está iniciando uma empresa de resgate da ordem e da honra à memória do rei Hamlet. “Algo em Hamlet parece exigir (e fornecer) evidências relacionadas a esferas que estão além dos nossos sentidos. Os desejos de Hamlet, seus ideais e aspirações, encontram-se quase que absurdamente perdidos na atmosfera pútrida de Elsinore” (BLOMM, 1998, p. 482). Diante do descompasso entre a conduta de Hamlet e a da corte, todos passam a vê-lo como louco, pois desconhecem a real causa de seu incômodo com o bom andamento das coisas. A rainha deseja que fosse tão somente paixão por Ofélia; o rei acredita tratar-se de melancolia exacerbada por algum motivo obscuro.

Hamlet se sente tomado pela necessidade de auferir a veracidade da culpa do rei Claudio na morte do rei Hamlet. Ele procura uma forma de ter certeza de que está com a verdade e de que o novo rei mente acerca da legitimidade de sua dignidade para ocupar o trono real que pertencera ao pai de Hamlet. A oportunidade do teste aparece com a casual presença de um grupo de atores nas proximidades do castelo. Hamlet convida esse grupo a realizar uma apresentação teatral que tem por tema uma situação de disputas e de traições. Hamlet solicita a inclusão de algumas falas no texto original, tornando-o sobremaneira semelhante aos fatos narrados pelo fantasma. Assim, o personagem de Shakespeare testa a veracidade da fala do fantasma, ao mesmo tempo em que verifica o caráter e a culpa do rei.

Hamlet anuncia:



Esta noite há uma representação  
 Para o Rei. Uma das cenas lembra as circunstâncias  
 Que te narrei, da morte de meu pai.  
 Peço, quando vires a cena em questão,  
 Que observes meu tio com total concentração de tua alma.  
 Se a culpa que ele esconde não se denunciar nesse momento,  
 Então o que vimos era um espírito do inferno,  
 E minha suspeita tão imunda  
 Quanto a forja de Vulcano. Escuta-o atentamente;  
 Meus olhos também estarão cravados em seu rosto.  
 Depois juntaremos nossas impressões  
 Pra avaliar a reação que teve (SHAKESPEARE, 1997, p. 57-58).

Diante da inacreditável repetição do seu malfeito na performance dos atores, o rei Claudio demonstra forte desconforto e se ausenta do recinto. O rei percebe no enteado uma ameaça. O príncipe continua com sua postura de desconfiança e de ironia para com o rei. Temeroso do que poderia suceder com as progressivas investidas raivosas do príncipe, o novo rei decide ostracizá-lo, sob a justificativa da loucura. Hamlet é, então, enviado à Inglaterra, sem direito à defesa ou a um tratamento, tampouco à companhia da família.

Hamlet obedece à decisão, respaldada pela rainha, mas, depois de algum tempo, decide voltar e notifica, por carta, sem justificativas, o seu retorno. A rebeldia de Hamlet é parte de seu *status* de missionário: é preciso resgatar a ordem no reino a qualquer custo. Sua fala, desprovida de pedidos ou explicações, provém do *lugar* de quem possui a verdade na ascendência e a ela fará jus, não permitindo ao culpado pelos descaminhos morais do presente que aprecie qualquer docilidade ou respeito por parte do príncipe.

A caminho da Dinamarca, Hamlet encontra coveiros em ofício e descobre tratar-se do enterro de Ofélia, o que o entristece. Laertes, irmão da falecida, ofendido pela perda do pai e da irmã, em decorrência das atitudes tresloucadas de Hamlet, desafia este último para um duelo de espadas. Apesar das habilidades que possui para lutar em igualdade de condições, Laertes trama estratégias com o rei para que o desafiado sucumba, se não pela arte da esgrima, por meio de venenos cuidadosamente deitados em locais determinados.

Durante o duelo, Hamlet conquista vantagem e o rei, conspirador, oferece a Hamlet o vinho onde mergulhou uma pérola envenenada. Todavia, é a rainha, animada pela vitória parcial do filho, quem bebe daquela taça. Rapidamente, ela se vê vitimada pelo veneno. Laertes, cúmplice do rei, havia coberto com veneno a ponta de seu florete, o qual feriu aos dois durante o embate. Culposos, Laertes opta por confessar a Hamlet o que se passava, bem como as culpas do rei sobre as mortes em andamento. Hamlet toma do florete de Laertes e fere o tio, fazendo com que o rei também morra envenenado.

Todos os representantes da nobreza encontram-se em vias de falecer, o que significa que Hamlet promoveu o desmantelamento da antiga geração e, com ela, da malvista ordem que pairava no reino.

Nesse instante funesto, tiros de canhão e sons de marcha chegam aos ouvidos de Hamlet. Trata-se do retorno do jovem príncipe da Noruega, Fortinbrás, que, vitorioso, chega de um combate. Hamlet, antes de morrer, faz uma profecia:

HAMLET: Oh, eu morro, Horácio;  
 O poderoso veneno domina o meu espírito.  
 Não vou viver pra ouvir notícias da Inglaterra;  
 Mas profetizo que a eleição recairá em Fortinbrás.  
 Ele tem o meu voto agonizante;  
 Diz-lhe isso e fala de todas as ocorrências,  
 Maiores e menores, que me impulsionaram a...  
 O resto é silêncio [Morre] (SHAKESPEARE, 1997, p. 114).

O jovem príncipe não viveu para testemunhar o retorno da ordem ao reino, mas abriu os caminhos para que isso acontecesse. E foi Hamlet quem decidiu sobre aquele que, em seu lugar, faria com que a felicidade verdadeira retornasse ao reino.

Na narrativa de Hamlet, estamos diante de um jovem moralmente envergonhado e com o coração ferido, amargurado, desejoso de reparação a uma grave traição do tio ao pai; de um grave insulto à memória do pai pelo desrespeito da rainha ao luto; de grande risco à imagem do reino da Dinamarca pelas frequentes festas no castelo do rei; da intensa ofensa à sua pretensão por Ofélia. O dilema que conduz a ação do jovem príncipe é da ordem do “Ser ou não ser... eis a questão” (SHAKESPEARE, 1997, p. 51). Ser o que deseja a nova guarda, acatando que tudo estaria em ordem para a sociedade, ou não sê-lo, agindo de acordo com o pedido do fantasma de seu pai, voltando-se para o passado.

Hamlet não se desalenta ante seu desapontamento com o presente. Ele aceita ir de encontro à ordem firmada. Testa a veracidade do que lhe foi revelado, pois não toma como verdade inabalável o que lhe veio do desconhecido. Testa, ao mesmo tempo, a culpabilidade do atual rei. O faz, contudo, por meio de uma arte: o próprio teatro. Hamlet é autor dos trechos excepcionais que conduzem à verificação racional da responsabilidade do tio sobre a morte do rei Hamlet.

A partir desse resumo da história de Hamlet, mostramos algumas correlações entre Hamlet e Prometeu, em princípio, verificando também aquilo que Foucault chamou de “referencial” e que aqui tratamos como o ponto de encontro entre a história do objeto e a narrativa ficcional.

Bárbara Heliadora, no texto de *Reflexões Shakesperianas* (2004), destaca que, à época da produção de Hamlet, “estamos em um universo essencialmente cristão, no qual o princípio do livre arbítrio é de suma importância, pois, segundo ele, cada homem é responsável por todas as suas ações” (HELIODORA, 2004, p.122). Todavia, Hamlet é uma obra do gênero trágico. Na tragédia, em especial a que segue a herança grega do trágico, o herói não escapa ao cumprimento de uma missão, da qual não poderá desfrutar os resultados. Ainda conforme Heliadora, “a trama tem de retratar a parte perturbada da vida do herói que precede e conduz à sua morte, pois nenhuma morte repentina ou acidental em meio à prosperidade seria suficiente para o gênero. A tragédia é, essencialmente, um relato de sofrimento e calamidade que conduz à morte” (2004, p. 126). O dilema do príncipe entre ser o que o presente espera ou enfrentá-lo em memória do passado é resolvido com o aceite de Hamlet ao compromisso com a verdade.

Assim, a trajetória de Hamlet é pressionada externamente por incontáveis vicissitudes: a vontade do fantasma de seu pai, a necessidade de averiguar a culpa do tio e a inocência da rainha, a vontade de contradizer o julgamento de Polônio a seu respeito, a obrigação moral de resgatar o passado glorioso erguido pelo rei Hamlet. O jovem príncipe, a despeito de possuir livre-arbítrio, possui também um destino.

A calamidade não acontece, não é enviada: ela se origina de ações executadas por seres humanos. Porém, temos que admitir que há circunstâncias que pesam sobre esses seres, o que acaba por sugerir uma cadeia aparentemente inevitável de acontecimentos: mesmo que as ações cruciais sejam de responsabilidade do herói, elas desencadeiam consequências e forças que conduzem inevitavelmente à catástrofe final (HELIODORA, 2004, p.127).

Hamlet assume a posição de sujeito *opositor*, todavia, diferentemente de Prometeu, ele está acatando o destino de combater o presente corrompido e resgatar o passado honroso. A morte de Hamlet pela fidelidade à verdade abre espaço para as “condições de possibilidade” de retorno à tradição.

No plano histórico, observa-se também o enfrentamento do catolicismo medieval pela Reforma Protestante. Não afirmamos uma intencionalidade em Shakespeare acerca do dismantelamento dos sistemas religioso e político da época, mas é possível compreender, diante desse contexto histórico de questionamentos, a existência de fissuras nas estruturas de poder tradicionais e a implantação de outros olhares e práticas sobre tais campos.

Nesse sentido, Hamlet espelha um movimento de mudança, pois as “condições de possibilidade” para o reaparecimento de um sujeito opositor à prática de poder vigente já estavam colocadas. Hamlet tinha o saber que poderia fazer ruir o poder do rei e todos

tentaram silenciá-lo. Todavia, seu saber também detinha poder e, de modo altruísta, Hamlet livrou o reino da Dinamarca do presente impróprio, indicando aquele que faria jus ao desafio de restabelecer a dignidade do reino.

O âmago da ação de Hamlet é findar com a moralidade corrompida e falida que o atual reinado representava. O período histórico é marcado por questões políticas e culturais que se assemelham bastante ao que é apresentado na peça: as ordens – religiosa e política – já não se sustentavam moralmente, pois, em seu interior, os valores estavam devastados por interesses econômicos e de poder. A Reforma Protestante fragilizou o poder católico que, por si, já se encontrava em crise, devido a grande insatisfação gerada pela venda de indulgências e pela cobrança de impostos. A figura do rei também perdia poder face aos conflitos que exigiam mudanças. Devido a tudo isso, busca-se, assim como na peça de Shakespeare, resgatar o sentido e a ordem da primeira geração, combatendo aqueles que os corromperam. Nesse sentido, aniquilar a ordem do presente é abrir espaço para que o passado memorável volte a ofertar paz ao coletivo.

Segundo Hauser,

As grandes épocas das tragédias são aquelas em que ocorrem deslocamentos sociais subversivos e uma classe dominante perde subitamente seu poder e influência. Os conflitos trágicos gravitam usualmente em torno de valores que formam a base moral do poder dessa classe e o fim desastroso do herói simboliza e transfigura o fim desastroso que ameaça a classe como um todo (HAUSER, 1998, p. 592).

Com o Renascimento, a Europa viveu uma espécie de “retorno” às referências da Grécia antiga. A tragédia estava incluída entre os interesses que moviam esse olhar, mas o que de fato marcou o período foi a legitimação do lugar do “homem” e da “razão”, novamente se impondo no lugar da religião. A arte sofreu transições de estilos que ilustravam lutas de classes. Por esse motivo, houve a decadência das instituições de poder em face da afirmação de um poder mais difuso, talvez popular. Ganha espaço uma crença na mudança fundada na capacidade racional do homem, retirando de cena o conformismo e a resignação publicizados pela religião e trazendo de volta à tona as referências de um passado glorioso – seja o da Grécia antiga no contexto do Renascimento, seja o do rei Hamlet, no contexto da obra de Shakespeare.

A morte do príncipe Hamlet e de toda a corte abre espaço para a completude da mudança necessária, seja na literatura, seja no campo social e histórico. Voltando a Foucault, aqui, podemos identificar uma formação de “domínios associados”: antes do assassinato do rei Hamlet, **tudo estava em ordem** no reino. Com a morte do rei Hamlet, seu irmão, Claudio,

tomou posse do trono e dos aposentos reais, construindo um falso efeito de “continuidade” da ordem anterior, de maneira que, em todas as noites, para encobrir qualquer suspeita de usurpação do reinado, havia celebrações festivas nos salões do castelo.

Contudo, de fato, o que ocorreu foi um golpe, seguido de sedução. A motivação para as festas era justamente encobrir de glórias o que, em verdade, significava uma condição corrupta. É diante disso que o oficial Marcelo pode falar que “há algo de podre no reino da Dinamarca” (SHAKESPEARE, 1997, p. 38). O oficial ocupa o *status* de quem está a favor da ordem e da segurança e é dele que parte a fala da desconfiança.

Hamlet se mune dos recursos de que dispõe, tentando desestabilizar essa falsa imagem de felicidade. Faz-se de louco para ocupar a posição de sujeito que rasga verdades ácidas de frente para os poderosos e testa suas reações. Desse modo, ele ironiza Polônio na biblioteca; lança mão da arte teatral para testar a retidão moral do rei; quase violenta a rainha na tentativa de colher qualquer manifestação de culpa ou arrependimento pelo apurado arranjo nupcial com o cunhado. Decidido pelo plano de recompor a honra do reino deixado por seu pai, Hamlet leva adiante suas investidas e, diante da “cena de guerra” em que todos os personagens centrais do poder encontram-se mortos, indica que o príncipe da Noruega, que retorna vitorioso de combate e é recebido com salvas de canhão, será também vitorioso no novo momento do reino da Dinamarca.

O enunciado que se materializa, marcando a ruptura temporal entre antes e depois da tragédia, é de que **a paz e a felicidade só são possíveis por meio da mudança**. A felicidade surge com o enfrentamento do poder presente para resgatar a referência moral do passado. O jovem Fortinbrás, vencedor da batalha, é escolhido por Hamlet, herdeiro da moral de seu pai, para efetivar a mudança.

Hauser destaca que existe um otimismo nesses períodos de regresso à tragédia, o qual se manifesta na forma de uma “fé na capacidade da razão” e no “direito de chegar à vitória”. “O herói da tragédia romântica ainda é vitorioso na derrota e supera o seu destino adverso ao convertê-lo na fecunda e inevitável solução do problema com que a vida o defronta” (HAUSER, 1998, p. 593). É assim que Hamlet ocupa a posição de sujeito da mudança.

Ele encontra a felicidade fora da nova ordem, por meio do resgate da antiga ordem.

Hamlet falava do “lugar” de filho do rei, com o *status* de que quem deve devolver ao reino a honra que se manchou devido: i) ao crime do tio; ii) ao desrespeito ao luto, materializado nas novas núpcias da rainha; iii) às constantes festas no castelo. A legitimidade de sua fala provém da certeza, indicada na revelação trazida pelo fantasma do rei e auferida pela arte, de que o poder do novo rei não se sustenta na honestidade.

Encontramos, assim, a materialidade repetível: a oposição à ordem que provém da divindade; a constatação, por meio de uma arte, da existência de um saber que sustenta aquele poder; a abertura, pelo próprio sacrifício, para outros tempos para as gerações vindouras.

Hamlet repete Prometeu, pois materializa opositor, o que enuncia por meio de uma arte para provar a fragilidade do saber da autoridade maior (nesse caso, o rei, que, ao modo absolutista, recebeu de Deus o poder de governar a nação), o resistente, o que torna possíveis as condições favoráveis à mudança.

A mudança em Hamlet, todavia, se diferencia da mudança em Prometeu. A mudança em Hamlet é de retorno ao passado e de resgate da tradição. O destino é aceito por Hamlet, ainda que ele signifique autossacrifício. Prometeu ocupa o lugar de semideus e enuncia, portanto, em um tempo de eternidades, orientado sempre para o futuro, mas Hamlet nega o presente, vislumbrando um futuro que honre sua ancestralidade. Ele enuncia sobre um tempo geracional, visando a respeitar o passado construído por seu pai. Quando verifica a culpa do rei Claudio na morte do rei Hamlet, ele colhe subsídios para enfrentar um ciclo de poder, o poder da geração de seu tio.

Quando, em duelo, percebe a falência integral daquela geração, aponta um príncipe da sua geração para um novo ciclo de poder, um ciclo que há de continuar a memória da retidão moral e da felicidade que reinava no passado. Trata-se de uma “atualização” (BERGSON, 2006) da imagem do passado. Hamlet opera um retorno, não idêntico, daquele tempo que considera glorioso, manifesto na forma de uma tradição a ser mantida.

### 2.2.2 Zadig e a labuta com o destino

*Zadig ou o Destino* é uma novela de inspiração oriental, escrita pelo filósofo francês Voltaire, em 1747. A publicação conta, em 19 capítulos, a história do personagem homônimo que, a despeito de reunir muitos atributos morais, intelectuais e físicos, aparentava ter pouca sorte ou um destino que se distanciava progressivamente da tão desejada felicidade, à medida que ele a buscava.

Logo no primeiro capítulo, Voltaire apresenta Zadig como um homem “nascido com boa índole que a educação reforçara” (2014, p. 11) e também inteligente, sábio, generoso, estudioso e obediente à doutrina de Zoroastro. “Possuindo grandes riquezas, portanto com amigos, tendo saúde, um rosto agradável, um espírito justo e moderado, um coração sincero e nobre, Zadig acreditou que podia ser feliz” (p. 12). Todavia, ao longo de toda a obra, o

personagem compreendeu o quão difícil seria alcançar esse desejo. Em muitos momentos, ele se encontrou embebido em melancólicas reflexões, haja vista o pedregoso caminho trilhado, ora diante de grandes riscos ou rígidos julgamentos, ora diante de glórias.

Dividiremos a abordagem à obra em dois campos: o amor e, em seguida, o conhecimento somado à política.

No campo do amor, Voltaire faz seu personagem viver três experiências intensas. Logo no primeiro capítulo, Zadig se expôs ao risco de morte para salvar sua noiva de um grave atentado. Ele sofreu um acidente e quase perdeu um olho; salvou-se disso, mas perdeu a noiva que tinha ojeriza a caolhos e, estando em cidade distante, não teve conhecimento da cura inexplicável do noivo. Ela se casou justamente com o seu agressor e fez Zadig duvidar da nobreza de sentimentos das cidadãs.

Vale destacar aqui a ironia como um traço do estilo de Voltaire. Através de situações extremadas, a personagem principal é colocada diante de evidências, mas as trata apenas como suspeitas. Outras vezes, Zadig age com resignação em face de acontecimentos trágicos, mesmo quando foi julgado e punido com diferenças gritantes de peso entre crime e castigo. Um exemplo é o trecho em que Zadig recebe a pena de escravidão por tentar salvar a vida de uma mulher, mas opta por resignar-se e esforçar-se para ser o um bom escravo. Essa figura de linguagem, empregada de modo a se dizer algo através de seu contrário, traz a questão de saber se a personagem em questão age como um *iludido*. Quando inocente, é tratado como culpado; quando livre, tem sua palavra questionada; quando apaixonado, é traído ou separado de sua amada por circunstâncias adversas e, ainda assim, Zadig segue acreditando que tudo vai melhorar. A autoilusão encontra lugar na caminhada da personagem, ainda que, nos momentos de fala, Zadig frequentemente recorra à razão, o que também pode ser considerado como ironia.

Voltando à questão afetiva de Zadig, em nova escolha, Zadig casou-se com uma moça a quem julgara mais ajuizada, Azora – alegria que só resistiu ao primeiro mês da união. Logo, ele descobriu que a camponesa adotava critérios de julgamento acerca da retidão moral que perpassavam, em primeiro lugar, a beleza; em seguida, as ações. Inquieto com os posicionamentos extremados da esposa, Zadig resolveu testá-la. Fingiu-se de morto e combinou com um amigo a encenação de uma situação constrangedora que demonstraria seu respeito ao marido: ela seria convidada a cortar o nariz do recém-falecido para salvar Cador, o amigo de Zadig, de fortes dores no fígado. Azora cai na armadilha, pois já havia caído nos encantos de Cador, confirmando que seus valores destoavam daqueles esperados por Zadig.

Pouco tempo depois, ele acaba se apaixonando intensamente pela rainha, Astarteia, de quem precisa fugir, para não ser estrangulado pelo rei ou vê-la morrer envenenada pelo próprio marido, cuja fama de ciumento era grande no reino da Babilônia. Como homem justo e de boa conduta, os desejos de ambos foram contidos e Zadig partiu isento de qualquer ato de traição contra o rei.

Sempre preocupado em descobrir “como ser feliz”, ele entra em nova reflexão:

Mas o que é a vida humana? Ó, virtude, de que me serviste? Duas mulheres me enganaram indignamente; a terceira, que não é culpada e que é a mais bela do que as outras, vai morrer! Tudo que fiz de bom foi sempre para mim uma fonte de maldições, e só fui elevado ao cume da grandeza para cair no mais horrível precipício do infortúnio. Se eu tivesse sido mau como tantos outros, seria feliz como eles (VOLTAIRE, 2014, 51).

Até esse momento, Zadig tem sua honra ostentada pelo autor. Tudo o que se sabe sobre o personagem perpassa o *status* da *vítima*. O tão nobre Zadig se depara com vicissitudes o tempo inteiro e delas sempre sai com sua moral ilibada. No trecho citado acima, porém, titubeia a respeito de sua posição, questionando-se a partir do que observa na trajetória alheia. Sua formação, contudo, não o permite alternar sua conduta.

Astarteia seria o grande amor da vida de Zadig e, em sua longa peregrinação, não a esqueceria. Mesmo diante de rumores de sua morte ou venda e escravidão, Zadig a tem no pensamento até que a reencontra e a muitas provas se submete para tê-la liberta e como sua companheira. Primeiro, promete curar ao glutão Ogul, senhor do reino onde a amada de Zadig se encontrava escravizada. Segundo os médicos locais, a doença do senhor somente se extirparia diante de um “basilisco cozido em águas de rosas” (VOLTAIRE, 2014, p. 98). O basilisco era um ser raro, que somente se deixaria ser pescado por mulheres. Zadig oferece um basilisco a Ogul, porém, trata-se de um basilisco que não pode ser visto, pois está preso no interior de um saco de pele; um basilisco que não se come, mas que se arremessa ao longe para ser buscado pelo doente. Ao final de uma semana o senhor Ogul se encontrava bem disposto, alegre e forte. Então, Zadig revelou que não havia cura repentina, milagrosa ou misteriosa para aquele mal: “O senhor jogou bola e se manteve sóbrio – disse-lhe Zadig. Saiba que não existe basilisco algum na natureza, que a sobriedade e o exercício sempre nos deixam saudáveis, e que a arte de fazer coexistir a intemperança e a saúde é uma arte tão quimérica quanto a pedra filosofal, a astrologia judiciária e a teologia dos magos” (VOLTAIRE, 2014, p. 99-100). Assim, Zadig fez bem ao senhor e teve permissão para partir com sua amada. Todavia, estando de volta à Babilônia, era preciso conquistar o trono e a



união com a rainha através de combates. Zadig não se furtou ao desafio e venceu a disputa com seu cavalo e sua habilidade com armas. Contudo, foi trapaceado pelo vencido, Itobad, que usurpou sua armadura, fazendo-se passar por ele na cerimônia final. Zadig, entristecido, porém firme, se submeteu ao desafio dos enigmas, vencendo-os todos e, ao final, desafiou novamente ao infiel desejoso do trono e do poder. Sem armadura e com poucos gestos, Zadig desarmou o opositor, desapegou-se de sua espada, alcançou o cavalo de Itobad - seu rival na disputa pelo trono, mas não igualmente pelo amor a Astarteia - e, pela cintura, o derrubou ao chão, fazendo-se, finalmente, digno da rainha e do reino da Babilônia.

A trajetória de Zadig se abre e se encerra com o campo do amor, todavia, existe um tortuoso caminhar por terras distintas, entre uma decepção e outra, dedicando-se à política ou ao conhecimento filosófico.

Frustrado com as duas primeiras experiências amorosas, Zadig resolve se dedicar à filosofia e às amizades. Abre as portas de sua casa a jantares regados a boas conversações. Entretanto, não se vê livre de companhias indesejadas, de moral curvilínea, a exemplo do “invejoso”, que se fazia presente sem convite e tentava, de todo modo, se destacar em lugar do anfitrião. Tendo escrito versos em duas tabuinhas, Zadig os julgou desprezíveis e se desfez da produção. Uma das tabuinhas foi levada ao rei pelo invejoso e, sem a outra metade, incriminava o seu autor por ofensa ao rei. Zadig e seus amigos foram presos, seus bens foram confiscados e recebeu pena de morte. O destino, todavia, permitiu a um papagaio recuperar a segunda tabuinha e deixá-la nas mãos do rei, que agora podia conhecer a reverência que os versos completos lhe prestavam. Mandou soltar a Zadig, confiscou os bens do invejoso e os concedeu ao liberto, que os preferia nas mãos do dono. O rei passou a ter Zadig em alta conta, como seu conselheiro.

Outros dois mal-entendidos quase lhe custaram a vida. O primeiro aconteceu em um debate sobre a proibição de comer grifos – quando sequer se sabia se os mesmos existiam. Nesse primeiro incidente, Zadig usou de seu comedimento para sugerir que, “se há grifos, não os comamos; se não há, com menos razão os comeremos. E assim, todos obedeceremos a Zoroastro” (p. 25). Um sábio que acreditava existir grifos acusou a Zadig e o mesmo quase morreu empalado, sendo salvo pelo amigo, Cador, que afirmou haver grifos no quintal de Zadig, mas nunca serem comidos por ele.

O segundo conflito foi por responder perguntas sobre o cavalo do rei e a cadela da rainha, que saíram em fuga na direção de sua casa, mesmo afirmando não ter testemunhado o fato. Zadig conseguia descrever aos animais procurados em minúcia, mas jurava não tê-los visto, o que lhe rendeu acusação de mentir ao rei e à rainha. Julgado e altamente multado,

após quitar a dívida, teve o direito a defesa e provou, pelos indícios encontrados no caminho, deduzir o tipo, porte e estado de cada animal. Zadig acreditou que sua perspicácia o colocara em apuros e decidiu resguardar sua inteligência para não correr mais riscos.

Mas foi por sua inteligência que se livrou da escravidão na Síria. Zadig foi preso e vendido como escravo após matar um homem que espancava uma mulher na estrada. Para sua surpresa, a mulher o odiou por este ato e seu argumento de legítima defesa não foi aceito. Zadig resignou-se:

Vejo que as desgraças de meu destino – disse – se espalham sobre o seu [o companheiro de viagem com quem foi escravizado no Egito pela morte do agressor da mulher extravagante]. Até agora, tudo me aconteceu de uma maneira muito estranha. Fui multado por ter visto uma cadela; quase fui empalado por causa de um grifo; fui enviado ao suplício por ter escrito versos em louvor do rei; estive a ponto de ser estrangulado porque a rainha tinha fitas amarelas, e sou agora escravo com você porque um homem brutal espancava sua amante. Vamos, não percamos a coragem; talvez um dia tudo isso acabe; os mercadores árabes precisam de escravos; e por que eu não o seria como outro qualquer, se sou um homem como outro qualquer? (VOLTAIRE, 2014, 58).

Com essa fala e postura, Zadig se coloca em condição ponderada: embora esteja sempre evitando o pior, acaba se defrontando com penas extremas, mas delas consegue um amortecimento, ou ainda, reúne méritos para se colocar em lugar de fala, ser ouvido e promover mudanças. O comportamento guiado por um conjunto de valores como a prudência, o comedimento, o zelo e a inteligência permitem a Zadig ocupar a posição de sujeito *diligente*. Assim, ele promove até a revisão dos costumes e leis dos lugares por onde passava.

Zadig era, sobretudo, muito inteligente e humilde e, mesmo na condição de escravo, fez uso desses atributos para ajudar ao seu senhor, Setoc, em muitos momentos, ora facilitando seus negócios, ora ampliando sua bagagem cultural etc. Entre outros feitos, conseguiu que um mal pagador quitasse sua dívida com seu senhor em juízo. As testemunhas do empréstimo haviam falecido e não havia como fazer o devedor honrar o valor emprestado pelo senhor de Zadig. Diante dos juízes, Zadig disse que a pedra onde ocorrera o empréstimo falaria. Algumas horas depois, o devedor riu-se da fala de Zadig, afirmando que a mesma estava a mais de seis milhas de distância – informação que comprovava a existência do acordo e incriminava o infiel pagador diante de todos.

Também por meio de sua inteligência, Zadig libertou as mulheres árabes de um antigo costume, considerado da mais alta barbárie. Cabia às viúvas lançarem-se às chamas da cremação do cadáver para serem santas e aumentarem o prestígio da tribo sobre as demais.

Zadig, chocado com essa tradição, tentou convencer a Setoc de que se trata de uma barbárie sem explicação, ao que ouviu de volta uma pessimista colocação: “Há mais de mil anos as mulheres têm o costume de se queimar. Quem de nós ousará mudar uma lei que o tempo consagrou? Há algo mais respeitável do que um antigo abuso?” (VOLTAIRE, 2014, p. 64). Aqui, novamente, salta aos olhos a ironia do autor: uma sociedade que concebe um “abuso respeitável”. Espantado com tal costume, Zadig interrogou a uma viúva sobre as razões de preferir queimar-se viva a educar os filhos ou mesmo dar mais membros ao Estado. A viúva respondeu não se tratar de amor, uma vez que o finado era mau companheiro; tratava-se de devoção, respeito à lei e manutenção da sua reputação ilibada. Zadig a fez perceber que aquilo era um ato de vaidade e que lhe faria bem “amar um pouco a vida” (VOLTAIRE, 2014, p. 65). Depois, com esse relato, conseguiu convencer aos chefes das tribos a aplicarem uma lei mais suave, que concedia à viúva a oportunidade de uma chance à vida.

Ainda por meio da razão, Zadig conseguiu convencer ao seu senhor de que o culto aos astros e aos recursos da natureza significava desrespeito ao “Criador”. Assim, em tudo Zadig agia como um educador, rebatendo atitudes rígidas com suaves e sustentáveis argumentos.

Ainda cabe-nos descrever que, associada à razão, estava a justiça no arcabouço moral de Zadig. Quando absolvido da acusação rendida pelos versos incompletos, Zadig foi elevado à condição de primeiro-ministro do rei, ocupando a função de conselheiro e juiz. De toda parte, surgiam disputas e gentes que desejavam fazê-lo errar. Todavia, o personagem sempre conseguia manter sua fama de justo e sábio. Antes de deliberar, auferia direitos e valores de cada parte, destacando-se um caso sobre herança. Dos três filhos de um negociante que morreu nas Índias, um dos dois filhos homens deveria receber o presente de 30 mil moedas de ouro, após demonstrar mais amor ao pai. Mesmo diante de uma pressão popular pelo filho mais velho, Zadig chamou aos dois, excluindo a filha que já se encontrava casada, e lhes lançou a seguinte informação: “Seu pai não morreu, ele se curou de sua última doença e está voltando à Babilônia”. O filho mais jovem rendeu graças a Deus e reclamou dos custos do túmulo. Já o filho mais velho, após render graças a Deus, disse que devolveria a herança recebida, mas informou que gostaria que a irmã ficasse com o dote que havia sido dobrado, após ela receber sua parte da herança. Assim Zadig identificou que o filho mais velho devotava mais amor ao pai e lhe concedeu o prêmio deliberado pelo falecido comerciante.

Do mesmo modo, decidiu sobre o direito, entre dois homens, a oficializar uma união e assumir paternidade sobre a criança recém-nascida desse triângulo amoroso. Zadig perguntou ao primeiro amante o que ensinaria à criança, recebendo como resposta uma coleção de

conhecimentos de especialidades variadas; do segundo amante, todavia, ouviu que faria daquele pupilo um homem justo e digno de ter amigos, pelo que mereceu a esposa e o filho.

A história de Zadig é, em todo momento, entrecortada por situações exteriores extremas. Apesar de possuir temperamento ameno, justo e moralmente reto, Zadig foi surpreendido por situações de grandes ameaças, todas respaldadas pelas leis e religiões dos países percorridos. Mesmo buscando ajudar às pessoas que encontrava no caminho, foi preso e escravizado injustamente, foi trapaceado e enganado. Mesmo tendo amor puro, custou a encontrar o amor verdadeiro e poder amar livremente a sua querida rainha.

Voltando ao conjunto do *corpus* de análise deste capítulo, compreendemos que a trajetória de Zadig é distinta da de Prometeu e da de Hamlet. Ele não se expõe ao embate com a divindade, pelo contrário, obedece à doutrina de Zoroastro e reverencia ao Criador. Tem, ao final de toda uma trama tortuosa, um final feliz.

Mas, não se trata de uma divindade que pune – como a que castigou Prometeu, na Idade Antiga, ou como aquela da tradição católica da Europa da primeira metade do século XVII, quando a peça Hamlet foi publicada. O Deus a quem Zadig reverencia atribui um destino a cada sujeito, mas permite ao personagem central da novela agir em conformidade com suas escolhas, sustentadas por seus valores.

Acreditamos haver aqui a relação com um referencial: a obra foi publicada poucos anos antes da Revolução Francesa, época em que o conceito de “certo” sofria fissuras. Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade ganhavam condições de emergir, lentamente, sorvendo espaço entre as “verdades” que a forma de governo e as religiões tradicionais – as quais ainda seguiam unidas – impunham, atingindo exatamente o seu ponto nevrálgico: a unicidade da verdade, a restrição de opções de escolha, a impossibilidade de agir fora da tradição.

Em fins do século XVIII [...], atingimos a época realmente moderna que dealbou quando a Revolução Francesa de 1789 pôs fim a tantos pressupostos tomados por verdadeiros durante séculos, ou até milênios. Assim como a Grande Revolução tem suas raízes na Era da Razão, também nesse tempo se originaram as mudanças nas ideias do homem sobre a arte. A primeira dessas mudanças refere-se à atitude do artista em relação ao que se chama ‘estilo’. [...] Em épocas anteriores, o estilo do período era simplesmente o modo como se faziam as coisas; era praticado porque as pessoas achavam ser essa a melhor maneira de obter certos efeitos. Na Era da Razão, as pessoas começaram a ficar mais exigentes a respeito de estilo e estilos. Muitos arquitetos ainda estavam convencidos, como vimos, de que as regras estabelecidas nos livros de Palladio garantiam o modelo ‘certo’ para construções elegantes. Mas, quando nos voltamos para os compêndios, no tocante a essas questões, é quase inevitável encontrarmos quem diga: ‘Mas por

que há de ser rigorosamente o estilo Palladio?’ Foi isso o que aconteceu na Inglaterra no século XVIII. Entre os *connoisseurs* mais requintados havia alguns que queriam ser diferentes dos outros (GOMBRICH, 2012, p. 475-476, grifo do autor).

A condição exterior da regra, na forma de um conceito de “certo” ou “apropriado”, torna-se vulnerável à medida que os sujeitos começam a romper com a impossibilidade de questionar, de construírem por si outras elaborações, fundamentadas por outras certezas possíveis, mesmo que temporárias. Mais uma vez, verificamos a presença de fragilidades surgindo sobre as estruturas rígidas que conduziam o sujeito contemporâneo de Voltaire a pensar e sentir de acordo com um padrão impessoal.

Voltaire, todavia, ataca a essas estruturas através do “não dito”. Recusa-se a tratar do deus católico ou protestante e, em seu lugar, apresenta Zadig como seguidor de uma doutrina dual, a doutrina de Zoroastro. Eliade (1994) mostra que, nesse tipo de vivência religiosa, busca-se ao bem, que vence o mal e que está presente em todas as esferas do universo, sobretudo, na própria subjetividade. Voltaire traz para dentro dos sujeitos a capacidade e a necessidade de arbitrar em relação às demandas do mundo.

Em *Zadig ou o destino*, as pessoas, em todas as esferas da vida social, inclusive a privada, estão sintonizadas com valores exteriores, agindo ora em acordo com os costumes, ora em acordo com religiões que levam ao julgamento rígido dos diferentes. Quando expostas em suas intimidades, emergem más tendências, às quais todos tentam esconder. Tais tendências encontram respaldo nas leis vigentes, tais como: a punição com penas de morte por via cruel, o confisco legal de altos valores antes mesmo do direito à defesa, a escravização etc.

O bom seguidor da doutrina de Zoroastro, todavia, consulta seus valores antes de deliberar; acredita na felicidade e no bom destino, sem desistir de merecê-lo. Zadig vence ao mal subjetivo e objetivo indo de encontro às tradições, propondo, inclusive, leis mais brandas e posturas mais justas: impede que a viúva se lance às chamas; impede que um filho receba herança sem cumprir ao desejo do pai; impede que enganem ao senhor glutão; faz por merecer sua liberdade e sua amada, entre outros. É uma personagem que rompe com o estado das coisas pela diplomacia, pela razão. Sua atitude questionadora nunca aguarda uma resposta ou mudança externa, ele conduz o mundo a essa mudança pedagogicamente, superando as ameaças por meio de seus méritos; explicando quais as opções são possíveis às tradições e/ou às más atitudes, pelo seu exemplo. É assim que ele procede para com a esposa volúvel, o vizinho invejoso, o rei ciumento, o mau pagador mentiroso, o adversário traidor e ambicioso.

Zadig segue instaurando rupturas. Por meio de uma atitude despreziosa, revolve as estruturas que mantinham a má moral em vigor nos corações; associa a resignação ao destino como potência de mudança em lugar da acomodação; faz o bem a todos, indistintamente, independentemente de conhecer ou não ao beneficiado. Essa maneira polida do personagem encobre de diplomacia a figura de um opositor.

Pela sua famosa ironia, Voltaire questiona as tradições, o governo monarquista e a religião, pois todos esses gerenciavam objetivamente o modo de vida francês em meados do século XVIII. Mas, imerso nesse campo da ironia, cabe o espaço para outra questão: estaria Voltaire ironizando também ao próprio Zadig? Seria a personagem um otimista ou apenas um iludido? A narrativa absorve elementos da cultura oriental, a exemplo do Zoroastrismo, para por em evidência uma sociedade que leva à risca as leis e os costumes. Porém, por meio da ironia, Voltaire mostra que tais leis e costumes só são levados a efeito junto aos que acreditam neles, como Zadig, por exemplo; mas o destino sempre livra àqueles não se esforçam para seguir aos costumes e leis, como aos personagens invejosos, traidores ou gananciosos, os quais se apropriam das leis para lograr Zadig. A justiça comparece quase sempre incriminando ao inocente, sequestrando a totalidade de seus bens materiais e, em seguida, agindo sobre o seu direito à vida. Entretanto, é, quase sempre, por um detalhe, por um drible à lei, que Zadig consegue se defender e levar os personagens ao seu redor à reflexão, encerrando cada situação adversa com algum tipo de mudança. E essa trôpega caminhada termina quando Zadig é elevado ao trono do rei. Podemos considerar que o protagonista transita do lugar de *sofredor* ao de *vencedor*, após atravessar uma sequência de infortúnios, flexibilizando seu âmbito moral para depois firmá-lo.

Assim, podemos considerar que, se há otimismo, aqui ele comparece na forma de um jogo de memórias que se constitui na alternância entre o “certo” e o “permitido”. É certo ajudar ao senhor Glutão, ainda que seja proibido omitir temporariamente a verdade sobre o basilisco; é certo ser um bom escravo, mas, ainda que essa condição exclua qualquer lugar de fala, Zadig se faz conselheiro e questionador do seu senhor; é certo descobrir qual filho merece a herança, mesmo lançando mão de um artifício para testá-los. Diante da lei e dos costumes de cada local, Zadig, homem de nobres atributos, exerce algum tipo de violação que conduzirá à revisão do ponto de vista da comunidade e, conseqüentemente, à mudança.

A novela *Zadig ou o destino* foi escrita por um dos filósofos franceses mais irreverentes, em uma fase de transições. A Europa do século XVIII ainda era bastante subordinada ao catolicismo, que atribuía ao rei um poder absoluto, proveniente da divindade. Mesmo com a Reforma Protestante, o poder permanecia nas mãos do rei, personagem

frequente na narrativa em discussão. Contudo, a chamada “era da razão” ganhava cada vez mais espaço, o que reforçava o acesso do sujeito ao conhecimento e ao usufruto de suas capacidades cognitivas, repelindo, conseqüentemente, as imposições exteriores, a ausência de argumentos lógicos, o cerceamento ao saber.

É essa “superfície de emergência” que permite a Voltaire fazer uso desse modo de questionar a realidade. Esse contexto particular de firmeza do campo do intelecto mediante o campo da fé se repete quando da publicação de cada uma das narrativas ficcionais que constitui o *corpus* de análise deste capítulo. Nenhuma delas dispara o enfrentamento das novas ideias face à opressão institucional, mas todas têm sua circulação possibilitada pelo afloramento anterior de uma resistência contra algum tipo de estado de opressão à ação pessoal.

Se, à época da publicação de Prometeu, os gregos questionavam o poder que emanava da divindade repressora e, à época da publicação de Hamlet, os ingleses questionavam uma religião corrompida; à época de Zadig, os franceses questionavam o conceito de verdade, tão rígido e uno quanto a própria opção ao título “o destino”. Não apenas a verdade estava em xeque, mas todas as formas de pressão legitimadas por ela: o poder, a forma de governo, o arbítrio das prisões, a limitação das possibilidades de fala e questionamento, o acúmulo de capital nas mãos do governo face à extrema pobreza da maior parte da população.

Temos, assim, um referencial que se repete: a pressão contra os teocentrismos por variadas formas de racionalismo. Ainda que exposto a pressões, riscos e penas intensas, o sujeito opositor comparece e, com sua fala, validada pelo referencial apontado, estabelece práticas que impulsionam a mudança, pois **o otimista se opõe à ordem vigente**.

Esse “sujeito”, no caso de *Zadig ou o destino*, assume a posição de quem deve ser ouvido pelos demais, exatamente por amearhar méritos morais que permitem abrir caminhos rumo à possibilidade de ser feliz, mesmo diante de tantas adversidades. Mas não é só por essa razão que o personagem alcança a felicidade, com amor, poder e posses ao final da trama.

O personagem é um opositor, porém, como bem mostrou Voltaire, “Zadig se contentava em ter o estilo da razão” (2014, p. 41), ou seja, questionava sem radicalismos, rompia sem choques, atuava pelo convencimento inteligente. Zadig alojava sobre o raciocínio e o entendimento das coisas e do mundo o seu patrimônio e o seu futuro. Ao mesmo tempo em que Zadig pode ser caracterizado como o sujeito otimista, a partir de Schopenhauer (2009), também pode ser caracterizado como um *resiliente* ou um sujeito do iluminismo. Suas ações sempre são fruto de uma reflexão lógica, afastando-se de toda sorte de pensamento mítico e, nesse caso, de todo pensamento religioso medieval. A fala sobre os fenômenos e

suas causas passa a operar em polifonia, pois Zadig ilustra a não aceitação da explicação unívoca que provém das revelações religiosas; Zadig ilustra o sujeito iluminista que aceita a lógica e a razão como fontes legítimas de fala e de explicação sobre o real.

Ironicamente, ao final da narrativa, Zadig ocupa, por mérito, o posto de rei. Sai de cena a posição de sujeito extremista, rígido, elevado ao poder pela divindade opressora e castigadora, executor de leis bárbaras e inquestionáveis; em seu lugar, entra em cena, por meio da figura de Zadig, a posição de sujeito daquele que não tem certezas ou *a priori*, pois realiza um exame lógico dos conflitos, caso a caso, priorizando a justa medida.

Separamos a descrição de *Zadig ou o destino* em três campos: o amor, o conhecimento e a política. A posição de sujeito à qual Voltaire ilustra com Zadig é a de quem dispensa o amor de “conveniência” e busca a um amor escolhido pelo próprio sujeito; é a de quem não se cansa de olhar para o mundo sob o viés da lógica e da compreensão individual e infinita sobre os fatos e procedimentos sociais; é a de quem compreende que a política não pode estar submissa à fé, ao contrário, a primeira (a política) é uma esfera social que necessita de liberdade, bom arbítrio e razão para melhor funcionar.

Como “campos associados”, destaca-se em *Zadig ou o destino* uma disposição de “antes” e “depois”, marcada pela própria trajetória caminhante do personagem. Antes de Zadig chegar, as coisas funcionavam em conformidade com os costumes ou com a lei, da qual o rei, designado por Deus para governar, apenas garantia a execução, nunca realizando uma reflexão caso a caso. Nesse caso, o cumprimento da lei e da tradição já era a felicidade.

Durante os acontecimentos drásticos enfrentados pelo protagonista, ocorre a propagação de outra tese. A ordem objetiva, constituída de uma verdade revelada pela fé, recua conforme cresce a ordem subjetiva, construída pela razão. Os desfechos engendrados por Zadig suprimem as penalidades sobre-humanas praticadas anteriormente – o que espelha o conjunto de práticas adotado pela religião medieval – e garantem um lugar para o livre pensamento individual. Para ser feliz, o indivíduo construirá suas ações a partir de seus valores morais e intelectuais, ouvindo a si mesmo, melhorando-se pela justiça, pelos cuidados com a saúde e pela confiança em um final feliz.

Zadig ocupou muitos lugares de fala, mas, ao final da trama, ele reúne méritos e passa a falar do *lugar* de rei, legitimado pela conquista pessoal, realizada tanto no embate intelectual quanto físico.

Em relação à materialidade repetível, apontamos o contexto de oposição à ordem objetiva, estabelecida pelo poder religioso, que ocorre tanto na ficção quanto na história. Porém, cabe dar destaque ao fato de que o personagem inicia e finda sua história com um



vínculo religioso. Parte de sua persistência se dá por encontrar na fé, na tradição do Zoroastrismo, um amparo, uma referência. A memória religiosa, nesse caso, cuida do personagem, revirando seu destino. Negam-se as religiões em evidência, mas mantêm-se o traço religioso como elemento que fortalece a ideia de destino.

Na Europa, com maior ênfase na França, durante a segunda metade de século XVIII, a oposição à religiosidade dominante é crescente, abrindo espaços para revoluções e rupturas com aquela “vontade de verdade”. Isso também se faz presente na narrativa ficcional em questão, a qual interroga o fundamento de certos costumes e penas. Zadig também materializa uma repetição de Hamlet quando se choca com as práticas oficialmente aceitas pela nação e cria as condições para a mudança; materializa ainda uma repetição de Prometeu quando, pelo uso da razão, mostra que tais práticas não possuem um fundamento intelectualmente sustentado.

Se Prometeu testou o fundamento racional que sustentava a “vontade de verdade” através da arte da charada<sup>16</sup>, Hamlet repete esse feito através da escrita teatral e Zadig o repete pela situação embaraçosa em que coloca o interlocutor, propositalmente<sup>17</sup>. Assim ocorre com a primeira esposa de Zadig, com o mau pagador diante do juiz, com o senhor Glutão e com o Setoc, o senhor de escravos a quem Zadig pertenceu enquanto esteve nessa condição, que adorava aos astros em lugar do “Criador”. A todos, Zadig expõe em contradição por meio de questões lógicas, por meio da razão. Os três protagonistas estudados neste capítulo desmascaram os detentores do poder ou da má moral através de situações intelectualmente articuladas que os expõem em seus erros.

Vejamos a seguir como os três otimistas e os três tipos de otimismo podem ser relacionados com o campo da memória social.

### 2.3 O OTIMISTA, FINALMENTE

Ao final do prometido passeio pelas três narrativas ficcionais anunciadas, apresentamos algumas considerações acerca do sujeito “otimista”.

Vimos, através das narrativas ficcionais de Prometeu, Hamlet e Zadig, que o otimista rompe com a ordem impessoal, fonte do “todo da obrigação” (BERGSON, 2005). Prometeu

---

<sup>16</sup> Tomamos o termo “charada” não no sentido da adivinhação de uma palavra, mas no sentido de um enigma que é posto aos presentes, envolvendo algum tipo de ação teatral.

<sup>17</sup> Embora seja demasiado coloquial, a palavra que melhor ilustra a modalidade enunciativa utilizada por Zadig é a “pegadinha”, que leva o interlocutor a um tipo de embaraço na explicação das premissas que (não) sustentam suas práticas.

rompe com a rotina construída pelo saber e pelo poder religiosos; Hamlet rompe com o poder monárquico, representação da vontade de Deus na Terra; Zadig rompe com a lei que pune ao extremo, suscitando ponderação.

Também verificamos que essa posição de sujeito prova, por meio de uma arte, que o saber e o poder de seus respectivos contextos históricos se sustentam por imposições cegas. Isso também indica que tal sujeito ocupa a posição de um *questionador* em seu meio social. Ele desconfia da ordem vigente, investiga e prova sua contradição interna.

Tais valores se afastam da necessidade egóica de poder sobre os demais ou da posse sobre as riquezas disponíveis, sobre o *ter*. Trata-se de construir a paz, a fraternidade. São valores que germinam do âmbito do *ser* e para ele se voltam, impulsionando para outro tempo, marcado pelo livre pensar, pelo reforço do lugar social voltado para o questionamento e para o desejo de compreender a realidade a partir da intelectualidade<sup>18</sup>. Em nenhum momento, o âmbito do *aparentar* se mostra como uma opção de investimentos por parte dos sujeitos que ocupam o lugar de otimistas nos materiais analisados.

O que é mais importa destacar ao final desse passeio é que tais narrativas literárias compõem um prenúncio (ou o reforço) de que uma ruptura está em vias de se consolidar na história. Não se trata de argumentar em favor de uma intencionalidade dos autores em corroborar com a mudança, tampouco de acreditar que tais ficções deram início à ruptura. Entendemos aqui que elas refletem um “acontecimento histórico” de mobilização em favor da mudança, e, também, um “acontecimento discursivo”, que vai permitir ao enunciado da mudança um ingresso “no verdadeiro”. Segundo Foucault, este discurso verdadeiro era “era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, provocava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino” (FOUCAULT, 1996, p. 14). A mudança, enfim, entra “no verdadeiro” em todos os materiais analisados.

O contexto histórico que contribuiu para que cada narrativa em estudo circulasse era de descontinuidade com a ordem que se mantinha em vigor com o lastro da memória religiosa. A Grécia antiga vivia o abalo do poder dos mitos religiosos e uma “vontade de verdade” logicamente exemplificada ganhava espaço com a filosofia; a Inglaterra se via diante da pressão exercida pelo movimento de Reforma Protestante, que reivindicava livre acesso às Escrituras Sagradas, sua livre interpretação e diálogo pessoal (não mais mediado

---

<sup>18</sup> Zadig só aceita as regras quando essas podem ser submetidas ao crivo da razão; Hamlet dispunha de vasto patrimônio científico e artístico; Prometeu levou aos homens a chama que representava a intelectualidade e a criatividade.

pelo padre) com Deus; a França via emergir ideais contrários ao poder absolutista do rei, divinamente respaldado.

Voltando a Bergson (2006, 2005), o comportamento social de obediência à ordem religiosa, solidificado pelo “hábito” (2005), se vê fragilizado pelo aumento do “intervalo” – tempo empregado entre o estímulo e a resposta – e pela distensão rumo a “estados possíveis de memória” (2006, p. 197), em que o sujeito vai construir questões e modos subjetivos de responder às forças impressas pela ordem vigente.

Quando tal ordem é sustentada pela memória religiosa, vimos, de acordo com o estudo de Halbwachs acerca dos *Marcos sociais de memória* (2004), que a memória coletiva em funcionamento pretendia permanecer “fora do tempo”, ou seja, objetivava permanência e imutabilidade, pois ostentava o “lugar” de verdade, estando aparentemente imune às mudanças dos tempos. Todavia, na Idade Antiga, o lastro intelectual filosófico forjado pelos pensadores gregos contribuiu para o acontecimento histórico da ruptura com o saber e o poder religiosos. No início do século XVII, as consequências da Reforma Protestante<sup>19</sup> e do Renascimento<sup>20</sup> afastaram da cena pública o pensamento católico preponderante durante a Idade Média. No século XVIII, novamente, o Iluminismo e a Revolução Francesa afirmaram o lugar do homem e da sua capacidade de autorregulação, desprendendo o poder religioso dos lugares de governo, de pensamento e de felicidade.

Já no campo do “acontecimento discursivo”, o efeito do afastamento da memória religiosa do centro de poder social foi de mudança na “vontade de verdade”: se Deus cuidava do destino, da sorte e das penas dos sujeitos, por meio da memória da permanência, após a mudança, entra em cena a memória da autodeterminação, de modo que, a cada sujeito, passa a ser legítimo o arbítrio do passado, do presente e do futuro. Isso significa que a ruptura com o religioso em Prometeu é exemplo de materialização da memória mudança, assim como o resgate da tradição em Hamlet e a abertura a ajustes em Zadig.

As escansões apresentadas sobre o otimismo, com destaques para o *status*, o lugar de fala e a legitimação do que é dito acerca do otimista e dos tempos de otimismo configuram um campo de memória que também se reatualiza em cada contexto histórico, de acordo com as peculiaridades das condições de possibilidade.

Voltando às contribuições de Bergson, temos uma memória que se mostra quando há uso do “hábito” e que permanece na parte mais contraída do passado (o presente) e outra

---

<sup>19</sup> De início na Alemanha, seguindo para Suíça, França, Reino Unido, Países Baixos alguns países do Leste Europeu.

<sup>20</sup> A princípio na Itália, seguindo para a Inglaterra, Alemanha, Países Baixos, Portugal e Espanha.

memória que se compõe de “lembranças” e reside nas camadas mais distendidas do passado, nas quais o sujeito se lança por livre iniciativa, atualizando-as a cada acesso realizado. As duas memórias coexistem, o que anula a didática estratégia de pensar por hierarquias ou substituições lineares de formas, tempos, pensamentos. E é importante destacar que, para Bergson, tanto a mudança quanto a permanência exercem um tipo de pressão sobre o campo da liberdade individual:

Um ser não se sente obrigado se não for livre, e cada obrigação, particularmente considerada, implica a liberdade. Mas é necessário que haja obrigações; e quanto mais descemos dessas obrigações particulares, que se encontram no topo, até ao todo da obrigação que se encontra na base, mais a obrigação nos aparece como a própria forma que a necessidade assume no domínio da vida quando exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e, por conseguinte, a liberdade (BERGSON, 2005, p. 39).

Portanto, não podemos tomar o otimismo como a memória una que funciona quando da mudança; tomamos o otimismo como um discurso materializado e entrecortado por “práticas” de obrigação e também por “práticas” de liberdade, temas esses que são, por sua vez, também atravessados pela memória religiosa, mantendo um jogo de relações de tensão e distensão históricas.

Podemos identificar a “memória-hábito” em funcionamento quando entra em evidência a posição de sujeito que se encontra em alinhamento à “obrigação”, contribuindo para a coesão social (BERGSON, 2005), mas, como bem mostraram as narrativas analisadas, em algum momento, entra em evidência outra posição de sujeito, aquela que se permite se demorar nas camadas de memória que compõem a subjetividade individual e de lá aciona, voluntariamente, outros modos de ver o mundo, outras respostas possíveis à ordem objetiva, outros caminhos latentes para a felicidade, que não necessariamente negam ou dissolvem de todo a tradição.

Porém, quanto mais se permite demorar em contemplações, reflexões, referências subjetivas, maiores as chances de arbitrar por si, atualizando a “memória-lembrança” – imagens – que apontam outras possibilidades criativas, ou “sistematizações diferentes” (BERGSON, 2006, p. 198). Assim ocorreu com as personagens destacadas nas análises do presente capítulo. Prometeu, Hamlet e Zadig lançaram um olhar mais demorado sobre o que se passava, para além da necessidade de uma sociedade produtiva e obediente, e se depararam com a ausência de uma explicação para a permanência do hábito. Agiram, em seguida, por meio da razão, averiguando os lastros daquela “vontade de verdade” - a qual um sistema de

instituições “mantém em perpétuo deslocamento” (FOUCAULT, 1996, p. 13), ajustando o lugar do corte entre verdadeiro e falso. Após exposta em suas fragilidades, aquela “vontade de verdade” deixou as lideranças em queda. Finalmente, cada protagonista apoderou-se de uma potência altruísta que concretizou a ruptura, instaurando outros tempos.

Há, todavia, rupturas que separam cada posição de sujeito otimista identificado. Mostramos a regularidade que os mantém como agentes da mudança, mas não destacamos ainda as peculiaridades que os colocam em um complexo de relações que indicam rupturas.

Prometeu, semi-deus, se orienta para o futuro, antevendo o porvir. A memória que se atualiza com a narrativa de Prometeu é a do enfrentamento ao poder pelo saber. A felicidade não pode se estabelecer onde o poder é instaurado, sem a legítima aferição racional de suas bases. A ideia de destino, todavia, assegura o peso da “obrigação”, ao mesmo tempo em que garante a harmonia cotidiana junto ao coletivo. O destino é o feixe que garante o menor esforço no presente e a continuidade da ordem pela eternidade. Como ser eterno, Prometeu está disposto a tudo, inclusive a intervir em favor da mudança de seu destino e dos demais.

Hamlet, príncipe e herdeiro legítimo da glória de sua ascendência, se orienta para o passado, negando o poder usurpado de seu pai pelo seu tio. Entra em jogo uma “memória-lembrança” que se atualiza quando o protagonista evoca o passado e se compromete com a verdade. Hamlet não precisa se preocupar em construir um futuro: basta-lhe combater à “memória-hábito” que se estabelece no presente da corte. As festas habituais, a hipocrisia cotidiana, o não questionamento acerca da verdade dos fatos constitui um quadro a que esse sujeito se opõe, atualizando a memória do resgate da ordem legítima.

Zadig, que transita da escravidão ao trono de rei, vive o presente em sua complexidade e com suas demandas. Esse sujeito assume o traço da resiliência, o que, em princípio, mostra-se como resignação, mas, ao final de cada desafio, comparece enquanto aprendizado, superação das dificuldades e mudança da visão de mundo do grupo. O hábito que, para Bergson, assegura à “sociedade o que ela espera de nós” (2005, p. 30), é, a todo momento, discutido, o que provoca o questionamento do dever e da obrigação de cada um em relação às regras. Zadig recobra a importância do “intervalo” na condução da obrigação: há que se sustentar a regra sobre uma base razoável, retirando do centro das práticas comunitárias a memória dos extremos e inserindo, em seu lugar, a memória de justo equilíbrio na lida com as questões de interesse público.

Nesse jogo de memórias, o gênero trágico, que se mostra em todas as narrativas em alguma medida, se flexiona em cada uma delas. Em Prometeu, o trágico se apresenta na forma do destino pré-determinado, um fado inexorável. Em Hamlet e em Zadig, o trágico se

constitui em séries de vicissitudes, sobre as quais ambos se lançam, administrando as consequências que se impõem a cada ação. Cada personagem, por sua vez, relaciona-se com o destino de uma maneira particular. O sujeito que ocupa o lugar do mediador da mudança em cada narrativa não é idêntico, pois sua relação com o saber, com o poder e com o tempo é específica.

Em Prometeu, a posição de sujeito que conduz a mudança é a da transgressão da ordem; em Hamlet, essa posição é de recapitulação; em Zadig, o sujeito da mudança opera a revisão da ordem.

Assim, o estudo sobre o otimismo apontou um sentido histórico que se mostrou em reatualizações inscritas no jogo entre as memórias da **mudança** e da **permanência**, atravessada pela memória religiosa.

### 3 OS DESAFIOS DO TER: AS CONQUISTAS DO OTIMISTA

*A causa da felicidade que provém de nós mesmos  
é maior que aquela proveniente das coisas*

Epicuro

Retomando a discussão de Foucault acerca da relação entre saber e poder, publicada, também, na segunda conferência da obra *A verdade e as formas jurídicas* (2003), verificamos a intrínseca relação entre ambos (saber e poder), tese já apresentada por Nietzsche e desenvolvida também nas pesquisas de Foucault. De acordo com a referida tese, toda forma de poder se sustenta em um saber; todo saber se constitui em um poder. Vimos, no primeiro capítulo desta tese, que, na ficção, o otimismo se apresentou por meio de diferentes formas de relação possível entre mudança e permanência, estendendo-se também para uma relação com o tempo. Mudar o presente, resgatar o passado ou construir o futuro são estratégias possíveis devido à relação entre saber e poder, pois ambos (saber/poder) determinam o que pode ser dito, o que também implica em uma ação sobre a “vontade de verdade”.

A “vontade de verdade” que mantinha a permanência, através do hábito, da tradição, rarefazia as chances de mudança, mas o sujeito que ocupou a posição de otimista encontrou meios para dizer que algo precisava mudar para garantir a felicidade coletiva. Seja pelo enfrentamento da tradição religiosa (Prometeu, que desobedece a Zeus), seja pelo enfrentamento do novo assegurado pela vontade divina (Hamlet, que nega o novo rei) ou ainda pela adaptação às demandas do presente (Zadig, que questiona as leis e os costumes), a ordem objetiva cedeu espaço para leituras e falas subjetivas, bem como pôs em jogo as memórias do hábito e da autorregulação.

Neste capítulo, analisamos filmes que mostram tradições em funcionamento e verificamos onde o otimismo encontra lugar. A tradição, por um lado, ajuda a manter uma ordem, assegura um vínculo com a ascendência, marca no tempo a vitalidade de um grupo, sua honra e seu direito a um patrimônio moral e material. Mas, por outro lado, a tradição pode engessar o presente e o futuro, pois se faz guia das condutas individual e coletiva, por meio de uma ordem impessoal.

Cabe ainda destacar que as tradições expostas nos dois filmes selecionados se relacionam com a diferença de classes sociais: aquele que dispõe de patrimônio material ou do *status* de provedor rege a vida social, enquanto que, aquele que não dispõe de

independência<sup>21</sup> e não tem o mínimo recurso material necessário para garantir uma vida digna, obedece tacitamente. Ou, ao menos, pelo que mostram os filmes analisados, deveria obedecer. É a partir desse quadro que observamos a ação do otimista e o espaço para o otimismo.

No presente capítulo, vamos discutir o otimismo e o otimista em sua relação com o “*ter*”, a segunda das “determinações fundamentais” que pode interferir na “sorte” dos homens, segundo Schopenhauer (2009, p. 3). A perspectiva do *ter* abarca as posses de todos os tipos amealhadas pelos sujeitos.

A esse respeito, Schopenhauer (2009, p. 50) adverte: “a riqueza é como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos”. Essa citação mostra que, para o autor, o contentamento com o patrimônio adquirido é apenas relativo e sempre individual, subjetivo, além de escapadiço. Ainda segundo Schopenhauer, o aumento e a manutenção da posse de bens materiais é, para cada indivíduo, fator de preocupação de acordo com a elasticidade potencial das necessidades que ele cria e alimenta. “Eis porque as grandes posses do rico não inquietam o pobre, e, por outro lado, o muito que já possui, se as intenções são malogradas, não consola o rico” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 50).

Advertimos, todavia, que nos filmes em estudo, a questão material determina a sobrevivência das personagens. Não se trata apenas de desejar posses, mas de assegurar as condições mínimas de existência do protagonista e de seus descendentes. Nesse sentido, a tradição é fonte de segurança, o hábito diz respeito à garantia de permanência da tradição, bem como, ao respeito à condição do outro, independentemente das posses de que disponha. A ruptura é risco e abertura ao incerto.

A seleção do *corpus* de análise deste capítulo também está relacionada à abordagem de Schopenhauer sobre o *ser*, porém, com maior ênfase na sua relação com o *ter*, o que não exclui alguma relação com o *aparentar*. A ênfase sobre uma das três determinações fundamentais somente existe porque, de alguma maneira, ela está em relação com as demais. A tensão entre o *status* do sujeito pobre e o *status* do sujeito rico é o segundo ponto de partida para a seleção dos materiais do capítulo.

O trato com a linguagem audiovisual constitui mais um desafio para este capítulo: como abordar uma materialidade quando nela apenas se busca verificar a ocorrência da continuidade (ou não) de um enunciado, de uma prática discursiva? Foucault já havia lançado, na introdução d’*Arqueologia do saber* (2014), sua advertência sobre os problemas

---

<sup>21</sup> As personagens que identificamos como otimistas são menores de idade ou, de algum modo, devem respeito ao modo de proceder de seus familiares.



metodológicos surgidos com a “história nova”. Sabemos que, para o referido autor, o discurso não se restringe à frase, mas se deixa ver no que foi dito. Os esforços iniciais para chegar ao discurso através do método de Foucault são descritivos e interpretativos. Assim, optamos por descrever a história dos filmes e transcrever diálogos que nos ajudam a compreender a ambiência em que os personagens se constituem como sujeitos históricos, inserindo um ou outro *frame*<sup>22</sup> que acrescenta à descrição aquilo que diz respeito ao que chamamos aqui de discurso do otimismo.

Dessa forma, objetivamos analisar a relação entre otimismo e memória religiosa, tomando como *corpus* de análise um pequeno conjunto de filmes nacionais, a saber: *Abril despedaçado* (2001), dirigido por Walter Salles, e *Que horas ela volta?* (2015), escrito e dirigido por Ana Muylaert. Trata-se de duas produções cinematográficas que abordam relações familiares em um país em fase de transformações políticas e econômicas.

*Abril despedaçado* aborda duas famílias nordestinas, incisivamente marcadas pela tradição e pela disputa pela terra, a qual, no interior do Nordeste brasileiro, significa poder ou sobrevivência, dependendo de sua extensão. O filme aborda a tensão entre tradição e liberdade, pois a tradição de “cobrar o sangue” do irmão mais velho, morto em vingança pela tomada ilegal de terras da família vizinha, acaba por destruir os membros das próprias famílias que protagonizam a história. No filme, Tonho, o filho mais velho da família Breves, deve proceder conforme a tradição, mas, em seu íntimo, não deseja fazê-lo, ainda que se sinta na obrigação de obedecer ao pai. O irmão mais novo, que tomamos como o otimista dessa narrativa, o impele a fugir e a viver sua própria história.

*Que horas ela volta?* é resultado de um esforço de quase dez anos em um roteiro que coloca frente a frente duas famílias de classes sociais diferentes, unidas por uma relação de trabalho. Nesse filme, a tradição de sustentar uma rotina confortável para os patrões sem, contudo, tornar-se visível aos mesmos é questionada pela filha da empregada, que vem a São Paulo para prestar vestibular em uma das Universidades mais concorridas do país. A gestação desse filme foi quase paralela à distribuição de *Abril despedaçado* e o atualiza, se tomarmos o binômio tradição/transformação como mote.

---

<sup>22</sup> Segundo Jacques Aumont e Michel Marie, no livro *Dicionário teórico e crítico de cinema* (2003), *frame* é cada um dos quadros ou imagens fixas de um produto audiovisual. No Brasil, há a expressão “fotograma” para designar as imagens fixas de um filme realizado com película fotográfica, e o termo “frame” para designar cada imagem fixa registrada em vídeo.

### 3.1 A QUESTÃO DA RUPTURA EM *ABRIL DESPEDAÇADO*

A história do filme *Abril despedaçado* se passa em 1910, em um lugarejo do sertão brasileiro chamado Riacho das Almas. O filme é narrado pelo filho mais novo da família Breves. Ele é quem explica que Riacho das Almas fica “no meio do nada; de certo mesmo, só precisa ter ciência de que fica em cima do chão e debaixo do sol” (ABRIL..., 2001). A pequena propriedade rural, entretanto, é a posse que ainda marca a existência e a tradição da família Breves.

Figura 04: Locação das terras da família Breves que, na ficção, ficam em Riacho das Almas.



Fonte: Abril..., 2001

No tempo do avô do narrador, todo o trabalho na fazenda era feito por escravos, mas, na geração do garoto, tudo é feito pela família: o pai “toca” os bois que faz a bolandeira moer a cana; o filho mais novo traz a cana até Tonho, o irmão mais velho, que a deposita na moenda; a mãe recolhe os bagaços. Todos colhem a cana e cooperam para o preparo da rapadura nos tachos ao fogo.

Seu Breves, o patriarca, é um homem sério, rígido e rude. Ele é o atual herdeiro das terras da família, é o responsável pela ordem na casa, pela negociação da rapadura que garante a subsistência da família, assim como é responsável por assegurar o respeito aos antepassados, expostos em quadros na parede da sala, e às tradições deles herdadas.

A mãe é a única figura feminina e religiosa da família. Ela respeita as tradições e o marido, mas se compadece dos sofrimentos dos filhos e, sobretudo, é quem ora e vigia pela relação de todos do lar com Deus, pedindo misericórdia pela família. Todas as falas e

explicações que a mãe pode enunciar, e são poucas, contêm justificativas divinas para os acontecimentos. Conforme as primeiras palavras do narrador: “A mãe costuma dizer que Deus não manda um fardo maior do que nós pode carregar. Conversa fiada! Às veiz, ele manda um peso tão grande que ninguém guenta!” (ABRIL..., 2001). É a mãe quem tenta suavizar o peso da rotina familiar e, muitas vezes, o faz apenas com o olhar.

Tonho é o atual primogênito da família Breves. Um jovem de vinte anos, sempre maltrapilho, silenciado pelas vicissitudes da vida, quase sempre com semblante de desilusão. Tonho raramente responde ao pai. Seu silêncio funciona como marca de consentimento e de respeito.

Menino é o filho caçula. Ele já aparentava alcançar a idade de nove ou dez anos, mas, até então, ainda era chamado simplesmente de “Menino”. Ele é a única interação positiva de Tonho: é a criança que conta histórias ao irmão mais velho, que atíça em Tonho a vontade de brincar na gangorra, de conhecer o circo, o mar, o mundo. Em certo momento do filme, Menino foi batizado com o nome de um bicho do mar, porque eram os seus bichos preferidos: “Pacu”. Ele não gostou muito do nome e admitiu dificuldade para “pegar costume”. No sertão nordestino, “pegar costume” pode ser considerado paráfrase de alinhar-se a uma tradição. O nome que se recebe diz da estirpe, identifica a linhagem, marca as obrigações que se tem para com a memória genealógica e com a comunidade, de modo que, costumeiramente, os nomes masculinos se repetem em homenagem a algum antepassado.

Ainda sobre a família Breves, vale destacar que são raros os momentos nos quais se vê algum traço de alegria nos personagens. Todos estão sob a enorme pressão de garantir a sobrevivência e a posse da propriedade.

Ocorre que, historicamente, a família Breves disputa a posse de um trecho de terras com a família Ferreira. Segundo o pequeno narrador, os Ferreira tomaram as terras, mas os Breves a tomaram de volta.

Menino: Tonho vai pisar em chão que já foi nosso. Os Ferrera tumaro e nós tumamo dos Ferreira. Agora é deles de novo. Foi assim que começou a briga. O pai diz que é olho por olho. Do oi de um pro oi de outro. Olho de um por olho de ôto que todo mundo acabou ficando cego. Em terra de cego, quem tem um olho só todo mundo acha que é doido (ABRIL..., 2001).

Cabe um destaque para a profundidade das reflexões do pequeno narrador. Ele não se contenta em apresentar a história, pois sempre acrescenta aos fatos suas ponderações, sua leitura, que se mostra muito mais filosófica do que infantil. Pacu consegue, mesmo na

condição de criança, alcançar um grau de reflexividade que o permite analisar os rumos da vida sobre uma perspectiva crítica, desligada do peso da tradição.

Não bastassem essas tensões pela vida e pelo patrimônio, a pressão se agrava pelo peso de uma tradição: a disputa por terra vitimou a tiros os primogênitos ao longo de várias gerações. Quando um homem da família era morto pelo primogênito da família rival, sua camisa manchada pelo sangue ficava exposta ao sol durante o período de uma lua cheia; se a marca de sangue amarelasse, era sinal de que a alma ficou vagando no além e reivindicava vingança. Então, o primogênito atual tinha a obrigação de cobrar o sangue do irmão. Assim, a família Breves se encontrava demasiadamente reduzida e a luta pela sobrevivência se tornava quase que insustentável. O peso que os Breves carregavam foi intensificado porque a família Ferreira, sua rival, é mais numerosa e mais rica. Aos Breves, logo, faltarão primogênitos e terras.

Nos primeiros dez minutos, o filme apresenta a tensão de seu Breves e Tonho na espera pela cor que o sangue da camisa de Inácio, o primogênito morto recentemente, iria apresentar ao final do prazo. À noite, durante o jantar, o pai dá a notícia à família: “o sangue amarelou. Tonho, tu conhece a sua obrigação” (ABRIL..., 2001).

Figura 05: O patriarca da família Breves anuncia, durante o jantar, que Tonho terá que cumprir a obrigação com a tradição.



Fonte: Abril..., 2001

É importante destacar a relação tecida no falar paterno entre tradição e obrigação. O atual primogênito deve cumprir com o que reza a tradição, sem qualquer chance de questionamento ou negação. A obrigação se dá no campo da ascendência, o que implica a

inexistência de isenção. Qualquer oportunidade para a deserção seria vista como negação ao clã. Observando a imagem em destaque, podemos identificar a repetição histórica do *status* de “juiz”, ali assumida pelo pai, mesmo *lugar* institucional que o legitima a ter uma fala sentenciosa. O pai possui a autoridade de decidir o futuro do filho, sendo legitimado pelos antepassados e pela tradição.

A memória da tradição aqui comparece como “hábito de obediência”<sup>23</sup>, pois a fala do pai incute em Tonho um sentimento de obrigação moral:

Observemos, com efeito, que todos os hábitos deste género se prestam apoio mútuo. [...] Cada um deles responde, directa ou indirectamente, a uma exigência social; e conseqüentemente todos se ligam, formam um bloco. Muitos seriam apenas pequenas obrigações se se apresentassem isoladamente. Mas são parte integrante da obrigação em geral; e este todo, que deve o ser o que é ao contributo das suas partes, confere a cada um deles, em contrapartida, a autoridade global do conjunto. O coletivo vem assim reforçar o singular, e a fórmula “é o dever” triunfa das hesitações que poderíamos ter diante de um dever isolado (BERGSON, 2005, p. 24).

Ainda naquela cena, a mãe, sentada à direita do marido, com as mãos cruzadas ao queixo, reforça silenciosa a postura do pai. O gesto de avaliação e tomada de decisão, associado ao olhar incisivo sobre os olhos do filho, legitima e respalda a fala do pai.

Quase todo o filme é inundado de silêncios. O “lugar” da fala, quase sempre, é ocupado pelo pai, que enuncia por si e também pelos mortos da família.

O silêncio dos filhos é profundo, o que se intensifica nessa cena, mas não significa submissão. Tonho se cala, mas sua postura frouxa, com cotovelos apoiados à mesa, demonstra a incompletude de seu alinhamento à ordem familiar. Ele não herdou a firmeza e a convicção do pai acerca da tradição.

“Menino”, na condição de criança – aquele que precisa ser disciplinado –, ousa aconselhar: “vai não, Tonho”. Não ter nome é uma das características da personagem, um dos históricos, que permite a Menino não se ajustar à tradição familiar. É ele o questionador da narrativa, que incita o irmão mais velho a abandonar a obrigação.

A mãe, que ocupa o *status* de “religadora” dos vivos da casa com Deus, avisa que a alma do irmão deles “não encontrou sossego”, ao que o pai reforça: “Ele fez o que tinha de fazer. E agora é a vez de Tonho!” (ABRIL..., 2001).

---

<sup>23</sup> Bergson separa os hábitos de acordo com uma diferença de natureza: hábitos de comando ou hábitos de obediência. Ambos dão resposta a necessidades do grupo, porém os hábitos de obediência são disparados por uma figura, como o pai, por exemplo, que age “por delegação da social” (BERGSON, 2005, p. 24), fazendo o sujeito cumprir seu papel para com a ordem impessoal, para com a sociedade.

Menino, mais uma vez, quase em sussurro, sustenta: “vai não” e é repreendido pelo pai com uma grande bofetada que o leva ao chão. O garoto se levanta, sozinho, contendo o choro, mas com forte expressão de dor.

Pai: Presta atenção, menino: teu avô, teus tios, teu irmão mais velho... Eles tudo morreram pela nossa honra e pela nossa terra. E um dia pode ser tu. Tu é um Breves. Eu também já cumpri minha obrigação. Se eu não morri foi porque Deus não quis [silêncio. Tonho segura a mão do menino por baixo da mesa]. Tonho, tu vai com cuidado e pelo amanhecer. E não se esqueça: tua obrigação é só com quem matou teu irmão. Negócio de homem pra homem, olho no olho (ABRIL..., 2001).

Tonho se cala, sofre em silêncio. Na mesma noite, seu Breves vai até o quarto de Tonho e diz não ter conseguido consertar as botas do filho. Nesse momento, entrega suas próprias botas ao rapaz, que agradece. No dia seguinte, Tonho parte, ainda no escuro da madrugada, para cumprir com a obrigação imposta pela tradição.

Menino permanece no quarto, sentado na cama, inconformado. A mãe se posiciona no altar da família e entra em prece:

Mãe: [Gemido de ninar] Que Deus permita, que Deus queira que a alma de Inácio, meu filho primeiro, encontre sossego ao lado dos seus. Que cada gota de seu sangue seja duas do inimigo. Que você, meu filho, encontre a paz que não teve entre os vivo e saiba olhar por seus irmão na hora deles também cumprirem sua obrigação [Gemido de ninar] (ABRIL..., 2001).

Tonho adentra a propriedade da família Ferreira e, silenciosamente, procura pelo primogênito, que caminha para o estábulo e ensina um menino a ordenhar uma vaca. Quando se prepara para atirar, Tonho percebe que o patriarca adentrou o local e se posicionou ao lado daquele que deve morrer. Cego, o patriarca dos Ferreira nota a presença de Tonho, que anuncia: “vim cobrar o sangue do meu irmão”. O primogênito foge, correndo, pela mata branca do sertão. Tonho o segue e leva a cabo o seu dever. Tonho atira a arma ao chão e se ajoelha diante dela, ofegante. Em seguida, observa o corpo do rival, caído a alguns metros de distância à sua frente. Ele se levanta, dá um longo suspiro e volta as costas para o outro, quando escuta um ruído que mostra que o adversário ainda vive. O tiro certo não ceifa a vida do rival de imediato. Ele retira o rosto da terra e rasteja com os olhos fixos em Tonho; gargalha, o que quase faz Tonho recorrer a novo tiro, mas, estremecendo, morre. A visão da morte marca Tonho em profundidade. Ele sabe que será o próximo a morrer.

Dentre os procedimentos que a tradição reza, o velório acontece na casa da família do primogênito falecido, com “incelença” – rito de cânticos para amenizar a agonia do morto – até o almoço. Seu Breves, o pai do atirador, entra na casa da família Ferreira, cumprimenta o chefe da família e pede permissão para o filho acompanhar o rito, rezar pela alma do morto e depois falar com o patriarca. Quem fala é seu Breves, ocupando o *status* de codetentor (assim como o patriarca dos Ferreira) da tradição; a linguagem utilizada para solicitar presença no velório provém do *lugar* da tradição e é firme, segura, pois se trata do chefe da família; a posição de sujeito que ele ocupa, nesse contexto, é daquele que honra sua estirpe e, portanto, merece participar da tradição, pois a faz viver em sua descendência.

A despeito do traje de honra utilizado pelo pai – terno e gravata –, Tonho acessa ao recinto do velório com seus andrajos habituais, cabisbaixo, abatido e silenciado como sempre. A postura firme e elegante do pai reforça a sua “modalidade enunciativa” (FOUCAULT, 2014, p. 61), seja pelo *status*<sup>24</sup> de vigilante do cumprimento da tradição, seja pelo *lugar*<sup>25</sup> de chefe da família, ao passo que Tonho, resultado dessa tradição, se mostra oprimido por essa memória e ilustra o estado falido ao qual o conduziu tal ordem social. Seu Breves, com a postura firme, olhar dirigido aos presentes, expressa orgulho de fazer parte da tradição. Tonho, porém, com o silêncio, o olhar lançado ao chão e os ombros caídos, demonstra sentir responsabilidade pela dor da família rival. Demonstra também, pela sua feição, certa inércia postural, afinal, mesmo que tenha sido ele o responsável pela morte do defunto que ali se vela, não é ele quem age, mas a ascendência, por meio das práticas daquela tradição.

Tonho levou a efeito o conjunto de ações da tradição, entretanto, sua postura não é de firmeza, mas, de tristeza, o que o leva a ocupar a “posição de sujeito”<sup>26</sup> “obrigado”. Ele poderia ir de encontro com a tradição, porém, como explica Bergson (2005, p. 26), “uma infração da ordem social reveste-se assim de um caráter antinatural: ainda que se repita com frequência, induz em nós o efeito de uma exceção que estaria para a sociedade como um monstro está para a natureza”. Tonho se enquadra na tradição porque é isso que família e a sociedade esperam dele. Não existe no personagem uma atitude ativa em favor dos ritos, mas uma obediência ao que exigem a família e a memória dos antepassados.

Durante todo o rito, ele se mantém calado e não olha ninguém aos olhos; quando fala, é para pedir trégua, o que lhe permite algum tempo a mais de vida. Nesse caso, verificamos que quem fala o faz através do *status* de oprimido; recebe o direito de fala também da

<sup>24</sup> O *status* diz do direito legitimado de proferir certo discurso (FOUCAULT, 2014, p. 61).

<sup>25</sup> O *lugar* é institucional e é de onde o sujeito obtém tal discurso (FOUCAULT, 2014, p. 62).

<sup>26</sup> A posição do sujeito é a “situação que lhe é possível ocupar em relação” aos demais elementos da rede (FOUCAULT, 2014, p. 63).

tradição, pois a trégua é um direito garantido entre o conjunto de práticas da mesma; ao pedir tempo, o tempo de uma lua, Tonho ocupa a posição de obrigado: há uma espera, uma pressão para que se cumpra a tradição e uma gratidão pela concessão.

Figura 06: As diferenças de *status* e *lugar* entre Seu Breves e Tonho se evidenciam durante o velório do primogênito dos Ferreira.



Fonte: Abril..., 2001

Seu Breves atualiza a memória do passado glorioso, no qual a família, numerosa – conforme os quadros na parede da sala não deixam esquecer – possuía terras, poder, honra. Ele confirma que a tradição, e todo esse bojo de práticas, se faz recurso para a continuidade e para lembrança coletiva de um tempo célebre. Os procedimentos, ritos, estratégias e saberes da obrigação moral para manter a tradição são transmitidos ao primogênito da vez, como uma verdade a ser assimilada, realizada, transmitida novamente.

Tonho, por outro lado, se vê angustiado pelo sentimento da obrigação. Ao jovem, não parece haver opções dignas à tradição.

Ao final do velório, ainda no campo dos ritos, Tonho pediu trégua ao chefe da família rival. O dono da casa atou uma faixa preta ao braço esquerdo de Tonho, simbolizando a concessão da trégua até a próxima lua cheia. Esse é o prazo para o sangue da camisa do morto manter a cor vermelha ou amarelar. Homem de idade avançada, cego, o patriarca da família Ferreira, também com o *status* de mantenedor da tradição, profetiza os próximos dias da vida de Tonho, porque obteve esse dizer de seus antepassados, conhecendo bem tal “lugar”. Ele avisa que a tira preta segue “de um morto para outro” (ABRIL..., 2001); que, se o rapaz, contando apenas 20 anos de idade, ainda não conheceu o amor, também não o conhecerá; que



cada segundo marcado pelo relógio, doravante, significa um segundo a menos para Tonho. O jovem parte do local, calado, cabisbaixo, desolado.

Na cena seguinte, Menino conhece Salustiano e Clara, viajantes que chegam de carroça e pedem informação sobre o caminho até o vilarejo Bom Sossego. Clara – jovem, vivaz, bonita e de trato social afetuoso – parece oferecer a Menino a primeira manifestação de carinho de sua vida: “Menino! Tome aqui” [e entrega um livro ao garoto, que observa lentamente o presente]. “Tu já sabe ler?”. Menino: “Sei não. Mas sei ler as figura!” (ABRIL..., 2001). A partir desse acontecimento, Menino tem no livro uma porta de entrada para a “posição de sujeito” criança. A cada nova figura de página, ele fabula uma história. Por coincidência, as ilustrações são de uma sereia, que ele acredita se tratar de Clara, e bichos do mar, os seus animais preferidos. O livro passa a ser seu companheiro quase que todo o tempo em que ele não está a colaborar no trabalho familiar.

Tonho vai até Bom Sossego acompanhar o pai na venda da produção de rapadura e lá descobre que Clara e Salustiano são artistas circenses, o que conta a Menino enquanto cortam cana na lavoura. Mais tarde, Menino diz a Tonho de sua vontade de fantasia: “Tonho, tenho uma vontade danada de conhecer o circo. Tonho: Tu acha que o pai ia deixar? Menino: A gente é que nem os boi: roda, roda e nunca sai do lugar!” (ABRIL..., 2001). À noite, Tonho chama Menino e os dois vão escondidos até a cidade para ver o espetáculo.

É a primeira vez que Menino se vê ao lado de outras crianças. Ele sorri contente das piadas, além de se emocionar com as performances de Clara com o fogo. Após a apresentação, enquanto Clara e Salustiano desmontam a estrutura de palco, Menino e Tonho se aproximam, iniciam uma conversa e Menino é, finalmente, nomeado por Salustiano: “Teu nome agora é Pacu!”. Pacu não simpatiza com o novo nome, mas volta para casa feliz pela noite vivida. Curiosamente, seus pais jamais saberão de seu novo nome.

Ao chegarem em casa, são surpreendidos pelo pai, acordado.

Seu Breves: Onde tu levou o menino? Onde é que tu levou o menino?

Tonho: Pro circo.

Seu Breves: Pra onde?

Tonho: Pro circo.

Seu Breves: Vai pro quarto, Menino! Vai! [Volta o olhar para Tonho] Tu vai pras festa numa hora dessa... Tu perdeu o respeito pelos morto dessa casa? Tu devia se guiar por Inácio! Seu irmão mais velho...

Tonho: Não se preocupe, não. Já tô seguindo os passos dele.

Seu Breves: Tu cala essa boca!

Tonho: O senhor me desculpe, mas não vou calar, não.

Seu Breves: [toma o chicote] Tu cala essa boca!

Tonho: Não calo!

Seu Breves: Cala essa boca!

Tonho: Não calo!  
 [e chicoteia Tonho]  
 Seu Breves: Tu cala essa boca!  
 Tonho: Não calo!  
 [chicoteia Tonho mais três vezes até que a vela do candeeiro que ele segura com a mão esquerda se apaga] (ABRIL..., 2001).

O obediente e ainda silencioso Tonho começa a romper com a tradição, dissolvendo as bases do quesito “respeito”, seja ao *status* do pai, seja ao dos antepassados, cujas fotos estão enquadradas na parede, como se observassem, vigilantes, a rotina dos vivos. Ainda não ocorre uma tomada de posição, mas é a primeira vez em que o jovem enuncia contestando o patriarca. Tonho entendeu que levava uma vida mecânica, sem amor, sem aventuras de juventude, sem nada do que deixar lembrança, devido ao pouco tempo de vida que lhe resta.

Aproximadamente aos cinquenta minutos, o filme apresenta um grande estado de tensão entre os membros da família Breves. O pai, no esforço de estimular o movimento dos bois junto à moenda, exagera no chicote e nos aboios, de modo que os dois bois fraquejam e um deles se deita no chão, mugindo de exaustão. Tonho corre para ajudar o pai a levantar o boi. Na cena seguinte, ele segue carregando a canga no ombro quando escuta o grito de Pacu: “Tonho, os boi tão rodando sozinho!” (ABRIL..., 2001). Tonho olha entristecido, deixa a canga cair ao chão e sai caminhando. Após esse fato, Tonho decide sair da rotina e parte às escondidas para se aproximar de Clara, por quem já se encontra apaixonado. É o início de seu movimento de ruptura com a memória do parentesco, de forte cunho religioso, rumo a uma “tomada de rédeas” sobre seu presente e futuro. A imagem dos bois rodando sem nenhum comando expressa condicionamento, indica que algo se tornou automático entre os animais. O espanto de Pacu com o efeito de automatismo entre os animais o faz chamar atenção do irmão para algo que não é natural, algo que não deveria acontecer sequer entre os animais: o absoluto condicionamento. Tonho, naquele momento, carrega o instrumento que mantém os bois unidos no momento do trabalho: a canga. Posicionada exatamente às costas do personagem, como costuma ficar nos bois, a canga aponta para o risco de Tonho também se deixar levar por um efeito de continuidade da rigidez da rotina de trabalho, neutralizando os espaços de descanso e, por consequência, de liberdade. Quando Pacu acorda, não vê Tonho na cama e um sorriso invade o seu rosto.

Tonho vai a pé até a cidade e oferece ajuda a Salustiano e Clara, que desmontavam o circo para partir. Salustiano afirma que, “ajuda é bem-vinda, ainda mais quando é de graça” e é assim que Tonho os acompanha até a próxima cidade, onde acontece uma grande festa de Semana Santa. Clara pergunta: “Tu conhece Ventura?” ao que Tonho respondeu: “Não, não

conheço lugar nenhum” (ABRIL..., 2001). Sentado no fundo da carroça, Tonho observa a estrada e apresenta o primeiro esboço de um sorriso, acompanhado de uma trilha suave e alegre, a música “A carroça”, de Antônio Pinto, composta para o filme. Salustiano começou a perceber que Clara, sua afilhada, estava envolvida afetivamente com Tonho e, sabendo que o rapaz “está metido em guerra de família”, pois a faixa preta no braço é símbolo dessa guerra, ele tenta frear os impulsos da jovem. Em Ventura, eles se aproximam ainda mais e vivem aventuras sem precedentes. Tonho embala Clara suspensa na corda acrobática com giros fortes no ar até o anoitecer, experiência da qual os dois juram nunca mais se esquecerem, nem esquecerem um do outro. Mas, Tonho precisa retornar à fazenda do pai.

Na fazenda, o pai se aborrece ao ver Menino a fabular a partir das imagens do livro. Ele cria histórias com os personagens do mar que ilustram o livro e, imerso nesse universo de fantasias, se mostra feliz e entusiasmado. O garoto inventa histórias como se as estivesse realizando, sempre partindo da paisagem onde vive para a paisagem do mar. O pai toma o livro do garoto e o repreende: “tá seguindo os passos do outro? Tu que pensa que pode ficar sem obrigação nessa casa” (ABRIL..., 2001). O menino luta pelo seu bem maior: “me dê meu livro! Me dê!” (ABRIL..., 2001).

Tonho chega a pé e é recebido com espanto e decepção pelo irmão, com um sorriso tímido pela mãe e com silêncio, por parte do pai, que logo volta a chicotear os bois na moenda. Ele apenas reassume o seu posto de quem alimenta a moenda com cana, deixando com que a mãe volte ao posto de quem recolhe os bagaços. Pacu, paralisado, observa chateado o retorno de Tonho e esboça um sinal negativo, balançando o rosto para os lados.

Da parte dos Ferreira, a tradição também aparenta atrapalhar o rumo do presente e do futuro. O personagem que agora é o neto mais velho propõe ao avô reunir um grupo de homens e “acabar logo de uma vez com a raça desses Breves” (ABRIL..., 2001), ao que o avô retruca:

Já te disse isso e vou repetir pela última vez: o sangue de cada um não tem a mesma valia. Tu só tem o direito de pedir o sangue que perdeu. Quem ultrapassa esse direito paga dobrado por isso, nessa vida ou em outra. Foi isso que o meu pai me ensinou e o pai do meu pai ensinou a ele. Vai ser assim até a minha morte (ABRIL..., 2001).

A figura do patriarca representa o *status* de quem fala pela ordem, pela tradição e, com o respaldo dela, a todos disciplina.

Tonho ainda vai viver dois momentos muito importantes antes que os Ferreira cobrem o sangue do primogênito perdido. Menino resolve fazê-lo “voar” na gangorra. É uma troca de

“lugares”: o mais velho vai se sentir como criança e a criança, por sua vez, vai se sentir como quem ensina uma alegria – a de superar o medo e sentir prazer pelo desafio – ao irmão que está prestes a ser morto. Inesperadamente, uma das cordas se rompe e Tonho é arremessado ao longe, fazendo com que todos pensem tê-lo perdido, mas ele se joga sobre o menino a fazer cócegas e todos, até o pai, gargalham.

A segunda experiência marcante é a visita noturna da chuva e de Clara. Pacu abre a janela do quarto que divide com o irmão para ver a ventania que anuncia a chuva e vê a moça parada perto da moenda. Tonho salta a janela e a leva para a casa de preparo da rapadura. Enquanto chove, eles vivem uma noite de amor. Pacu aprecia o espetáculo da chuva até o amanhecer, quando percebe que há alguém nas proximidades da casa. Clara parte a pé e o garoto salta a janela, adentra à casa de rapadura e se veste com a camisa e a faixa preta da tradição. Sai de lá tentando se lembrar da história do livro confiscado pelo pai, mas não o consegue, porque em sua memória somente se mostra a sua própria história, que ali encontra um fim, pois é morto no lugar do irmão.

Tonho desperta com o estampido do tiro e presente o ocorrido. Corre na direção do estrondo, mas chega tarde. Em choque, ele retorna, encontra a mãe aos prantos e o pai desesperado, que o aconselha a cobrar o sangue do irmão imediatamente, sem trégua. Calado, Tonho atravessa a casa e, ignorando a ameaça de morte feita pelo seu próprio pai, parte a pé, rumo ao mar.

Tonho rompeu com o tempo cíclico da tradição. A tradição, no filme, ordenava de fora a conduta de cada sujeito, forjando uma eternidade. Ali, ela estabelecia uma moral e uma prática de disputas por terras, posses, poder e *status* social. Pontuava uma origem no passado, nos antepassados, e assegurava uma continuidade no presente, garantida pelas práticas que se firmavam entre as “posições de sujeito” do patriarca, respeitado pela matriarca, com supervisão de toda a infantaria genealógica, já morta pelo efeito da tradição, mas viva no olhar sério e inspecionador em cada quadro dos homens da família fixados na parede da sala.

Nessa rede firmada pelo patriarca, pela mãe, pelo primogênito, pelo caçula e pelas almas dos filhos perdidos, além da família rival, com os seus ascendentes e descendentes, cada ação é regulada pela regra recebida da geração anterior. Lançando um olhar mais ampliado, temporalmente, percebemos que a tradição reproduz um estado de coisas análogo em diversas sociedades, nos mais diferentes contextos históricos.

Como descreve Halbwachs,

A história antiga dos povos, tal como é vivida em suas tradições, se encontra totalmente impregnada de ideias religiosas. Ademais, pode-se dizer de todas as religiões que, sob formas mais ou menos simbólicas, reproduzem a história das migrações e da mestiçagem de etnias e tribos, dos grandes acontecimentos, estabelecimentos, guerras, invenções e reformas, que se encontrariam nas origens das sociedades que as praticavam (HALBWACHS, 2004, p. 211, tradução nossa).

Essa tradição se mantém ao longo de gerações através de ritos que materializam seus preceitos. No filme, são exemplos de ritos destacáveis o “cobrar o sangue” do irmão mais velho, prestar reverência ao morto durante o velório e carregar a faixa preta atada ao braço, elementos esses que constituem marcos da guerra que se encontra em curso. As ideias religiosas sobre as quais discorre Halbwachs funcionam nas práticas correntes na medida em que subordinam o presente a uma orientação para o passado e, assim, fazem com que as verdades religiosas e sua moral, permaneçam junto ao coletivo, a despeito do transcorrer do tempo.

A presença dos mortos no cotidiano dos vivos também impulsiona a permanência dessas práticas no tempo. A esse respeito, talvez estejamos diante de uma dupla continuidade: a do tempo religioso e a da memória medieval:

A civilização medieval só podia se tornar poderosa estendendo até o além o domínio do espaço e do tempo sobre a terra, cá embaixo. A civilização medieval repousava sobre a ausência de fronteira impermeável entre o natural e o sobrenatural. A eternidade que aboliria o espaço e o tempo era verdadeiramente jogada para fora da história (LE GOFF, 2008, p. 146).

Em seu estudo sobre a Idade Média, Le Goff suscita discussões que nos conduzem a propor uma relação da sociedade medieval com a trama do filme *Abril despedaçado*. Isso porque o **tempo religioso** medieval encontra continuidade na **memória da tradição** de honra aos mortos, ilustrada no filme, como a materializar a passagem cristã, que antecede ao sacrifício do filho de Deus: “faça isso em memória de mim” (LUCAS, 22:19). Quando um membro age de acordo com as práticas da tradição, ele atualiza a memória dos antepassados, ele o faz em memória do primeiro a se sacrificar pela honra de sua estirpe, seu povo. A terra é condição para a vida e, ao mesmo tempo, é promessa de abundância, por isso deve ser defendida para seus descendentes. A memória da tradição, quando levada a efeito, também incorre na reconfiguração do discurso cristão da memória do líder, que busca salvar os irmãos da dor.

Mas, como observa Halbwachs, não se trata de uma continuidade idêntica do fator religioso, mas de traços de uma memória que subsiste incrustada nas práticas institucionais, nesse caso, na família e na propriedade privada.

Não devemos imaginar que estamos na presença de uma ressurreição do passado, e que a sociedade saque de sua memória as formas meio apagadas das religiões passadas para elaborar elemento de novo culto. Entretanto, fora da sociedade ou, quiçá, nas partes em que esta tem sido menos fortemente submetida à ação do sistema religioso, algo dessas religiões subsiste, fora “da memória” da mesma sociedade, que só conserva o incorporado a suas atuais instituições (HALBWACHS, 2004, 216-217).

Dessa forma, não defendemos que o filme apresente um nordeste brasileiro medieval, mas que elementos da religião predominante naquele período medieval podem permanecer na memória social, materializando-se em práticas específicas, permitidas pelas novas condições de possibilidade. Trata-se, portanto, de uma reconfiguração, a partir de descontinuidades históricas.

No filme, enquanto se encontra impelido a agir conforme a tradição, Tonho está prestes a sacrificar sua vida em favor da memória do coletivo. O ato de “cobrar o sangue” integra uma política de segurança do grupo. É por meio da tradição que a família encontra uma zona de afirmação genealógica, de manutenção dos laços de sangue, de proteção à honra da ancestralidade. O alinhamento à tradição garante, no presente, o vínculo de respeito entre todos os membros do clã, bem como, o respeito também para com o clã inimigo e ainda o respeito entre ambos. A nenhum dos primogênitos é dado o direito de “cobrar o sangue” para além do direito assegurado pela tradição. Isso fica claro na cena em que o patriarca dos Ferreira nega ao neto o pedido de extinguir a família Breves de uma só vez, pois o patriarca afirma que se fizer isso, corre o risco de pagar em dobro, nessa vida ou em outra.

Mas, da parte de Tonho, não há vontade, mas obrigação moral em fazê-lo. Não há também a perspectiva de um encerramento desse ciclo: é um tempo eterno, uma prática permanente.

Pacu, a despeito da rigidez da tradição, talvez por sua própria posição de sujeito “menino”, impele Tonho a partir, a romper o ciclo. Pacu é um opositor à prática consolidada pelo rito da tradição. É dele que surgem as falas que abalam o **poder** paterno de transmitir o **saber** tradicional ao agora primogênito. Pela violência, Pacu é contido, mas nas bordas cotidianas, ele permanece a impulsionar Tonho aos trânsitos para outras dimensões da vida: a fantasia, pelo circo; ao enfrentamento do medo de voar, na gangorra; ao amor, comunicando a presença de Clara junto à moenda.

Mas quais elementos constituíram as “condições de possibilidade” dessa postura diferente? Estaríamos apenas diante do olhar ingênuo da criança? Acreditamos que o olhar da criança seja importante, pois, retomando Bergson (2005; 2006), os condicionamentos da “atenção à vida” exercem menos sentido de “obrigação” sobre sujeitos que conseguem transitar pelos estágios mais dilatados da memória, aqueles que estariam voltados para o “mundo dos sonhos”, o mundo de imaginação que permeia o universo de “intervalos” maiores entre o estímulo e a resposta. Acrescentamos a isso o fato de que o intervalo é ocupado pelo “afeto”, apontando para um agir muito mais marcado pelo **sentir** do que pelo **sobreviver**.

Mas, ousando olhar para o “lado de fora” da ficção, em 2001, temos todo um contexto de abalos da ordem pelas práticas de segurança nacional que se forjam no âmbito da tradição, sob efeitos religiosos. A ação que fez com que dois aviões atingissem as torres gêmeas, nos Estados Unidos, por exemplo, pôs o oriente em evidência no cenário mundial, colocando em cheque discursos de “segurança” e de “solidez”, vinculados à história da maior potência econômica mundial, os EUA. Tratado, por certas posições de sujeito, como reação de resistência, e, por outras, como atentado terrorista, o acontecimento chamou atenção do mundo e o polarizou entre forças de um suposto poder tradicional, sustentado por um grupo religioso, e forças de um poder que, a partir dali, buscou a renovação necessária das cidades e das famílias envolvidas na referida tragédia. A resposta americana, todavia, também foi pela violência e, do lado oriental do mundo, pessoas e cidades também tiveram que se reconstruir. A prática de cobrar respeito à nação, através da tradição pelo sangue, se viu em continuidade.

Outro dado relevante é que o filme *Abril despedaçado* é a adaptação de uma obra literária homônima, de autoria do escritor albanês Ismail Kadaré, lançado no Brasil pela Companhia das Letras, em 1991. Não especificaremos as questões peculiares da obra, mas importa destacar que os códigos de honra que se pautam na cobrança pelo sangue entre famílias e em certo “afastamento” do Estado, uma vez que o mesmo, nos materiais analisados, não intervém sobre tais manifestações do direito repressivo<sup>27</sup> mostram-se como uma

---

<sup>27</sup> Emile Durkheim, em sua obra *Da divisão do trabalho social* (1978), aborda o “direito repressivo” e o “direito restitutivo”. O direito repressivo comparece como um ato de reparação à ofensa sobre a “consciência coletiva” – o “conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade” (1978, p. 40). A ideia de consciência coletiva se aplica ao que o autor chama de “sociedades primitivas”, nas quais “o direito é inteiro penal, é a assembleia do povo que faz a justiça” (1978, p. 39), configurando uma vingança coletiva que resgata a segurança social. Assim, o direito repressivo incide sobre um crime que macula o “centro da consciência comum” (1978, p. 60) em um contexto de anterior à divisão social do trabalho. Já o direito restitutivo é característico das “sociedades superiores” (1978, p. 41), nas quais “as funções judiciárias, governamentais, científicas, industriais, em uma palavra, todas as funções especiais são de ordem psíquica, visto consistirem em sistemas de representação e ação: entretanto, estão, evidentemente, fora da consciência comum” (1978, p. 41). O direito restitutivo se refere ao que opera apenas quando acionado por uma das partes restritas, envolvidas entre si pelo crime ocorrido.

recorrência em diferentes temporalidades, pois estão presentes em vários países, como os que estamos citando: EUA, Albânia, Brasil. No filme em estudo, não há nenhuma cena de intervenção do Estado sobre a tradição de “cobrar o sangue” em guerras de família. Ali, permanece a tônica dos códigos de honra marcados pela violência, os quais são legitimados pelas comunidades cuja memória religiosa faz a regra e relega o Estado a um segundo plano. A vontade divina, manifestada por meio de sinais metafísicos, colocam as famílias em cíclicos crimes contra a vida e, no caso deste filme, contra as vontades dos vivos. A tradição borra o alcance dos efeitos da lei, formalizada pelo Estado. Mas, ao mesmo tempo, no filme, a tradição é a própria lei, uma ordem inflexível. A ruptura com esses códigos de honra somente é possível quando uma família é extinta. Seja na Albânia, seja no sertão nordestino brasileiro, as ficções apontam a recorrência do peso da tradição sobre as vidas em função de posses materiais, de honra. Assim, acreditamos que estamos diante de uma (des)continuidade. O que foi descrito como tradição em dada temporalidade, apresenta-se novamente em outro tempo, porém, de maneira não idêntica, tudo na relação com as condições de possibilidade da contemporaneidade. A reaparição da tradição constitui uma reconfiguração que molda o campo do discurso.

No Brasil, quando do lançamento do filme *Abril despedaçado*, outra questão de ordem histórica estava em xeque: o poder político da “direita”, que para o país compunha a tradição de governo, também se via ameaçado pelas movimentações que levou o Partido dos Trabalhadores a vencer as eleições presidenciais no ano seguinte. Não se sabia como esse “novo” estado de coisas seria gerido pelas novas lideranças, tampouco como seria digerido pelos coletivos. Mas, na pauta desse governo, luziam reivindicações no campo das políticas afirmativas, das políticas de inclusão, da redução da pobreza e da reorganização da distribuição de renda. As camadas mais pobres do país se fizeram vistas e ouvidas pelas classes que alimentavam as antigas tradições: era o momento de discutir as relações informais de trabalho, a exploração de serviços com remuneração pífia, e reconhecer as pressões à continuidade de uma memória escravagista.

O *status* do mantenedor da tradição pela violência legitimava o “lugar” da vingança coletiva pela perda patrimonial sofrida e pela conseqüente perda do respeito genealógico. Esse sujeito é responsável por assegurar ao seu clã um lugar de legitimidade e honra por vias reacionárias, mantendo o estado de coisas mais ou menos semelhante ao de sua ascendência. Contudo, o *status* daquele que subverte essa tradição, de modo a revolucionar o jeito de ser do grupo/clã/nação, também estava, historicamente, legitimado.



Acreditamos que a intensificação da luta de classes, compondo dois lugares bastante específicos de onde cada classe obtém sua referida linguagem, seja o “referencial”, aquilo que permite verificar a “relação com diversos domínios de possibilidade” (FOUCAULT, 2014, p. 111), e mostra as condições históricas que permitiram que o filme, como arte, confrontasse tradição e ruptura.

Também defendemos que as imagens da tradição e a da ruptura mostram-se como uma rede de forças marcada pelo “cuidado de si” (FOUCAULT, 2014b). As experiências levam o sujeito (posição) ao delineamento de técnicas permitem que esse sujeito tenha uma relação consigo e com o outro. Assim, saber cuidar de si coloca esse sujeito na condição de governar os outros. O patriarca, que herdou as práticas de honra dos ancestrais, governa a família; a mãe, que ativa os “cuidados de si” por meio de práticas religiosas, zela e rege com preces o proceder de todos; a criança, que ainda está em formação e, por isso, questiona o que se passa, rejeita o governo pela tradição e rompe com a mesma.

A respeito do “cuidado de si”, Foucault explica, no segundo capítulo de “A história da sexualidade III” (2014b), que o surgimento da “cultura de si” e do “individualismo” se dá no âmbito de uma desistência da crença no governo da vida humana pelos deuses – menção a Xenofonte – e da necessidade de cuidar de si e de suas almas em lugar das riquezas e da honra – menção a Sócrates. Esse individualismo não diz de um egoísmo, mas do reconhecimento de uma singularidade: do indivíduo; da valorização da vida privada e da necessidade de aumentar as relações consigo (2014b, p. 55). No filme, Pacu desconfia das explicações religiosas da mãe<sup>28</sup> e também rejeita a preocupação do pai em retomar as terras da família através da cobrança pelo sangue. Pacu delinea sua relação consigo através da fábula, da imaginação que o transporta para um mundo livre, carregado de afetos e de paisagens litorais. É vislumbrando a liberdade que ele se sente na condição de guiar ao irmão, sugerindo a ruptura com a tradição<sup>29</sup>.

Tonho, ao final, reconhece todos os fracassos que são fruto do “código de sangue”. Ele rompe em definitivo com o tempo do contexto opressor, marcado pelo girar da bolandeira. Dessa forma, não haverá mais mãos para fazê-la girar e marcar o tempo da vida pelo tempo do trabalho. Tonho segue até o mar em memória de seu irmão mais novo, o que também marca um encontro consigo: sua singularidade no mundo, sua escolha privada, sua relação

---

<sup>28</sup> Conforme fala citada na página 84 desta tese: “A mãe costuma dizer que Deus não manda um fardo maior do que nós pode carregar Conversa fiada! Às veiz, ele manda um peso tão grande que ninguém guenta!” (ABRIL..., 2001).

<sup>29</sup> Conforme trecho descrito na página 85 desta tese, quando aconselha o irmão mais velho a não cumprir com a tradição: “vai não, Tonho” (ABRIL..., 2001).

com seu próprio ser no mundo, sua autogovernabilidade. As estruturas sociais historicamente (des)construídas permitiram uma mudança na “vontade de verdade”. A liberdade do sujeito entrou “no verdadeiro”.

Indicamos que Pacu, que se sacrificou para garantir a liberdade de Tonho, representa no filme a “posição de sujeito” otimista.

Partindo da mesma pergunta de Foucault para identificar o *status* do sujeito, a saber, “quem fala?”, encontramos três sujeitos autorizados em Pacu. O primeiro deles é o de narrador. O filme é aberto pela imagem de Pacu, visto em *contra-plongée*<sup>30</sup> e contra luz, rumo à mata branca do sertão a se apresentar:

Meu nome é Pacu. É um nome novo, tão novo que ainda nem peguei costume. Tô aqui tentando me lembrar de uma história. Às vez eu alembro! Às vez eu esqueço... Vai ver que é porque tem outra que eu não consigo arrancar da cabeça: é a minha história, de meu irmão e de uma camisa no vento (ABRIL, 2001).

Se o garoto passa o filme quase inteiro sendo chamado de “Menino”, aquele momento – que também é a cena final do filme, quando ele caminha para a morte – é marcado pela afirmação de sua identidade. Como o nome que recebeu não foi dado pela sua família, Pacu pode burlar a tradição. Ele lamenta não se lembrar da fábula, mas, para proceder à ruptura, ele nem poderia tê-la em mente, afinal, é com a imaginação que ele se coloca na condição infantil. Para assumir o lugar de quem caminha para a morte e para a condição de autor do fim de uma tradição, Pacu precisa se afirmar como sujeito da prática que está adotando. Com essa prática de autogoverno, ou de “cuidado de si”, (FOUCAULT, 2014b), Pacu passa a se relacionar consigo como o opositor da tradição e a prática do autossacrifício surge para garantir a libertação de Tonho.

Ele adquire a linguagem e o lugar do narrador exatamente pela sua relação com as histórias: a do livro, como imaginação ativa; a dele, do irmão e da tradição, como vivência e testemunho. O “lugar” de quem narra é legitimado em parte pela sua autonomia no contar, em parte pela sua autonomia em sacrificar-se pelo irmão.

O segundo sujeito autorizado que identificamos em Pacu é o da “criança”. Apesar da rotina de adulto que Menino leva, colaborando diariamente com o trabalho pesado da fazenda, ele produz algumas falas que somente poderiam partir de uma criança. O garoto

---

<sup>30</sup> Segundo Jacques Aumont e Michel Marie, no livro *Dicionário teórico e crítico de cinema* (2001), trata-se do ângulo em que câmera é posicionada com uma inclinação semelhante a 45°, de baixo para cima. *Plongée* é traduzido como “mergulho”, portanto, o *contra-plongée* é a angulação inversa ao mergulho.

interpela o irmão a descumprir com a obrigação da tradição, afinal, ele está em formação moral, pode titubear em favor da vida do irmão, sem pesar as consequências da deserção. Ele pode desejar a fantasia do circo, pois recebeu um gesto de afeto da artista e, a partir daí, passou a viver um mundo de fantasias do qual essa mesma artista faz parte. Ele também permite se comparar aos bois<sup>31</sup>, apresentando um pensamento por imagens, aliás, uma imagem bastante comum em sua rotina, que nunca é rompida, não muda por si só.

Pacu adquire a linguagem da contestação, da retribuição de afeto e da ruptura com a rotina do próprio “lugar” do lúdico infantil. A criança não teme questionar, pois está conhecendo o mundo; não teme gostar de desconhecidos, pois está aberta para amar; não teme ir ao circo escondido, pois entende que se trata do lugar da fantasia e da mágica, do riso e da transgressão à ordem pelo gracejo; não teme fazer as coisas de um jeito diferente, pois tem predileção pela experimentação do real através das fendas da imaginação.

A “posição de sujeito” “criança” é assim ocupada por Pacu em todos os momentos em que ele se permite enunciar pela fabulação, fugindo do real por meio da imaginação. Ele se faz criança sempre que cria histórias que começam com sua paisagem habitual e terminam no tão sonhado litoral.

O terceiro sujeito autorizado que identificamos em Pacu é o do herói. Ao assumir a camisa e a faixa preta do irmão, ele se oferece em holocausto, voluntariamente; aceita o fim precoce para que o novo tempo seja construído e vivido por Tonho, que há pouco ainda se encontrava nos braços de Clara. Pacu rompe com a ordem da tradição, abre espaço para Tonho viver em liberdade e põe fim ao tempo cíclico da memória religiosa, na qual os mortos ditam o cotidiano dos vivos, pelo “hábito” (BERGSON, 2005) que se cristaliza na forma da tradição. Seguindo as hipóteses propostas por Bergson, quando o sujeito segue agindo sem alargar o “intervalo” para refletir sobre a melhor atitude, ou seja, agindo de acordo com o que a sociedade espera dele, sem ser autor das decisões que se seguirão, as atitudes tendem a ser tomadas por hábito, que é onde a memória religiosa melhor exerce sua influência. Ainda segundo o referido autor:

A célula componente de um organismo, que se tornasse por um instante consciente, mal teria esboçado a intenção de se emancipar e já a necessidade a recapturaria. O indivíduo que faz parte da sociedade pode inflectir e até mesmo quebrar uma necessidade que imita aquela, para cuja criação contribuiu um pouco, mas que sobretudo sofre: o sentimento dessa necessidade, acompanhado pela consciência de se lhe poder subtrair, nem por

---

<sup>31</sup> Fala citada na página 88 desta tese: “A gente é que nem os boi: roda, roda e nunca sai do lugar!” (ABRIL..., 2001).

isso é menos aquilo a que ele chama obrigação. Assim encarada, e tomada na sua acepção mais comum, a obrigação está para a necessidade como o hábito está para a natureza (BERGSON, 2005, p. 27).

Pacu compõe esse “organismo”, no sentido de um conjunto vivo, a família, mas, embora conheça o efeito de força do hábito através do argumento da “necessidade”, ele contraria o hábito. Quando Pacu percebe uma presença estranha, a do atirador, ele sente que seu irmão será assassinado. Ele prevê o que está para acontecer e dá espaço para o “intervalo” que, ocupado pelo afeto, o leva a decidir por romper com o ciclo, seguindo para a morte em lugar de seu irmão. Pacu ocupa a posição de sujeito “herói”, pois realiza o feito excepcional de romper com a necessidade colocada pela tradição, legitimada pela família e, após sua morte, todo o estado de coisas será alterado em acordo com a sua memória.

Doravante, Tonho pode seguir sua vida sem temer as almas, pode viver sua juventude e ouvir sua subjetividade. E ele o faz seguindo sozinho rumo ao sonho do irmão caçula. Romper com a tradição significou romper com a família, negar a prática que a sustentava.

A forma de enunciar de Pacu é o próprio silêncio. Em silêncio, ele trama distrair o atirador que espreita a cerca; em silêncio, ele se veste como o irmão; em silêncio, fica a memória de seu sonho de conhecer o mar.

Defendemos, aqui, que a posição de sujeito herói é análoga à do otimista. Ele rompe com a ordem regida pela memória religiosa exatamente quando afirma o eu, um eu exterior à sua árvore genealógica: “meu nome é Pacu”. Ele reinscreve a prática da tradição, pois assume a tira preta ao braço e o chapéu do irmão no instante em que sabia que o primogênito dos Ferreira estaria à espreita para “cobrar o sangue” do irmão morto, cuja alma não encontrou sossego, mas, ao mesmo tempo, burla/reconfigura essa mesma tradição em sua essência, portanto, exercendo uma ruptura. Assim, um novo campo de práticas se abre após sua atitude.

Como domínio associado<sup>32</sup>, compondo uma divisão temporal entre passado e presente, temos que, antes do feito de Pacu, o que vinculava todos ao passado era o enunciado **a ordem está na tradição**. Pela honra ao sobrenome da linhagem, pela defesa do patrimônio da família, pelo alívio ao desassossego dos mortos, todos estavam costurados a esse regime de distinção social. Após a ruptura, outro enunciado emerge, marcando uma perspectiva de futuro: **a mudança permite construir o próprio caminho para a felicidade**. Quando Pacu vislumbra e concretiza outra prática, por decisão própria, ele assume a posição de sujeito

---

<sup>32</sup> “Campo adjacente” ao enunciado, envolto por outros enunciados. Foucault explica que não há enunciado “livre”, “neutro”, mas que ele (o enunciado) está sempre relacionado a uma série ou a conjuntos de outros enunciados, dos quais “se distingue” e “nos quais se apoia”. O campo associado também “apresenta relações possíveis com o passado e lhe abre um futuro eventual” (FOUCAULT, 2014, p 119-121).

otimista. É aí que identificamos o campo do domínio associado se apoiando sobre uma nova orientação da vida, pois o **otimismo e o otimista são da ordem da mudança**.

Aqui, temos uma materialidade que se repete desde o capítulo primeiro, quando abordamos a literatura: **o otimista é um questionador**. É ele quem ousa ir de encontro à ordem. Até aqui, também se repete o apoio da ordem sobre a memória religiosa que identificamos a partir do estudo de Bergson (2005): tal memória se funda e se mantém pelo “hábito”; ela opera quando o intervalo é curto, situando todas as atitudes em um regime de rotinas; ela evita o demorar-se em reflexões, pois o “afeto” e o “mundo dos sonhos” são espaços de alargamento das liberdades individuais; essa memória se alimenta de referentes históricos que se pautam na memória religiosa, em especial, na memória que subordina a ação dos vivos à vontade dos mortos. Também se repete o feito do otimista: é Pacu, ou o otimista, que subverte a tradição e abre caminho para a subjetividade (na ficção), para a razão e o humanismo (na história) serem tônicas de um modo de vida a ser construído e inserido em lugar do anterior.

Nas obras estudadas no capítulo anterior, repete-se o uso do nome do personagem que identificamos como o otimista em quase todos os títulos (*Prometeu acorrentado*, *Hamlet*, *Zadig ou o destino*), aqui é ele quem abre a narrativa, informando/afirmando seu nome.

Também se repete a abstenção do personagem otimista de viver o novo tempo; ele apenas abre espaço para que o novo seja estabelecido por outrem.

A relação com a conquista da felicidade muda após a ruptura exercida pelo otimista. Ela deixa de repousar nos quesitos de segurança material, que compõem o âmbito do *ter*. A posse que interessa ao otimista se afasta do patrimônio herdado da ascendência. O que compõe o patrimônio real do otimista é seu conjunto de sonhos – estar fora da vida mecânica semelhante à dos bois; estar livre para viver o amor com a “sereia”, no caso, Clara, e viver à beira do mar. O patrimônio do otimista está inteiro no campo do *ser*, se esgota naquilo que a retirada do peso daquela tradição vai permiti-lo viver, nada restando ao âmbito do *aparentar*.

Sai de cena a importância da tradição genealógica e da honra que a mesma se esforçava para sustentar. Em seu lugar, surgem discursos segundo os quais, para que a felicidade seja conquistada, basta agir de acordo com o “cuidado de si”, basta alegrar-se construindo uma rotina onde brilham imagens de criatividade, risos e afetos.

No caso do filme em análise, a relação superficial com os pais – ilustrada pelos longos silêncios, pelo peso conferido às obrigações diárias e, até mesmo, pela ausência de um nome para o filho caçula – é questionada quando comparada a relação de amor e de cumplicidade vivida entre os irmãos (Tonho e Pacu) e também a relação que se estabelece, mesmo que por

pouco tempo, entre Pacu e Clara. Além disso, o futuro também indica outra possibilidade de relação afetiva, bem diferente daquela vivida entre pais e filhos na família Breves, aquela que começa a surgir entre Tonho e Clara.

O referente para Tonho deixa de ser a ancestralidade e passa a ser a memória de Pacu, que via a vida para além do tempo da tradição.

### 3.2 A QUESTÃO DA TRADIÇÃO EM *QUE HORAS ELA VOLTA?*

*Que horas ela volta?* conta uma história de reencontro entre uma mãe e uma filha. Em paralelo, mostra também o desencontro figurado entre os membros de uma família de classe média brasileira na cidade de São Paulo, maior metrópole do país.

Val, a protagonista, é a empregada doméstica que cuida da casa de Bárbara e José Carlos, e também cuida de Fabinho, filho adolescente dos patrões. Fabinho é vestibulando, Bárbara trabalha com moda e Carlos foi artista plástico, mas deixou de trabalhar por ter “acreditado que era bom”; ele sustenta o lar com a herança que recebeu do pai. Val é nordestina e, segundo a cena de abertura do filme, começou a trabalhar em São Paulo quando Fabinho ainda era uma criança de aproximadamente 4 anos. A primeira cena do filme a apresenta de costas, observando Fabinho a brincar na piscina, enquanto tenta falar por telefone com a filha, Jéssica, que está sob os cuidados de Sandra, no nordeste do país. Jéssica resiste a falar com a mãe. Desde o início, o filme mostra mães que se ausentaram da companhia dos filhos por conta de questões de sobrevivência: Fabinho está com Val, enquanto Jéssica está com Sandra.

Val vive na casa dos patrões. Seu quarto é minúsculo e mal comporta a cama de solteiro, a TV, um guarda-roupas e algumas caixas de eletrodomésticos empilhadas. Há apenas uma janela que dá para as grades da área onde se prende a cadela; efetivamente, essa janela não promove a ventilação, só permite a entrada de mosquitos.

FIG 07: Vista para a janela do quarto de Val no momento em que recebe a ligação de Jéssica, avisando que vai a São Paulo para prestar vestibular.



Fonte: Que horas..., 2015

Logo nos primeiros minutos do filme, Val recebe uma ligação de sua filha, avisando que vai a São Paulo para prestar vestibular. Ela se surpreende com a notícia e começa a se preparar para receber Jéssica dentro de alguns dias.

Val se acostumou a tratar os patrões como “Dona Bárbara” e “Doutor Carlos”. Em sua rotina de trabalho, ela é, ao máximo, silenciosa, tanto na limpeza, quanto na cozinha, e também nos cuidados com a cadela, Meg. Val também se cobra discrição. Ela nunca se senta à mesa da cozinha para fazer suas refeições; nunca aceita o convite para cair na piscina, alegando não ter maiô; nunca consome o sorvete de chocolate com amêndoas, que “é de Fabinho”; nunca frequenta os espaços da casa fora do exercício de suas funções de limpeza e organização. Val é uma peça importante para que tudo funcione bem, porém, é uma pessoa invisível: são muitas as tentativas de Val em contar para Bárbara que Jéssica vem a São Paulo e precisará se hospedar naquela casa por uns dias. Somente quando oferta um presente de aniversário à patroa é que ela consegue alguns segundos de atenção. Val nunca causa problemas para os patrões, até a chegada de Jéssica à São Paulo.

A jovem decide ir à São Paulo para prestar vestibular na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, uma das mais concorridas do país. No caminho para casa, Jéssica descobre que a mãe mora no trabalho, “no quartinho dos fundos” (QUE HORAS..., 2015), e tem que administrar essa situação inesperada. Ao final do jantar, ela é apresentada aos donos da casa e, de pé, se mostra cheia de respostas, de assuntos e de curiosidades. Ela ganha a atenção de José Carlos e é apresentada a todo o espaço da casa. Jéssica identifica estilos arquitetônicos na

construção, encontra livros de seu interesse nas prateleiras de Carlos e, desenvolta, conversa com todos, demonstrando participar de um universo de expectativas bem diferente daquele de sua mãe. Sem timidez ou reservas, Jéssica escolhe se alojar no quarto de hóspedes, o que causa em Val um estado de agonia e de vergonha. Ela adentra ao quarto, comenta com surpresa que se trata de “outra suíte!” e então se senta na cama; pula para experimentar o colchão e sorri:

Jéssica: Olha! Colchão gostoso, visse!  
 Val: Jéssica! Quieta! Desculpa, doutor Carlos.  
 Jéssica: Colchão bom assim e ninguém dorme aqui!  
 José Carlos: É... é o quarto de hóspedes, né?...  
 Jéssica: Ah, é onde eu vou ficar, então?  
 Val: Que é isso, tá doida? Perdeu o juízo, foi?  
 José Carlos: Você quer ficar aqui?  
 Val [enfática]: Pelo amor de Deus! Pelo amor de Deus! Pelo amor de Deus!  
 José Carlos: Você quer ficar?  
 Jéssica: É, eu acho que ia ser bom pra eu estudar, não atrapalhar Val... (QUE HORAS..., 2015).

É importante destacar que essa prática de desvinculação com as reservas da mãe indica o desalinho entre Jéssica e sua ascendência. A distância entre mãe e filha não permitiu a formação de uma tradição familiar, o que se mostra, nessa fase do filme, por meio da ausência de uma consonância de princípios entre as personagens (mãe e filha) no que tange, principalmente, a forma de se portar frente ao empregador.

Val deposita naquele emprego a garantia de sua sobrevivência e o sustento da filha. São os recursos recebidos daquela família, bem como as restrições e obrigações morais assumidas por Val naquela casa, que isentam Jéssica de ter que trabalhar e permitem que a jovem se dedique apenas aos estudos para obter, no futuro, uma vida sem sacrifícios.

Jéssica, por sua vez, cresceu sob os cuidados de outrem, não conhecendo de perto os esforços de Val para garantir o amparo financeiro à sua formação. Assim surge seu estranhamento para com as práticas submissas de Val, e surge, conseqüentemente, por parte da jovem estudante, um comportamento que em tudo nega qualquer associação de sua visão de mundo à visão de mundo de sua mãe. O que Val vê como falta de limite, para Jéssica é um direito.

Por isso mesmo, Jéssica se aproxima mais de José Carlos, o patriarca da família empregadora, do que de sua mãe. Ela demonstra interesse em conhecer toda a casa, depois deseja o quarto de hóspedes dos donos da casa, mostra-se interessada nos livros da biblioteca e ainda destaca que seu tempo será dedicado aos estudos, não ao convívio com os demais ou a



ajudar na rotina de trabalho da mãe. Enquanto todos a viam como a “filha da empregada”, Jéssica se porta como igual aos donos da casa, como uma “visita” da família.

Fabinho, filho dos patrões de Val, vê-se inseguro diante de Jéssica. Nesses momentos, quando não consegue dormir, ele recorre a Val. Quando todos já se recolheram, ele vai até o quartinho dos fundos, deita na cama de solteiro junto com Val e pede cafuné. A prática de Fabinho também apresenta uma desconexão com o referente familiar.

Val, que também parece se sentir insegura com todas as novidades e, principalmente, com a sua falta de controle sobre o comportamento da filha, resolve consultar Fabinho sobre o que se passa.

FIG 08: Em situação de ameaça, Fabinho vai buscar segurança no quarto de Val.



Fonte: Que horas..., 2015

Val: Fabinho... E Jéssica?

Fabinho: o que é que tem a Jéssica?

Val: que é que tu achasse de Jéssica?

Fabinho: meio estranha, né?

Val: estranha como?

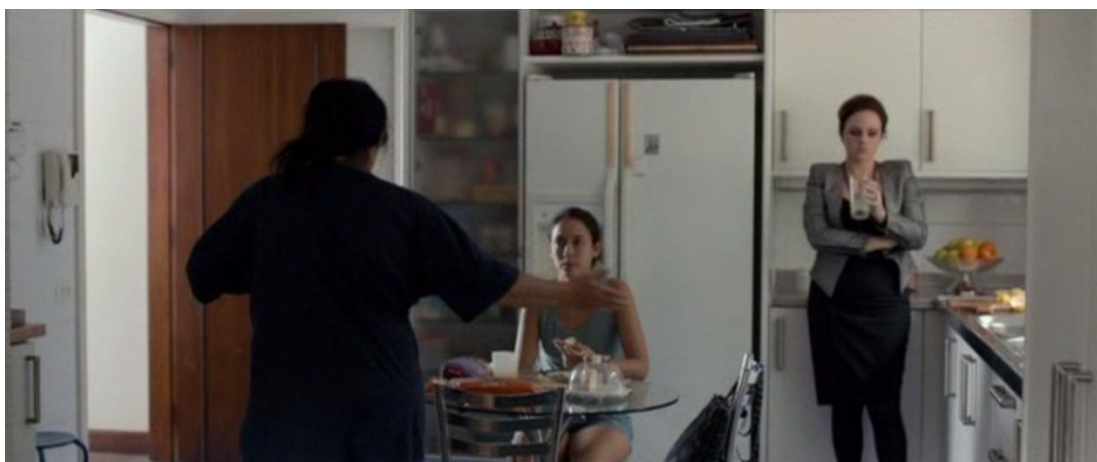
Fabinho: sei lá, segura demais de si.

Val: É, ela é segura demais. É isso mesmo, é segura. Aquele oio dela... Ela olha tudo parecendo o presidente da república! (QUE HORAS..., 2015)

Ao constatar que existe um abismo afetivo da filha para com ela, Val tenta compreendê-la a partir do olhar de Fabinho. Val se sente apreensiva diante de tamanha diferença nos modos de ver, sentir e agir da filha. É em Fabinho, filho dos patrões, que Val encontra um vínculo filial e o garoto, sente reciprocidade por parte da empregada dos pais.

Fabinho passa a noite inteira na companhia de Val, que acaba se atrasando pela primeira vez no despertar. Bárbara e Jéssica se encontram na cozinha e é a patroa quem serve o café da manhã para a filha da empregada.

FIG 09: Jéssica se senta à mesa do café da manhã e é servida pela patroa da mãe, que faz seu desjejum em pé, exatamente onde e como a empregada costuma fazer suas refeições.



Fonte: Que horas..., 2015

Jéssica se senta à mesa e é servida com gentileza, mas sem simpatia, pela patroa da mãe. Ao perceber seu atraso, Val chega à cozinha desesperada e tenta reverter a situação, mas Bárbara se despede antes que ela possa fazer algo, e ainda ironiza a situação: “ó, sua filha adorou a geleia” (QUE HORAS..., 2015).

Val: Jéssica, quem é que botou a mesa do café?

Jéssica: foi Bárbara.

Val: Oxente, e é Bárbara, não, é “Dona Bárbara”! Parece que ó... [gesticula insinuando loucura] “Bárbara”... Tu não pode sentar na mesa deles, não.

Jéssica: Ôxe, e qual que é a mesa deles, Val?

Val: É essa aí!

Jéssica: E cadê a outra que eu não tô vendo? Vou comer em pé? Ela que mandou eu sentar aqui.

Val: Saia daí.

Jéssica: Eu tô comendo, per aí (QUE HORAS..., 2015).

Val tenta, com toda a sua veemência, disciplinar Jéssica para que ela ocupe o *status* de “filha da empregada”, mas a jovem não aceita essa distinção social.

Val: Saia, Jéssica!

Jéssica: Eu tô comendo, Val! Deixe eu terminar.

Val: Onde é que já se viu: filha de empregada sentar na mesa dos patrões?

Jéssica: Eles não são meus patrões, não, Val! (QUE HORAS..., 2015).

E assim, ignorando o conjunto de práticas que garantem a Val o sustento, Jéssica prossegue participando da vida de José Carlos, suscitando e aceitando a condição de “convidada do dono da casa”. Ela visita seu ateliê, faz perguntas de cunho pessoal, demonstra interesse pelo universo do “chefe da família”. Na mesa em que o almoço é servido, Jéssica se

senta à direita de José Carlos, exatamente a cadeira da esposa. Val serve a refeição tomada por profunda preocupação, vergonha e incômodo ao ver a filha se sentar à mesa dos patrões.

José Carlos: Você traz um cafezinho pra gente, Val?

Jéssica: Tem algum docinho, Val?

José Carlos: Traz um sorvetinho.

[Val sai, gesticula para a filha enquanto passa por trás do patrão, gesticula com forte descontentamento para Edna, a outra empregada da casa que se encontra na cozinha, ouvindo a conversa de Jéssica com Carlos, e volta com um sorvete de embalagem branca e vermelha]

Jéssica: Obrigada, Val.

José Carlos: Ah, Val, não é esse, não. Aquele de chocolate com amêndoas.

Val: o de Fabinho?

José Carlos: “o de Fabinho”... Tudo que tem aqui é nosso, é da Jéssica... O outro, de chocolate com amêndoas!

Val: o sorvete de Fabinho?

José Carlos: o sorvete de chocolate com amêndoas (QUE HORAS..., 2015).

Com concessões abertas por José Carlos, Jéssica amplia progressivamente sua convivência com a família. Enquanto não está entre os livros, está aproveitando os dias na casa confortável, e ainda sai com José Carlos para conhecer a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e o edifício Copan. Ela se sente bastante à vontade na casa e não hesita em ultrapassar os limites colocados por Val: permanece no quarto de hóspedes, se senta à mesa do café dos patrões para desenhar, pede mais do sorvete de chocolate com amêndoas.

Jéssica: Val, me dá um pouquinho aí.

Val [sussurrando]: esse sorvete é de Fabinho!

Jéssica: Mas ele falou que eu podia pegar.

Val: Quando eles falam... quando eles oferecem alguma coisa que é deles, é por educação, é porque eles têm certeza que a gente vai dizer “não”.

[Val sai e leva o sorvete para a sala, depois volta, pega o pote de sorvete branco e vermelho, fecha a porta da cozinha]

Val: Se for pra tomar sorvete é desse aqui, que é o nosso (QUE HORAS..., 2015).

Jéssica não responde às orientações sobre os códigos de “bom comportamento” na casa dos patrões de sua mãe; ela simplesmente os desconhece. Seu olhar demonstra estranhamento quando advertida. Seu silêncio demonstra reflexão, mas suas atitudes continuam na contramão do esperado. Enquanto sua mãe limpa a piscina, ela molha a ponta dos pés na água e comenta:

Jéssica: Como é que eles fazem pra deixar essa água tão limpinha, heim, Val?

Val: Não vá olhando pra essa piscina, não, Jéssica! Isso aí não é pra teu bico, não.

Jéssica: Não falei nada.

Val: Não falou, mas pensou que eu sei. Tá ouvindo? Hum!

Jéssica: Tu nunca nadou aqui, não?

Val: Eu vou nadar na piscina da casa dos outros, gente?

Jéssica: Nunquinha?

Val: Nunquinha! E se um dia eles lhe chamar pra cair nessa piscina tu vai dizer “não tenho maiô..., não posso!” Aprendeu?

Jéssica: [irônica] Entendi (QUE HORAS..., 2015).

Val acredita que doravante a filha vai se comportar em conformidade com suas orientações, mas, minutos depois, enquanto se dedica aos cuidados com Bárbara, que havia sofrido um acidente de carro e acabava de voltar do hospital para casa, Jéssica é jogada na piscina por Fabinho e seu amigo, “Caveira”. Ela se diverte e brinca com eles até que todos que estão no quarto do casal escutam sua voz entre a dos meninos. Val tenta, com ordens assertivas, fazer com que a filha saia da piscina dos patrões; as imagens seguem em câmera lenta, sugerindo que o tempo passa devagar para que Jéssica aproveite cada segundo na piscina. Bárbara se levanta da cama e ordena que a menina obedeça à mãe; Carlos reclama com Fabinho, mas Jéssica aproveita cada novo mergulho, ironizando a subordinação da mãe.

Minutos após esse episódio, Bárbara chama o piscinólogo para cuidar de “um problema”, enfatizando: “preciso que você venha amanhã”. Algum tempo depois, Jéssica se senta à beira da piscina enquanto conversa ao telefone. Assim que ela desliga, Fabinho se senta ao seu lado e lhe oferece maconha. Ela aceita, traga e comenta: “mandaram esvaziar a piscina, foi?”, ao que Fabinho responde: “é, minha mãe disse que viu um rato”. Depois do terceiro trago, ela pergunta: “Tu acha que eu sou um rato?”. Fabinho se espanta, mas Jéssica tem plena certeza do nojo e do desprezo que Bárbara sente por ela. Para a moradora do Morumbi, a filha da empregada equivale a um animal asqueroso e perigoso, que deve ser evitado, tratado como “um problema” a ser resolvido.

Até para Val, Jéssica já aparenta ser um problema:

Val: Mas tu fizesse de tudo pra eles lhe jogar na piscina!

Jéssica: Tu não tava nem vendo, Val, não sabe nem o que tá falando.

Val: Hum

Jéssica: Tô te falando que eu quero sair daqui, entendesse?

Val: É melhor mermo.

Jéssica: Não falei? Desde o início!

Val: Não tá dando certo, não.

Jéssica: Não tá mermo, não. E eu avisei. Não sei onde tu aprendeu essas coisas que fica falando: ah, não pode isso, não pode aquilo! Tá escrito em livro, como é que é? Quem te ensinou? Tu chegou aqui e ficaram te explicando essas coisas?

Val: Isso aí ninguém precisa explicar, não. A pessoa já nasce sabendo o que que pode e o que que não pode. Tu parece que é de outro planeta!

Jéssica: Tô sabendo! Nasce sabendo... (QUE HORAS..., 2015).

Assim, conscientes de que a jovem não consegue se enquadrar nas determinações das desigualdades estabelecidas, Jéssica e Val partem em busca de uma casa para alugar por intermédio de Raimunda, empregada doméstica em uma casa vizinha à de Bárbara e Carlos. Em relação ao aluguel da nova moradia de Val e de Jéssica, há um acordo prévio, realizado por telefone, mas, durante a visita ao local, o dono da casa desiste da negociação. Abatidas, Jéssica e Val voltam para a casa de Bárbara e Carlos. Jéssica passa a dormir no quarto de Val.

Jéssica: Ai, não dá pra abrir a janela, não, Val? Ai, calor da gota!

Val: Hum. Se abrir a janela vai ficar o mesmo calor, só vai fazer é entrar mosquito.

Jéssica: Sinceramente, Val, não sei como é que tu aguenta, visse?

[Val acende a luz]

Val: Como é que eu aguento o quê?

Jéssica: Ser tratada desse jeito que nem uma cidadã de segunda classe. Isso aqui é pior que a Índia!

Val: Não vem com essas conversa difícil, esse negócio de Índia, não que tu é metida, isso que tu é.

Jéssica: Isso tudo é muito escroto, isso sim!

Val: Ó, o palavrão! Que eu não gosto de palavrão! Hummm. Tu é que se acha, se acha melhor do que todo mundo. Tu é superior a todo mundo.

Jéssica: Não me acho melhor, não, Val, eu só não me acho pior. É diferente! (QUE HORAS..., 2015).

Com essas palavras, Jéssica começa a chamar atenção de Val para a importância da estima pessoal, da confiança em si. Quando se relaciona consigo como uma pessoa igual aos demais, Jéssica apresenta a Val uma prática de autogoverno, de “cuidado de si” (FOUCAULT, 2014b). Um exemplo disso está na atitude de Jéssica frente ao endurecimento das regras da casa. Na noite anterior à data do concurso vestibular, Bárbara repreende Val, exigindo que ela mantenha Jéssica “da porta da cozinha pra lá” (QUE HORAS..., 2015). Temerosa de perder o emprego, Val atende ao pedido da patroa, mas Jéssica não. Revoltada, a jovem arruma sua bagagem e deixa a casa, mesmo sob chuva forte e intenso apelo da mãe para que ela fique. Val se dá conta de que a filha não se deixa determinar de fora, pelo contrário, ela retira de seu caminho aquilo que a impede de estar à vontade.

Na manhã seguinte, Bárbara e Carlos estão ansiosos na mesa do café da manhã e decidem sair cedo para evitar que Fabinho se atrase para o vestibular. Val, de óculos escuros, abatida, em pé, no mesmo canto onde sempre faz suas refeições, sequer é percebida pelos demais.

FIG 10: Val, invisível aos patrões, mesmo em profundo estado de abatimento e preocupação com a filha.



Fonte: Que horas..., 2015

Os três partem sem se despedir dela nem perguntar por Jéssica.

Val passa o dia ansiosa e preocupada. Olha para o telefone celular a todo o momento em uma cena que ocorre sem que haja qualquer ruído, intensificando a ausência da filha ou de qualquer informação sobre ela. Em um instante de crise, ela chega a estourar o plástico-bolha que embrulha uma das telas de José Carlos. Enquanto recolhe os livros da filha do quarto de hóspedes, Val descobre uma foto 3x4 de um menino de aproximadamente dois anos e, intrigada, guarda a foto consigo. Mais tarde, ela descobre que se trata de Jorge, seu neto, a quem Jéssica deixou no nordeste, em segredo, aos cuidados de Sandra. Jéssica repete a trajetória das mães que se ausentam dos cuidados com o filho pequeno até melhorarem de vida.

Quando Fabinho chega, descobre, por sua mãe, que o gabarito da prova já está publicado. Val pergunta a ele pela filha; ele mal responde, mas diz, entre ombros, que não teve qualquer condição de pensar nela. Bárbara pede licença a Val para seguir conferindo o gabarito com o filho na presença do pai.

Na cena seguinte, Fabinho está abraçado a Val, lamentando não ter passado na prova por um déficit de apenas dois pontos. Ela o compreende e o consola carinhosamente. Quando Bárbara adentra ao recinto, bate a porta e permanece em pé, dizendo apenas “Fabinho...”. Val se levanta e pede licença, entendendo se tratar de uma ordem para sair de perto do rapaz. Ele, todavia, rejeita os carinhos e consolos da mãe. Entristecida, ela questiona o porquê da empregada poder tocá-lo, mas ela não, ao que Fabinho grita: “A Val me acha inteligente, você

me acha burro!” (QUE HORAS..., 2015). Enquanto ela tenta se justificar, Val volta ao recinto bastante eufórica:

Val: Desculpe, Dona Bárbara. Dona Bárbara não tô nem conseguindo falar com a senhora de tão nervosa que eu tô.  
 Bárbara: O que que foi?  
 Val: Ave, Maria! Jéssica telefonou.  
 Bárbara: Hã.  
 Val: A senhora sabe quanto pontos Jéssica fez?  
 Bárbara: Quantos?...[desinteressada]  
 Val: [muito enfática] A senhora sabe quanto pontos Jéssica fez? 68 pontos!  
 Bárbara: 68?  
 Val: [triumfante] Jéssica passou no vestibular!  
 Bárbara: Caramba! 68?  
 Val: Ai, eu tô tão nervosa...  
 Bárbara: Nossa! Parabéns, Val.  
 Val: Agradecida! (QUE HORAS..., 2015).

Naquela noite, Val se dirige até o jardim e, descendo, cuidadosamente, pelas escadas, adentra a piscina, cuja água se encontra no nível dos joelhos. Nessa cena, as práticas de “cuidado de si” adotadas por Jéssica começam a alcançar Val. Ela se dá conta de que o caminho para se aproximar da filha se abre por meio dos efeitos dessas práticas de autogoverno. De dentro da piscina, Val telefona para a filha:

Val: Jéssica? Filha? [risos] Oi, é mainha! Eu tô ligando pra dar boa noite! Eu tô ligando pra dar boa noite, pra dizer que eu tô muito orgulhosa de tu... Agora, advinha onde é que eu tô? [gargalhada quase silenciosa] Ó! [leva o telefone à altura do joelho e faz barulho na água com um pé de cada vez, depois com a mão] Tá ouvindo, ó? [risos] Eu tô dentro da piscina! [muitos risos] É! Eu tô... Eu tô muito feliz, visse? Um cheiro! Olhe, mainha lhe ama! Um cheiro... (QUE HORAS..., 2015).

A aprovação de Jéssica no vestibular é um divisor de águas na vida de Val. Ela tenta, de muitos modos, se aproximar da filha, mas encontra resistência por parte da jovem, por não tê-la defendido na ocasião da véspera do vestibular, quando sua circulação pela casa foi limitada por Bárbara ao trecho da cozinha até o quarto dos fundos. Val continua a se preocupar com o sustento da família, mas a necessidade de romper com as barreiras afetivas que se mostram entre as duas colocará como sua prioridade estar com a filha.

Com Fabinho, ocorre o contrário: a distância que já existia entre ele e a mãe ficará ainda maior. Para descobrir o que quer da vida, Fabinho ganha de presente uma temporada fora do país. Serão seis meses na Austrália, morando sozinho. Val se preocupa, mas também passa a se sentir desobrigada de permanecer naquele regime de trabalho.

Assim, Val toma a grande decisão de se demitir do emprego e ir morar com Jéssica. Ela chega sem aviso na casa que a filha alugou, trazendo suas coisas com a ajuda do motorista. Jéssica a recebe, mas, curiosa, questiona:

Jéssica: Que é que tu tá fazendo aqui numa quinta-feira?

Val: [Val abre os braços como quem afasta algo e faz feições de nojo] Chau!... Me demiti [e suspira profundamente].

Jéssica: [sorrindo] Tais brincando, Val.

Val: Não, falando sério.

Jéssica: É sério mesmo?

Val: Nem eu tô acreditando [afasta os livros que estão na mesa] Vá botar uma água pra ferver. Agora a gente vai tomar um café.

Jéssica: Bora! E agora, já pensou, o que é que vai fazer?

Val: Vou dar meu jeito. Fazer um curso de massagem... Fabinho não diz que eu sou a melhor massagista do mundo? Quem sabe?

Jéssica: É uma ideia boa! [e olha para Val com um longo sorriso de contentamento] (QUE HORAS..., 2015).

Jéssica demonstra grande alegria por ver Val se movimentar da condição de empregada - subordinada, subjugada, temerosa de perder o emprego – para a condição de dona do próprio destino, autônoma, segura, fonte de forças e cuidados para a família.

Val: Jéssica, agora que... eu tô mais em casa, que a gente tá em casa [toma a mão da filha e carinhosamente lhe dá um beijo] eu tava aqui pensando... Vá buscar Jorge! Traga meu neto. Eu pago a passagem. De avião! [Jéssica sorri e mal consegue falar] Vá buscar seu filho!

Jéssica: Mas tu é apressadinha, né? Já vai querendo colocar o carro na frente dos bois! [se levanta e segue em direção à pia, depois se volta para Val] Tu vai cuidar dele, **mãe**? (QUE HORAS..., 2015, grifo nosso).

Val também é, finalmente, elevada ao *status* de mãe. O abismo que existia entre Val e Jéssica foi superado e, então, preenchido pelo “afeto” (BERGSON, 2005), que seria a fonte da linguagem de ambas daquele momento em diante.

A ruptura que ocorreu com Val e seu trânsito para perto da condição de “igual” às demais pessoas que a cercam marca um processo maior de rompimento com outra tradição. Tomamos como ponto de partida para essa reflexão uma das falas de Jéssica enquanto está conhecendo os ambientes da casa de Carlos e Bárbara: “Tem um quê modernista, a casa, né? mas sem ser exatamente...” (QUE HORAS..., 2015). A menção ao modernismo inspira a polarização que está prestes a acontecer com aquelas pessoas, pois, de acordo com Gombrich, o movimento da arte moderna problematizou duas posições bastante definidas:

Quando as pessoas falam a respeito de “Arte Moderna”, usualmente pensam num tipo de arte que rompeu de todo com as tradições do passado e tenta fazer coisas que nenhum artista sequer sonharia realizar nos tempos antigos. Alguns



gostariam da ideia de progresso e acreditam que também a arte deve acompanhar a marcha do tempo. Outros preferem o chavão ‘ah, os bons velhos tempos’ e acham que a arte moderna está completamente errada. Contudo, sabemos que a situação é realmente mais complexa, e que a arte moderna, não menos do que a arte antiga, surgiu em resposta a certos problemas bem definidos. Os que deploraram o rompimento com a tradição teriam de remontar tempos anteriores à Revolução Francesa de 1789, e poucos achariam isso possível. [...] O futuro pertenceu aos que decidiram começar tudo de novo e livrar-se dessa preocupação com o estilo ou ornamento, fosse antigo ou moderno (GOMBRICH, 2012, p. 557).

Jéssica está situada no campo do novo, daquilo que Val jamais sonharia realizar. Isto porque o domínio de memória que marca o proceder de Val se volta para o passado. Ela oferece seus serviços e sua lealdade aos patrões e deles recebe morada, proteção e mínima segurança financeira. Estamos novamente diante de uma continuidade do modo de vida feudal, pois as práticas de Val se enquadram na memória dos tempos anteriores à Revolução Francesa, quando se estabeleceu uma relação de civilismo tradicional, também típico da Idade Média.

O senhor inferior, em contrapartida a serviços prestados a um superior, recebe um benefício, um feudo. [...] Estão implícitos, portanto, pontos de troca. Sendo própria dos senhores a tendência, como entre os modernos chefes de empresa, de transmitir o feudo a seus filhos, o feudo se torna, progressivamente, sinônimo de domínio territorial ou de cobrança hereditária de foros. [...] Desenvolve-se a seguir em torno desses lugares sociais uma perfeita ideologia, até uma mística cavaleirosa entre os senhores e seus súditos, ou entre os senhores e os outros senhores vassallos (LE GOFF, 2008, p. 158).

Essa menção à hereditariedade explica em parte o porquê de Jéssica ser pressionada a agir como Val para com os donos da casa-feudo. Porém, na inexistência de um código escrito para reger as relações de “senhorio” (LE GOFF, 2008, p. 158), somadas ao fato de Jéssica ter sido educada em outro contexto, com ela, essa atitude não se concretiza. As regras do “senhorio” (LE GOFF, 2008) atual são dadas tacitamente entre as personagens imersas nesse referencial, assumindo a forma de certa “gentileza” que se estabelece.

É assim que Val oferta a Fabinho o afeto que seus pais não têm tempo para ofertar, mas teme invadir a instância limítrofe do papel que só cabe a quem carrega o título oficial de “pai” ou de “mãe”. Val cuida do lar, mas não pode se fazer notada na rotina dos patrões. Val mora na mesma casa, mas em um quartinho dos fundos, seu “feudo”, à parte do espaço e do conforto que cerca a família. Val se enquadra em um conjunto de práticas que a coloca na posição de sujeito “servidor”, práticas estas que garantem sua adequação à ideia de

“civildade urbana”, no sentido proposto por Le Goff em um contexto de diferenças sociais da era medieval.

a Idade Média tinha modelado noções de polidez, de códigos morais, até de urbanidade extremamente novas, na medida em que essa expansão das cidades, dominada, não tinha precedente. Constituiu-se uma civildade urbana, paralela à cortesia do mundo dos nobres. Só a palavra civilização integrava harmoniosamente os valores de cima e os valores de baixo (LE GOFF, 2008, p. 125).

Na sua condição de imigrante do nordeste do país para a metrópole, Val tinha que se adaptar a essa civildade, na qual as relações de trabalho se dão quase que à base do “favor”. Nesse caso, a empregada doméstica deveria demonstrar gratidão e bom comportamento o tempo todo. Aqui, é possível estabelecer um feixe que relaciona a postura de Val e a memória religiosa da Idade Média de que trata Le Goff (2008). Partindo da explicação de Le Goff, a Idade Média estava marcada pela memória religiosa: “a civilização do Ocidente medieval é profundamente, intimamente, marcada pela noção de Criação. [...] O mundo e a humanidade existem porque **Deus quis assim**, através de um ato generoso” (LE GOFF, 2008, p. 125, grifo nosso). A vontade de Deus é um mote de explicação para as diferenças de estamento que dispensam outros argumentos, servindo de fundamento para a manutenção de um estado de coisas reacionário. A esse respeito, ainda segundo Le Goff, “assim se firma a *senhoria* que exprime bem a função exercida: dominação, autoridade” (LE GOFF, 2008, p. 158, grifos do autor). Dois lugares institucionais se forjam: falam os patrões; obedecem os servidores.

Quando questionada sobre como assimilou as regras de comportamento que segue, Val afirma que “a pessoa já nasce sabendo o que pode e o que não pode” (QUE HORAS..., 2015). Aquela lógica da criação mencionada por Le Goff está presente na fala e na postura de Val, pois, se o sujeito “já nasce sabendo” seus limites de desejo e de ação, pode-se supor a existência de uma ação externa, onipresente, forjando seu proceder antes mesmo de seu nascimento.

Jéssica, a seu tempo, se encontra na outra polaridade de que fala o trecho citado de Gombrich (2012). Ela encarna o futuro. Ela se mobiliza para ele. Assim que é apresentada à família, que está reunida à mesa para o jantar, Jéssica demonstra seus objetivos na capital: deseja cursar arquitetura, área que vê como “instrumento de transformação social” (QUE HORAS..., 2015). Com ironia, Bárbara comenta: “é... o país está mudando mesmo” (QUE HORAS..., 2015). Nenhum dos presentes acredita que a jovem reúna condições para fugir da sua “sina” ou do “destino que Deus traçou” para ela: filha de empregada, nordestina, egressa de escola pública. Fabinho, que, sob esse olhar, reuniria todos os requisitos para ocupar a

desejada vaga de Jéssica, se sente, todavia, ameaçado diante de tamanha desenvoltura e segurança. Ela não “se coloca em seu lugar” e ainda ameaça ocupar o lugar “reservado” para ele no futuro.

Ainda no passeio pela casa, quando demonstra interesse pelos livros da biblioteca de Carlos, Jéssica afirma ter, além de interesse, gosto e tempo para a leitura. Ela prova conhecer os estilos arquitetônicos e manifesta interesse por conhecer todos os cômodos da casa. Ela desconhece o “senhorio” (LE GOFF, 2008, p. 158) e, por meio de um gesto, começa a incomodar à dona da casa, pelo atrevimento de requisitar o quarto de hóspedes. Como exemplo do que destaca Gombrich, quando trata das rupturas com o passado pela arte moderna, a personagem de *Que horas ela volta?* se lança a realizar coisas que ninguém no “mundo antigo” imaginaria ser possível. Ela estava livre da preocupação com o “estilo” ou com o “ornamento”, aos quais aqui estendemos todo o conjunto de modos referentes ao comportamento feudal: ela não precisava cultivar aparências, medos, subordinações, obrigações para com ninguém.

Ao longo de todo o período em que permanece na casa ou em ligação com a família, Jéssica choca e causa problemas, pois é uma irreverente. Ela fere a relação de confiança de Bárbara com Val. Leva a dona da casa a estabelecer limites alimentares e territoriais para a hóspede. As investidas de Jéssica sobre a tradição não ocorrem por revolta, vingança ou outro motivo semelhante. Se recorrermos a Bergson (2005, p. 25), compreendemos que “as obrigações que [a sociedade humana] impõe, e que lhe permitem subsistir, introduzem nela uma regularidade que tem simplesmente uma analogia com a ordem inflexível dos fenômenos da vida”. Como Jéssica não precisa se preocupar com questões de subsistência, de manutenção das necessidades primárias, ela não reconhece as preocupações dos demais.

Ela sequer compreende essa regularidade, pois não foi disciplinada para um sistema inflexível de cumprimento de obrigações, tampouco se reconhece sob o governo de outrem para garantir sua sobrevivência. Jéssica simplesmente se reconhece como um sujeito livre e se relaciona com os demais na mesma condição de liberdade. Nela, existe uma reflexividade e formas de gestão do eu. Se, para Foucault (2014b), o “cuidado de si” envolve o estabelecimento de uma ética, de uma “estética da existência”, moldada a partir de formas de relação consigo que resultam em “práticas de si”, podemos inferir que há um sujeito moldando práticas de “cuidado de si”, uma posição de sujeito “livre”, a qual Jéssica está ocupando. A respeito do “cuidado de si”, Fonseca-Silva acrescenta que “é o momento para refletir o motivo pelo qual o homem moderno constitui critérios de um modo de subjetivação em que a liberdade tenha espaço” (2003, p. 82). As práticas de “cuidado de si” identificadas

estão forjadas no âmbito do “ser”, pois priorizam o intelecto e ainda preconizam relações interpessoais entre iguais e liberdade de usufruir dos mesmos recursos que todos em um mesmo lar.

Nesse sentido, Jéssica não se coloca sob o poder de outrem; não se enxerga como menos digna de espaço na casa do que as outras pessoas; não entende porque alguém ofereceria um sorvete se não fosse de fato para consumi-lo; não se acredita menos capaz de ser aprovada no Vestibular do que o filho dos patrões da mãe.

É assim que Jéssica interpela Val: como uma pessoa igual às demais. Jéssica se espanta em saber que Val nunca tomou banho na piscina, nunca se sentou à mesa da cozinha, nunca provou o sorvete “de Fabinho”. Como Val não consegue realizar essa desvinculação da memória feudal plasticamente continuada, tampouco defender a filha da opressão, Jéssica parte sozinha da casa, à noite, em meio à tempestade, em uma cidade praticamente desconhecida, às vésperas da prova.

A despeito de todas essas dificuldades, Jéssica “dá seu jeito”, como ela afirma para a mãe na hora de partir. Seu próximo encontro com Val acontece na casa que ela alugou e onde se instalou, já na condição de estudante universitária.

A trajetória de Jéssica ilustra um movimento que se refere a todo um contexto nacional. Se retomarmos as discussões iniciadas na análise de *Abril despedaçado* (2001), temos um país que consolidou as mudanças iniciadas com a transição do governo nacional da “oposição” para a “situação”. Dentre os microtemas presentes no filme, alguns que se encontravam em discussão à época de concepção e realização da ficção se tornaram estatísticas reais; outras perduram em debate durante ou algum tempo depois de seu lançamento. Partindo de políticas de inclusão e de afirmação, o quadro universitário se expandiu e se pluralizou<sup>33</sup>; os segmentos de menor renda diminuíram, transitando para a classe média<sup>34</sup>. A regulamentação do trabalho doméstico foi levada a termo pela Lei nº 224,

---

<sup>33</sup> O Programa Universidade para Todos (Prouni) foi criado pelo Governo Federal em 2004 e institucionalizado pela Lei nº 11.096, em 13 de janeiro de 2005, com a finalidade de conceder bolsas de estudo integrais e parciais em cursos de Graduação e sequenciais de formação específica, em Instituições de Ensino Superior privadas. O público alvo são estudantes egressos do ensino médio da Rede Pública ou da Rede Particular na condição de bolsistas integrais, com renda familiar *per capita* máxima de três salários mínimos. De acordo com o portal Prouni ([prouniportal.mec.gov.br](http://prouniportal.mec.gov.br)), mais de 1,4 milhão de estudantes foram atendidos até o processo seletivo do segundo semestre de 2014.

<sup>34</sup> De acordo com o relatório “Superação da pobreza e a nova classe média no campo”, organizado por Marcelo Neri, Luisa Carvalhaes, Coutinho de Melo e Samanta dos Reis Sacramento Monte, publicado pela Editora FGV em 2012, “as pessoas viveram um movimento de ascensão aos segmentos de maior renda ao longo do tempo, leia-se entre 1992 e 2003 e entre 2003 e 2009. Essa ascensão se deu, de maneira mais intensa, no último período. Comparada a 1992, a chance de estar na classe AB, em 2009, sobe 193,4% acima da classe E. Para a classe C, o incremento é de 374,3%, enquanto para a classe D corresponde a 159%. Os resultados indicam que, numa comparação entre pessoas com os mesmos atributos, o estrato que apresentou maior crescimento foi a classe C”

de 2013<sup>35</sup>; a informalidade de serviços variados foi combatida pela Lei nº 128, de 2008, que cria o empreendedorismo individual.

Estamos diante de um “referencial”, o primeiro dos quatro elementos que nos permitirá apontar, mais tarde, um enunciado em funcionamento na materialidade fílmica em análise. Esse “referencial” circunscreve as “condições de possibilidade” que permitem a reivindicação de um tratamento mais isonômico entre empregadas domésticas e patrões, relação que funciona como metonímia da relação entre pobres e ricos. É o momento de intervir sobre a continuidade da memória da Idade Média nas relações de trabalho e permitir a abertura para um tempo novo. No Brasil, nesse contexto histórico, o “senhorio” se vê diante de acontecimentos históricos que mudam as relações entre empregado e empregador.

A esse respeito, é importante destacar que o filme, já nos minutos finais, apresenta Val se demitindo. Nessa cena, Val já se encontra vestida com feminilidade, em lugar de usar as largas camisetas dispensadas por Fabinho, e fala com assertividade à patroa que está se demitindo. Surpresa, Bárbara questiona os motivos: estaria Val chateada com a patroa (afinal, ela tentou por Jéssica “em seu devido lugar”)? Seria fofoca? Seria por dinheiro, nesse último caso, a oferta de um aumento faria com que Val recusasse de sua decisão? A tudo isso, Val responde: “Dona Bárbara, não é por causa de dinheiro, não, senhora! [silêncio] É que... Eu acho que eu tô... Eu tô precisando... ficar com minha filha! Cuidar de minha filha, ficar com minha filha” (QUE HORAS..., 2015). Bárbara se vê sem argumentos e, cabisbaixa, responde: “É. Tem razão. Tudo bem” (QUE HORAS..., 2015).

Enquanto Bárbara presenteia Fabinho com uma temporada fora do país para decidir, afinal, o que ele quer fazer de seu futuro profissional; Val segue na direção oposta, certa de que a distância não fez bem à sua relação com a filha. Ela se desvincula do trabalho que restringiu sua presença no mundo e fez com que a filha se distanciasse, mesmo estando na mesma cidade, para reverter a situação por meio do afeto e do cuidado. Val dispensa a suposta segurança do trabalho tradicional e decide se arriscar em um serviço autônomo, porque seu investimento de vida deixou de ser somente material para ser maternal.

A despeito de todos esses conflitos, o filme aponta para uma reconciliação. Jéssica aparenta repetir a história da mãe, pois migrou para São Paulo, buscando melhorar de vida,

---

(2012, p. 85-86). Embora a publicação seja de 2012, os dados não ultrapassam o ano de 2009, mas já demonstram temporalmente que o período de interesse deste capítulo conta com o referido movimento histórico-econômico que tomamos com parte do “referencial” do enunciado em estudo.

<sup>35</sup> Em 2013, o Brasil aprovou a Lei 224 como uma forma de adesão à “Convenção e Recomendação sobre Trabalho Decente para as Trabalhadoras e os Trabalhadores Domésticos” (2011), ou Convenção 189, da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

planejando voltar depois para buscar seu filho, Jorge. Val, sabedora do fim que esse propósito teria, intervém para que o futuro de sua família finalmente saia daquela mecânica de vida.

Acreditamos que Jéssica ocupa, desde o início da trama, a “posição de sujeito” otimista. Para Jéssica, aquele regime de “senhorio” é desconhecido. Toda a sua forma de ser e estar é conduzida pelos aspectos da “mudança”: ela muda do nordeste para a metrópole; ela muda de estudante de escola pública do interior para a universitária da instituição mais concorrida do país; ela muda da condição de hóspede, tanto do quarto de hóspedes quanto do quartinho de Val, para a locatária de seu próprio espaço.

Não sustentamos que Jéssica seja uma redentora para Val. A trajetória da personagem no filme mostra uma jovem que fere os limites de comportamento da mãe, uma filha que não se importa com as determinações que Val traçou, como a coabitação das duas no quarto dos fundos, o respeito ao sorvete “de Fabinho” e em relação ao uso da piscina. Existe nas falas e atitudes de Jéssica uma espontaneidade que marca sua forma de enunciar: ela é ilimitada. Ela passeia pela primeira vez por todos os ambientes da casa sem se incomodar com os olhares inquisidores de Val e de Bárbara; ela manifesta interesse pelo quarto de hóspedes, sem temer a uma negativa dos donos da casa; aceita conhecer o ateliê de Carlos e se senta com ele à mesa; pede sobremesa; sai com ele sem rejeitar olhares e toques mais íntimos, pois não se percebe como menos atraente do que Bárbara; estranha as ordens de Val sobre o sorvete “de Fabinho” e a piscina “dos patrões”; e ainda demonstra prazer em usufruir de ambos enquanto todos a censuram. As barreiras que aterrorizam Val são inconcebíveis para Jéssica. Tanto o são, que a jovem responde com silêncio às tentativas de disciplinamento de Val.

Assim, o que sustentamos é que Jéssica leva Val a se movimentar, porque a questiona em relação aquele código de “civilidade urbana”. Assim, Val percebe que só com a recomposição de um núcleo familiar livre do “hábito” seria possível estabelecer as posições de sujeito “mãe” e “filha”. Esse conjunto faz Val deliberar pela transição de uma posição de sujeito “integrada”, “servidora”, à posição de “autônoma” e de “mãe”.

Jéssica não depende de ajuda para alcançar seus objetivos, não deve favor a ninguém. Diferentemente de Fabinho, ela não está no mundo passivamente, sem saber o que quer para o futuro, sem conhecer suas próprias aptidões. Segura de si, ela acaba por reverter o olhar do outro sobre sua existência, pois o seu olhar é mobilizado pela nova condição de existir, não pela tradição da memória do senhorio.

Pela irreverência aos padrões vigentes, Jéssica estabelece uma ruptura entre tradição e modernismo, conforme abordamos sob o olhar de Gombrich (2012). O tempo das relações tacitamente medievais não encontra nenhuma continuidade nas práticas de Jéssica. Sai de

cena o sujeito que oferece e o que necessita de proteção (emprego, moradia, subsistência). Entram “no verdadeiro”, na “vontade de verdade”, a autonomia dos sujeitos e a igualdade social, a liberdade de autogoverno e a necessidade de construir relações para consigo e com os demais. Todas essas fundamentadas no afeto.

É Jéssica, ocupando a posição de sujeito otimista, quem abre espaço para o movimento auto libertador de Val. Seus sorrisos e olhares de aprovação somente se revelam quando o “novo” está presente na atitude da mãe, que, a certa altura, afirma: “Vou dar meu jeito. Fazer um curso de massagem... Fabinho não diz que eu sou a melhor massagista do mundo? Quem sabe?” (QUE HORAS..., 2015). Dessa forma, para a posição de sujeito otimista, arriscar, confiar em si e em seus talentos, compreender a importância da lealdade como princípio das relações – jamais o medo –, são requisitos fundamentais para construir o futuro.

A transição de Val é sintomática da existência de “domínios associados”. Se o cumprimento do dever e da obrigação com lealdade e discrição marcavam a prática da protagonista antes do contato com a filha, após a chegada de Jéssica, tudo é choque para Val. Jéssica apresenta a Val outras práticas que estão ao seu alcance, pois ela reforça o enunciado que compõe o discurso do otimismo: **a felicidade está no novo.**

Jéssica ocupa a posição de sujeito de otimista quando impele Val à mudança. Essa mudança é da ordem do abandono ao medo, pela confiança em si; é da ordem da recusa à invisibilidade, pela afirmação de si e de suas decisões; é da ordem da rejeição às relações resfriadas pela preocupação com a imagem e com o patrimônio, entrando em seu lugar a priorização do afeto.

No campo de adjacências do enunciado que marca a ruptura, identificamos um campo associado no qual o enunciado destacado acima se apoia, distinguindo um passado e abrindo um olhar rumo ao futuro: antes da chegada de Jéssica, a felicidade, para Val, era o **cumprimento do dever**; depois da chegada da filha, a felicidade, para essa mãe, é **estarmos juntos.**

O tempo é fator decisivo: ficar com a filha, cuidar da filha e do neto exige que Val deixe de morar no trabalho. Dedicar tempo à família e a si, pausar a obrigação – naquela cena, é Jéssica quem interrompe os estudos para receber Val, para tomar um café e conversar – são os primeiros passos rumo a uma prática guiada pelo regime de autonomia que Val passa a viver. Doravante, o futuro é construção afetiva.

Jéssica, assim como Pacu, impulsiona o outro à mudança. Não faltava, a Val e a Tonho, a sensibilidade para perceber que a memória da tradição medieval lhes pesava, porém, faltavam a energia e o conjunto de relações que os colocariam diante do novo.

Todo um contexto favorável às liberdades individuais ganha continuidade histórica. Verificamos, desde Prometeu, passando por Hamlet, Zadig, até Pacu e Jéssica, uma “repetição” sensível do humanismo e da racionalidade, da autonomia e da mudança da ordem que se vincula ou se fundamenta na memória religiosa. Inseridos em contextos históricos rígidos, eles vão de encontro aos objetos limitadores de suas subjetividades, fazendo cair por terra os argumentos de autoridade. Nomeiam e delimitam o objeto que, no discurso do otimismo, diz respeito à mudança: o caminho para a felicidade.

Todavia, ainda cabe um destaque: quando Jéssica nomeia Val como “mãe” ocorre um alinhamento ao *status* filial. A unidade familiar que se forma ali, acordando a vinda do neto para o lar, constitui objeto de uma tradição. Jéssica se integra ao laço parental, agora sanguíneo, afetivo e simbólico.

O jogo de memórias que se apresenta é o que faz sair de cena a memória da tradição do “senhorio” e deixa entrar em seu lugar a memória da tradição da genealogia.

### 3.3 DAQUILO QUE SE HERDA E DAQUILO QUE SE CONQUISTA

Neste capítulo, verificamos a ocorrência do otimismo e do otimista nos dois filmes nacionais selecionados, observando, ainda, suas relações com a memória religiosa.

Ao final das análises dos filmes, encontramos materiais que nos permitiram mostrar que, quando os sujeitos se apresentam pacíficos ante o tempo, prevalece aquilo que se herda: a tradição, o *status* e o patrimônio da família, o “hábito” (BERGSON, 2005). Agir em acordo com o “hábito” ou com a tradição poupa os sujeitos de investimentos de energia na tomada de novas decisões a cada nova demanda da vida, mas, também restringe suas habilidades de imaginação e criação de saídas outras que não as que se repetem com a tradição.

Identificamos uma tradição que diz respeito a um saber genealógico e carrega consigo algum tipo de poder, o de vigilância sobre o proceder da descendência, e que também pesa e aprisiona a linhagem em um destino traçado de fora. As origens desses comportamentos podem ser lembradas pelos ritos da memória medieval, mas também se perdem como fonte de sentido para a existência, pois essa valorização da tradição coopera para a continuidade de um tempo outro, um tempo cíclico, que se repete à revelia dos sujeitos e de suas vontades. Deveras, naquele quadro de memória, quando se falava em tradição, não se podia falar em vontade. A tradição enovelava saber e poder em um tipo de relação que tendia a silenciar as subjetividades; a vontade, por sua vez, implicaria em outro tipo relação entre saber e poder: o



saber de si, o poder de agir com liberdade e com coerência com as subjetividades de cada sujeito.

A adoção de uma relação ativa com o tempo levou os sujeitos que assumiram a posição de otimistas à construção de um tipo de conquista: romper com uma memória, adentrar a outra, mas flexível, com espaços para as subjetividades e afetos. Se a memória religiosa se mostrou materializada na ordem impessoal vigente, com traços de rigidez e de obrigações, é preciso esclarecer, contudo, que nem toda ordem provém do religioso. Ao contrário, o que se apresenta ao final de cada filme são elementos afetivos – Tonho em frente ao mar, Jéssica em família – que funcionam como indícios de que a nova ordem será regida pela autodeterminação.

Os otimistas encontrados em *Abril despedaçado* (2001) e em *Que horas ela volta?* (2015) não se interessam por essa herança que vem da tradição, seja a que se refere ao patrimônio material, o *ter*, perpassando as questões de sobrevivência, seja a que sustenta a glória dos antepassados, aqui apresentada como o *aparentar*. Eles não se interessam por aquela tradição porque não a compreendem. Para esses otimistas, não há sentido em se manter submisso àquilo que limita suas existências, suas potências de vida. Para o otimista, interessa viver suas metas: a meta de conhecer o mundo e de transformá-lo, como vimos com Pacu e Jéssica, respectivamente.

Suas práticas os retiram do lugar do discurso daquela tradição, que se mostrou como inserido em um “acontecimento histórico” de continuidade com a memória religiosa medieval. Tanto o código de sangue presente em *Abril despedaçado*, quanto o código de servidão presente em *Que horas ela volta?* apontam para a presença da Idade Média na contemporaneidade; o tempo medieval se encontra plasticamente modificado, mas suas características gerais são reconhecíveis.

Pacu se põe a fabular; vai de encontro à ordem do pai, enunciando na forma do desaconselhamento: “vai não, Tonho”; ele assume o lugar do sacrifício para que o irmão se faça livre. Jéssica desobedece; vai de encontro às ordens da mãe por questionamento: “Não sei onde tu aprendeu essas coisas que fica falando: ah, não pode isso, não pode aquilo! Tá escrito em livro, como é que é?”; ela assume o lugar da autonomia, que, de fato, conquistou, e abre caminho para que a mãe se faça também livre. Ambos efetuam a ruptura, a descontinuidade com aquela memória medieval. O corte entre subordinação ao *ter* e ao *aparentar* é situado por Jéssica e Pacu no âmago do *ser*, trazendo a memória da mudança para o verdadeiro.

Conquistar o espaço para o novo e impelir os afetos verdadeiros à liberdade parece ser a lei que rege a formação e a transformação desses enunciados.

O que importa ao otimista não são as posses que ele pode herdar, tampouco a disputa entre desiguais por recursos materiais. Importa, sim, conquistar primeiro o lugar de fala que já reconhece intimamente como legítimo; importa mudar o estado de coisas dos seus afetos; importa construir seu próprio patrimônio, não exatamente material, mas de vínculos familiares profundos. É essa a memória de uma tradição que se constrói em lugar da medieval: os sujeitos que se veem livres da memória que os oprimia, então se inserem em um domínio de memória que coloca o otimista como o referente do porvir. Tonho e Val passam a agir e sentir a partir da memória de seus afetos, levando o que eles sonhavam a efeito.

O jogo de memórias identificado no capítulo resulta na reconfiguração da memória familiar, que é atualizada como imagem onde o otimismo encontra lugar por meio do afeto.

#### 4 OS RISCOS DO APARENTAR: O OTIMISTA EM REVISTA

*Nossa felicidade está completamente fora de nós;  
seu lugar é o cérebro dos demais*  
Goethe, Fausto

O presente capítulo tem como objetivo discutir o otimismo e o otimista em sua relação com o “*representar*”, a terceira das “determinações fundamentais” que pode interferir na “sorte” dos homens, segundo Schopenhauer (2009, p. 3). O âmbito do *representar* abarca a imagem que o sujeito possui na relação com os demais membros de sua comunidade, envolvendo critérios como *status* e honra.

Para iniciar o capítulo, retomamos a tragédia *Édipo Rei*, objeto de análise de Foucault na segunda conferência do livro *A verdade e as formas jurídicas* (2003). *Édipo Rei* apresenta a história pespontada<sup>36</sup> de uma verdade. Uma profecia anuncia um futuro trágico para a família do rei de Tebas, a ser concretizado pelo filho que está em gestação. Recém-nascido, o bebê foi abandonado à morte no deserto, pelas mãos de um escravo, mas, pelas mãos de um mensageiro, o bebê foi levado a Corinto, sendo adotado pelos reis locais. O garoto recebe o nome de Édipo e cresce no lar de outro rei, desconhecendo a verdade sobre si. Quando jovem, ele recebe, do oráculo de Delfos, a verdade: ele matará o pai e se casará com a mãe. Aturdido, Édipo se sente na obrigação de evitar o mal, o que faz fugindo do seu maldito destino. Ainda na estrada, Édipo mata o pai biológico, que não conhecia, não sabendo, portanto, do vínculo sanguíneo. É o início do cumprimento da profecia. Na chegada ao seu reino de origem, Édipo salva o povo de Tebas da esfinge devoradora e, como prêmio, é eleito rei, o que também o coloca na condição de desposar a rainha viúva. Ainda sem o saber, Édipo se casa, apaixonado, com a própria mãe. Seu povo cai em desgraça devido à peste, que é consequência do parricídio e do incesto. Pressionado pelo povo, que clama por libertação, Édipo consulta ao adivinho Tirésias, o qual o adverte que o mal é fruto de conspiração; o rei Laio foi morto e o assassino deve ser banido para que o reino seja salvo. Assim Édipo se depara com a verdade: o homem a quem ele assassinou no entroncamento de três caminhos era seu pai e ele deveria expulsar a si próprio do reino. Resistente, mas sem outra opção, o jovem soberano é

---

<sup>36</sup> Pesponto é um tipo de costura que compõe uma linha decorativa no tecido, apenas interrompida entre uma perfuração e outra. Nesta tese, essa palavra comparece como metáfora de uma história que se constitui de interrupções e erupções da linha condutora do destino da personagem.

compelido a renunciar ao poder e opta pela cegueira, como medida de autopunição, mas ainda é obrigado a acompanhar a disputa pelo trono entre dois de seus filhos. Édipo decide seguir como andarilho, sendo guiado pela filha, Antígona.

A verdade sobre Édipo é exposta e ocultada no tempo como o fio do pesponto que costura um tecido. Quando a verdade está oculta, Édipo se vê ocupando o “lugar” de glória, ora de filho dos reis de Corinto, ora do salvador de Tebas. Quando exposta, Édipo se vê no dever de evitá-la, intento que persegue seja tentando romper com a trama do destino familiar, seja resistindo à renúncia, seja privando-se de enxergar, como autopunição. Ao final da trajetória da glória à derrocada, Édipo vaga, buscando sentido para o tempo que lhe resta, a despeito de toda a sua depressão e vontade de fim.

Foucault adverte que, para Édipo, mais difícil do que conhecer a verdade pela junção de várias metades (a dos testemunhos oculares, o escravo e o mensageiro; a dos deuses, através do oráculo e do adivinho; a da própria memória de Édipo), é ver o seu poder ameaçado. Quando elevado ao posto de rei, Édipo é chamado pelo povo de “todo poderoso”, e quando retirado do trono, é tratado como “tu que estavas no cume do poder” (FOUCAULT, 2003, p. 43). A mácula sobre a imagem de Édipo face o reino o preocupa mais do que saber que matou o próprio pai, que desposou sua mãe, que se cumpriu a maldita profecia. Édipo se preocupava mais com o *representar* do que com o *ser*.

O oráculo de Delfos, local onde Édipo descobre uma parcela da verdade, anuncia em seu pórtico de entrada a frase “conhece-te a ti mesmo”, aforisma muitas vezes atribuído a Sócrates. Em *A hermenêutica do sujeito* (2010), Foucault se debruça sobre esse princípio, traçando um paralelo com o princípio do “cuidado de si”. A *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) se diferenciam em princípio, mas se encontram posteriormente. O conhecimento de si é um efeito que se produz sobre aquele sujeito que foi despertado pelo outro – o sujeito que “sabe a verdade” – para a necessidade do cuidado de si. Segundo Foucault, Sócrates se reconhecia como “missionário” do despertar, bradando aos que o cercavam: “ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupai com vós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 7). A despeito de sua “missão”, dada “pelos deuses” (FOUCAULT, 2010, p. 17), Sócrates, ao ocupar-se dos demais, não cuidava de si. Foucault mostra que, em vários momentos da história da humanidade, o “cuidado de si” funciona como base para o “conhece-te a ti mesmo”.

O cuidado de si vai ser considerado como o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do

sono e se alcança a luz primeira: este, o terceiro ponto interessante na questão do ‘ocupar-se consigo mesmo’. [...] O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência (FOUCAULT, 2010, p. 9).

A esse respeito, gostaríamos de explorar um pouco mais a imagem da costura decorativa do pesponto em analogia às características do sujeito de conhecimento. O desafio de estar ciente da linha do destino, conhecendo seu percurso e pontos de descontinuidade, é, para o sujeito histórico, um enorme desafio. Exige do mesmo a coragem de olhar para si, reconhecer suas fraquezas e instalar em si esse “agulhão” que o coloca em estado de suspeição e autoexame diário sobre a relação saber-poder. Exige ainda a elaboração de estratégias de enfrentamento da verdade. Para Édipo, a verdade foi fonte de sequestro de seu poder, sequestro esse ao qual muito resistiu: foi necessário juntarem-se as “metades”, nas palavras de Foucault (2003), dos *testemunhos* do escravo e do mensageiro, das *divindades* do oráculo de Delfos e do adivinho Tirésias, e das *memórias* do próprio Édipo. Assim, Foucault explica que, como libertador do reino, Édipo ocupou a posição de “herói”; como rei que governava sozinho, sem querer saber o que diziam as profecias e os adivinhos, Édipo ocupou a posição de “tirano”; como causador da peste, deposto, cego, Édipo ocupou a posição daquele que “sabe demais”, pois conheceu a verdade sobre si.

Não raro, a resistência a ouvir/ver a verdade torna-se presente na vida dos sujeitos, pois com ela emerge algum tipo de responsabilidade do sujeito sobre algum tipo de dor que terá que enfrentar ao enxergar a verdade. A negação aos trechos da verdade que suscitam algum tipo de sentimento de ameaça à integridade do seu ego funciona como um “mecanismo de defesa” para que o sujeito não sofra (FADIMAN; FRAGER, 1986, p. 19). Assim, a prática de ocultar a linha do pesponto (ou do destino) sob uma superfície qualquer pode corresponder ao estado de “sono”, de que trata Foucault, ou à “zona de conforto”, no senso comum, uma vez que permite ao sujeito permanecer na condição de “não saber” e, portanto, de não ter que administrar mudanças.

Quando um sujeito qualquer ativa o movimento rumo ao saber, ele ocupa a posição de “sujeito de conhecimento”. Não se trata, portanto, de um sujeito pragmático, mas de um sujeito posição. Isso implica a construção de uma “ética” que produz, num primeiro momento, um enfrentamento da verdade. Conforme Foucault, “a tarefa de se por à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral” (FOUCAULT, 2014c, p. 87). Tal busca envolve considerar que

o conhecimento de si causa dor ao sujeito, exige movimento rumo à nova condição, resolvendo os conflitos e dissolvendo as camadas da superfície que, supostamente, encobrem a verdade.

Ainda em *A história da sexualidade III*, temos que

o termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epimeleia* quando se trata de designar as atividades do dono da casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos. Igualmente, em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor (FOUCAULT, 2014c, p. 65).

Assim, compreendemos que o sujeito de conhecimento se constitui através de uma rotina de zelos – este “labor” de que trata Foucault – que abrange desde um exame diário das atividades realizadas, passando pela assimilação de valores específicos, podendo se estender até a busca por um “consultor privado”, um aconselhador (FOUCAULT, 2014c, p. 66). O domínio de tais práticas permite ao sujeito de conhecimento possuir o domínio e a “posse de si” (FOUCAULT, 2014c, p. 66), se governando através de um conjunto de práticas de si. Mas a ideia de cuidado de si não se resume a uma busca pela verdade e pelo autogoverno, ela se expande até a formação de uma cultura de si baseada nas “artes da existência”:

Deve-se entender, por isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 2014b, p. 16).

Ao moldar uma relação consigo, elaborando exercícios, técnicas e práticas de cuidado de si, o sujeito da Antiguidade grega ocupava-se de si e estabelecia atenções consigo, delineando um modo de vida voltado para o imperativo ético de transformar a existência em uma obra de arte. A estética da existência visa ao prazer consigo mesmo, à valorização das relações entre o sujeito e ele mesmo. Eis o desafio: perceber-se, estar atento às vontades e pulsões, firmar uma conduta de elaboração de si que dê conta dos jogos de memória e tensões entre ética e estética. A ética surge como uma prática artística de si, prática de liberdade de se autogovernar de acordo com os diferentes modos de sentir e de experimentar a existência.

Tínhamos, assim, uma polifonia de modos de vida que emergiam dos diferentes sujeitos de conhecimento. Entretanto, Foucault adverte que, “essas ‘artes da existência’, essas

‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas do tipo educativo, médico ou psicológico” (FOUCAULT, 2014b, p. 16). Com o cristianismo, um certo tipo de normatização encontra lugar, desdobrando-se mais tarde em diversos outros campos, como o da educação ou da medicina modernas. Trata-se de uma transição da moral pessoal à moral que subordina os coletivos à obediência, às regras impessoais.

Outro ponto que destacamos é nossa suspeita de que a “vontade de verdade”, enquanto um mecanismo de separação entre falso e verdadeiro, “institucionalmente constrangedor” (FOUCAULT, 1996, p. 17), não conceda, na contemporaneidade, espaço para o sofrimento, ainda que ele seja uma parte do processo de conhecimento para o qual Sócrates tanto alertava a todos. Na atualidade, a dor, quando reconhecida, deve ser combatida, enfrentada, remediada, ao passo que a felicidade deve ser ostentada, divulgada, buscada constantemente. É pela limitação da circulação dos demais discursos, a exemplo do discurso da dor, que a “vontade de verdade” rarefaz, e assim, quase que universaliza, o discurso do otimismo, da felicidade possível. A “vontade de verdade” evidencia um formato de felicidade permanente, merecedora de destacabilidade, de visibilidade. Desde a Antiguidade grega, ilustrada pelo mito de Édipo, a dor deve se restringir à solidão. Quando ciente da verdade, Édipo optou pela cegueira e pelo eterno caminhar, sem rumo, pois não era mais útil ao povo, não era mais digno de exercer o poder sobre o reino.

Durante a Renascença, posteriormente também no Iluminismo, um retorno ao contexto histórico grego, porém de forma reconfigurada, coloca em evidência, mais uma vez, a construção racional de um estado possível de felicidade, restringindo a dor àquele sujeito que não despertou para a importância do conhecimento de si. Aquele que não se mostra feliz, está à margem “do verdadeiro”, habitando um espaço limite entre certo e errado, por isso deve dedicar esforços a se movimentar rumo à felicidade, seja através de estudos, terapias, busca por conselhos, medicamentos etc.

Na tentativa de evitar a dor de conhecer a verdade e de ter que trabalhar sobre ela, é comum que o sujeito opte pelo atalho da adoção de uma imagem forjada de felicidade. Investir sobre uma imagem de sujeito feliz é o terceiro caminho para a felicidade dentre os estudados por Schopenhauer no livro *Aforismos para a sabedoria de vida* (2009), que também norteia essa terceira parte da tese. Para o filósofo, aquilo que o homem *representa* constitui sua existência na opinião dos outros. O elogio de outrem é um “doce deleite” (p. 61), enquanto que a reprovação alheia afeta profundamente o homem.

Os sinais de aprovação dos outros amiúde o consolam da infelicidade real ou da parcimônia com que fluem para ele as duas fontes principais de nossa felicidade, das quais tratamos até aqui [o *ser* e o *ter*]; inversamente, é de admirar como ele é tão infalivelmente afetado, e muitas vezes profundamente ferido, por injúrias à sua ambição, em qualquer sentido, grau de proporção, e pelo desdém, pela preterição ou pela falta de atenção (SCHOPENHAUER, 2009, p. 61).

O sujeito que busca sua felicidade em uma instância exterior a si se encontra, de acordo com Schopenhauer, exposto às variações de conduta dos outros. Essa desarmonia entre o valor do ser e o valor da imagem do ser põe o sujeito em inquietante busca performática. As práticas de “cuidado de si” passam a ser a sugestão (e não a construção efetiva) de uma honra ou o drible aos ataques exteriores a tal imagem. Trata-se de uma memória histórica do sujeito de sucesso: aquele que, por meio de seus esforços, alcança um *status* de vencedor, amalha respeito social, alcança o “lugar” de quem pode aconselhar aos demais.

Schopenhauer aponta, desde o início de sua análise dos valores, que o caminho mais seguro para a felicidade real, aquela que repousa sobre a “tranquilidade de ânimo e independência” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 62), está em investir esforços sobre “aquilo que o homem é”, ou seja, o âmbito do *ser*. O âmbito da imagem do ser, não obstante, permanece presente, compondo a tríade das “determinações fundamentais” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 3) da sorte dos sujeitos.

Com base nessas ponderações, o presente capítulo aborda a “determinação fundamental” referente “aquilo que o homem *representa*” (SCHOPENHAUER, 2009) em uma revista contemporânea: *Vida Simples*. A escolha por apenas uma publicação para o *corpus* não foi fácil. Há várias publicações que abordam o tema “representar”, a exemplo das revistas que mostram a rotina de celebridades ou daquelas que apresentam padrões de beleza, as que fomentam a imagem do empreendedor e sua rota de ascensão econômica e também aquelas que incentivam o desejo por viagens ou carros. Essa polifonia indica que o discurso do otimismo é atravessado pelos campos da midiologia, da economia, do turismo. A seleção, todavia, manteve como orientação a compreensão do otimismo prático de que trata Schopenhauer (2009): a felicidade é possível quando se prioriza o *ser* e não o *ter* ou o *aparentar*. Assim, a imagem inicial que representa o otimista (ou que o otimista representa) delimitou, novamente, a escolha da revista em questão, pois nela o otimismo se encontra atravessado pelos campos da espiritualidade, da ação social, da psicologia, da filosofia.



Consideramos, ainda, que todas as publicações, quando definem seu público-alvo, definem também um nicho de mercado ao qual desejam alimentar. Trata-se da eleição de um grupo consumidor com interesses específicos, cuja imagem servirá de guia para as escolhas editoriais da revista. Além disso, com base em Fonseca-Silva (2003), defendemos que as revistas “funcionam como práticas discursivas institucionais, entendendo a institucionalização na dimensão de normatização e disciplinarização constitutivas da ordem de possibilidades do discurso” (FONSECA-SILVA, 2003, p. 137). Dessa forma, se, por um lado, o nicho de mercado orienta as escolhas do periódico, por outro, o periódico institucionaliza as práticas cabíveis ao nicho. O sujeito se constitui com base nas práticas discursivas e, no caso da publicação selecionada, há práticas institucionalizadas que sugerem/aconselham o caminho para a “vida simples”, a qual preconiza experiências transformadoras, bons exemplos de ação social, sentidos mais humanísticos para as questões rotineiras, enfim, temas que se afastam da lógica do acúmulo (*ter*) ou da exemplaridade (*representar*).

*Vida Simples* não tem o otimismo como foco. Quando da sua criação, foi enquadrada na classificação “saúde e bem-estar”; quando da sua transição para a editora *Caras*, em 2014, foi classificada como periódico de “autoconhecimento”<sup>37</sup>.

Entretanto, foi possível verificar materializações do otimismo de Schopenhauer em todos os exemplares selecionados, os quais abarcam as edições de abril de 2014 até abril de 2016. A etapa descritiva do estudo toma as formulações linguísticas e a proposta visual das capas como objeto.

Embora se trate de um periódico, o tema do otimismo comparece em *Vida Simples* como um modo de vida, como uma estética da existência (FOUCAULT, 2014b; 2014c).

#### 4.1 VIDA SIMPLES E O MODO DE VIDA OTIMISTA

A revista *Vida Simples* foi criada pela Editora Abril em outubro de 2002, mas, desde o segundo semestre de 2014, o periódico pertence à Editora Caras, dirigida pelo argentino Jorge Fontevecchia, sem perder participação de capital pelo grupo *Abril*. São 13 anos em circulação, mas pouco há publicado sobre o acervo e a memória da revista.

No campo da Comunicação, esse período foi frutífero para a releitura da relação entre Economia e Cultura, tomando como referência de partida a Teoria Crítica, mas resultando na conceituação da chamada Economia Criativa.

---

<sup>37</sup> Informação disponível na coluna de créditos da revista, sempre ao lado do editorial.

A Teoria Crítica aborda o estado da arte da Indústria Cultural, conceito cunhado por Theodor Adorno e Max Horkheimer na obra *Dialéctica do Esclarecimento: iluminismo como mistificação das massas*, publicada em 1942. Para os autores, “A civilização atual a tudo confere um ar de semelhança. Filmes, rádio e semanários constituem um sistema” (ADORNO; HORKHEIMER, 1990, p. 169). Tais mídias, à época chamadas de Meios de Comunicação de Massa ou *mass media*, não colaboravam para a difusão da arte, tampouco para a emancipação dos sujeitos através do desenvolvimento do espírito crítico e da elaboração de recursos para a qualidade de vida, como previa o projeto da Modernidade. Os *mass media*, ao contrário, retiravam da arte o seu caráter de questionamento da realidade, pois a tomavam por mercadoria e difundiam o ideal da diversão em lugar da emancipação. “Divertir-se é estar de acordo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1990, p. 192). A arte perde sua dignidade para o capital, a obra intelectual perde sua dignidade para o princípio da utilidade e do consumo e o espírito crítico perde sua dignidade para o entretenimento. Com seu alto alcance geográfico, os *mass media* logravam um efeito de onipresença e ofertavam o mesmo produto a um público irrestrito. Assim, colaboravam para manter esse grande coletivo consumidor na condição de uma massa acrítica. Os produtos dos *mass media* desviavam a atenção dos sujeitos das possibilidades de rejeição ao sistema, o que resultava na formação e manutenção de um tipo de cidadão-consumidor de produtos culturais elaborados em série, planejados para alimentar um estado passivo frente aos acontecimentos sociais.

A respeito da Indústria Cultural, Edgar Morin prolonga as reflexões de Adorno e Horkheimer. A crítica de Morin se apresenta na sua obra *Cultura de Massas no século XX – o espírito do tempo*, publicada 1962, dividida em dois volumes, intitulados, respectivamente, de *Neurose e Necrose*. Morin acredita que o capitalismo impulsiona sobremaneira a exacerbação dos usos dos meios de comunicação voltados para o divertimento, conforme a afirmação destacada no capítulo 2, *A Indústria Cultural*, do primeiro volume da obra: “O vento que assim se arrasta em direção à cultura é o vento do lucro capitalista” (2002, p. 22). Contudo, o autor complementa essa constatação, destacando que tal “movimento” avança também sobre os regimes socialistas. A importância social do cinema, por exemplo, é conspícua tanto âmbito do Estado, comunista ou capitalista, quanto no âmbito da iniciativa privada. O Estado adota o cinema enquanto ferramenta de divulgação ideológica e também o utiliza para “educar”. Ele pode difundir elementos da “alta cultura” ou pode realizar certo tipo de autopropaganda. Segundo Morin, o Estado “quer adaptar o público à sua cultura” (MORIN, 2002, p. 23). Já a iniciativa privada, por sua vez, busca envolver o público a partir daquilo que ele deseja. Eis o campo onde prevalece a diversão, pois a iniciativa privada “quer agradar ao

consumidor” (MORIN, 2002, p. 23). Disso, resultam dois tipos de produção: o “modelo burocrático-industrial” e a “criação industrializada”. O modelo burocrático-industrial possui um gargalo entre a organização burocrática e a criação; nele, vigora a tendência a submeter a produção ao filtro de um “padrão”, ao mesmo tempo em que o consumo cultural solicita “novidade” - que o autor chama de “individualidade”. O modelo da criação industrializada, por sua vez, atrai, por meio do capital, criadores de alto recurso artístico, criativo e intelectual para o campo de uma linha de produção industrial. “Constitui-se, portanto, no seio da cultura industrial, uma *intelligentsia* criadora, sobre a qual pesam, grosseiramente, a divisão do trabalho e a burocracia, e cujas possibilidades são subdesenvolvidas” (MORIN, 2002, p. 32). Dentre os resultados desses dois sistemas, Morin destaca a relação de tensão entre padronização-invenção, que jamais se apresentará de maneira estática, mas sempre pendular: por vezes, a produção subordinada à burocracia institucional, Estatal ou privada, manterá a existência de uma zona central da indústria cultural; por outras vezes, movimentos marginais de criação saltarão aos olhos, a exemplo da *nouvelle vague francesa*. Morin prolonga as reflexões de Adorno e Horkheimer, porém, abre espaço para um movimento que, mesmo em paralelo à indústria da cultura como entretenimento, passa pela autonomia e pela crítica do artista.

Outra virada epistemológica acontece em meados da década de 1970, na Inglaterra, e o nome que se destaca é o de Raymond Williams. Em 1962, Williams publicou um trabalho intitulado *Communications*, sobre a comunicação de massa, ainda sob a perspectiva teórica americana do controle do público consumidor pelo uso dos meios de comunicação, mas, em 1974, publicou *Televisão: tecnologia e forma cultural*, analisando a televisão como forma cultural que articula práticas produtivas em um regime de complexidades tecnológicas e econômicas, levando em conta ainda a função social da TV. Se, na década de 1960, os estudos apontavam uma relação causal entre o determinismo tecnológico e os efeitos sobre o comportamento humano, na década de 1970, em especial neste novo texto, Williams apresenta uma crítica, trazendo a história para o centro da reflexão entre tecnologia e sociedade. De forma enfática, inscreve nos estudos de Comunicação a necessidade de levar em conta o modo como a tecnologia será mobilizada em uma dada ordem social, considerando os interesses de seus grupos constituintes. Para Williams, o tipo de determinismo que a tecnologia pode exercer sobre a sociedade não é uma força absoluta, mas apenas um tipo de processo social que afeta as práticas sociais; elas “colocam limites e exercem pressões, mas não controlam nem preveem completamente o resultado de uma atividade complexa dentro ou nesses limites, sob ou contra pressões” (WILLIAMS, 2016, p.

139). Trazendo à tona a necessidade de aprofundar os estudos sobre as audiências, Williams abre ainda mais espaço para pensar as complexas relações que o público tece com os conteúdos midiáticos.

Assim, o campo da Comunicação Social recebe contribuições de estudos etnográficos que apresentam uma postura complexa do receptor face aos interesses do capitalismo e dos gestores dos meios de comunicação. Discutidos por Jesús Martín-Barbero, em seu livro *Dos meios às mediações: comunicação cultura e hegemonia* (1987), os chamados estudos das mediações, apresentam uma rede de *negociações* de poder entre comunicação, cultura e política. Martín-Barbero parte do reconhecimento do grande espaço que os meios de comunicação alcançaram no cotidiano e localiza aí o ponto de construção de resistências às hegemonias culturais, observando os mecanismos de inserção e de saída das culturas no mercado e nas tecnologias globais. A relação entre comunicação e cultura constitui um espaço de disputas que impõe ao campo da política um resgate de sua dimensão simbólica. O que Martín-Barbero destaca é que toda ação coletiva possui uma afirmação de subjetividade, o que o permite pensar as possibilidades de recriar práticas de cidadania, de redução das desigualdades e de novos laços com o território.

A ruptura com a ideia de um consumidor estritamente manipulável acontece por meio do reconhecimento de que os sentidos transmitidos pelas mídias são, em toda parte, *negociados* e não simplesmente assimilados pelos receptores. Rompe-se com a ideia do leitor ideal, aquele capaz de alcançar o sentido exato delineado pelo autor e, em seu lugar, entra em cena o leitor que se relaciona criativamente com os sentidos das mensagens que chegam através das mídias e daqueles que circulam ao seu redor, em seu ambiente social e cultural. Destacam-se as palavras que apresentam o subtítulo do livro de Nestor García Canclini (2006), “o consumo serve para pensar”. De avassaladora estratégia de formação de massas irracionais, o consumo pode passar a ser mecanismo de exercício da cidadania. Pode, mas não necessariamente o será. Para Canclini, é possível conceber o consumo como política para a cidadania, mas isso também pode incorrer na tradicional estereotipificação racista ou fundamentalista. As análises de Canclini a respeito das sociedades contemporâneas – sejam de fronteiras ou megalópoles, centrais ou de subúrbios, conectadas ou desconectadas – consideram a globalização como um processo irreversível e deixam claro que não podemos pensar em sociedade globalizada no singular, posto que em cada contexto os efeitos da globalização se apresentam de maneira diversa, por vezes, negociada.

No final dos anos 2000, a relação entre criatividade e economia passa a ser a tônica das discussões que culminarão na elaboração do conceito de Economia Criativa e Indústrias

Criativas (REIS, 2007; YÚDICE, 2004; COSTA, 2006). Ao lado dos produtos idênticos, ainda produzidos em série, surgem produtos que tomam a diferença cultural, a unicidade e o traço manual, embebido em questões humanísticas, como vertentes principais da proposta de produção. A provocação a respeito de saber *a quem interessa a diferença* guia os pensadores no sentido de unir produtos diferenciados a públicos que desejam diferenciar-se por meio da escolha de bens e serviços ecologicamente responsáveis, economicamente equitativos, culturalmente múltiplos, eticamente realizados e distribuídos. Todavia, não se trata de, com a mudança de século, mudar completamente os hábitos de consumo. Trata-se de um projeto político que almeja colocar a cultura como um recurso para o desenvolvimento, comprometendo-se com valores e princípios morais, por exemplo, o respeito ao multiculturalismo, com os limites ambientais e com um modo de vida contemporâneo mais responsável e sustentável. A Economia Criativa se mostra como uma tendência de predileção pela qualidade em lugar da quantidade. A troca de boas iniciativas e exemplos de práticas colaborativas é bem-vinda, mas também chama atenção, todavia, a política de “valor agregado” que os bens culturais passam a assimilar: quanto maior a relação com um conceito cultural, mais caro o produto final passa a custar. Assim, surgem produtos “gourmet”, roupas customizadas, acessórios com matérias-primas de reuso (madeira de demolição, borrachas recicladas, couros vegetais, adubos de compostagem, tecidos tramados à mão etc.), alimentos orgânicos e/ou veganos, fontes alternativas de energia, terapias complementares à saúde etc. Emerge um novo modo de vida pautado pelo ideal da *sustentabilidade*. Contudo, o consumo desses itens, muitas vezes, se restringe a determinada classe social que possui poder aquisitivo para movimentar esse nicho de mercado. Emanada aqui uma “estética da existência” que se pauta na busca por saber o que é melhor para si, para o outro e para o planeta.

Assumimos, com Foucault (2014b; 2014c), a tese de que, na sua relação com a ética, o sujeito se constitui enquanto sujeito moral. De acordo com o exposto sobre o “cuidado de si”, na obra *A história da sexualidade III* (2014c), trata-se, em um primeiro momento, de descobrir, para além das doenças do corpo, as “doenças da alma”<sup>38</sup>. Quando ciente da verdade sobre si, o sujeito necessita desenvolver um tipo pessoal de “controle” sobre suas fraquezas, o que comparece como “uma prova de poder e garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio”

---

<sup>38</sup> Foucault recorre a Epicteto para esclarecer o que chama de “o ponto de partida da filosofia”. Trata-se de “dar-se conta do estado em que se encontra nossa parte dominante. pós ter reconhecido sua fraqueza, não se querará mais fazê-la servir a usos mais importantes”. (FOUCAULT, 2014c, p. 74). Tais fraquezas constituem as “doenças da alma”, pois alcançam o campo moral e ético do sujeito.

(FOUCAULT, 2014c, p. 82). Os exercícios de controle sobre as desordens da alma trariam ao sujeito moral a “soberania sobre si”.

Mas, Foucault também pondera que as doenças da alma podem ser confundidas com virtudes, por exemplo, quando a cólera é tomada por coragem. E adverte que, diferentemente das doenças do corpo, as doenças da alma podem passar despercebidas: “não somente elas podem permanecer insensíveis por muito tempo, como também cegam aqueles que elas atingem” (FOUCAULT, 2014c, p. 75). Para Foucault, o mais importante nessa relação entre medicina e moral é “o convite feito para que se reconheça como doente ou ameaçado pela doença” (FOUCAULT, 2014c, p. 74).

Ainda segundo o autor, ao sujeito, se faz urgente desenvolver a capacidade de enfrentar a verdade e construir uma forma de superar a necessidade daquilo que o coloca na condição de sofrimento. Assim emergem as ideias de “ética do domínio” (FOUCAULT, 2014c, p. 84) e “práticas de si”:

A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve deles cuidar, seja por si mesmo, seja por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro (FOUCAULT, 2014c, p. 74).

Nesse sentido, o cuidado de si estabelece uma relação do sujeito para consigo, reconhecendo seus sofrimentos. Tal relação pode ser seguida ou não de uma ligação com quem pode auxiliar o sujeito na cura dos males da alma identificados.

Quando opta pelo auxílio de outrem, o sujeito que deseja a mudança interage com aquele que “sabe a verdade”, aquele que conseguiu cuidar de si por meio de um conjunto de práticas específicas. Esse sujeito que sabe a verdade tem legitimidade para *prelunciar* o que pode ocorrer àquele que ainda não sabe; aquele que não sabe, deve ouvir a *profecia* e/ou o *testemunho* de quem sabe e seguir seus *aconselhamentos*; após assimilar o saber, o sujeito, que está em estado de recuperação de alguma doença da alma, deve fazer uso da própria memória do “domínio de si”. Emerge, a partir daí, um jogo entre saber e poder, entre as memórias do *domínio de si* e do *governo do outro*.

Observamos aqui uma recorrência do juntar de metades (o testemunho, a revelação e a própria memória) da verdade que levou Édipo a conhecer a verdade sobre si. O final de *Édipo Rei* – a opção pela cegueira e pelo vagar –, embora trágico, apresenta o momento em que

Édipo, de posse da verdade, libertou-se do destino; cegar-se foi seu exercício de liberdade. A *tecnologia de si* que Édipo levou a efeito o fez enxergar *o mesmo*, que estava oculto, mas que também o constituía enquanto sujeito moral. A imagem de Édipo errante não nos suscita uma leitura de resignação, tampouco de derrota. Aquele é o momento em que a disputa pelo poder entre os filhos atinge Édipo enquanto sujeito moral, na forma da dor; aquele é o momento em que o poder a que ele deseja é o domínio de si, o autogoverno.

Eis também o momento em que retornamos à memória da obrigação moral a partir de Bergson. “A obrigação, que nós representamos como um laço entre os homens, começa por ligar cada um de nós a si mesmo” (BERGSON, 2005, p. 28). É possível ocupar a posição daquele que sabe a verdade ou a daquele é governado pelo outro, de conselheiro ou de paciente. E nenhuma dessas posições de sujeito está isenta da obrigação para com o outro e para com o mesmo.

Acreditamos que a revista *Vida Simples* acompanha essas tendências. A partir da descrição das capas, incluindo imagem, padrão visual e formulações linguísticas, buscamos identificar a presença dessas (ou de outras) posições de sujeito na referida publicação.

Optamos por iniciar essa etapa descritiva de *Vida Simples* abordando a composição de uma estética identitária que a diferencia visualmente das demais publicações em circulação.

A respeito da identidade visual, a estética *clean* de *Vida Simples* é marcante, pois rompe com a tradição de apresentar um plano americano ou close de alguma pessoa – modelo ou famoso ou destacável em algum campo da economia – circundada de chamadas das matérias da edição; *Vida Simples* é, atualmente, o único periódico que se apresenta nas bancas brasileiras com apenas uma imagem de algum objeto cotidiano no centro do espaço da capa. A imagem tem relação com o tema central de cada edição e é situada sobre um fundo de cor única, em tons pastéis, acompanhada de uma formulação linguística sintética que anuncia a reportagem de capa.

Acompanha a lista de escolhas da identidade visual o uso de um tipo de papel fosco, de textura áspera, semelhante ao reciclado. O ideal da simplicidade e do reuso, desde 2003, passaram a integrar as práticas institucionalizadas da revista.

Ainda em 2013, a revista foi premiada por excelência em *design* pela *Society for News Design* (SND). A premiação considerou todo o conteúdo visual da publicação, à época sob a responsabilidade de Vanessa Kinoshita.

Figura 11: Portfólio da *design* responsável pelas edições premiadas de Vida Simples (2013)



Fonte: <http://www.vanessakinoshita.com/graphic-design/#/revista-vidasimples/>

O título da revista aparece inscrito sobre uma fonte (tipo de letra) simples, de traços curvos e suaves, sempre contrastando com a cor de fundo. A cor da fonte costuma ser preta (quando o fundo é claro) ou branca (quando o fundo é escuro) ou em uma cor referente ao tema, sempre mantendo uma paleta de cores dicotômica. As demais formulações linguísticas da capa se situam na base do espaço total, como em um rodapé, sempre restrita a um trio de temas, e as cores da fonte acompanham a cor do título.

Sobre a construção discursiva de *Vida Simples*, alguns elementos presentes nas capas cooperam para a constituição de uma política editorial que deixa ver o que pode e deve ser dito, bem como o que não pode ser dito nessa mídia.

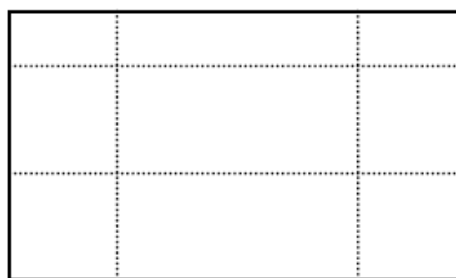
A ênfase sobre uma imagem, a imagem de um objeto cotidiano, que realça a formulação verbal no seu caráter de tema do dia a dia, aponta para um saber que configura o dizer do enunciador: a fala é sintética, objetiva e se refere ao comum, ao sujeito comum. A rede de formulações que comparece nas capas de *Vida Simples* permite identificar um editor que fala do cotidiano, do seu cotidiano, em tom intimista, para um leitor que busca empatia na sua rotina. Não pode ser dito ali nada que coloque entre o editor e o leitor algum tipo de



coletivo, que se refira às multidões, que apresente um tema a partir de um tom impessoal. O sujeito moral que fala se apresenta como alguém que *entende* o sujeito moral que lê a revista.

A respeito da imagem, destacamos a predileção pelo centro da página. Em quase todas as edições, a imagem que sintetiza o tema da reportagem principal está situada no centro ou no eixo horizontal do centro, compondo uma unidade de volume com o tema central. Sob a perspectiva dos estudos de percepção visual (ARNHEIM, 2005), o espaço do centro é desprivilegiado em relação aos critérios de simetria e dinâmica, pois desconsidera o “peso visual” a que o olhar humano está condicionado pela gravidade, ferindo as relações de estabilidade/desestabilidade. Em lugar do centro, privilegiam-se os “terços”, cuja regra sugere dividir o espaço em três faixas horizontais e outras três verticais, situando o centro de interesse do conjunto no cruzamento das linhas de um dos terços laterais ou verticais. A regra dos terços é uma simplificação da razão áurea, bastante utilizada no campo das artes, difundida com esse título pela fotografia: “o centro de interesse deve ser posicionado na intersecção das linhas que dividem o quadro em terços, os quais são distribuídos de cima para baixo e da esquerda para a direita” (PRÄKEL, 2013, p. 21). Seguindo a regra dos terços, o centro de interesse jamais seria no centro do espaço total.

Figura 12: Exemplo das faixas que orientam o uso da regra dos terços. O centro de interesse deve ser situado em um dos cruzamentos das linhas imaginárias.



A respeito do uso do centro, o efeito perceptivo mais comum é o de “isolamento”, o qual favorece o peso. Mas, o isolamento também é uma técnica bastante usual, em especial no teatro, para “conseguir ênfase” (ARNHEIM, 2005, p. 17). O resultado visual, quase sempre, é uma composição compacta, que associa ao peso as sensações de solidez e força. Nos exemplares de *Vida Simples*, verificamos o uso extensivo da faixa central de uma lateral a outra ou uma sugestão de “queda” do objeto imagético, alargando para o alto ou para baixo o uso do espaço central.

Essa sugestão de “centramento” e “solidez”, substancializada por meio do planejamento visual da publicação, contribui também para a nossa compreensão acerca do

“lugar” de onde o enunciador fala: o lugar de detentor da “sabedoria de vida”<sup>39</sup>. O conjunto de experiências e os consequentes aprendizados que cada vivência gera compõem um repertório de saberes sobre a vida que costuma ser compartilhado por quem alcançou a serenidade da velhice (SCHOPENHAUER, 2009). A “sabedoria de vida” permite ao sujeito *experiente* enunciar com a certeza de quem sabe o que vai acontecer em relação aos dilemas humanos mais recorrentes, pois ele conhece os caminhos perigosos, os extremos e os seguros, daí a coerência com a ideia de “centramento”. Em cada edição, a “modalidade enunciativa” é a do “aconselhamento”, que provém do sujeito que ocupa a posição de quem “sabe” o que pode acontecer ao sujeito que “não sabe”. A posição de sujeito *experiente*, que enuncia a partir da publicação, sabe o que deve ser dito e o que deve ser feito para aprofundar a relação intimista com a posição de sujeito *inexperiente* e para levá-lo a evitar a dor. Aqui, evocamos a parte deste capítulo em que, a partir de Foucault (2010), referimos a prática de Sócrates e a sua *missão*, recebida de Deus, de despertar as pessoas para cuidarem de si. Sócrates alertava as pessoas, era assertivo em aconselhá-las a se ocuparem consigo, a construírem suas práticas de si.

O enunciador<sup>40</sup> de *Vida Simples* assume esse lugar, pois se apresenta como porta-voz das práticas disciplinares que a publicação institucionaliza. Pela experiência e “sabedoria de vida” acumuladas, ocupa a posição de sujeito experiente, que enuncia enquanto *conselheiro*, típica daquele que “sabe” os segredos e caminhos para encontrar a felicidade factível, objeto de Schopenhauer na obra anteriormente referida.

Considerando que os materiais selecionados apontam sempre para o arcabouço moral e intelectual (*ser*) em lugar do patrimônio (*ter*) ou da imagem pessoal (*representar*), partimos para as análises a fim de verificar se a sabedoria em questão se refere mesmo ao otimismo e ao otimista que se mostra nesta tese.

Apesar do recorte do *corpus* ter um critério temporal que se refere a materiais de dois anos de publicação, de abril de 2014 a abril de 2016, optamos por apresentar os elementos a partir de recorrências temáticas.

O primeiro destaque apresenta as capas que abordam os requisitos para o diálogo: saber ouvir, saber conversar, ter melhores conversas e manter uma convivência pacífica.

---

<sup>39</sup> Conforme exposto na Introdução, “sabedoria de vida” é o termo utilizado por Schopenhauer (2009), desde o título da obra que nos orienta, para se referir ao conjunto de indicações de modos de proceder recomendados por pessoas que, por suas vastas experiências de vida, podem aconselhar, com propriedade, sobre as melhores decisões para garantir segurança na busca pela felicidade.

<sup>40</sup> Estamos chamando de enunciador a “instituição” que se apresenta pelo nome da revista e não o sujeito criado no texto.



Figura 13: capa de julho, 2014



Figura 14: capa de novembro, 2014



Figura 15: capa de fevereiro, 2016



Figura 16: capa de outubro, 2015

A respeito das imagens, nas capas de julho e novembro de 2014, a haste flexível e o papagaio indicam, simbolicamente, os excessos. Na primeira, a imagem sugere que há um excesso que impede o ato de ouvir bem, mas que pode ser removido pelo uso da haste flexível; na segunda, o papagaio remete ao excesso de fala. Ambos os excessos comprometem o diálogo e colocam a posição de sujeito *leitor* na condição de quem precisa ser corrigido, ou, do contrário, esse *leitor* pode vir a se identificar com o defeito comportamental que impede o diálogo. Já as capas das edições de outubro de 2015 e de fevereiro de 2016 materializam, por meio de imagens, a condição ideal do diálogo: companhia, afeto, delicadeza. Apesar da

diferença de tamanho entre as canecas ou das diferenças entre cão e gato, as capas mostram que é possível haver certa unidade. Em relação às pessoas, essas imagens indicam que é possível ter conversas mais profícuas quando existe menos agressividade e mais empatia. Trata-se, portanto, de vencer as diferenças por meio do sentimento marcado nas canecas através da estampa de corações e, na imagem da capa de outubro de 2015, pela feição dócil e receptiva dos dois animais de estimação.

É interessante destacar que, entre 2014 e 2015, houve um corte na curadoria dos temas. Se antes o destaque do tema de capa se dirigia aos impedimentos à boa comunicação, a partir de 2015 a revista põe em evidência os comportamentos que potencializam a melhoria de vida. Não se fala mais nos defeitos a serem corrigidos, mas nos traços que podem ser agregados ao sujeito moral.

A respeito dos textos, destacam-se as formulações dos temas de capa:

- (1) Jul 2014: Aprenda a ouvir: prestar atenção no que o outro fala faz bem para os relacionamentos e nos torna mais generosos.
- (2) Nov 2014: Saiba conversar: ouvir com atenção e falar as palavras certas nos aproxima das pessoas e ajuda a viver melhor.
- (3) Fev 2016: Como ter melhores conversas: aprenda a se comunicar de maneira menos agressiva e mais afetuosa e transforme a relação com as pessoas que você ama.
- (4) Out 2015: Viver junto: entenda como conviver melhor com as pessoas à sua volta, com mais respeito, tolerância e generosidade.

Em todas as formulações, identificamos um aconselhamento ligado a alguma habilidade que a posição de sujeito *leitor*<sup>41</sup> necessita **assimilar**; isso reforça a compreensão de que o editor fala enquanto ocupa a posição de sujeito *que sabe a verdade* (FOUCAULT, 2010), que acumulou “sabedoria de vida” (SCHOPENHAUER, 2009). Há, em todas elas, menção a algum valor moral – generosidade, proximidade social, afeto; o que estreita a relação da publicação com os temas ligados ao *ser*.

Ainda sobre o corte editorial percebido das edições de 2015 em diante, destaca-se, na formulação linguística, o uso do “como”, que apresenta o caminho para a mudança, em lugar do imperativo que ordenava ao sujeito leitor a correção de um comportamento danoso. O foco das formulações está na relação do leitor consigo e com o mesmo: trata-se do alerta para a elaboração de “práticas de si”. A esse respeito, Foucault (2014c) afirma:

O objetivo comum dessas práticas de si, através das diferenças que elas apresentam, pode ser caracterizado pelo princípio do bem geral da conversão

---

<sup>41</sup> Trata-se do co-enunciador.

a si – do *epistrophe eis heauton*. A fórmula tem um aspecto platônico, mas recobre, na maior parte do tempo, significações sensivelmente diferentes. Ela deve ser compreendida, primeiramente, como uma modificação de atividade: não é que se necessite interromper qualquer outra forma de ocupação para consagrar-se inteira e exclusivamente a si, mas, nas atividades que é preciso ter, convém manter em mente que o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo (FOUCAULT, 2014c, p. 83).

As práticas de si colocam o sujeito diante do desafio de enxergar os males da alma que alimenta em si e, de si para o mesmo, desenvolver uma postura combativa em relação ao que o impede de conhecer a verdade e, a partir dela, apoderar-se do poder de autogoverno.

Mas, diante desse agigantado desafio, o sujeito leitor de *Vida Simples*, ocupando a posição passiva de inexperiente, pode se espelhar na posição de sujeito que *sabe a verdade* no sentido de buscar se conhecer e, conseqüentemente, se melhorar, através da prática disciplinar da exemplaridade. A revista se legitima discursivamente e mostra que “a estética da existência é uma questão de *ethos*, que visa individualizar as ações do indivíduo, a fim de que ele se constitua como sujeito moral por meio de exercícios de *domínio de si*” (FONSECA-SILVA, 2007, p. 71, grifos da autora).

A prática institucionalizada pela revista mostra que se destaca, nas relações sociais, o sujeito de conhecimento que ouve, escolhe calmamente o que vai dizer e aprende a se colocar no lugar do outro. Não se trata de falar melhor ou mais alto, mas de elaborar/seguir uma técnica de comunicação que assegure ao inexperiente o direito à escuta.

O segundo grupo de capas que compõe o próximo destaque tem como tema central o aprendizado que provém dos problemas.



Figura 17: capa de janeiro, 2016 Figura 18: capa de fevereiro, 2015



Figura 19: capa de maio, 2014

A capa da edição de janeiro de 2016 traz como imagem de centro um balão colorido sobre um fundo amarelo. O balão, como meio de transporte, é inseguro, pois não permite o controle exato da direção da viagem e do local de pouso, que somente pode ocorrer em locais abertos, largos e isolados de redes elétricas. Apenas com muito treino e dedicação à profissão de balonista é possível conhecer suficientemente o comportamento dos ventos e conduzir a aterrissagem com segurança e alguma precisão. Por essas razões, o balonismo é um esporte, muito mais do que um transporte. Quando inserido como imagem de capa, o balão colorido, por sua beleza e atipicidade, convida o leitor a “retirar os pés do chão”, chamando-o a pensar em uma experiência nova, fora do habitual. No caso do tema de capa, a imagem do balão sugere que o leitor pode aprender com seus medos: ele deve conhecer suas fobias, dimensioná-las corretamente e se favorecer desses medos para encontrar soluções criativas para superar as dificuldades cotidianas. Assim, o sujeito leitor não necessita de controle absoluto sobre os riscos de todos os acontecimentos e decisões para que tudo corra bem em suas novas investidas de vida. A relação entre controle, medo e criatividade é o mote da imagem e também do conteúdo da edição.

Já a capa de fevereiro de 2015 apresenta a imagem de uma bicicleta de cabeça para baixo. A bicicleta, atualmente, também é um meio de transporte cada vez mais adotado por quem precisa enfrentar o trânsito, mas deseja alternativas de rapidez e cuidados com a saúde e com o meio ambiente. Com o *superávit* contemporâneo de ciclistas, até as leis de trânsito

caminham para certa flexibilização, garantindo espaço para ciclovias ou ciclofaixas nas principais vias públicas, e preferência ao ciclista nas travessias entre trechos de avenidas. Se, *a priori*, a bicicleta oferece riscos em meio ao trânsito, ela também tem sido adotada enquanto símbolo de resistência política e de reivindicação de cuidados para com o meio ambiente e com a saúde pública, o que implica escolhas para além do campo individual. Escolhas ligadas, portanto, ao coletivo, incluindo, nesse “coletivo”, as próximas gerações. Assim, a revista propõe o tema do risco/inação como algo a ser incentivado, como uma mudança de perspectiva que vai do perigo à afirmação de uma escolha consciente.

A capa de maio de 2014 desloca o objeto do centro da capa para a esquerda, sugerindo um acidente com uma bola de sorvete. A sugestão de erro é reforçada pelo uso da lateral superior do espaço da página, que resulta em um “descentramento”. Todavia, o que seria encarado como um erro, um problema, algo a ser evitado, é ali inserido como um acontecimento que faz parte da trajetória da vida de qualquer sujeito e, assim, deve ser incluído por ele no âmbito de suas experiências. Além disso, os imprevistos são tratados como acontecimentos que podem trazer aprendizados importantes, em especial, o olhar bem-humorado sobre os incidentes.

As três capas sugerem uma mudança de olhar acerca dos problemas corriqueiros: medos, escolha pelo novo, acidentes. Em cada imagem, reside a memória da dicotomia: o medo que traz segurança ou o risco que leva à destreza; a escolha que implica perigo e esforço físico ou boa saúde e compromisso social, ecológico e político; o doce que não pode mais ser consumido ou a solução que se dá ao que não pode ser mudado.

Quanto às formulações linguísticas que acompanham as imagens, temos:

- (5) Jan 2016: Aprenda com seus medos: transformar esse sentimento em coragem pode ajudar você a viver com mais criatividade, sabedoria e liberdade.
- (6) Fev 2015: Arrisque mais: apostar nas suas escolhas, sem medo de se machucar, ajuda a descobrir o caminho para a felicidade e a satisfação.
- (7) Maio 2014: Acidentes acontecem: aprenda a encarar pequenos imprevistos com bom humor e tranquilidade. E (sic.) conquiste um dia a dia menos estressante.

Em todas as formulações, o elemento moral está presente: medo e coragem; firmeza de convicções; humor e tranquilidade. A partir do uso dos verbos “aprenda” e “arrisque”, o enunciador convoca o leitor a assumir a posição de sujeito inexperiente. Trata-se, em outras palavras, de alguém que está sendo “alertado para a necessidade da mudança”. Nessa relação entre o eu e o outro, entre a posição de sujeito experiente e a posição de sujeito inexperiente, destacamos, com o aporte de Foucault, que o cuidado de si é uma “atividade social”: “uma hierarquia reconhecida atribuía, àqueles que estavam mais avançados, a tarefa de dirigir os

outros (quer individualmente, quer de modo mais coletivo); mas existiam também exercícios comuns que permitiam, nos cuidados que se tinha consigo, receber a ajuda dos outros” (FOUCAULT, 2014c, p. 67). A prática institucionalizada pela revista *Vida Simples* se sustenta pelo constante alertar ao leitor sobre o campo do “*ser*” para alcançar a felicidade.

Tal aprendizado rompe com a convenção da imagem de si, melhor dizendo, da corrida para alcançar a imagem do vencedor. Em lugar dessa imagem do empreendedor ou do *self made man*<sup>42</sup>, *Vida Simples* insere a parceria entre o sujeito experiente e o inexperiente. Assim, destaca o alerta para o “conhecimento de si” e os elementos de que necessita o leitor: “criatividade”, “sabedoria”, “liberdade”, “satisfação”, “tranquilidade” e “bom humor”<sup>43</sup>.

O conjunto de capas que destacamos a seguir aborda a confiança e a autonomia, tomadas sob a perspectiva da autoconfiança e da autorregulação.



Figura 20: capa de dezembro, 2014



Figura 21: capa de novembro, 2015

<sup>42</sup> Segundo Carl Gustav Jung, na obra *Psicologia do inconsciente*, 7/1, *self made man* se refere ao sujeito de origem americana “que tinha começado do nada e subira na vida por esforço próprio” (JUNG, 1978, p. 62). Trata-se do homem que alcançou o sucesso sem a ajuda de ninguém, lançando mão de seus escassos recursos materiais e volumosos recursos morais, a exemplo da coragem e da fé para fazer fortuna.

<sup>43</sup> Em *A história da sexualidade II*, Foucault parte da questão da moral sexual para abordar o sujeito de desejo e o domínio de si enquanto construção de uma ética. O capítulo intitulado “A cultura de si”, todavia, aborda o conhecimento e o cuidado de si de maneira mais alargada, colocando o desejo à sombra da discussão filosófica sobre o prazer da posse e do domínio de si realizada na episteme grega antiga. Segundo o autor, “o desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral” (FOUCAULT, 2014b, p. 86).

Quando associamos o conceito de cuidado de si à análise da revista *Vida Simples*, também o tomamos em uma perspectiva alargada: não se trata do mesmo objeto, mas do mesmo alerta que mantém a memória do aconselhamento délfico, “conhece-te a ti mesmo”, e que sustenta a prática socrática, missionária, de alertar aos demais para que possam vir a se governar. Trata-se, portanto, de verificar os objetos do discurso do otimismo, os quais se mostram cada vez mais definidos à medida que verificamos a existência do referido discurso em cada materialidade selecionada para esta tese.





Figura 22: capa de dezembro, 2015

A capa de dezembro de 2014 apresenta uma imagem que se orienta para o alto: uma nuvem de papel no céu, alcançável por meio de uma escada simples. O tema central é “acreditar nos sonhos”. A imagem escolhida sugere que os sonhos são possíveis de serem realizados quando o sujeito inexperiente encontra um método para alcançar seus objetivos. Nessa perspectiva, acreditar que o inatingível possa ser superado por iniciativa própria é não aceitar limites. Quando a imagem da nuvem é associada aos sonhos e também à escada, o caminho dos sonhos de cada sujeito é simplificado e a sugestão para acreditar em seus sonhos é afirmada.

A capa da edição de novembro de 2015 traz uma flor singela, que brota e sobrevive em uma superfície rígida, uma pedra, semelhante ao mármore, e consegue, inclusive, causar-lhe rachaduras. O tema da autoconfiança é ilustrado com a sugestão de que a incapacidade aparente deve ser sempre posta à prova, pois os resultados da tentativa podem surpreender. Combater a rigidez através do autoconhecimento e da fé em si é o conselho presente na imagem de capa e no tema central da edição. A autoconfiança permite ao sujeito romper com os limites aparentemente rígidos do ambiente externo e se movimentar para crescer em “sabedoria” nos momentos de crise.

A orientação vertical das duas imagens de capa sugere uma conexão entre diferentes ideias, mas entre valores semelhantes. A flor se enraíza e é no solo que ela sorve condições de existência; a nuvem é efêmera, insegura, mas é no campo da imaginação, da fantasia, do fluídico que o sujeito encontra alternativas para driblar os obstáculos e realizar seus objetivos.

A capa da edição do mês seguinte, dezembro de 2015, faz uso da lanterna e do jogo de luz e sombra, também vertical, para abordar o tema dos ajustes de objetivos, trazendo o tema da realização pessoal para o campo da subjetividade: é ouvindo as dúvidas pessoais e as vontades íntimas que o sujeito pode encontrar sentido para sua própria trajetória de vida. O tema central parte da necessidade de recolhimento (sombrias) de cada sujeito, mas destaca a importância da expansividade (lançar luzes sobre um foco) para que os objetivos se concretizem. A recomendação ao sujeito que perdeu a fé em si e se mantém estagnado, introspectivo, é que procure a ajuda de *especialistas* para que o caminho faça sentido junto às subjetividades de cada inexperiente.

Vejamos, a seguir, as formulações linguísticas:

- (8) Dez 2014: Acredite nos seus sonhos: descubra como planejar e construir cada um deles. Nas pequenas e nas grandes realizações, é possível encontrar o sentido para a sua vida.
- (9) Nov 2015: Acredite mais em você: quem mantém a fé em si mesmo descobre que é possível florescer nos períodos de crise e atravessa esses momentos com mais sabedoria e leveza
- (10) Dez 2015: Ajuste seus objetivos: saiba lançar luz sobre suas dúvidas, organizar as ideias e traçar um caminho que faça mais sentido para você.

As formulações linguísticas indicam a existência de soluções para os desconfortos diários e para ausência de sentido de vida. Essa fonte estaria localizada no interior de cada sujeito (*Acredite nos seus sonhos; Acredite mais em você; Ajuste seus objetivos*). Ao insistir na necessidade de acreditar em si e nos próprios sonhos, *Vida Simples* mostra que as realizações pessoais não podem ser projetadas de fora<sup>44</sup> dos sujeitos, mas devem vir do interior, das subjetividades, de onde é possível ao sujeito ouvir suas necessidades mais íntimas e rever os fins desejados. Isto lhe permite “encontrar o sentido para a sua vida”; “atravessar esses momentos (de crise) com mais sabedoria e leveza”; e “organizar as ideias e traçar um caminho que faça mais sentido”. O uso dos verbos no imperativo destaca que as ações sugeridas (acredite, descubra, ajuste) são facilmente exequíveis. Isso é reforçado pela menção aos resultados esperados pelo enunciador (enriquecimento do *ser*) a partir de cada mudança (encontrar sentido para a vida; atravessar crises com sabedoria e leveza; organizar e seguir um caminho com mais sentido para o sujeito).

---

<sup>44</sup> Como apontamos nos capítulos anteriores, estamos nos referindo às metas comuns na “ordem impessoal”, aquela que, segundo Bergson (2005), se origina na sociedade e para ela se orienta, levando cada um a agir em conformidade com os interesses do tecido social. Recorrendo a Halbwachs (2004), temos que o “marco social de memória” de ordem religiosa produz um tipo específico de ordem impessoal e colabora com outros tipos, sempre de natureza institucional, a exemplo da família, da educação, do Estado. As metas exteriores presentes na memória religiosa costumam apontar uma forma ou trajetória necessária para a salvação da alma ou para o que cada religião considera uma “vida boa”. Nesse sentido, de fornecer uma fórmula para a felicidade, grande é o risco de que o sujeito permaneça no âmbito do que Schopenhauer (2009) chamou de “*representar*”.

Após abordar a confiança em si, apresentamos outras capas que apontam para a flexibilidade do olhar sobre o passado, o presente e o futuro. A rigidez no trato com o tempo é destacada como um obstáculo à criatividade e à abertura a novas experiências.



Figura 23: capa de abril, 2014



Figura 24: capa de abril, 2015



Figura 25: capa de maio, 2015

A capa da edição de abril de 2014 apresenta o desenho de uma criança a voar presa por balões, que são, em verdade, uvas roxas. A imagem materializa uma relação entre imaginação, infância e liberdade de movimento. Esses três elementos funcionam como uma forma de desobediência à gravidade. Unidas, essas referências compõem uma ruptura em relação à rigidez característica do campo do concreto, do presente, sugerindo que, mesmo na

vida adulta, o exercício da mente criativa pode ser uma estratégia salutar para uma vida mais suave, mais leve. Flexibilizar o presente e permitir momentos de imaginação é o conselho do tema de capa desta edição.

A capa da edição de abril de 2015 apresenta um livro branco sobre um fundo rosa, a cor, neste caso específico, é mais intensa do que ocorre comumente nas capas de *Vida Simples*. O livro mantém páginas em suspenso, como que aguardando o impulso do leitor para abrir ou avançar as páginas. A imagem convida o leitor à ação, que, no caso específico do tema de capa, sugere observar o momento certo para estabelecer fins de ciclos e inícios de outras etapas. O avançar no tempo e na história, que se mostra pela possibilidade de movimento das páginas do livro, propõe superar o passado, sugerindo que é preciso firmar-se em um ponto do presente e seguir rumo ao futuro.

A edição do mês seguinte, maio de 2015, adota cores mais intensas e contrastantes: um balão de gás amarelo sobre um fundo azul claro, resultando em uma combinação alegre e quente. O tema é o próprio otimismo em sua versão mais difundida no senso comum: há sempre uma leitura positiva para os acontecimentos. Em cada situação do cotidiano, é possível encontrar pequenas alegrias e isso depende apenas de uma decisão do sujeito inexperiente pelo otimismo. A capa convida o leitor a uma mudança de olhar, encontrando e (re)conhecendo as alegrias da vida ao substituir a idealização e a auto cobrança excessiva pelo reconhecimento da magia proporcionada pelas pequenas coisas, atento às singularidades do presente.

Temos um novo conjunto de formulações linguísticas destacáveis:

- (11) Abr 2014: Solte a imaginação: descubra o poder de sonhar de olhos abertos e conquiste uma mente mais criativa e uma alma mais leve.
- (12) Abr 2015: Saiba virar a página: Aprenda a fazer escolhas mais seguras e a seguir em frente sem medo das mudanças da vida.
- (13) Maio 2015: Veja o lado bom da vida: Aprenda a reconhecer os momentos perfeitos do seu dia a dia e traga mais felicidade e satisfação para perto de você.

Em cada texto, encontramos uma projeção temporal com a qual o leitor necessitaria se reconciliar. A edição de abril de 2014 destaca que a imaginação viabiliza um presente criativo, permitindo, inclusive, vislumbrar um futuro mais leve – a criança, na imagem, pode voar; o leitor, no cotidiano, pode saltar, voluntariamente, rumo a lençóis de memória mais distendidos, mais embebidos de influências do mundo dos sonhos do que do hábito (BERGSON, 2005, 2006). Um ano mais tarde, a edição de abril de 2015 expõe que a superação do passado gera coragem para mudar o futuro e torna o sujeito de conhecimento

mais experiente, mais rico em “sabedoria de vida” (SCHOPENHAUER, 2009). Saber encerrar e abrir novos ciclos é fruto de um enriquecimento interior a partir da compreensão de que algo deve ser deixado ao passado e, doravante, outra coisa deve ser alvo de cuidados e energias para vigorar saudavelmente no futuro. No mês seguinte, maio de 2015, o aconselhamento recai sobre a redução de exigências no presente, com mais gratidão diária.

Em todas as formulações linguísticas, o leitor permanece como um sujeito dotado de potência para o *aprendizado* de um modo de vida pautado pelo “*ser*” e o enunciador se reforça como quem vê além do tempo imediato, pois o conhece por sua experiência própria, permitindo-se orientar o seu “aprendiz” na construção de uma relação saudável com o tempo.

A questão do tempo também é recorrente nos temas de capa de *Vida Simples*, porém, com distintas abordagens. Nas capas a seguir, o recorte é sobre o bom uso do tempo, incluindo tempo para si, tempo livre, tempo presente ou tempo sem ansiedades.



Figura 26: capa de janeiro, 2015



Figura 27: capa de junho, 2015



Figura 28: capa de agosto, 2015

Se, com o advento da comunicação no bojo da globalização, a Sociologia e os estudos multidisciplinares em Comunicação se debruçaram sobre o tema da “compressão espaço-tempo” e da aceleração dos ritmos de trabalho, em 2015, *Vida Simples* tratou, em três edições, do tema da ruptura com esse contexto de pressa e falta de tempo para si.

Em Janeiro, a revista usou a imagem do quadro de recados com apenas um lembrete: “mais tempo para mim”. Dedicar tempo para si é algo que deve ser lembrado pelo sujeito inexperiente, daí a imagem do recado no mural pessoal, o qual se encontra, propositalmente, esvaziado de outros compromissos. A imagem de um mural em cortiça sinaliza que o tempo passa e que a matéria se decompõe, mas que o tempo vivido pelo sujeito para si é algo que permanece no campo das subjetividades e da memória; daí a escrita com fonte cursiva, simulando a letra do próprio sujeito inexperiente. A cor amarela contrastante com o fundo de textura semelhante à cortiça, presente no título da revista e no pequeno lembrete, centralizado, exatamente por ser impactante aos olhos, permite situar o foco naquilo que não pode deixar de ser visto e lembrado.

Em junho, *Vida Simples* surpreendeu com uma capa mais rica em elementos do que de costume. Em lugar da imagem única, posicionada no centro sobre um fundo suavemente colorido, há um pote de vidro transparente do qual um panapaná escapa, vazando pelo topo da página, uma vez que a tampa do pote foi retirada e deixada ao lado direito do pote. O plano de fundo se divide em dois tons de verde exatamente no centro horizontal do espaço da capa, como a separar terra e céu. Há ainda um *dégradé* da cor de fundo, um efeito “radial” do centro em direção aos cantos, concentrando claridade no pote, e se escurecendo suavemente

em direção aos demais cantos da página. O tom marrom escuro das letras confere um leve aterramento ao título e ao tema de capa. A composição dessa capa sugere movimento: o pote aberto, a divisão entre terra e céu, o voo para áreas de menor concentração de luz (menos nocivas para as borboletas do que as áreas muito iluminadas). Trata-se, pelo que mostram os indícios citados, da inspiração de romper com as barreiras imaginárias que impedem o sujeito de se sentir confiante e exercitar sua autonomia, escolhendo sozinho o seu próprio caminho. Assim, a revista mostra que o conhecimento e o “cuidado de si” são a fonte para a autonomia e para a força, as quais garantem a liberdade de cada sujeito no que diz respeito aos desafios da contemporaneidade.

Em agosto de 2015, a questão da falta de tempo para si está associada à ansiedade. A imagem de capa foi deslocada para a esquerda, onde se vê parte de um caramujo posicionado para a direita. Essa é a direção em que os olhos ocidentais são ensinados a ler, portanto, existe uma sugestão de movimento do animal para o lado oposto da página. O corte da imagem do caramujo insinua que ele seguirá o trajeto lentamente, como é de sua natureza, o que provoca angústia em uma mente ansiosa. Nesta capa, o plano de fundo na cor de laranja escuro, com leve efeito radial sobre o caramujo, acentua o sentimento de agitação. Eis um estado de ânimo adverso ao de segurança para tomar decisões. A capa desta edição testa o “domínio de si” do inexperiente. Ela busca abordar um dos males psicológicos mais comuns na contemporaneidade, a pressa e a consequente impaciência, mostrando o seu inverso: a cultura da calma e da paciência.

Vejamos, então, as formulações linguísticas:

- (14) Jan 2015: Deixe para depois: é possível fazer pausas na vida – mesmo quando os dias parecem cada vez mais cheios – e encontrar espaço para o que você deseja.
- (15) Jun 2015: Conquiste sua liberdade. Ter mais segurança em si mesmo e mais autonomia nas relações nos garante a força necessária para encarar angústias e desafios.
- (16) Ago 2015: Não se deixe levar pela ansiedade: entender esse sentimento nos ajuda a ter segurança na vida e traz mais tranquilidade para o dia a dia.

As três formulações linguísticas partem do pressuposto de que o inexperiente vive as dores psicológicas citadas, a saber: falta de tempo, em decorrência de “dias que parecem cada vez mais cheios”; falta de confiança em si mesmo, o que gera “angústias e desafios”; e “ansiedade”. Ele necessita se libertar delas urgentemente. Os males contemporâneos afetam os sujeitos na forma de uma dissonância íntima entre liberdade e autonomia. As prisões externas destacadas nas capas – *workaholic*, dependência, angústia e ansiedade – limitam todo o campo das subjetividades na forma de compulsões e o indivíduo se vê sem condições de cuidar do “ser”. Em lugar de haver uma expansão de valores, conhecimentos e energias

transformadores dos quadros sociais, expande-se a apatia e, conseqüentemente, há o esvaziamento do “*ser*”, o que faz com que o sujeito perca a crença em si mesmo.

A respeito do tempo para si e do labor necessário ao cuidado de si, destacamos uma continuidade com a episteme grega, conforme o estudo realizado por Foucault (2014c) que compõe o terceiro volume da obra *A história da sexualidade*. No texto, Foucault identifica tal recomendação – de verter tempo para si em meio a uma vida inundada de atribuições – em funcionamento naquele contexto histórico: “é preciso tempo para isso. E é um dos grandes problemas dessa cultura de si fixar, no decorrer do dia ou da vida, a parte que convém consagra-lhe” (FOUCAULT, 2014c, p. 65). Desde aquele contexto histórico, mas de forma reconfigurada no presente, o cuidado de si é levado em conta como algo que requer tempo e atenção por parte do sujeito moral. É uma das condições para que este possa realizar a “conversão a si”, empregando suas energias aos cuidados consigo, desfrutando da própria companhia. Trata-se de tempo para memorizar “certos princípios úteis” ou ainda realizar retiros, pois estes “permitem ficar face a face consigo mesmo, recolher o próprio passado, colocar diante de si o conjunto da vida transcorrida, familiarizar-se, através da leitura, com os preceitos e os exemplos nos quais se quer inspirar e encontrar, graças a uma vida examinada, os princípios essenciais de uma conduta racional” (FOUCAULT, 2014c, p. 65-66). Foucault mostrou que, naquela sociedade, o tempo para si funcionava enquanto uma condição para que o sujeito reunisse conhecimento sobre si e construísse o conjunto de práticas de “cuidado de si”.

Em *Vida Simples*, a continuidade/reconfiguração da ideia de tempo para si comparece como algo a ser utilizado pelo inexperiente para se recolher, examinar o seu dia, refletir sobre si enquanto sujeito moral, aproveitar para conhecer os aconselhamentos do sujeito experiente e com ele assimilar “sabedoria de vida”.

Em Bergson, também encontramos referência ao uso do tempo quando aborda a questão do “intervalo” (2005; 2006). Aqui, não se trata de continuidade ou de reconfiguração. Trata-se de uma etapa do constructo teórico que nos auxilia na análise dos materiais. Bergson considera que existe um espaço de tempo entre um estímulo recebido e sua devolutiva ao qual denomina “intervalo”. Quando o intervalo é muito curto, o “hábito” prevalece e o sujeito procede de acordo com as convenções ou padrões de comportamento já assimilados. Bergson enfatiza que o hábito, bastante característico do presente, é o lugar onde melhor atua a memória religiosa:



Lei física, lei social ou moral, toda a lei é aos seus olhos um mandamento. [...] Mas se a lei física tende a assumir na nossa imaginação a forma de um mandamento sempre que acede a uma certa generalidade, reciprocamente um imperativo que se adereça a toda a gente parece-nos ser um pouco como uma lei da natureza. Encontrando-se no nosso espírito, as duas ideias contagiam-se. A lei toma do mandamento o que este tem de imperioso; o mandamento recebe da lei o que a lei tem de inelutável (BERGSON, 2005, p. 26).

A memória religiosa assume o padrão de funcionamento de uma lei e, assim, gere o tempo e o comportamento das multidões, limitando o tempo de tomada de decisões a partir da oferta de respostas fixas na forma uma “obrigação moral”, pronta para ser aplicada pelos coletivos na resolução das questões cotidianas.

Quando o intervalo é mais alargado, o sujeito dedica tempo a analisar cada estímulo e, quando evoca alguma lembrança, pode vir a agir de uma nova maneira. Quando o sujeito vai de encontro com aquela força social coercitiva que incide sobre o hábito, acontece de se permitir tempo para refletir, ou seja, aumenta o “intervalo” (BERGSON, 2005; 2006). Ele faz, voluntariamente, um salto rumo a estados de memória mais distendidos, mais flexíveis e permeados pelo “mundo dos sonhos”, das subjetividades. São nestes estados de consciência mais frouxos que residem as possibilidades de criação de posturas outras pelo sujeito de conhecimento. Nossa tentativa de aproximação entre Foucault e Bergson aponta para a compreensão de que, quando investe tempo no “intervalo”, o sujeito moral pode conhecer e consultar a si, vivenciando efetivamente o “cuidado de si”.

Voltando aos destaques de *Vida Simples* a respeito do tempo para si, as formulações que apresentam os temas de capa apontam para o que deve ser lembrado (o cuidado consigo), para o que precisa ser conquistado (a liberdade para sentir e agir em acordo com as subjetividades) e para a urgência da compreensão dos males que afetam os sujeitos a fim de que seja possível a esses sujeitos estabelecerem uma relação saudável com o tempo (estar no presente), sem ansiedade.

As edições de junho e outubro de 2014 abordam os temas da gratidão e da doçura, visando a atrair alegria e felicidade.



Figura 29: capa de junho, 2014



Figura 30: capa de outubro, 2014

A capa de junho de 2014 presenteia o leitor com flores, sugerindo que o mesmo também se auto presenteie com ritos de gratidão, buscando uma rotina inundada de sentimentos de contentamento e felicidade em lugar de exigências e descontentamentos com o dia a dia. No mesmo ano, o tema volta à capa na forma da doçura diária. Para *Vida Simples*, ser mais doce, assim como ser mais grato, produz a recompensa de um estado de ânimo mais feliz e pacífico. Não se trata apenas de substituir uma postura amarga por outra, mais doce, mas de distribuir doses de afeto às pessoas. As cores principais das imagens de cada capa – o roxo das flores e o amarelo do doce – invadem o plano de fundo, como a se expandirem por todo o campo de visão do sujeito inexperiente, sugerindo que a gratidão e a doçura devem encontrar espaço para expansão também no seu cotidiano. Abaixo de cada imagem, há sombras, que o situam em uma superfície, trazendo a ideia de peso, de ocupação do espaço em três dimensões, o que também sugere enraizamento no cotidiano pela substituição de um mau hábito pela permanência de um estado de espírito florido e doce no presente do inexperiente.

Nas formulações linguísticas das capas, lemos:

- (17) Jun 2014: Agradecer faz bem: saber ser grato atrai a felicidade, espanta a angústia e nos ajuda a reconhecer o que tem valor nessa vida.
- (18) Out 2014: Seja mais doce: quando você distribui pequenas doses de afeto no seu dia a dia, sua vida ganha mais paz e felicidade.

As formulações sugerem que, substituindo a rigidez – materializada nas formas dos sentimentos de descontentamento e amargura – por seus opostos, a gratidão e o afeto, o leitor

pode atrair estados de ânimo mais felizes e duradouros. Introduzir a gratidão e a doçura na rotina é um método para alcançar a felicidade. Daí a ênfase, ao final de cada formulação, na recompensa que a troca sugerida pode trazer. O uso dos verbos nos modos imperativo ou infinitivo destaca o que deve ser lembrado e praticado pela posição de sujeito inexperiente, a fim de que o mesmo se torne conhecedor da “sabedoria de vida” (SCHOPENHAUER, 2009).

Do mesmo modo, as capas de julho e setembro de 2015 sugerem substituir a rigidez em relação ao corpo e ao trabalho por uma postura de auto aceitação.



Figura 31: capa de junho, 2015



Figura 32: capa de novembro, 2015

Em junho de 2015, a aceitação é acrescentada ao tema dos sentimentos que, segundo o enunciador *Vida Simples*, devem ser cultivados em lugar da rigidez de padrões de comportamento. Nesse sentido, fazer as pazes com o corpo libertaria o leitor das preocupações com os padrões exteriores que, para o referido enunciador, não são os elementos mais importantes para se alcançar a felicidade. A imagem de capa apresenta um conjunto de *matrioskas*, bonecas femininas russas de diversos tamanhos que se encaixam em série, por tamanho, umas no interior das outras. Na forma, as *matrioskas* são simplificadas, roliças, sem braços ou pernas. Já na pintura que as decora, as *matrioskas* possuem riqueza de cores e de detalhes, simulando grandes volumes corporais e maquiagens extravagantes, sempre mantendo um padrão visual idêntico entre todas as peças do conjunto. Na capa dessa edição de *Vida Simples*, o plano de fundo amarelo se mantém no véu de cada boneca, compondo uma harmonia, rompida, todavia, pela posição que cada boneca assume no conjunto: elas não podem se olhar entre si, e é justamente nos olhos que cada boneca alcança uma individualidade, um traço próprio. O padrão estético russo ilustra uma imagem física

completamente indesejada pelas brasileiras, o que poderia ser “escondido” no interior da boneca maior da série, mas é propositalmente exposto na capa, incitando à autoaceitação. Ao sujeito inexperiente, é explicado que a busca por um padrão pode trazer frustração e dissolver o amor próprio e, que, do contrário, observando o que se tem de diferente, cada sujeito apresenta um traço único e especial, de onde fluem confiança e amor próprio.

Da mesma forma, fazer as pazes com o trabalho também conduziria o inexperiente a uma vida mais feliz. Esse foi o tema da edição de novembro de 2015 da revista, trazendo na capa a imagem de um porta-clips em formato de coração, preenchido por clips coloridos. O ambiente de trabalho costuma oferecer materiais de escritório com estética de tipo padrão: cores neutras, materiais metálicos, formatos cilíndricos. Na capa, *Vida Simples* optou por incluir o símbolo dos afetos no lugar do formato cilíndrico do porta-clipes. A visão encontra-se em um ângulo de extrema inclinação, como se o sujeito o observasse em pé, repousando em uma superfície à altura da cintura. O plano de fundo azul suave confere destaque à diversidade de cores dos clips, que também foge ao padrão dos escritórios. A presença de cores oferece um tom infantil e alegre à composição. A substituição dos tons preto, cinza e metálico da estética de tipo padrão pelos tons coloridos e pelo formato de coração sugere a inserção de uma conotação lúdica e afetiva no local de trabalho, o que indica a possibilidade de um ambiente prazeroso, com o qual o inexperiente poderia se reconciliar.

Apresentamos, a seguir, as formulações linguísticas das capas:

- (19) Jul 2015: Faça as pazes com seu corpo: olhar para as nossas imperfeições com mais afeto nos ajuda a fortalecer a autoestima e dar importância ao que realmente vale a pena.
- (20) Set 2015: De bem com o trabalho: É possível encontrar prazer naquilo que se faz e, assim, ter uma vida mais plena e feliz.

As formulações sugerem que o perfeccionismo estético e a apatia no trabalho devem ser substituídos pelo olhar afetivo, o qual deve incidir tanto sobre as imperfeições físicas quanto sobre a jornada diária de trabalho. A revista *Vida Simples* mostra, assim, que é possível existir autoestima e prazer, fora dos padrões corporais ou dos padrões metodológicos tradicionais de trabalho, ou seja, aqueles padrões que o mercado considera ideais.

Ainda segundo o enunciador *Vida Simples*, quando conhecedor dessa “sabedoria de vida”, o leitor pode praticar a autogestão, conforme indicam as capas das duas edições de setembro de 2014<sup>45</sup>; e também a edição de fevereiro de 2016.

---

<sup>45</sup> Em todos os anos, *Vida Simples* organiza uma edição especial de aniversário que acompanha a edição padrão do mês de setembro.

O tema da mobilidade com afeto recebeu uma edição especial, além da mensal. Ela ilustrou a mobilidade urbana com a imagem de um tênis, com muitas marcas de uso, destacando a autonomia do sujeito sobre qualquer outro meio de transporte urbano. A proposta de capa buscou substituir o peso do estresse, relacionado aos trânsitos diários nas cidades, seja por meio do transporte público ou por carros pessoais, pela leveza da autodeterminação por meio da caminhada. O posicionamento do tênis para a direita suscita o movimento, pois é o sentido da leitura ocidental.

A edição seguinte, publicada também no mesmo mês de setembro de 2014, quando a revista completou 12 anos de circulação, trouxe o tema da libertação da rotina. A imagem de uma gaiola aberta é colocada sobre um fundo azul, sem profundidade, incentivando o leitor a escapar das “grades” que o prendem ao dia a dia.

Os planos de fundo uniformes, em cores vibrantes, demarcam uma estética ainda mais simples que vigorou nas capas até 2014. As cores fortes, os objetos da imagem de capa em tons suaves e a presença de sombras indicam o uso ostensivo de luz dura. Essa opção projeta sombras quadradas sobre os objetos, destacando formas mais masculinas ou transmitindo uma ideia de robustez, firmeza, certeza. A partir de 2015, tons suaves e em *dégradé* começam a compor novos efeitos visuais nas capas de *Vida Simples*, ampliando a sensação de profundidade, feminilidade e delicadeza.

Entretanto, a capa que integra a recorrência desse tema em fevereiro de 2016 possui fundo branco. No centro, a imagem de uma mochila de viagens simboliza o tema da redução do “*ter*”, ensinando o leitor a “viver com menos”, ou seja, se libertando dos excessos materiais que também implicam em um tipo de prisão. Vejamos, a seguir, as três capas, anteriormente explicitadas:



Figura 33: capa de setembro, 2014 (especial)



Figura 34: capa de setembro, 2014



Figura 35: capa de fevereiro, 2016

Em todas essas capas, o uso de um plano de fundo quase sem profundidade resulta em um espaço que incentiva o leitor à fuga. Aquele local, o do centro da capa, é um local sem saídas, do qual o leitor busca partir, e no qual o sujeito inexperiente nunca deve permanecer. Em todas as capas, somada à sugestão da partida, também há referências ao movimento vivido: o tênis gasto, que simboliza a realização de muitos trânsitos; a gaiola com a porta aberta, abandonada; a mochila pronta, seguindo o estilo de vida do “viajante mochileiro”, aquele que carrega consigo tudo de que necessita, pois não tem previsões de fim da viagem, e que, supostamente, visa mais o autoconhecimento do que o usufruto do conforto de espaços de luxo.

As formulações linguísticas que acompanham as imagens são as seguintes:

- (21) Set 2014 (especial mobilidade): Faça seu caminho: descubra como é possível percorrer os trajetos diários com mais afeto e menos estresse.
- (22) Set 2014: Liberte-se da rotina: entenda como escapar do dia a dia pode trazer mais leveza, alegria e pequenos prazeres.
- (23) Fev 2016: Saiba viver com menos: definir o que é essencial nos ajuda a ter mais tempo para o que realmente vale a pena.

Mais uma vez, há verbos nos modos imperativo e infinitivo – faça, descubra, liberte-se, entenda, saiba, definir –, estimulando o leitor à assimilação de outra condição que não aquela na qual ele se encontra. O uso das expressões “afeto” e “estresse” destacam as polaridades que atravessam o argumento central aqui sintetizado: partir de um estado de coisas adverso para um estado feliz, duradouro (SCHOPENHAUER, 2009). Esse movimento do estado indesejado para o de felicidade deve contemplar o despreocupar-se com as questões materiais. Também deve envolver o desapegar-se de uma imagem de sujeito disciplinado, cuja rotina de esforços e/ou de trabalho é rígida. O leitor deve prezar pelo contentamento com as pequenas recompensas diárias que recebe quando aceita mudar.

Aqui, encerramos a etapa descritiva dos elementos de capas que compõem os dois anos do recorte desse *corpus*. Em seguida, retomamos a questão do enunciado.

#### 4.2 ONDE O OTIMISMO ENCONTRA LUGAR EM *VIDA SIMPLES*?

Vimos que a revista *Vida Simples* prioriza um foco editorial que coloca o leitor descontente diante da possibilidade concreta da mudança para um estado de felicidade. Identificamos um jogo entre duas posições sujeito que emergem desse foco editorial: há um sujeito experiente, que sabe a verdade, aconselhando um sujeito inexperiente, que deve se movimentar do lugar de desconforto da adversidade para o lugar da felicidade, constituído pela experiência adquirida com a busca pelo conhecimento de si e com as práticas de cuidado de si. Também vimos, em Schopenhauer (2009), o princípio de que este mundo não permite um estado de felicidade real, mas apenas uma felicidade possível, a qual reside na possibilidade de evitar a dor. Tanto Schopenhauer quanto *Vida Simples* colocam o sujeito inexperiente de frente para a oportunidade da mudança. Em ambos os casos, tal saída considera um olhar atento para a própria condição, reconhecendo os lugares de desconforto e vislumbrando métodos para alterar o estado das coisas. Identificamos aqui uma relação com o “cuidado de si” (FOUCAULT, 2014c, 2010): quando atento ao que se passa e ao que se sente,

o sujeito constrói uma relação de cuidados para consigo que o permite também se relacionar com os demais. Conforme discutimos na abertura deste capítulo, apoiadas nos estudos de Foucault, o esforço voltado ao conhecimento de si, da verdade sobre si, levaria o sujeito ao “cuidado de si”, estabelecendo “práticas” que materializam o que estamos chamando aqui de discurso otimista.

Para chegar à identificação de “práticas” de um discurso do otimismo materializadas no *corpus* de *Vida Simples*, verificamos as recorrências temáticas no período selecionado: em dois anos, há menções variadas: à boa convivência e à comunicação pacífica; ao aprendizado possível com os riscos e erros; à autoconfiança e ao ajuste de metas, guiado pelas subjetividades; à importância da imaginação e do otimismo na relação com o tempo; à liberdade no uso do tempo; à gratidão e doçura na rotina, à ruptura com padrões estéticos e de trabalho com sentimentos rijos, que devem ser substituídos por perspectivas mais prazerosas sobre a própria condição e pela libertação dos padrões de mobilidade, que causam estresse, em favor dos trânsitos de vida que levam a aprendizados mais profundos.

Temos um conjunto de recorrências temáticas que conformam uma linha editorial voltada para o *ser*, pois secundariza o “*ter*” e o “*representar*” (SCHOPENHAUER, 2009). O *ser* é exposto, pela publicação, na forma daquilo que deve ser conhecido pelo leitor; o *ter* deve ser reduzido ou reorientado para o que pode ser reciclado, reaproveitado, gerando compromisso ecológico e social; o *representar* emerge na forma de um sujeito que rompe com a lógica do alto consumo e da imagem do profissional de sucesso: ocorre a materialização de uma posição de sujeito que consome com responsabilidade e que tem como meta um estado de felicidade e contentamento em lugar do sucesso financeiro ou de uma imagem de sucesso face os demais membros da sociedade.

Essa linha editorial sugere a priorização do *ser*, porém, destaca também aquilo que deve ser deixado para trás. Não basta compreender a “sabedoria de vida” (SCHOPENHAUER, 2009), é imprescindível mudar, abandonando antigos padrões de pensamento e de comportamento. A lógica da **substituição** das imperfeições pelas virtudes e por outros estados de ânimo funciona como resultado de uma ação racional, deliberada pelo sujeito, incentivada e sustentada pela publicação.

Esse objeto – a mudança que se dá por meio da substituição dos temores e dificuldades pela experiência racionalmente conduzida – se mostra em *Vida Simples*, mas não é por ela forjado. Acreditamos que se trata de uma (re)configuração: as condições de possibilidade para a mudança por substituição estão nas bases do otimismo positivista. Em meados de 1830, Auguste Comte discriminava os três estados: o teológico, o metafísico e o positivo. Ao estado



teológico, competem as explicações religiosas, dadas aos sujeitos por revelação. Ao estado metafísico, correspondem as primeiras explicações mais abstratas, logicamente concatenadas. Mas, do estado positivo, procede um tipo de construção racional, que coloca sobre o homem a capacidade de evitar as crises e regular o futuro, isento de forças metafísicas.

A respeito das diferenças sobre os três estados, vale conferir o que diz o “Curso de Filosofia Positiva”:

O politeísmo se adaptava, sobretudo ao sistema de conquista da Antiguidade, e o monoteísmo à organização defensiva da Idade Média. Fazendo prevalecer cada vez mais a vida industrial, a sociabilidade moderna deve, pois, poderosamente secundar a grande revolução mental, que hoje eleva definitivamente nossa inteligência do regime teológico ao regime positivo. Não só essa ativa tendência cotidiana para a melhoria prática da condição humana é necessariamente pouco compatível com as preocupações religiosas, sempre relativas, sobretudo sob o monoteísmo, a uma destinação de outra espécie. Mas, além disso, tal atividade é de natureza a suscitar finalmente uma oposição universal, tão radical quanto espontânea, a toda filosofia teológica (COMTE, 1978, 56).

Comte destrincha os três estados sobre a base da dicotomia entre o que foi destacável no passado (a religião) e o que importa fortalecer na modernidade (a razão). Estabelecendo essa ruptura, Comte fundamenta o espaço para a criação de um modo de vida radicalmente distinto do anterior. Trata-se de um otimismo voltado para o homem, com ênfase na sua potência de gestão da natureza, da cidade, das ideias e do futuro. Comte condena toda forma de conciliação entre essas polaridades: “Ora, sob esse novo aspecto, não se pode desconhecer a oposição radical das duas ordens de concepções, onde os mesmos fenômenos são de um lado atribuídos a vontades diretoras, de outro reportados a leis invariáveis” (COMTE, 1978, 56). As “vontades diretoras”, de ordem religiosa, são duramente contestadas, enquanto que as “leis invariáveis”, identificadas pela observação do funcionamento social, semelhante ao que ocorre nos estudos das ciências naturais, são postas como o lugar e a condição de emergência de teorizações sobre o homem e a sociedade.

A lógica da substituição apresenta as condições de possibilidade para a emersão da posição de sujeito autônomo e para que a ação racional apareça enquanto um dos objetos do otimismo moderno.

Isto [a colisão inevitável entre o espírito positivo e o espírito teológico] em virtude do contraste fundamental, ao mesmo tempo científico e lógico, que se desenvolveu progressivamente entre as duas ordens de ideias. Os motivos lógicos pelos quais a ciência se proíbe radicalmente os misteriosos problemas de que a teologia se ocupa essencialmente são de natureza a desacreditar, mais cedo ou mais tarde, para todos os bons espíritos, as

especulações que descartarmos, na qualidade de necessariamente inacessíveis à razão humana. Além do mais, a sábia reserva, com que o espírito positivo procede gradualmente em relação a assuntos muito fáceis, deve levar indiretamente à apreciação da louca temeridade do espírito teológico a respeito das mais difíceis questões. [...] Tal é a íntima solidariedade que faz involuntariamente todos os espíritos modernos, até mesmo os mais grosseiros e rebeldes, participar na **substituição gradual da antiga filosofia teológica por uma filosofia plenamente positiva**, a única suscetível de agora em diante, de uma verdadeira ascendência social (COMTE, 1978, p. 57, grifos nossos).

Comte incita à ruptura pelo pensamento positivo através da adoção de um olhar crítico sobre o passado. O Estado Positivo emerge como um uma ruptura completa com os antigos pontos de vista, centrando definitivamente a razão como instrumento de análise e compreensão da vida social.

Aqui, acreditamos ser possível uma aproximação com Bergson, ainda a respeito do “hábito” (BERGSON, 2005). Para Bergson, é no campo do hábito que a memória religiosa incide com maior vigor. Se, durante o período em que Comte publicou o Curso de Filosofia Positiva, houve uma ofensiva aos modos de pensar e agir fixados em uma determinada ordem, temos como resultado um enfraquecimento dos hábitos sugeridos pela memória religiosa no processo de gestão das multidões.

Ainda como resultado da emergência das teses positivistas, ocorre um abalo nas estruturas dos hábitos sustentados pela memória religiosa que, por meio de um constrangimento institucional, os retira “do verdadeiro”, ou seja, acontece uma mudança da “vontade de verdade” (FOUCAULT, 1996). Nela, adentra o olhar científico ou o estado positivo e, à sua margem, passa a estar o olhar religioso, o estado teológico.

Para essa “vontade de verdade”, apenas o científico, apenas o que provém da razão humana e que pode ser escrutinado através de um método possui valor de verdade. Ainda segundo esse discurso, a modernidade vai ter suas bases sustentadas pela associação entre razão e técnica, deixando pairar sobre o passado o peso do que deve ser abandonado, pois não promove o progresso, não contribui para a liberdade de pensar, experimentar e agir; e, principalmente, não impulsiona a autorregulação. Conhecer, aprender e mudar será a tônica e o campo de emergência, o “referencial”, sobretudo, de um enunciado que situa a mudança pela razão como a própria condição da vida moderna.

No bojo dessa inserção do científico “no verdadeiro”, as práticas sobre as quais o homem não pode exercer controle sobre os fenômenos sociais são excluídas.

Em *Vida Simples*, ocorre uma “atualização” dessa memória. A memória do sujeito racional e autorregulável é, voluntariamente, trazida à tona, todavia, reconfigurada à

atualidade. Trata-se de uma espécie de prolongamento do passado no presente, a que Bergson chamou “duração” (2006).

A respeito das posições de sujeito, temos que, se, para Édipo, a verdade chegou a partir do vidente, para o homem moderno, ela chega através do **especialista**. O sujeito que ocupa a posição de quem “sabe a verdade” é aquele que possui conhecimento científico, habilidade técnica, linguagem especializada para cada tipo de mal-estar a ser substituído por uma forma de bem-estar. Em *Vida Simples*, a editora é jornalista, os colunistas fixos são: médico, psicóloga, *coach*.

A esse respeito, Foucault destaca que “quando, no exercício do cuidado de si, faz-se apelo a um outro, o qual advinha-se que possui aptidão para dirigir e aconselhar, faz-se uso de um direito; e é um dever que realiza quando se proporciona ajuda a um outro ou quando se recebe com gratidão as lições que ele pode dar” (FOUCAULT, 2014c, p. 68). O autor destaca ainda que, no contexto histórico grego, havia profunda relação entre o cuidado de si e o pensamento e a prática médica, pois corpo e alma se comunicavam e alternavam seus males. O especialista é o sujeito que se forma e se cuida, portanto, progressivamente autorizado a cuidar (e governar) os demais.

Mas, a respeito da separação das esferas da ciência e da espiritualidade, disparada pelo iluminismo e aprofundada pelo positivismo, cabe uma ponderação de Foucault. Em *A hermenêutica do sujeito* (2010), o referido autor explica que essa ruptura não se deu de modo imediato, mas sob incontáveis rasuras. Explica ainda que essa distinção não teve início com a inserção do *cogito* no verdadeiro, mas que se reporta à antiguidade. Sobre esse tema, vejamos a longa, mas necessária, citação abaixo:

Para começar, consideremos a situação, se quisermos, na direção ascendente. O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *Cogito*, etc. Havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração. Havia muito tempo que a dissociação começara a fazer-se e que um certo marco fora cravado entre estes dois elementos. E este marco, bem entendido, deve ser buscado... do lado da ciência? De modo algum. Deve-se buscá-lo do lado da teologia. A teologia (esta teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles - *confer* o que lhes dizia há pouco - e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará, na reflexão ocidental, o lugar que conhecemos), ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu

Criador, assim como, por consequência, seu modelo. A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem [fizeram] com que o pensamento - ou as principais formas de reflexão - ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautou* (FOUCAULT, 2010, p. 36).

A citação nos mostra, entre outras coisas, que a regularidade que identificamos não recai apenas na distinção entre religioso e racional, mas na permanência da necessidade de alcançar uma verdade e, a partir dela, produzir reflexões que apontem para as práticas do cuidado de si. Por isso, é importante acrescentar ao que entendemos como “referencial”<sup>46</sup> do enunciado que vamos apresentar nesse subitem que a razão, em especial na contemporaneidade, abarca as subjetividades. A ciência não comparece desacompanhada da experiência e do *testemunho* da mudança.

Assim, também notamos, na análise de *Vida Simples*, que a posição de sujeito especialista encontra-se impregnada da posição **amigo íntimo**. Ainda na seção de colunistas fixos, há um professor de TakeTina<sup>47</sup>, que coordena um projeto de autotransformação chamado “o lugar”<sup>48</sup>; há um velejante, que decidiu viver no mar, após um equivocado diagnóstico médico que lhe previa pouco tempo de vida. Além disso, o editorial, escrito por Ana de Holanda, sempre parte do relato de alguma vivência cotidiana, o que aproxima a editora chefe do leitor e a torna alguém “familiar” a esse sujeito inexperiente, uma espécie de *conselheira* para ele. O editorial da edição de maio de 2016, por exemplo, apresenta a seguinte abertura:

Ela, a vida.

Há alguns dias me sinto inquieta por conta de um sonho. Nele, estava tia Lybia, que mora em Recife e teve papel de protagonista na minha vida. A casa dela sempre foi refúgio das férias de verão. Tia Lybia foi uma mulher de delicadezas: conversava com as plantas, se preocupava com os outros e tinha um olhar muitas vezes ingênuo. Eu me sentia próxima dela e ela, de mim. Por diversas vezes ela me ligava nos dias de aflição: “Você está bem?”. Em geral, eu não estava. Ela, mesmo distante, sentia, intuía. Coisas que a gente não tenta explicar, apenas aceita de bom grado. A questão é que minha tia tem Alzheimer. E, nos últimos anos, sua caminhada foi descendente. Hoje, não reconhece nada, nem ninguém. Mas por que estou contando isso? Minha tia amava viver. Certamente ela não optou por se despedir assim. Por isso prefiro não lembrar dela como alguém que teve

<sup>46</sup> Esse “campo de emergência” e esse “lugar de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos” (FOUCAULT, 2014, p. 110)

<sup>47</sup> TakeTina é uma espécie de terapia para corpo e mente através do ritmo. Foi criada há 40 anos por Reinhard Flatischler, na Áustria.

<sup>48</sup> Trata-se de um espaço online de autotransformação coletiva cujo endereço é [www.olugar.org](http://www.olugar.org)

Alzheimer, mas como a minha tia, com quem aprendi tanto. Esta edição, que fala sobre alegria e também sobre finitude, é dedicada a ela.

Como vemos, no exemplo acima, os temas de capa chegam à revista como uma necessidade da própria editora chefe de compartilhar suas vivências: os textos atravessam suas experiências com a dor, apresentam seu contato com o saber científico específico sobre aquela dor, e, em seguida relatam seus aprendizados e compõem o seu *testemunho*, atentando para o “trabalho sobre si” realizado, e para a importância de transformá-lo em “cuidado de si” (FOUCAULT, 2010, p. 36). Embora os colunistas sejam profissionais, eles optaram por uma carreira voltada para as questões humanas, para o *ser*, e enunciam do lugar de quem também se encontra em processos de autotransformação.

Essa justaposição do **especialista** e do **sujeito comum** compõe um traço da publicação e conforma, ao final, o sujeito “**missionário**”, aquele que viveu a autotransformação e necessita alertar aos demais para esse processo. Os especialistas que escrevem para *Vida Simples* estão sempre a expor situações de suas vidas pessoais, aprendizados cotidianos, pequenas alegrias do dia a dia. Eles escrevem do “lugar” de quem estudou o mal-estar exatamente porque viveu a dor em questão e, assim, legitimam o lugar de fala para narrar o processo de movimento até a posição de sujeito de conhecimento, do sujeito que tem “sabedoria de vida” (SCHOPENHAUER, 2009). Por isso, as formulações linguísticas de capa tem uma espécie de padrão: i) abordam um tipo de mal-estar que o especialista “sabe” que o leitor vive; ii) aconselham sua substituição por meio da troca de atitudes; e, por fim, iii) destacam as recompensas de crescimento e do bem-estar pessoais, decorrentes da substituição sugerida. O sujeito missionário fala do lugar de quem sabe e tem sua fala legitimada pela própria experiência, pela “sabedoria de vida” acumulada, pois viveu a chamada “conversão a si” (FOUCAULT, 2014c, p. 83).

O leitor, por sua vez, é institucionalizado como o sujeito que se encontra imerso no campo dos mal-estares contemporâneos. E ele, certamente, ainda não está consciente disso até ter contato com a fala do especialista, pela revista. É o enunciador *Vida Simples* que o põe diante da verdade e do “agulhão” que o impele a sair do “sono” e cuidar de si<sup>49</sup>. O leitor, que ocupa a posição de sujeito de quem não sabe a verdade sobre si, será atingido pelo missionário, que busca despertar as pessoas para a mudança. A partir desse “encontro”, esse leitor, incomodado, porque agora sabe a verdade, é convidado a abandonar as preocupações com o “*aparentar*” e investir sobre o “*ser*”.

---

<sup>49</sup> Conferir citação apresentada e discutida na página 127 do tópico de abertura deste capítulo.

Os sujeitos descritos, o missionário e o inexperiente, se relacionam em um campo de enunciados associados. Foucault apresenta o domínio associado como um espaço de coexistência e mútua sustentação entre enunciados. O domínio associado também pode distinguir passado, presente e futuro.

Vemos, assim, que, antes de ter contato com a publicação, o leitor desconhece a verdade ou a própria necessidade de buscá-la. Assim como na tragédia de Édipo, nesse momento, emerge o seguinte enunciado: **a felicidade é não saber**. Cuidar da rotina, das necessidades imediatas, atender às demandas do trabalho rigidamente, acumular bens e *status* de vencedor compõem as preocupações daquele que não foi atingido pelo missionário. Citando novamente a fala de Sócrates: “ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupai com vós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 7). Não ter conhecimento de que se encontra em estado de mal-estar faz o leitor acreditar que tudo está bem.

O contato com o saber, através do missionário, nomeia o mal-estar de cada mês/edição. O leitor descobre que seu incômodo se chama “dependência” ou “ansiedade” ou “amargura cotidiana” etc. O missionário, ao relatar o mal, estabelece uma perspectiva de presente. Esse presente se sustenta no enunciado anterior, no sentido de compor um ponto de partida e uma oposição a ele. Esse outro enunciado é, portanto: **A felicidade reside na mudança pelo conhecimento da verdade**.

O consumo progressivo da publicação leva o leitor a vislumbrar que o futuro é desconstrução de “hábitos” (BERGSON, 2005) e reconstrução de olhares sobre as diversas situações da vida. Compartilhar o testemunho da mudança forma novos missionários. Esta compreensão carrega a potência do “cuidado de si” enquanto alavanca de transformação coletiva pela ampliação das subjetividades. Nesse caso, **o otimista é da ordem da transformação e o otimismo é a possibilidade da mudança**.

Essa materialidade, o relato e o alerta para a mudança, faz-se presente em todas as edições de *Vida Simples* aqui analisadas.

Ela se apresenta nas capas, pelo uso econômico (apenas uma imagem) do espaço do centro. O uso bidimensional do espaço do centro, nas artes, foi prática comum na arte egípcia e encontra continuidade durante a Renascença, enquanto uma estratégia de trabalhar a ideia de verdade:

a perspectiva central ocorreu como um aspecto da busca de definições objetivamente corretas da natureza física — uma pesquisa que surgiu durante a Renascença, a partir de um novo interesse pelas maravilhas do mundo

sensório, e levou às grandes viagens de exploração bem como ao desenvolvimento da pesquisa experimental e a padrões científicos de exatidão e verdades (ARNHEIM, 2005, 270).

O uso do centro tem coerência com o lugar de onde o enunciador de *Vida Simples* fala: o lugar de quem sabe a verdade, de quem tem exatidão, pela própria experiência acumulada, para sugerir as substituições certas. Nas imagens de capa, há sempre uma imagem representativa da mudança necessária ao leitor, assim como uma síntese imagética do relato contido na edição.

Essa materialidade se repete também nas formulações linguísticas que apresentam os temas de capa em associação às imagens. A proposta é de deixar a condição do “não saber”, conhecendo a verdade. A possibilidade da mudança encontra-se em aberto a qualquer leitor que aceitar o “agulhão” do missionário. O conhecimento de si poderá levar ao cuidado de si, quando reunir todo o “equipamento racional que assegura uma conduta sábia” (FOUCAULT, 2014c, p. 80).

Os editoriais e as colunas fixas reforçam essa repetição: eles contêm os testemunhos dos missionários e o impulso necessário para que o leitor *aprendiz* inicie seu processo de movimento, alcançando a felicidade possível.

Verificamos, ainda, que o alerta para a mudança é uma repetição dos alertas do otimista que identificamos na literatura, no capítulo dois, pois reforça a ruptura e a instauração de outro modo de vida; é uma repetição do otimista que encontramos no cinema, no capítulo três, pois atinge ao outro, antes conformado com uma vida mecânica, mas que se abre para construir seu futuro a partir dos afetos e das subjetividades.

Todavia, tal materialidade encontra-se plasticamente modificada em alguns aspectos. O otimista questionador que identificamos na literatura não pode ser tomado como idêntico ao que propõe uma substituição de práticas aqui. O questionamento que pode ser indicado em *Vida Simples* comparece de forma afirmativa: o especialista questiona as práticas dos demais quando apresenta uma opção ao atual estado (adverso) de coisas. Do mesmo modo, a respeito dos resultados que identificamos no capítulo três, não se pode compreender que o otimista que questiona àquele que age sob o peso de uma tradição se repete, da mesma forma, no periódico analisado. A repetição ocorre na forma de sugestões de alternativas aos pesos cotidianos: ao se libertar da rotina, do trabalho fatigante, do trânsito congestionado ou das pressões estéticas, o sujeito inexperiente transforma-se em um opositor; ele se opõe ao que a sociedade de consumo determina. Em outras palavras, o otimista questiona o “hábito”, que é o que se atualiza em diferentes contextos históricos.

No capítulo dois, a partir do contexto histórico grego, vimos que o hábito se constituía na segurança de um destino. O discurso otimista abarcou o questionamento e a oposição à memória religiosa de onde o destino provinha.

No capítulo três, a partir da memória medieval, identificamos a repetição (plástica) dos códigos de honra pela cobrança do sangue e o senhorio, na prática da obediência à tradição. O otimista enfrentou esse hábito, questionou suas bases e interveio com a libertação pelo afeto, com o aumento do intervalo.

Na contemporaneidade, através da revista *Vida Simples*, o otimista se mostra como o missionário, que não questiona de forma explícita, mas o faz tacitamente, quando enuncia em favor da substituição de algo a ser evitado (o que causa a dor) por algo que gera felicidade e alimenta o “*ser*”. Ele é um opositor à felicidade pelo não saber, pois sabe como alcançar a felicidade pela “ética do domínio” (FOUCAULT, 2014b, p. 84), que diz da posse de si, aquela que não se perde como o “*ter*”, tampouco se esvazia como o “*representar*”.

Considerando que a contemporaneidade abarca uma sociedade de consumo, cabe apontar que o enunciador de *Vida Simples* “fala” por meio de um bem de consumo. O leitor é um consumidor e não está protegido dos estímulos a experimentar bens que carregam um conceito de otimismo que se funda nas mudanças propostas: alimentos orgânicos, eletrodomésticos ecológicos, roupas de tecidos tramados com garrafas pet recicladas, sapatos e bolsas de couro vegetal, produtos de higiene pessoal que não foram testados em animais, terapias complementares à saúde etc. A lógica da substituição não se restringe ao “*ser*”. O que surge acompanhando esse tipo de consumo é ideia de “responsabilidade”, principal fonte propulsora da mudança e da felicidade possível, conforme a proposta de *Vida Simples*.

O otimismo presente na publicação é da ordem da mudança, mas uma mudança conceitual: o leitor nunca deixará de ser um inexperiente, pois é o missionário que detém a “sabedoria de vida”, o que não se esgota, sempre se mostra na forma da oportunidade de novo aprendizado, configurando mais sabedoria de vida; as escolhas consumistas substituídas pelas sustentáveis nunca estarão completas, pois a sustentabilidade é uma construção inacabada e em constante revisão; o campo moral, ponto nevrálgico da mudança, nunca se renova por completo, pois os mal-estares contemporâneos que o desestabilizam são descritos, nomeados e acompanhados em pequenos intervalos de tempo por especialistas e realimentados por sujeitos comuns. A mudança proposta por *Vida Simples* é perene, nunca finalizada.

O otimista inexperiente identificado na publicação é contemporâneo: ele é um consumidor, porém atento às responsabilidades de tipo social, ecológica, coletiva, moral. É um otimista que, humildemente, aceita o conselho e a condução da sua mudança por um



missionário, a quem admira e segue. É um aprendiz de otimista que almeja romper com a lógica da obediência completa ao sistema capitalista e se insere, progressivamente, na lógica do processo de autotransformação do “*ser*”.

O risco do aparentar, que intitula essa parte da tese, será, todavia, uma constante. O otimista se orienta para uma nova forma de se colocar no mundo, por isso o limite entre o enraizamento e a superficialidade são sempre tênues. Isso se manifesta na forma de um vínculo intenso com o presente. Em cada capa, em cada editorial, os aconselhamentos encontram-se mergulhados em imediatismo: basta aceitar o convite à mudança e, de pronto, o inexperiente experimentará o bem-estar. A fórmula “aprenda isso e alcance aquilo” marca a instantaneidade temporal que permeia o otimismo materializado em *Vida Simples*.

Se, na literatura, o otimismo aponta para diferentes temporalidades e, no cinema, ele demarca uma ruptura entre um passado-presente e o futuro, na revista, o otimismo se coloca pontualmente no presente. Os efeitos da mudança tem a duração de apenas um mês, pois o sujeito inexperiente não deve nunca se sentir acabado, sob o risco de deixar de consumir o produto.

A cultura do “cuidado de si”, nesta materialidade midiática, oscila entre um “chamado” e um “hábito”. É necessário ultrapassar a imagem de sujeito feliz e de fato alcançar alguma mudança no campo do *ser*, porém, nunca o suficiente a ponto de não mais necessitar consumir, pois os hábitos de “consumo responsável” também forjam a posição de sujeito otimista.

O otimismo encontra lugar no espaço em que a mudança se faz urgente, porém não ocupa totalmente este espaço, pois ele também abriga a necessidade de, ainda em alinhamento com a sociedade de consumo globalizada, ocupar a posição de sujeito *consumidor*, seja de bens e serviços, seja de ideias e tendências que reconfiguram a memória da “obrigação moral”. O jogo de memórias que se apresenta não é só entre mudança e permanência, mas entre cidadão responsável e consumidor consciente.

## 5 CONCLUSÃO: UMA PONTE ENTRE FÉ E RAZÃO

*“Um passo à frente e você já não está mais no mesmo lugar”*

Passeio no mundo livre, Chico Science

Iniciamos esta tese com o propósito de verificar como o otimismo se apresentava nos materiais selecionados para análise (narrativas ficcionais, cinema e revista impressa) e ainda identificar se havia uma relação entre otimismo e certa memória religiosa nessas materialidades.

Agora, chegou o momento de findar os esforços e destacar os resultados encontrados, apresentando algumas considerações finais, por meio de respostas para a questão que nos moveu até aqui.

Findamos o estudo, mas não encerramos a trajetória com o objeto, pois não alimentamos a pretensão de esgotar as possibilidades de problematização, tampouco de oferecer respostas definitivas para a nossa questão central.

Com base nos trabalhos de Foucault e de Bergson, buscamos descrever o otimismo pelo viés do discurso, como prática, e o analisamos, também, como memória.

No primeiro capítulo, vimos, na literatura, que três personagens nos ajudaram a conhecer o funcionamento da posição de sujeito otimista, ao mesmo tempo em que nos mostraram como os diferentes referenciais levam a diferentes reconfigurações em relação à própria posição de sujeito.

Ainda no primeiro capítulo, encontramos um traço comum aos três personagens, que consiste na prática de questionar a “ordem impessoal” (BERGSON, 2005) e, assim, abrir espaços para outro modo de vida. Atribuímos esse traço à posição de sujeito otimista. Todavia, com exceção dessa recorrência, tal posição de sujeito não pode mais ser tratada no singular, pois apresenta, em cada contexto histórico, um conjunto de peculiaridades: identificamos uma posição de sujeito otimista do tipo *revolucionário*, que lança vistas ao futuro; outra do tipo *missionário*, que se volta para o passado; e outra do tipo *resiliente*, que se coloca no presente.

Também no primeiro capítulo, os lugares de fala são forjados sob o esteio da *razão*. As posições de sujeito identificadas, quando questionam a ordem impessoal, o fazem assumindo a condição de sujeitos pensantes e livres. A primeira age combativamente em

relação ao destino, a segunda o aceita como missão, a terceira o transforma, visando a felicidade coletiva.

Também vimos, no primeiro capítulo, que o destino se sustentava na memória religiosa: provinha das moiras, filhas da divindade; provinha do fantasma do rei, representante de Deus na Terra; provinha da vontade de Zoroastro, referência religiosa da personagem. Pelo destino, cada sujeito recebia uma ascendência, o que funcionava como um lugar de segurança, seja para o sujeito, seja para o grupo. Esse sujeito recebia também um encargo que o fazia importante junto ao grupo, um papel a ser cumprido para a harmonia geral, que era também, por sua vez, a recompensa pela função exercida.

Foi no ponto de tensão entre destino e liberdade que o otimismo encontrou seu lugar nas narrativas ficcionais analisadas. Ele emergiu enquanto um campo onde o destino, que coage suas unidades, ao mesmo tempo em que mantém o grupo coeso e seguro, se vê diante do novo. É o ponto em que a posição de sujeito vislumbra alternativas entre permanência e mudança.

O terceiro capítulo investigou o otimismo com base na materialidade fílmica. O estudo mostrou que o otimismo emergia da tensão entre *tradição* e *autogestão*.

Na primeira amostra, o filme *Abril despedaçado* (2001), a tradição aparece como o fio condutor da ancestralidade e da união, e ainda como a garantia da posse do patrimônio herdado das gerações anteriores. Encontramos uma posição de sujeito otimista que não se adequava a essa ordem impessoal e a questionava. A posição de sujeito otimista surgia no instante do rompimento com a tradição, deixando em seu lugar o espaço para a autorregulação. Essa forma de autogoverno, no filme, é disparada pelo acesso ao “mundo dos sonhos” de que trata Bergson (2006), o campo mais distendido da memória individual, onde reside a imaginação e onde o intervalo, ocupado pelo afeto, se faz maior.

No segundo filme analisado, *Que horas ela volta?* (2015), encontramos um sujeito que incomodava aos demais pela ausência do vínculo tradicional familiar. A distância geográfica que marcava a relação entre mãe e filha não permitiu o florescimento de laços e se mostrou, quando do reencontro, na forma de desconforto, um choque entre visões de mundo diferentes. Foi necessário reconfigurar as escolhas de vida (e de sobrevivência) em favor da união de gerações e, assim, estabelecer o campo de uma tradição familiar. Aqui, o otimista é a posição de sujeito que expõe a fronteira afetiva e, na forma da contestação do hábito, demanda a construção de uma visão de mundo compartilhada.

A autogestão compareceu tanto no romper com a tradição quanto no inserir-se nela. Em *Abril despedaçado*, Pacu se reconheceu livre da tradição e rompeu com ela para libertar o

irmão da obrigação da cobrança do sangue. Em *Que horas ela volta?*, Jéssica se reconhecia isenta da tradição e as combateu, levando a mãe a se libertar do senhorio. Os rearranjos familiares que se mostram indicam que o laço familiar se esgotou em *Abril despedaçado* e se iniciou em *Que horas ela volta?*. A autogestão irrompe quando Pacu, voluntariamente, rompe com a tradição, assumindo o lugar de Tonho com a faixa da morte ao braço; e quando Jéssica, também voluntariamente, se insere nela, chamando Val de “mãe”.

A memória religiosa se apresentava nos ritos de inserção dos sujeitos nos lugares de fala. No caso do filme *Abril despedaçado*, a tradição condizia com a “vontade de Deus”, a qual estava presente tanto na manutenção quanto na extinção das famílias envolvidas na disputa pela terra. Mas, em *Que horas ela volta?*, a tradição era uma reconfiguração da memória do senhorio medieval, igualmente fundamentada na “vontade de Deus” para a condição de vida de cada um, bem como no trato social entre família empregadora e família empregada.

Ainda em relação aos filmes, os lugares de fala foram constituídos pelo lugar institucional que cada sujeito ocupava: famílias rivais/primogênito e caçula; patrões e empregada/mãe e filha. A ruptura com os vínculos que se prendiam aos primeiros lugares (famílias rivais; patrões e empregada) foi o disparo para a autogestão legitimar os segundos lugares (primogênito e caçula; mãe e filha). Aqui, o otimismo encontrou lugar no ponto de tensão entre vínculos por obrigação e vínculos por afeto.

No quarto capítulo, analisando uma revista impressa, identificamos um otimismo materializado entre a identificação da *imperfeição pessoal* e a *fórmula para superá-la*.

A fala é franqueada a uma posição de sujeito otimista que oferece um testemunho da superação de alguma adversidade, animado pelo intento de motivar a mudança em outros sujeitos morais. Identificamos uma posição de sujeito otimista do tipo missionário, porém, um missionário diferente daquele que identificamos na análise de Hamlet. Na referida obra literária, o otimista do tipo missionário recebe do além a incumbência de resgatar a harmonia de outrora, comprometendo-se com a verdade. Na revista impressa, o otimista do tipo missionário testemunha seu movimento de mudança e difunde o método encontrado para esse intento. Essa posição de sujeito otimista se aproxima daquela em que Sócrates se colocou: ele conhece a verdade e traz para si o dever de alertar aos demais para a urgência do “cuidado de si”, ele implanta o “agulhão da inquietude na carne” (FOUCAULT, 2010, p. 9) das pessoas para lembrá-las da urgência em conhecer a verdade sobre si e trabalhar sobre a mesma, visando alcançar uma relação entre saber e poder que coloque o sujeito na posição de autogovernar-se e também de governar aos demais.

Ainda sobre a revista impressa, a tensão, quando exposta na forma do detalhamento da imperfeição, descrevendo um tipo de “mal da alma” com o qual o leitor pode se identificar (ansiedade, falta de tempo para si, descontentamento cotidiano etc.) é amenizada de maneira instantânea, ofertando uma fórmula para a mudança, para um estado de superação e cura da alma. Nessa materialidade, entra em cena o binômio felicidade por conquista / felicidade por obrigação. A felicidade por conquista é fruto desse esforço voltado para o conhecimento e para o cuidado de si. A felicidade por obrigação é aquela sugerida pela publicação enquanto bem/produto de consumo cultural. O leitor, para além de sujeito inexperiente – aquele sujeito que deve ouvir o testemunho e seguir os conselhos do missionário – também é um consumidor e, portanto, é impelido a comprar a revista e acreditar na fórmula “aprenda isto e alcance aquilo”. A instantaneidade da fala aponta para o arraigamento da revista no presente e a fórmula aponta para a imagem de felicidade, aquele atalho para a felicidade que mencionamos no início do capítulo quando da exposição do “*representar*” para Schopenhauer, em lugar da felicidade conquistada pela mudança real.

O lugar de fala desse *missionário*, que acumulou sabedoria de vida pela experiência e então a testemunha naquela materialidade midiática, foi institucionalizado ao mesmo tempo em que institucionalizou o lugar do *inexperiente/consumidor*, o qual, sempre sofrendor de “males da alma”, necessita mudar. O passado do missionário é estímulo para o futuro do inexperiente.

Por meio dessa linguagem, a publicação impressa analisada efetua um corte entre um modo de vida desprovido de conhecimento de si, e outro, racionalmente programado e construído. A ênfase sobre a razão e a negativa das explicações abstratas para os acontecimentos marcam a ruptura com a memória do hábito e, também, com a memória religiosa.

Em todas as materialidades analisadas, a atualização do otimismo, enquanto imagem (BERGSON, 2005, 2004) e, portanto, enquanto memória, se deu através da prática de reconhecimento do desgaste da ordem social que se apoiava na memória religiosa, o que atualiza uma vontade de mudança pautada pela memória da razão humana. De maneira ampla, em todos os materiais analisados, o otimismo encontrou lugar no ponto de tensão entre fé e razão.

Para apresentar uma resposta temporária à pergunta guia desta tese, gostaríamos de utilizar a imagem que se coloca na epígrafe e no título desta conclusão. Em uma ponte erguida entre dois pontos, dependendo de sua extensão, o ponto central do trajeto é alvo de ventos vigorosos, os quais ativam no passante o estado de vertigem, potencializado pela altitude que

o leva a considerar um estado de perigo. Se o indivíduo observa seus pés, ele se sente deveras paralisado, corre o risco de ser tomado também por efeito de náuseas e o pânico de pronto se apresenta em sua mente. Mas, se ele olha fixamente para o destino final e se mantém convicto de que muitos o antecederam, alcançando sucesso na travessia, ele rapidamente se sente tomado pelos hormônios que o impulsionam, por uma questão de sobrevivência, a dar um “passo à frente” e atingir a meta da travessia completa.

Com o auxílio dessa imagem, propomos uma analogia a partir da qual compreendemos que o otimismo ocupa esse lugar de tensão no meio da ponte de cordas entre fé e razão. Esse ponto onde variados fatores impelem o passante a permanecer paralisado por medida de segurança, mas onde não se pode permanecer, tampouco se pode esperar que outrem intervenha, pois em pontes de corda só passa uma pessoa de cada vez. Esse ponto de tensão funciona como o ponto nodal entre acreditar que é possível seguir (fé) e buscar, na observação histórica da ponte, os indicativos de vitórias pregressas (razão). Esse ponto de encontro entre a *crença* e a *prova* é ocupado pelo otimismo. O otimismo é o que leva o sujeito a mover-se adiante, pois ele é da ordem da *mudança*. Ele se atualiza quando a tensão entre saber e poder se apresenta, exigindo do sujeito algum tipo de movimento.

O otimismo não prevalece em todos os tempos, não é de natureza perene, mas emerge quando surgem tensões entre permanência e mudança. A “imagem” do otimismo se atualiza quando, na memória religiosa, presente nos hábitos/práticas de permanência, ocorre fissuras por onde escorrem questionamentos. A memória da mudança é evocada voluntariamente e se atualiza em cada contexto histórico, sinalizada pelo estudo quando a razão é colocada face a face com a fé.

Resta ainda uma questão, a de saber a “lei que rege” o discurso otimista ou o seu “arquivo” (FOUCAULT, 2014).

Identificamos que o otimista realiza um questionamento/oposição à ordem social em determinado grupo, em dado momento histórico. O estado de desconcerto com a ordem entra no campo das relações de onde o otimismo ressurgiu.

Acreditamos que o conjunto das condições de exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2014) otimista emerge em certo estado de difusão da ordem social: quando bastante estável, ou seja, quando está coesa e coercitiva o bastante para funcionar enquanto memória coletiva, maior a chance de emergir um questionamento e certa vontade de mudança na ordem da memória individual. É necessário que a ordem impessoal alcance o coletivo e que haja certo consenso, um nível de funcionamento quase que hegemônico dessa ordem, para que, diante do estado cultural da comunidade, emerja a posição de sujeito otimista,

questionador. Ao otimista, é necessário compreender os pilares que sustentam o funcionamento atual da ordem.

Quando a ordem coletiva é já um “marco social de memória” (HALBWACHS, 2003; 2004), as práticas que asseguram a coesão social são levadas a termo enquanto “hábito”, em “atenção à vida”, às necessidades diárias, à sobrevivência (BERGSON, 2006). Mas diante do fortalecer do hábito, a “lembrança” pode ser evocada com saltos voluntários rumo a diferentes “estados de memória”, preenchidos pelo “afeto” e pela “imaginação”, suscitando a memória da mudança.

O otimista é a posição de sujeito que vislumbra a mudança em um estado avançado de coesão da ordem social. Nos textos literários que analisamos, essa posição de sujeito questionava o destino (enquanto ordem impessoal) e agia em favor da mudança. Nos filmes que analisamos, essa posição de sujeito se relaciona com a tradição, seja para sair ou entrar nessa ordem. Na revista que analisamos, essa posição de sujeito se relaciona com a mudança concretizada (a do missionário) e com a mudança proposta (ao inexperiente).

Consideramos a existência de um jogo de memórias – hábito e lembrança, permanência e mudança, otimismo e segurança.

O arquivo, enquanto a “lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2014, p. 158), se refere à prática que permite o surgimento dos enunciados em sua pluralidade. Se o discurso da ordem era constituído pela unicidade do enunciado, que difundia o que deveria ser feito a partir da “obrigação moral” (BERGSON, 2005); o discurso do otimismo se apresenta nos enunciados múltiplos, que questionam e propõem outros caminhos para a união do grupo, guiados pela liberdade de pensar e agir com base nos “afetos”.

O arquivo sinaliza também a duração dos discursos: “seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva” (p. 160). Assim, consideramos que, nesse arquivo do discurso do otimismo, existe um corte entre a obrigação e a ação movida pelo afeto.

O discurso do otimismo se apresenta quando os lugares de fala se tornam subjetivos e os caminhos para a felicidade levam em conta não apenas, sequer principalmente, a formação de uma ordem, mas a formação de condições para que a memória individual, pelo aumento do intervalo – preenchido, sem ser de todo ocupado, pelo afeto – passe a guiar as ações em favor da mudança.

Acreditamos que essa também é a instância do “cuidado de si”, pois, naquele ponto nodal de tensão entre permanência e mudança, o sujeito estabelece uma relação consigo e delibera por uma prática de autodomínio, que pode vir a funcionar como governo dos outros.

Assim, como resposta à questão central da tese, propomos que o otimismo comparece na relação entre permanência e mudança e que a memória religiosa, quando presente, estabiliza os estados de permanência e é fonte de tradição, enquanto o otimismo é fonte de reconfiguração da memória da mudança rumo a outro estado de coisas.



## REFERÊNCIAS

**ABRIL despedaçado.** Direção: Walter Salles. Brasil, França e Suíça, 2001. Tempo de duração: 105 minutos.

ARNHEIM, Rudolf. **Arte e percepção visual:** uma psicologia da visão criadora. Trad.: Ivone Terezinha de Faria. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005.

AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. **Dicionário teórico e crítico de cinema.** Trad.: Eloisa Araujo Ribeiro. Campinas, SP: Papyrus, 2003.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião.** Trad.: Miguel Serras Pereira. Rio de Janeiro: Almedina, 2005.

\_\_\_\_\_. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad.: Paulo Neves. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

BIBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e Cidadãos.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social;** As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa. Seleção de textos: José Arthur Giannotti; Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Coleção Os Pensadores.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito.** 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 2:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 3:** o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas.** Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso.** Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia, a história. In: MOTA (Org.). **Ditos e escritos** – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 260-281.

FONSECA-SILVA, Maria da Conceição. **Os discursos do cuidado de si e da sexualidade em Claudia, Nova e Playboy.** Campinas, SP: 2003.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**. Tradução de J. B. de Melo e Souza. Clássicos Jackson/EBooksBrasil.com, 2005.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Colaboração de Jean-Maurice de Montremy. Tradução de Marcos de Castro. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

KADARÉ, Ismail. **Abril despedaçado**. Trad.: Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HALBWACCS, M. **Los marcos sociales de la memória**. Traducción: Manuel A. Baeza y Michel Mujica. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidade Central de Venezuela, 2004.

\_\_\_\_\_. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins fontes, 1998.

HELIODORA, B. **Reflexões Shakespearianas**. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os trabalhos e os dias**. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR: Segesta, 2012.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no século XX**: o espírito do tempo - Neurose. Tradução Maura Ribeiro Sardinha. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução de A. Fortuna Barros. 4. ed. 1950 Disponível em <https://archive.org/stream/OvidioMetamorfosesLivroITrad.PorA.F.Barros/MetamorfosesOvidio#page/n0/mode/1up> Acesso em Maio/2015.

PRÄKEL, David. **Composição**. Porto Alegre: Bookman, 2013.

POLISTCHUK, Ilana; TRINTA, Aluísio Ramos. **Teorias da comunicação**: o pensamento e a prática da Comunicação Social. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

**QUE HORAS ela volta.** Direção: Ana Muylaert. Brasil: Pandora, 2015. Tempo de duração: 114 minutos.

REIS, Ana Carla Fonseca. **Economia da cultura e desenvolvimento sustentável: o caleidoscópio da cultura.** São Paulo: Manole, 2007.

SCHOPENHAUER, Artur. **Aforismos para a sabedoria de vida.** 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet.** Tradução Millor Fernandes. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1997.

VOLTAIRE. **Zadig ou o destino.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

WILLIAMS, Raymond. **Televisão: tecnologia e forma cultural.** São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte: PUC Minas, 2016.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global.** Tradução de Marie-Anne Henriette Jeanne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2004.