



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
CAMPUS CATALÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM

CARINE FONSECA CAETANO DE PAULA

**SOBRE SABERES E VERDADES: AS DISCURSIVIDADES CIENTÍFICA E FEITICEIRA
NO LIVRO-ENUNCIADO DE CARLOS CASTANEDA**

CATALÃO – GO

2014

CARINE FONSECA CAETANO DE PAULA

**SOBRE SABERES E VERDADES: AS DISCURSIVIDADES CIENTÍFICA E FEITICEIRA
NO LIVRO-ENUNCIADO DE CARLOS CASTANEDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem, área de concentração: Linguagem, Cultura e Identidade – Texto e Discurso.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Fernandes Júnior.

CATALÃO – GO

2014

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

P324s

Paula, Carine Fonseca Caetano de.

Sobre saberes e verdades [manuscrito]: as discursividades científica e feiteira no livro-enunciado de Carlos Castaneda / Carine Fonseca Caetano de Paula. - 2014.

160 f.

Orientador: Prof^o Dr. Antônio Fernandes Júnior.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, Departamento de Letras, 2014.

Bibliografia.

1. Saber/verdade. 2. Ciência/feitiçaria. 3. Análise de discurso. 4. Michel Foucault. 5. Carlos Castañeda. I. Título.

CDU: 81'42:39

CARINE FONSECA CAETANO DE PAULA

“SOBRE SABERES E VERDADES: As discursividades científica e feiticeira no Livro-enunciado de Carlos Castaneda”

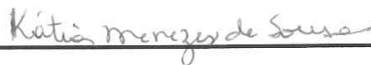
Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Goiás – Campus Catalão, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos da Linguagem, área de concentração: Linguagem, Cultura e Identidade.

Aprovado em **23 de setembro de 2014.**

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Antônio Fernandes Júnior
Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão



Profª. Drª. Kátia Menezes de Sousa
Universidade Federal de Goiás - FL



Profª. Drª. Vanice Oliveira Maria Sargentini
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

*Nesta viagem de ventania, dedico esses três longos anos àqueles
de quem privei a convivência:
Aguinaldo, lêda, Chris e Marceleza. Pai, mãe, irmãos.
Lembrando-me de olhar para trás, vocês se fizeram muito mais presentes.
Amo vocês.*

*Ao Gui, por ter topado seguir esse sonho tão intempestivo.
Obrigada pelo companheirismo e por nossa ingênua e bela coragem – “agir com o coração”,
em irmos juntos, na curva de um rio.*

*Ao Tizil, amigo fiel, sem ele teria sido, ainda, menos fácil.
Foi feliz poder contar contigo.*

E lá se vai mais um dia...

AGRADECIMENTOS

Que o próprio tempo, nos idos dos dias, me ajude a elaborar os deslocamentos que não foram poucos: geográficos, acadêmicos, culturais, emocionais, profissionais, relacionais. *A chama não tem pavio; os sonhos não envelhecem*. Realizei, ainda sem saber a que custo. Gratidão aos poucos que se disponibilizaram a me ajudar nesses tempos difíceis. Difíceis, mas necessários. Muitas das vezes, *basta contar com o passo, basta contar consigo*.

A três professores Fernandes (!!!):

Jaquelinne, em um momento crucial desse processo, você apareceu como benfeitora e renovou o raciocínio. O capítulo 2, o primeiro a ser esboçado, é resultado de sua benfeitoria. "Benfeitor - é o que ajuda e passa; amigo - é o que ampara em silêncio; companheiro - é o que colabora sem constranger; renovador - é o que se renova para o bem.". (André Luiz).

Cleudemar, tenho comigo que sem você por perto, explorar o campo da Análise do Discurso seria mais dificultoso. Você foi um agente facilitador. Obrigada pela precisão das indicações de leitura, pelas correções certeiras na qualificação, pelos livros emprestados, pela rede de relações e autores do campo da AD que a partir de você, juntamente com Tony, pude conhecer.

Antônio, ao longo desse processo você amparou no silêncio; em um momento muito decisivo, colaborou sem constranger; renovou para o bem com sua humanidade humanista. Obrigada pela liberdade concedida no pensar e decidir. Pelas (des)orientações que nos levavam, juntos, a descobrir novas possibilidades "com" Foucault. Pela leveza da literatura: seus melhores *insights* emergem de algum trecho de música, de poema, de poesia. Sentirei saudades, tonyfer.

Às professoras Kátia Menezes e Vanice Sargentini por aceitarem participar desta banca. À primeira, em especial, pela correção de percurso na qualificação (condições de produção – arquivo); à segunda, por seus textos me orientarem na relação do Discurso com a História. Mesmo sem ouvi-la, seus escritos fizeram ressonância em minhas problematizações e me fortaleceram nas opções teóricas que efetuei.

À Wannisy, secretária do PMEL, pela paciência em me alertar sobre os prazos e pela presteza das informações.

À Capes, pela bolsa concedida.

Ao PMEL da UFG/CAC por oportunizar esta qualificação acadêmica e também a três outros Programas de Pós-Graduação: ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da UNESP/Araraquara, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da UFU e ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSCar. Conhecer novos ares é por vezes essencial!

Aos alunos e alunas. Ao longo desses anos de dedicação ao ensino superior, aprendi que o processo do conhecimento é mais prazeroso quando se dá, também, pelo afeto.

Aos muitos que, nas "falsas generalidades" das relações estereotipadas, pré-julgaram sem contribuir positivamente ou mantiveram-se no distanciamento, também aprendi.

*Porque se chamava moço
Também se chamava estrada
Viagem de ventania
Nem lembra se olhou pra trás
Ao primeiro passo, asso, asso...*

*Porque se chamavam homens
Também se chamavam sonhos
E sonhos não envelhecem
Em meio a tantos gases lacrimogênicos
Ficam calmos, calmos, calmos...*

*E lá se vai
mais um dia*

*E basta contar com passo
E basta contar consigo
Que a chama não tem pavio
De tudo se faz canção
E o coração na curva de um rio, rio, rio...*

*E lá se vai
mais um dia*

*E o rio de asfalto e gente
Entorna pelas ladeiras
Entope o meio fio
Esquina mais de um milhão
Quero ver então a gente, gente, gente...*

(Clube da Esquina 2 – Milton Nascimento, Lô Borges e Márcio Borges)

RESUMO

A presente pesquisa teórica tem como objetivo principal problematizar a relação entre saberes e verdades no livro *A Erva do Diabo* de Carlos Castañeda, resultado do trabalho etnográfico desenvolvido pelo autor nos anos de 1960, quando era pesquisador do campo da Antropologia Social e tornou-se aprendiz de feiticeiro, ao pesquisar o sistema de cognição dos xamãs do México antigo. Para tal objetivo, esta dissertação inscreve-se no campo da Análise dos Discursos e tem como orientação metodológica o pensar historicamente “com” Michel Foucault, numa ênfase basicamente arqueológica de análise. Seguir o percurso desta problematização entre os saberes da ciência e da feitiçaria presentes enquanto materialidades discursivas no objeto da análise, bem como suas vontades de verdade nos jogos de validação e legitimação sociais, requereu percorrer também outros trajetos de compreensão. Um deles foi investigar, ainda que sem aprofundamentos, as especificidades teórico-epistemológicas do campo da AD e compreender por quais caminhos o pensamento de Foucault adentra este campo, em especial, a partir da arqueologia como método crítico de análise das discursividades. No pensar “com” Foucault, outro caminho foi conferir ao relato etnográfico publicado como livro um caráter de acontecimento histórico e discursivo e caracterizá-lo como um livro-enunciado transgressor, podendo assim efetuar uma análise propriamente discursiva das condições históricas de seu surgimento, do exercício de sua função enunciativa e dos efeitos de sentido produzidos por sua circulação e apropriação sociais. Esses percursos paralelos à problematização principal foram importantes para situar o campo da AD numa perspectiva crítica de análise e assim efetuar, dentre outras operações discursivas, a crítica e a desconstrução da vontade de verdade que o discurso científico impõe a outros domínios de saber, nas relações de poder que também acompanham os saberes.

Palavras-chaves: saber/verdade; ciência/feitiçaria; análise de discurso; Michel Foucault; Carlos Castañeda.

RESUMÉ

Cette recherche théorique vise à analyser la relation entre le savoir et les vérités dans le livre *Le Herbe du Diable* de Carlos Castañeda, le résultat du travail ethnographique fait par l'auteur en 1960, chercheur dans le domaine de l'anthropologie sociale, quand il devient apprenti assistant en faisant la recherche sur le système de cognition des chamans de l'ancien Mexique. À cet effet, ce travail s'inscrit dans le domaine de l'analyse du discours et son orientation méthodologique est de penser historiquement avec Michel Foucault et mettre l'accent essentiellement archéologique de l'analyse du discours. En suivant le parcours de cette problématisation, est aussi de penser le savoir de la science et de la sorcellerie tandis que la matérialité discursive présente dans l'objet de l'analyse, ainsi que leur volonté de vérité dans les jeux de légitimation et de validation sociale demande aussi de parcourir d'autres voies de compréhension. Un moyen de investigation, même sans approfondir, a été les particularités théoriques et épistémologiques du champ de l'AD, comprendre les moyens par lesquels la pensée de Foucault conclut ce domaine, en particulier, de l'archéologie comme méthode critique de l'analyse de la discursivité. En pensant avec Foucault, une autre façon de réfléchir le récit ethnographique, publié comme un livre, c'est de lui penser comme l'événement discursif et le caractériser comme une déclaration de livre-énonciatif transgresseur, une analyse discursive des conditions historiques de son émergence, l'exercice de son énonciation et les effets de ce qui signifie, et penser comme la fonction de leur mouvement et l'appropriation sociale ont été générés. Ces parcours parallèles à des problématiques, ont été importants pour situer le domaine de l'AD dans une perspective critique et donc pour effectuer d'autres opérations discursives, la critique et la déconstruction de la volonté de vérité que le discours scientifique impose à d'autres domaines de la pensée dans les relations du pouvoir qui accompagnent également les savoirs.

Mots-clés: Savoir / Vérité; La science / La sorcellerie; Analyse du discours; Michel Foucault; Carlos Castañeda.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS	9
--	---

Capítulo 1

A ARQUEOLOGIA DE MICHEL FOUCAULT NA ANÁLISE DO DISCURSO

1.1 Compreendendo a análise discursiva: preliminares	17
1.2 O campo da Análise do Discurso: breve percurso teórico	24
1.2.1 Michel Foucault adentra o campo da AD	31
1.3 Pensar a Análise do Discurso “com” Michel Foucault	36
1.3.1 Características e possibilidades arqueológicas na análise discursiva	40
1.4 Enfim, a pesquisa se configura: o objeto da análise	53
1.4.1 Problematização e objetivos da pesquisa	56

Capítulo 2

CONDIÇÕES HISTÓRICAS E ANÁLISE DISCURSIVA DO LIVRO-ENUNCIADO

2.1 Perspectiva arqueogenealógica da História	59
2.1.1 Condições históricas de possibilidade: uma arqueologia	65
2.2 <i>A Erva do Diabo</i> como relato etnográfico	75
2.3 <i>A Erva do Diabo</i> como livro, obra e lugar de autoria	86
2.4 <i>A Erva do Diabo</i> como livro-enunciado	93
2.5 Efeitos de sentido na circulação e apropriação de <i>A Erva do Diabo</i>	97

Capítulo 3

SABERES E VERDADES NO LIVRO-ENUNCIADO

3.1 Prática, saber e ciência: princípios da arqueologia	106
3.1.1 Individualizar formações discursivas	114
3.1.2 O limiar da análise arqueológica: a positividade	119
3.2 Concepção discursiva e política da verdade	121
3.3 Relações saber/poder/verdade e o dispositivo ciência	127
3.4 Pontos teórico-metodológicos da saída analítica	134
3.4.1 As discursividades científica e feiticeira e suas verdades	138
3.4.2 Ponto “provisório” da chegada analítica	143

CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
-----------------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155
---	-----

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Esta dissertação inscreve-se no campo dos Estudos da Linguagem, linha Texto e Discurso. De início, compreender a Análise do Discurso (doravante AD) como um campo teórico-metodológico e buscar pela especificidade daquilo que a torna propriamente discursiva foi um exercício desafiador. Rocha e Deusdará (2006) comentam sobre a necessidade ética em explicitar as “implicações do pesquisador com um campo de investigações que não cessa de desafiá-lo”. Como efeito dessas implicações, antes de apresentar a metodologia da pesquisa, seu objeto, problematizações e objetivos, ter uma noção de como o campo da AD se constitui epistemologicamente e saber que a análise do discurso de linha francesa, na orientação foucaultiana, é uma entre outras disciplinas “que têm a ver com o discurso”, ajudaram-me a superar aquele desafio inicial. Se, com esta pesquisa, o campo discursivo tornou-se uma das posições enunciativas à qual estarei sujeita enquanto pesquisadora, compreender algumas especificidades da AD como campo do saber científico tornou-se para mim objetivo preliminar.

Ainda que de forma breve e sem aprofundamentos¹, o capítulo 1 cumpre o propósito de compreender as especificidades do campo da AD, mapear suas diferentes abordagens teóricas, fazer um percurso das matrizes teóricas que fundamentam a análise discursiva de Michel Pêcheux e entender como o pensamento de Michel Foucault, a partir principalmente de Jean-Jacques Courtine, adentra os estudos discursivos. Desenvolver esse objetivo preliminar foi indispensável para compreender que as abordagens teóricas sobre o discurso transitam nos entremeios da Linguística, da História e das teorias do sujeito. Mas também ocorre de elas gravitarem com maior ênfase em torno de um desses eixos, como é o caso, por exemplo, da proposta de Michel Pêcheux que não abandona, mesmo após muitas reformulações teóricas de seu projeto, a primazia da Linguística; ou de Michel Foucault que, com a arqueologia dos saberes, tem a Nova História como pano de fundo, influenciando os estudos discursivos em análises de maior “espessura” sócio-histórica. (SARGENTINI, 2010).

Além dessa compreensão teórico-epistemológica de constituição do campo, perceber por quais caminhos os pensamentos de Foucault adentra a AD, sendo ele um autor que

¹ Para uma discussão mais detalhada ver Maldidier (2003) em *A Inquietação do Discurso – (Re)Ler Michel Pêcheux Hoje* onde a autora faz um trabalho histórico e epistemológico de constituição do campo da AD com propriedade e de forma bastante criteriosa. Outra referência importante é Gregolin (2007), *Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos e duelos*.

inspira tantas análises de natureza discursiva, foi importante também para delimitar a metodologia empregada na presente pesquisa. Na coerência de pensar o campo da AD no estreitamento com a História e para além de “conceitos operatórios”, problematizar questões discursivas numa orientação foucaultiana implica certa especificidade de raciocínio. Pensar “com” Foucault, em especial a partir da ênfase arqueológica, me deixou mais próxima da História e do Discurso do que da Linguística e do Texto. Não passei pelo Texto, deslocando-me diretamente para o Discurso e nas tensões entre a Linguística e a História, esta última se fez muito mais presente, principalmente a partir das leituras de Courtine (2008, 2009, 2013) e suas entrevistas (FERNANDES, 2010; MILANEZ, 2013).

Somente após percorrer essa trajetória, na escolha de fazer uma análise discursiva a partir do pensar arqueologicamente “com” Foucault, é que a problematização e os objetivos desta dissertação se configuram, ao final do capítulo 1, tomando por objeto de análise o livro *A Erva do Diabo*, de Carlos Castañeda, escrito em 1968. Esse livro é um relato etnográfico, resultado de uma pesquisa de campo antropológica do autor para obtenção do título de *Master of Arts* (MA) em Antropologia Social, junto à Universidade da Califórnia (UCLA), Los Angeles, Estados Unidos, sendo por isso o título original do livro em inglês: *The Teachings of Don Juan, a Yaqui way of Knowledge*.

Pasquarelli Junior (1995) cometa que a tradução em castelhano conservou o sentido original do título – *Las enseñanzas de D. Juan: una forma yaqui de conocimiento*, o mesmo não acontecendo no caso da tradução brasileira, pela Editora Record, que optou pelo título *A Erva do diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Don Juan*, publicado no Brasil em 1984, sendo a 13ª edição um dos exemplares que serviu de referência para este trabalho. O autor faz uma crítica à publicação brasileira que “desloca a ênfase da relação (do autor) com D. Juan e com seu conhecimento” (PASQUARELLI JÚNIOR, 1995, p.104) para o nome de uma das plantas alucinógenas denominada “erva do diabo”, optando talvez por um título mais mercadológico. A tradução brasileira deixa de dar ênfase à questão do conhecimento feiticeiro, do saber relativo às propriedades medicinais das plantas alucinógenas, domínio dos xamãs das tribos indígenas do México antigo, mote inicial da pesquisa de Castañeda. Outra edição mais recente do livro, a 35ª, publicada no ano de 2011 pela Editora Nova Era, também serviu de referência para esta dissertação, com o título *A Erva do Diabo: os ensinamentos de Dom Juan*. Essa edição comemora o 30º aniversário de

publicação do livro original de 1968 e contém um item pré-textual, denominado “comentários do autor”, em que o próprio Castañeda faz “alguns esclarecimentos sobre o trabalho e algumas declarações sobre as conclusões a respeito do assunto do livro, conclusões a que cheguei depois de anos de esforço sério e consistente.”. (CASTAÑEDA, 2011, p.11).

Feita essa apresentação, inicialmente, a escolha deste livro se deu de maneira um tanto ou quanto aleatória, por ser ele resultado de uma pesquisa científica realizada no campo das Ciências Sociais, mais especificamente na Antropologia Social, um dos campos de saber em que me graduei. Num levantamento dos trabalhos acadêmicos já realizados que tomaram por temática a experiência de Carlos Castañeda em tornar-se aprendiz de feiticeiro a partir do encontro etnográfico com seu informante, Dom Juan, um índio-xamã de mais de 70 anos, encontrei duas dissertações de mestrado: *Carlos Castañeda e uma viagem pela alteridade*, Oliveira (2005), e *O corpo do xamã e a passagem de Carlos Castañeda*, Ramo y Affonso (2008), ambas desenvolvidas no campo da Antropologia, respectivamente, nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UNB) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

É interessante explicitar que as dissertações supracitadas, embora cada qual com um enquadramento teórico-metodológico específico, ambas problematizam o modo hegemônico do conhecer científico demasiadamente racional e objetivo, o qual relega a segundo plano, ou mesmo exclui das análises, as percepções subjetivas e emocionais. Em suas problematizações concernentes ao campo da Antropologia, os autores chegam a considerações similares ao indicarem que, a partir da experiência de Carlos Castañeda, “pode haver tantas formas de conhecimento, como existem diversas formas de discurso.” (OLIVEIRA, 2005, p.134), ou ainda que “a ciência e a magia são modos diferentes de conhecimento, de poder, de transformação” e que “[...] o conhecimento não é uma prerrogativa da razão, pois ‘conhecemos com o corpo inteiro’.”. (RAMO y AFFONSO, 2008, p.13-14).

Encontrar essas produções acadêmicas no campo da Antropologia Social e deparar com problematizações dessa natureza é nada surpreendente, uma vez que este campo do conhecimento científico, dado seus pressupostos filosóficos, teóricos e metodológicos, tem como prática inerente à sua constituição, a procura por modos diferentes de conceber,

conhecer, experimentar e se inserir nas múltiplas realidades possíveis, em suas diferenças e familiaridades bizarras, tão diversas quanto são os diversos modos de organização sócio-culturais que a invenção humana permite construir, inclusive as “estranhas realidades” que a prática do xamanismo, da feitiçaria e da magia acionam², tornando-se objetivação de um saber específico na obra de Carlos Castañeda e também em outros autores do campo da Antropologia³.

Em princípio, vislumbrei, com a escolha desse livro, a possibilidade de problematizar a relação entre ciência e literatura, já que nos anos seguintes à sua publicação e circulação social, *A Erva do Diabo* e os demais livros de Carlos Castañeda tornaram-se *best-sellers* no ocidente, sendo traduzidos para cerca de 20 idiomas e vendidos, aproximadamente, dez milhões de cópias como literatura “místico-espiritual”⁴ a uma geração que vivenciou os movimentos contraculturais dos anos 1960-1970, conforme texto de Giordano Cimadon⁵. Todavia, no proceder da compreensão discursiva e das leituras arqueológicas de Michel Foucault, percebi que o tensionamento entre ciência e literatura poderia ganhar novo

² Embora na Antropologia haja uma distinção clássica entre os termos xamanismo, feitiçaria e magia, como aqui não interessa fazer essa distinção, eles serão tratados como sinônimos, sendo adotado o termo feitiçaria como o de uso recorrente nesta dissertação, a fim de respeitar as notações de Carlos Castañeda, como sugere Oliveira (2005). Para efeito de ilustração, conforme este mesmo autor: “O termo xamanismo estritamente se refere a fenômenos religiosos distintos característicos da Sibéria e da Ásia Central [...]. Essas práticas envolvem como figura central um xamã (um líder espiritual do grupo), alguém que incorpora a habilidade e a vontade de alcançar estados alterados de consciência [...] com propósitos invariavelmente de ordem sobrenatural. O fenômeno do xamanismo trata-se, em última instância, de um acontecimento religioso que opera com diversas técnicas de êxtase.”. (OLIVEIRA, 2005, p.127).

³ Se no campo dos estudos discursivos essa temática de pesquisa talvez não seja comumente explorada, vale lembrar que no campo da Antropologia Social, o xamanismo, a magia e a feitiçaria são objetos tradicionais de análise, desde Tylor, Frazer, Malinowski e outros antropólogos clássicos, sendo mote de pesquisa para autores como Marcel Mauss em seu célebre texto *Esboço de uma teoria geral da magia*; Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*; Lévi-Strauss com *O feiticeiro e sua magia*, bem como a noção de “eficácia simbólica”; Eduardo Viveiros de Castro com seu “perspectivismo ameríndio”; Evans-Pritchard com *Bruxaria, oráculos e magia entre os azandes*, para citar apenas alguns.

⁴ Termo utilizado por Pasquarelli Júnior (1995).

⁵ Disponível em <http://www.mortesubita.org/biografias/biografia/carlos-castaneda>. Acesso em 17/07/2014. Desde o início desta dissertação é prudente explicitar o fato de que são inúmeras as fontes eletrônicas que reúnem informações acerca da vida e obra de Carlos Castañeda. Muitas parecem recorrer a uma mesma fonte, pois são meras reproduções; outras poucas, com informações divergentes a respeito de uma mesma questão, o que coloca em xeque a credibilidade dessas fontes. Para minimizar esse aspecto indesejado, a estratégia foi fazer uso das informações provenientes, principalmente, da dissertação de Oliveira (2005). Este autor explica que “muitas de suas informações pessoais (de Carlos Castañeda) não são precisas e muito menos recebem algum tipo de autorização do autor, servindo para mostrar o mistério que Castañeda procurava fazer de sua vida em função do caminho do guerreiro.” (OLIVEIRA, 2005, p.48). Isso tudo somado à falta de não haver uma biografia do autor. Quando em Oliveira (2005) não encontro a informação de que necessito, optei por fazer um confronto entre as fontes consultadas e indicar as divergências, quando elas acontecem.

enquadramento, tomando por problematização central a questão das práticas discursivas e não discursivas, dos saberes e seus jogos de verdade.

Assim, na leitura discursiva que aqui proponho realizar, o livro de Carlos Castañeda é entendido como um acontecimento histórico que surge no campo da Antropologia Social, um livro-enunciado que traz consigo a possibilidade de problematizar o modo de constituição dos saberes enquanto práticas sociais, a relação que eles mantêm com seus jogos de verdade e suas estratégias de validação, tudo isso materializado nas discursividades científica e feiticeira presentes n'*A Erva do Diabo*. A partir dessa problematização, o objetivo principal da pesquisa é analisar os saberes da ciência e da feitiçaria enquanto práticas discursivas e suas estratégias de vontade de verdade, numa perspectiva fundamentalmente arqueológica. Como desdobramento das interfaces entre saber/poder/verdade representada na materialidade discursiva do livro-enunciado, no qual as práticas discursivas da ciência e da feitiçaria se confrontam, indicar alguns fatores políticos da ordem de funcionamento dessas práticas é outro caminho de problematização também possível, um indício de genealogia efetuada como desdobramento arqueológico.

No capítulo 2, a concepção de uma Nova Histórica trabalhada por Foucault, tendo por referência a genealogia nietzschiana e as noções de acontecimento e condições históricas de produção são importantes, uma vez que é a partir delas que se desenha um pano de fundo sócio-histórico, lugar de enfrentamento das condições acadêmicas, epistêmicas e político-culturais que possibilitam o surgimento, a circulação e a apropriação sociais de um enunciado específico. A partir de uma descrição arqueológica, busco, portanto, explicitar as condições que permitiram o surgimento do livro localizado no campo do saber antropológico e caracterizado discursivamente como um livro-enunciado que irrompe como um acontecimento, um nó da e na extensa rede discursiva/não-discursiva de acontecimentos ambientados na atmosfera transgressora dos anos 1960-1970, em seus aspectos culturais, políticos e acadêmicos.

Construir uma proposta de análise discursiva deste relato etnográfico a partir do aporte teórico-metodológico apresentado por Michel Foucault, pensando arqueologicamente “com” Foucault, é buscar por possíveis leituras que o caracterizem como um livro-enunciado. Para isso, ainda no capítulo 2, as duas discursividades que estruturam o livro, a feiticeira e a científica, as posições-sujeito que nelas se inscrevem, bem como as

relações que *A Erva do Diabo* estabelece com outros livros da obra de Carlos Castañeda, e desta com outros acontecimentos de ordem sócio-cultural, como por exemplo, os efeitos de sentido provocados pela circulação de sua obra no contexto da época, são questões também problematizadas neste capítulo. As noções de livro, obra e autor, bem como a noção de enunciado são centrais para o desenvolvimento daquilo que é o intuito do capítulo 2, procurar fazer falar os aspectos discursivos, os sentidos inscritos n'*A Erva do Diabo*, e caracterizá-la como um livro-enunciado.

O desenvolvimento da problematização principal desta pesquisa acontece no terceiro e último capítulo, quando se busca pensar as práticas discursivas, os saberes e as ciências como os princípios que fundamentam a arqueologia de Foucault, inserindo nesse “eixo” a operação de individualizar formações discursivas, num processo de “discursivização” das práticas. Fazer a distinção entre saber e ciência, explicitar a correspondência entre as noções de prática discursiva e saber, e a relação delas com a noção de formação discursiva foi importante para situar a análise arqueológica no “limiar da positividade”, onde as noções de prática discursiva, saber e ciência são tratadas “em um nível mais baixo, mais elementar, mais fundamental”, sendo passíveis de serem niveladas enquanto discursividades, independente de se constituírem ou não em regiões de cientificidade. (MACHADO, 1981).

Se, como coloca Prado Filho (2013), “o saber, o discurso e as relações com a verdade” são objetos da análise arqueológica, detalhar as relações entre saber/poder/verdade com a ajuda de Veyne (2009) e Candiotto (2013), permitiu caracterizar as discursividades científica e feiticeira enquanto práticas discursivas e saberes e ainda perceber os desdobramentos políticos que a noção de vontade de verdade conferiu a essas práticas. Outra leitura discursiva possível de *A Erva do Diabo* é perceber que as práticas da ciência e da feitiçaria, as quais se entrecruzam no livro-enunciado, pertencem a domínios diferentes de saberes e produzem, cada qual em seu campo de funcionamento específico e com jogos de regras e estratégias de validação distintos, vontades de verdade que se estabelecem enquanto regimes de verdade institucionalizados. Se a vontade de verdade da ciência é um processo histórico instaurado na modernidade e institucionalmente reproduzido e sustentado em suas estratégias de poder, desqualificando, restringindo a circulação e submetendo os demais tipos de saberes ao crivo de sua “verdade verdadeira”, o livro-enunciado em questão pode ser considerado um “livro-enunciado transgressor” no sentido dado por Foucault

(2009b) ao nivelar as práticas da ciência e da feitiçaria a um mesmo patamar de positividade e, com isso, promover um sentido “de investimento”, de crítica e de estranhamento frente à ordem dos discursos científicos que circulam e são reproduzidos como verdadeiros.

Como dito anteriormente, no campo antropológico não é nada surpreendente lidar com diferentes formas de cognição⁶, sendo o “saber feitiçeiro”, por exemplo, um processo cognitivo, uma prática social que determina um modo específico de conceber as realidades e se inserir no mundo. Acrescenta-se a essa naturalização, a lembrança de Pasquarelli Júnior (1995, p.112) ao caracterizar a Antropologia “pela tensão de estar dentro da academia científica e, simultaneamente, lidar com formas de conhecimento não-científicas”, o que já redimensiona o lugar de verdade do saber científico frente a outros tipos de saberes como, por exemplo, o saber feitiçeiro; e também a peculiaridade metodológica do trabalho de campo, que conforme Oliveira (2005, *apud*, JAMES CLIFFORD) talvez seja o único fator diferencial da disciplina em relação às outras Ciências Sociais, justamente pela sua particularidade em promover o encontro etnográfico entre “sujeito/objeto” da pesquisa, o que expõe tanto pesquisador como pesquisado a uma alta carga emocional, estando a disciplina, por isso, mais aberta a problematizar seus próprios padrões de cientificidade, num movimento de autocrítica.

De um ponto de vista transdisciplinar, ao pensar o caráter móvel das fronteiras do campo da AD dada sua característica de estabelecer relações com outras “disciplinas conexas” tais como a Sociologia, a Psicologia, a Literatura, (SARFATI, 2010), incluindo aí também a Antropologia, a experiência de Carlos Castañeda, pós-graduado em Antropologia Social e, portanto, devedor das características epistêmicas que regulam a prática e o pensamento antropológicos, pode ser lida como uma experiência antropológica na qual se inscrevem práticas discursivas e não discursivas, numa relação transversal do discurso ao campo da Antropologia. A experiência em imergir-se na cognição dos xamãs do México antigo tornando-se aprendiz de feitiçeiro, numa exposição a um sistema de cognição tão distante do ocidental-científico, pode reservar problematizações importantes sobre a pretensa “vontade de verdade” que os saberes, enquanto práticas sociais, trazem consigo, além de indicar possíveis relações de poder entre os saberes e suas verdades, quando estes

⁶ Entendendo por cognição “os processos responsáveis pela percepção da vida cotidiana, processos que incluem memória, experiência, consciência e o uso especializado de qualquer sintaxe dada.” (CASTAÑEDA, 2011, p.13).

caem nos jogos estratégicos de seus campos de funcionamento e utilização. E isso, o pensar arqueologicamente “com” Foucault oportunizou perceber: numa congruência de propósitos, a arqueologia de Michel Foucault, enquanto crítica à ideia epistemológica de racionalidade e cientificidade que tem na ciência o domínio da verdade por excelência, muito contribui como aparato teórico-metodológico ao campo da AD na sua prática de fazer falar os sentidos inscritos nas e reproduzidos pelas discursividades que circulam numa determinada época histórica.

Como sugere Gregolin (2013), naquilo que o campo da Análise do Discurso tem de ser uma análise crítica que age sobre os mecanismos de produção, circulação e apropriação dos sentidos inscritos e naturalizados nos discursos, a análise discursiva do livro-enunciado de Carlos Castañeda é mais uma oportunidade de desconstruir os “pressupostos estereotipados”, as “falsas generalidades” que se passam por verdadeiras (VEYNE, 2009) e a partir daí, fazer uma crítica ao discurso científico em sua hegemônica vontade de verdade produzida por estratégias de interdição e apropriação que, arbitrariamente, desqualificam e excluem outros tipos de saberes, em especial os saberes populares. (FOUCAULT, 2012). Ao final desse processo arqueologicamente discursivo, talvez se possa chegar a uma constatação inerente aos saberes sobre as humanidades: só nos restam as diferenças.

1. A ARQUEOLOGIA DE MICHEL FOUCAULT NA ANÁLISE DO DISCURSO

1.1 Compreendendo a análise discursiva: preliminares

À medida que surgiam interrogações acerca das especificidades que tornam uma análise discursiva, diferenciando-a de outros tipos de análise – como, por exemplo, as análises de conteúdo, análise semiótica, literária ou das imagens, todas elas também analíticas das linguagens – percebeu-se que era importante compreender algumas características do modo de operar da análise discursiva e também como alguns fatores históricos condicionaram a constituição do campo da AD, conferindo-lhe certas especificidades.

À primeira vista, a análise discursiva parecia reduzir-se a uma metodologia que se aplicava a quaisquer objetos, de caráter meramente instrumental: a partir de alguns “conceitos operatórios”, a análise discursiva seria uma metodologia de análise de textos literários, jornalísticos, de produtos midiáticos, de imagens, corpos etc. Impressão inicial que foi se dissipando a partir da leitura de alguns autores (GREGOLIN, 2007, 2013; FERNANDES, 2008; SARFATI, 2010; MALDIDIER, 2003) os quais mostraram que o caráter fortemente aplicativo do campo da AD se justifica pelo modo específico de operar da própria análise discursiva, num cotejar incessante entre teoria/análise/objeto e numa interdisciplinaridade inerente ao próprio campo, tendo como principal característica, conforme Ferreira (2005, p.41), o fato de a AD ser “uma teoria crítica da linguagem”.

Maldidier (2003) menciona que nas implicações entre teorias, procedimentos analíticos e objetos, teoria e análise de discurso são dimensões distintas, de modo que o campo, desde sua constituição histórica, “se desenvolve no duplo plano do pensamento teórico e do dispositivo da análise de discurso, que é seu instrumento.” (MALDIDIER, 2003, p.16). Essa particularidade confere à AD a característica de ser uma ciência “em que a análise precede, em sua constituição, a própria teoria. Ou seja, é porque o analista tem um objeto a ser analisado que a teoria vai-se impondo. Não há uma teoria já pronta que sirva de instrumento para a análise”, coloca Eni Orlandi na apresentação de *A inquietação do discurso*. (MALDIDIER, 2003, p.10).

A linguagem materializada em um objeto discursivo e os sentidos que nela se inscrevem, seja essa materialidade verbal ou não-verbal, requer um dispositivo analítico e

ele é dado pelo objeto da análise e não, *a priori*, pela teoria desde que, obviamente, as especificidades teórico-metodológicas que caracterizam o campo da AD sejam resguardadas. Em fala proferida em minicurso, Gregolin (2013) afirma que “são os objetos que reclamam as teorias; a teoria é sempre um pouso provisório; é o objeto que exige, conforme sua natureza, que nos desloquemos para outras teorias”, de modo que trabalhar com materialidades não-verbais, por exemplo, exige ênfase em alguma teoria semiológica das imagens, mais do que em teorias linguísticas; ou investigar um objeto discursivo a partir de sua “espessura” sócio-histórica, pede ênfase em materiais de densidade histórica e nas condições sociais e históricas de sua produção. Nesse sentido, a autora lembra que é necessário efetuar deslocamentos de teorias já institucionalmente pensadas em outros campos do saber para o campo da análise discursiva, o que confere à AD uma característica de transdisciplinaridade.

Nesse mesmo sentido, Sarfati (2010, p.105-106) também faz referência à exigência de transdisciplinaridade por parte dos analistas do discurso como uma tendência essencial à disciplina, “uma vez que seu objeto (o discurso) estabelece imediatamente diversos pontos de contato com um conjunto de disciplinas conexas (história, filosofia, sociologia, psicologia, literatura etc)”, conferindo um caráter móvel às fronteiras deste campo do saber. Além disso, o mesmo autor fala de um efeito de “bricolagem” característico à AD, “mais do que em qualquer outro campo das ciências sociais.” (Ibid., p.11), numa constituição quase artesanal de modelar e ajustar objetos e teorias à perspectiva discursiva.

Se essa especificidade no modo de operar da análise discursiva confere a ela uma ampla aplicação, num paralelo entre teoria/análise/objeto, o alerta quanto ao rigor metodológico e conceitual feito por Courtine (FERNANDES, 2010), Piovezani e Sargentini (2011), Gregolin (2007) e Ferreira (2005) é outro ponto importante a ser colocado, uma vez que se corre o risco de fazer o uso indiscriminado dos conceitos e procedimentos analíticos. Ferreira (2005, p.45), ao escrever sobre o quadro atual da Análise do Discurso no Brasil, afirma que o deslocamento da AD da Linguística e sua maior circulação “nas áreas-fronteiras das ciências humanas como a História, a Filosofia, a Sociologia e a Psicanálise” configuram-se como um “perigo”, já que “alguns de seus conceitos (podem) ser banalizados e seu aparato teórico ser reduzido a ‘método de análise do discurso’”. Piovezani e Sargentini (2011, p.24) também comentam sobre o risco que toda “ampla circulação de uma disciplina” traz

consigo, especificamente naquilo que diz respeito à “banalização das noções”, aos “descuidos metodológicos” e à sua “vulgarização”, principalmente se as pesquisas discursivas se ativerem à “reprodução de práticas e pensamentos” e “recitação de conceitos”, e não avançarem no emprego efetivo de suas noções, práticas e pensamentos.

Em entrevista ao professor Cleudemar Fernandes, Courtine também alerta acerca da banalização metodológica da AD, ao lembrar que os conceitos discursivos precisam ser experimentados de forma “mais consistente e sistemática” no *corpus*: “é preciso que se questione o valor heurístico desses conceitos não os colocando à prova de três ou quatro panfletos políticos, enunciados publicitários ou recortes de imprensa, mas colocando à prova materiais históricos amplos, densos, complexos.” (FERNANDES, 2010, p.24). Gregolin (2007), numa direção parecida com a de Courtine, atenta para a necessidade de se “interrogar o solo epistemológico e político” dos conceitos, refazendo as historicidades do campo para que o “percurso de construção conceitual” não seja banalizado.

[...] podemos ler inúmeras formulações em trabalhos de “análise do discurso” gastas pelas repetições, transferências, banalizações que apagam suas condições de produção, que as trituram e transformam em conceitos operatórios desgrudados dos conflitos que os fizeram emergir em uma conjuntura teórica e política. Mais ainda: há um esquecimento da história que leva, hoje, à aparente confusão entre propostas, à ideia de que tudo e qualquer coisa que se faça é “análise do discurso.”. (GREGOLIN, 2007, p.9).

Em um campo marcado pela transdisciplinaridade e existência de várias analíticas dedicadas às linguagens, num entrecruzamento de abordagens provenientes de matrizes epistemológicas e teóricas distintas, respeitar o percurso histórico dos conceitos indica uma preocupação metodológica necessária ao campo da AD. Adotar esse percurso metodológico na pesquisa discursiva pode ser importante para, conforme Ferreira (2005, p.41), não se “cair na tentação de encará-la como disciplina de caráter meramente instrumental, sem especificidade própria. E isso definitivamente ela não é”, completa a autora.

Para além da mera aplicação de conceitos, a Análise do Discurso é um campo com fundamentos epistemológicos e teóricos, uma análise com especificidades no modo de operar e ainda, internamente, o campo se constitui a partir de diferentes abordagens teórico-metodológicas, sendo a AD de linha francesa e de orientação foucaultiana apenas mais uma entre outras abordagens⁷. Piovezani e Sargentini (2011, p.11) lembram que no

⁷ Em grande medida, essa compreensão de que o campo da AD se constitui de diferentes abordagens teóricas se deve à participação no *IV Encontro em Análise do Discurso: fundamentos epistemológicos e abordagens*

Brasil há uma heterogeneidade de orientações teóricas e métodos “vindos de alhures” e, além da análise do discurso de linha francesa, citam também “[...] a Análise do discurso anglo-saxã, a Análise da Conversação, a Linguística Textual e a Semiótica greimasiana.”. Embora não seja objetivo construir um quadro teórico de exposição das diferentes abordagens discursivas, sendo este trabalho desenvolvido parcialmente por outros autores⁸, um mapeamento do campo da AD, sem a pretensão de fazer analogias e aprofundamentos, pode ser útil na identificação das diferentes tradições teóricas que o comportam, além de orientar as pesquisas, conforme coloca Ferreira (2008):

Esse zoneamento espacial da Análise do Discurso, da forma como vem se estruturando entre nós, mostra também em que direção nos movemos, quais são as nossas referências primordiais, em que consiste nossas escolhas, onde se situam as diferenças de objetos, conceitos e métodos que produzimos, com nossa prática, em nosso próprio campo teórico. (FERREIRA, 2008, p.37).

Nessa tarefa de indicar um breve “zoneamento espacial” das tradições e abordagens teóricas, Gregolin (2013) é providencial ao mencionar três tradições e os autores em torno dos quais os estudos discursivos se organizam: a tradição francesa de Michel Pêcheux, Michel Foucault e, mais recentemente, Dominique Maingueneau⁹; a AD de tradição russa proveniente dos escritos do Círculo de Mikhail Bakhtin; e, por fim, a tradição anglo-saxã que se auto-intitula Análise Crítica do Discurso (ACD) centrada, principalmente, nas pesquisas do norte americano Norman Fairclough. Essas diferentes tradições e abordagens teóricas podem ser mais detalhadamente exploradas nas produções científicas realizadas pelos

metodológicas realizado na UNESP/Araraquara, em agosto de 2013. Reunir mesas com diferentes abordagens discursivas em um mesmo evento (estudos bakhtinianos, fundamentos epistemológicos de Michel Pêcheux, contribuições de Dominique Maingueneau, contribuições de Michel Foucault, semiótica discursiva) e ainda participar do minicurso *As bases epistemológicas da AD face aos objetos da mídia*, ministrado pela professora Maria do Rosário Gregolin, foi um acontecimento bastante organizador de minha compreensão.

⁸ Sarfati (2010) elabora um *Panorama da análise do discurso* no capítulo 5 de seu livro. Faz um percurso que inicia com o contexto epistemológico, passa pelo contexto filosófico e apresenta os pressupostos metodológicos do campo da AD. Já Possenti (2009a) faz uma reflexão mais específica enfatizando a presença da linguística, com maior ou menor ênfase, nas teorias sobre o discurso de autores usualmente associados à AD (Foucault, Bakhtin, Maingueneau, Pêcheux, incluindo também Courtine), no artigo *Sobre língua e discurso*.

⁹ Sendo a orientação de linha francesa o interesse desta pesquisa, é válido acrescentar algumas considerações. Ferreira (2005) lembra que Pêcheux, filósofo-linguista, no final da década de 1960, foi o principal articulador da AD na França e após sua morte, em 1983, “houve um natural esvaziamento do grupo de pesquisa liderado por ele, a tal ponto que, hoje, na França, não se ouve mais falar em Pêcheux.”. (FERREIRA, 2005, p.41). Por outro lado, atualmente, Maingueneau pode ser considerado o representante da mais nova geração da AD francesa e é quem fortalece os laços com a linguística, numa estreita relação com a pragmática. (GREGOLIN, 2013). Haverá um item específico, neste trabalho, para falar da entrada de Michel Foucault no campo da AD.

grupos de pesquisa já consolidados que formulam, em torno de cada um desses autores, suas problematizações¹⁰.

Apesar das nuances epistemológicas e teóricas dessas diferentes abordagens discursivas, de acordo com Gregolin (2013), há uma especificidade que as une. Sabendo dessas diferenças e partindo de uma concepção sobre aquilo que caracteriza o discursivo, para a autora “só há análise de discurso se houver articulação entre uma teoria da linguagem, uma teoria do histórico-social e uma teoria do sujeito”, sendo que os discursos, objetos da análise, se caracterizam por serem “produção e recepção de efeitos de sentidos elaborados por sujeitos sócio-históricos e materializados em algum tipo de linguagem”, de modo que a materialidade da linguagem não necessariamente precisa ser verbal/textual, contemplando também objetos não-verbais, como as imagens, ou longas formações histórico-discursivas, como as ciências, por exemplo.

Naquilo que diz respeito aos fatores históricos que condicionaram a constituição do campo científico da AD é válido saber, como lembra Gregolin (2008), que o campo da Análise do Discurso de linha francesa é marcado historicamente, desde seu surgimento, por uma confluência entre ciência e política, tanto que as primeiras análises tinham como objeto os discursos políticos. Conforme a autora: “Desde sua origem, ela (a AD) tomou como objeto de estudos os ‘discursos políticos’ pois foi fundada para se constituir, ao mesmo tempo, como uma intervenção científica e como uma intervenção política.”. (GREGOLIN, 2008, p.22).

¹⁰ No Brasil, dentre vários outros grupos de pesquisa e seus respectivos líderes que movimentam o campo da AD, o professor Sírio Possenti vinculado ao Departamento de Linguística da Universidade Estadual de Campinas é referência na divulgação da perspectiva de Maingueneau. Ver artigo *Novos objetos e novos conceitos: a análise do discurso se move* (POSSENTI, 2008). Em relação a Michel Foucault, alguns grupos de pesquisa são importantes na problematização de suas noções teóricas na perspectiva da AD, tais como: o grupo de pesquisa “Trama: círculo goiano de Análise do Discurso” vinculado à Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, tendo a professora Kátia Menezes como líder; o Grupo de Estudos em Análise do Discurso de Araraquara (GEADA), coordenado pela professora Maria do Rosário Gregolin da UNESP/Araraquara; e o LEDIF – Laboratório de Estudos Discursivos Foucaultinos vinculado ao Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, sob a coordenação do professor Cleudemar Alves Fernandes. A respeito da tradição russa, o Grupo de Estudos dos Gêneros de Discurso – GEGe – vinculado à Universidade Federal de São Carlos – UFSCar – e coordenado pelo professor Valdemir Miotello em interlocução com o professor João Wanderley Geraldi, é outra referência, promovendo discussões do ponto de vista discursivo sobre o círculo de Bakhtin. Beth Brait, atualmente professora associada da PUC/SP, dentre outras atividades importantes relacionadas aos estudos bakhtinianos, é líder do Grupo de Pesquisa Linguagem, Identidade e Memória, sendo talvez a autora brasileira com trajetória de maior relevância no que diz respeito ao pensamento de Mikhail Bakhtin. Sobre os estudos discursivos de orientação pecheutiana é notável a produção acadêmica e importância da professora Eni Orlandi, atualmente pesquisadora vinculada ao “Laboratório de Estudos Urbanos” da Unicamp. É válido mencionar o “Grupo de Pesquisa em Análise do Discurso” da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, tendo como líderes as professoras Freda Indursky e Maria Cristina Leandro Ferreira. E finalmente, o Núcleo de Estudos de Linguagem e Sociedade – NELIS, vinculado à Universidade de Brasília – UNB e fundado pelo professor Hildo Honório do Couto como referência à Análise Crítica do Discurso.

Sousa (2006, p.11) também lembra esse caráter político de surgimento da AD: “Linguística e Marxismo sustentaram o nascimento da AD com um projeto que se inscrevia num objetivo político.”. Em alguma medida, esse duplo propósito gera algumas ambiguidades ao projeto discursivo, provocando reformulações teóricas conforme mudanças no contexto político, nos anos de consolidação do projeto. Courtine (2008) lembra que o momento histórico de surgimento da AD de linha francesa, em seu contexto acadêmico e político vinculado ao Partido Comunista Francês e influenciado pelo marxismo althusseriano, marcará profundamente a perspectiva, os objetos e métodos deste campo de pesquisa.

Como efeito disso, ao longo dos anos de trabalho, o campo da AD passou por momentos de embates, reformulações e reajustes, num projeto autocrítico sujeito a mudanças de concepções teórico-metodológicas e influências diversas. Gregolin (2007) descreve esse percurso evocando as “três épocas da AD” e Maldidier (2003) narra a história de Pêcheux e seu grupo de pesquisadores “do tempo das grandes construções (1969-1975) ao das tentativas (1976-1979), depois ao da desconstrução lentamente operada até o fim, em 1983.”. (MALDIDIER, 2003, p.16). Acrescentam-se também a interferência do pensamento de outros autores, como Michel Foucault, nas concepções originais do projeto e as mudanças históricas e políticas ao longo desses anos.

Interessante é perceber que mesmo com todos esses fatores, o propósito de ser a Análise do Discurso uma “teoria crítica da linguagem” (FERREIRA, 2005) ou “uma prática que permite agir sobre os mecanismos da ideologia e que autoriza a expressão rigorosa de um olhar crítico” sobre os discursos, ainda se mantém. (SARFATI, 2010, p.115). Sob outra perspectiva menos marxista e mais contemporânea, pode-se pensar a AD como uma analítica crítica da linguagem que permite agir sobre os mecanismos de produção, circulação e apropriação dos sentidos inscritos e naturalizados nos discursos; um mecanismo para descortinar as formas de dominação inscritas e atuantes nas e pelas discursividades, como nos sugere Gregolin (2013).

Em outra perspectiva, articulada com os postulados da História Nova, Veyne (2009) ao comentar sobre a noção de discurso, apresenta-o como quadros sócio-históricos formais, fenômenos singulares, ideias gerais acerca de objetos discursivos (a sexualidade, a loucura, as *epistemes*, a punição etc), construídos conforme as concepções, os saberes e os regimes de verdade característicos de cada época. Na metáfora dos discursos como “aquários

transparentes”, o autor lembra que “Cada um só pode pensar como se pensa no seu tempo” (Ibid, p.18), o que promove certa “ilusão tranquilizante” da realidade, uma vez que, ao ignorar essa condição, as singularidades dos discursos ficam por vezes desconhecidas, já que elas permanecem, em grande medida, invisíveis, implícitas, inconscientes, não ditas, funcionando como pressupostos estereotipados.

Em cada época, os contemporâneos encontram-se assim fechados em discursos como em aquários falsamente transparentes, ignoram quais são e até que existe um aquário. As falsas generalidades e os discursos variam através do tempo; mas, em cada época, passam por verdadeiros. De tal modo que a verdade é reduzida a dizer a verdade, a falar conforme se admite ser verdade e que fará sorrir um século mais tarde. (VEYNE, 2009, p.19)

Para Veyne (2009), é justamente essa a crítica original de Foucault – e numa analogia com o dito anteriormente, ela se assemelha à perspectiva crítica da análise discursiva: esse pensar por meio de estereótipos, de falsas generalidades que se passam por verdadeiras, pode ser desnudado por meio de uma analítica e é isso o que sugere Veyne (2009). Os discursos são objetos passíveis de análise até que suas singularidades sejam captadas, seus estereótipos sejam apagados, suas historicidades sejam descritas, até que o conjunto de “elementos dispostos em seu redor: costumes, palavras, saberes, normas, leis, instituições;” (Ibid., p.15) seja mapeado.

Pensamos vulgarmente através de estereótipos, generalidades, e é por isso que os discursos permanecem “inconscientes” para nós, escapam aos nossos olhares. É preciso um trabalho histórico que Foucault chama de arqueologia ou genealogia (não entrarei em pormenores) para trazer à luz o discurso. Ora, esta arqueologia é um balanço desmistificador. Porque cada vez que se atinge essa *differentia ultima* do fenômeno que consiste no discurso que o descreve, descobre-se infalivelmente que o fenômeno é bizarro, arbitrário, gratuito. [...] Balanço: quando se foi assim até ao fundo de um certo número de fenômenos constata-se a singularidade de cada um e a arbitrariedade de todos e daí se conclui, por indução, uma crítica filosófica do conhecimento [...]. (Ibid., p.18).

Assim, desde o início da constituição do campo da AD até os dias atuais, o posicionamento crítico, mesmo distanciado da perspectiva marxista que o fundou, parece ainda permanecer nos estudos discursivos. Ao menos nesta dissertação, é este sentido que se pretende fazer prevalecer como se verá na configuração e problematização da pesquisa, abaixo apresentadas. Antes, porém, um breve percurso sobre o campo da AD e a chegada do pensamento de Michel Foucault nos estudos discursivos.

1.2 O campo da Análise do Discurso: breve percurso teórico

Pensando que cada campo do conhecimento científico tem um modo específico de constituir e tratar sua problemática, fazer o percurso teórico do campo da AD é buscar pelos pensamentos e autores que o constituíram enquanto campo científico, tendo em Michel Pêcheux sua figura fundadora. Gregolin (2007, p.10) coloca a necessidade de “recuperar a historicidade da constituição” do campo da AD, procurando “revolver o solo que possibilitou o aparecimento de uma *teoria do discurso* dentro de um campo de pesquisas que convencionalmente denomina-se *análise do discurso de linha francesa* e que tem em Michel Pêcheux o seu centro de gravitação.”

Sob a coordenação de Pêcheux, organizou-se um grupo de pesquisadores que muito contribuíram para o projeto de constituição de uma teoria do discurso, na perspectiva da AD. A leitura de Maltidier (2003) deixa bem claro que as pesquisas eram feitas coletivamente. Nas palavras da autora, Michel Pêcheux era um “filósofo que se tornou linguista, sem deixar de ser filósofo.” (Ibid., p.97) e juntamente com ele, outros pesquisadores foram imprescindíveis nos rumos que as pesquisas tomaram, principalmente, nos anos finais do projeto pecheutiano: alguns linguistas e psicólogos simpáticos à informática, nos primeiros anos¹¹; outros importantes na “reviravolta da conjuntura teórica” dos anos 1976-1979¹²; e ainda aqueles que nos anos 1980 introduziram reformulações teóricas tanto do ponto de vista histórico, caso de Jean-Marie Marandin e Jean-Jacques Courtine, quanto do ponto de vista linguístico como, por exemplo, Jacqueline Authier-Révuz¹³.

Ferreira (2005, p.39) conta que o início da AD na França “coincide com o auge do estruturalismo, como paradigma de formatação do mundo, das ideias e das coisas para toda uma geração da intelectualidade francesa.”. Também Gregolin (2007) lembra que foi num momento histórico em que os paradigmas das ciências humanas passavam por uma grande

¹¹ No tempo das grandes construções, alguns nomes tais como Paul Henry, matemático e linguista, Michel Ploin, psicólogo, e ainda Jacqueline Léon, Antoine Culioli, Catherine Fuchs, Claudine Haroche.

¹² Nos anos que Maltidier (2003) caracteriza como mais de fala do que de escrita, seminários contribuíram para as pesquisas com a participação, por exemplo, da psicanalista Elisabeth Roudinesco, Françoise Gadet, Claudine Normand, Régine Robin, a própria Denise Maltidier, entre outros nomes.

¹³ Embora não seja aqui objeto de problematização, seria negligência não mencionar a contribuição de Authier-Révuz na elaboração das noções de heterogeneidade discursiva, trabalhada no capítulo *Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso* (AUTHIER-RÉVUZ, 2004). Maltidier (2003, p.84) narra que “o encontro de Michel Pêcheux e Jacqueline Authier é um verdadeiro encontro intelectual, no qual cada um contribuiu para o outro. A heterogeneidade constitutiva de Jacqueline Authier acenava [...] para o interdiscurso de Michel Pêcheux.”

transformação que o campo da AD se constituiu. A autora fala de uma “aventura estruturalista [...] que sacudiu as ciências humanas do século XX”, (Ibid., p.19), firmando-se soberana a partir dos anos 1950 até o final da década de 1970, entrando em crise a partir de 1980. A linguística fundada por Saussure teve, então, relevância primordial na difusão das ideias estruturalistas, sendo seu *Curso de Linguística Geral*, de 1916, um marco teórico que faz da linguística a ciência renovadora das ciências humanas, com a introdução de novas problemáticas tais como a concepção de linguagem na perspectiva da comunicação, a formalização das relações, a relação com a História e a própria noção de discurso.

Além do estruturalismo, nessa mesma época, o marxismo, numa releitura via Althusser, também obteve forte presença nas ciências humanas¹⁴ e em particular no campo da AD, uma vez que o pensamento althusseriano, conforme Gregolin (2007, p.52), dá “sustentação filosófica e política” à obra de Michel Pêcheux, em especial na busca pelas ideologias presentes nos discursos. Conforme a autora: “o encontro teórico e político entre o estruturalismo e o marxismo, na França dos anos 1960, representou uma tentativa anti-positivista que visou apreender e explicar o entrecruzamento entre a linguagem e a história.”. (Ibid., p.33).

Portanto, é sob essa influência marcante do estruturalismo e do marxismo, estabelecendo diálogos com os pensamentos de Marx, Freud, Nietzsche, Saussure, e a partir de releituras críticas desses autores feitas respectivamente por Althusser, Lacan, Foucault e o próprio Pêcheux que o campo da AD se constitui enquanto campo teórico-metodológico: “O final dos anos 60 é, portanto, uma época de releituras de Saussure, Freud e Marx. Pêcheux refere-se a eles como a “Tríplice Aliança” que estará na base do desenvolvimento da análise do discurso.” (GREGOLIN, 2007, p.31). Sousa (2006) também comenta sobre a influência de alguns pensadores na proposta discursiva de Pêcheux, incluindo nesse rol também Mikhail Bakhtin:

Althusser com sua releitura de Marx; Foucault com a noção de formação discursiva, a partir da qual outros conceitos são elaborados, como os de interdiscurso, memória discursiva, práticas discursivas etc; Lacan com suas leituras das teses de Freud sobre o inconsciente que o coloca como estruturado pela linguagem; Bakhtin com seu princípio dialógico da linguagem que serve de base para a tese de que o discurso é constitutivamente heterogêneo. (SOUSA, 2006, p.11).

¹⁴ Gregolin (2007) relata essa influência teórica de Althusser afirmando que alguns jovens intelectuais brilhantes dos anos 1960-1970, mesmo com suas diferenças teóricas, como Lacan, Foucault, Derrida, Bourdieu, Deleuze, Michel Serres, André Comte-Sponville, foram alunos ou frequentaram os cursos de Althusser, como também Dumézil, Barthes, Braudel, Canguilhem, onde Nietzsche e Spinoza também eram lidos.

A partir dessas referências e das considerações de Eni Orlandi (PÊCHEUX, 2008; MALDIDIER, 2003), fica evidente o caráter de “entremeio” do pensamento de Pêcheux na construção do discurso como objeto de investigação. Ferreira (2005) também retoma Eni Orlandi dizendo que a autora “imputa à AD a condição de *disciplina de entremeio*, uma vez que sua constituição se dá às margens das chamadas ciências humanas” (FERREIRA, 2005, p.41), deslocando conceitos de outras áreas do saber tais como a psicanálise, a linguística e o materialismo histórico para o campo da AD, num trabalho inquietante de Pêcheux em fundar uma nova forma de conhecimento. Conforme Maldidier (2003):

Diante desse novo objeto, a reação foi, muitas vezes, a de tentarem forçar o autor a abrir mão desse objeto, seja integrando-o à linguística, ou à psicanálise ou à história. Não por acaso, mas porque era no campo dessas regiões teóricas e suas contradições que Michel Pêcheux pressentia a importância da instalação desse seu “objeto”, o discurso. [...] era pensando essas regiões do conhecimento, colocando questões delas para elas mesmas, que ele ia estabelecendo um novo território de conhecimento da linguagem, da história (e do sentido), do sujeito. (MALDIDIER, 2003, p.11).

A partir disso, podemos ter uma noção do solo teórico em que as questões relativas ao discurso se desenvolveram. É deste entremeio, solo pouco “firme”¹⁵, sujeito a deslocamentos e correções teóricas e analíticas que “o projeto de Michel Pêcheux nasceu [...] sob o signo da articulação entre a linguística, o materialismo histórico e a psicanálise.” (Ibid., p.16). Vale lembrar que cada uma dessas matrizes teóricas em separado traz consigo diferentes problematizações teórico-metodológicas e filosóficas, além de suas revisões críticas, feitas nos anos 1960, derivarem diferentes concepções sobre a língua, o sujeito e a história. Gregolin (2007, p.14) afirma que nenhuma dessas “paragens é tranquila [...] afinal, como poderia ser pacífico o encontro entre três pensadores geniais e suas diferentes maneiras de situarem-se frente ao discurso, aos sujeitos e à História?”.

Dessas três matrizes, o materialismo histórico, a partir de Althusser, e o estruturalismo linguístico de Saussure são aqui mais relevantes, pois a partir deles é possível compreender como se opera a articulação entre Linguística e História, contato que, segundo Eni Orlandi, “constitui a materialidade específica do discurso.” (PÊCHEUX, 2008, p.8). Dessas três matrizes, Courtine (2008) também enfatiza a relação entre Linguística e História ao lembrar que

¹⁵ Expressão emprestada de Maldidier (2003, p.15): “Michel Pêcheux não construiu no firme.”.

[...] a Análise do discurso na França estabeleceu como seu objetivo, convocando para tanto a Linguística e a História, produzir leituras “objetivas” da ideologia na materialidade dos discursos. A História garantia a constituição de seus *corpora* e a Linguística legitimava as manipulações efetuadas sobre os enunciados. Essa reunião de dispositivos científicos tinha, além disso, uma perspectiva crítica, concebida sob os auspícios do marxismo. (COURTINE, 2008, p.12).

No que diz respeito à Linguística, Malidier (2003) relata a força que o projeto linguístico de Saussure exerce sobre a problemática do discurso elaborada por Pêcheux, de modo que a centralidade da língua mantém-se invariante ao longo de suas pesquisas. Mesmo com o passar dos anos e das interlocuções com outras áreas do saber, a autora lembra que nos seminários dos anos 1980, a questão da Linguística ainda era essencial, embora colocada sob a perspectiva das discursividades e não mais do tratamento formal da língua.

Desde os primeiros tempos, com a elaboração da *Análise Automática do Discurso*, de 1969¹⁶, Pêcheux marca firmemente sua entrada no campo da Linguística. Para o autor, além do “funcionamento das línguas em relação a elas mesmas” com sua morfologia, fonologia, sintaxe, há um nível a mais que não deriva da língua e é também constitutivo das significações: “o laço que liga as significações de um texto às condições sócio-históricas desse texto não é de forma alguma secundária, mas constitutivo das próprias significações.”. (MALDIDIER, 2003, p.31). Nesta primeira fase, as noções de “pré-construído” e “interdiscurso” são pensadas; a articulação entre Linguística e Discurso torna-se mais explícita e a língua passa a ser condição de possibilidade para o discurso. Em 1975, com *Semântica e Discurso*, livro em que há um aprofundamento dos conceitos, a teoria do discurso já se estabelece e “de fato, o discurso é a figura central do livro. Ele liga todos os fios: da linguística e da história, do sujeito e da ideologia, da ciência e da política.” (Ibid., p.45), conforme a autora.

Em *O Discurso: estrutura ou acontecimento*¹⁷, já na época da “desconstrução” do projeto pecheutiano, após várias reformulações teóricas e analíticas, Pêcheux ainda reitera o primado do linguístico, afirmando que uma das exigências para se trabalhar com o discurso

¹⁶ Para Malidier (2003, p.19) este é o livro “esboço, o laboratório de uma teoria ainda por vir”, em que se ligam “todos os fios constitutivos de um objeto radicalmente novo: o discurso.”, ao mesmo tempo inaugurador e incessantemente corrigido e criticado.

¹⁷ A publicação deste livro acontece em 1988, após a morte do autor, tendo sido proferido por Pêcheux na Conferência “Marxismo e Interpretação da Cultura: Limites, Fronteiras, Restrições”, na Universidade de Illinois Urbana-Champaign, entre 8 e 12 de julho de 1983. (PÊCHEUX, 1997).

na perspectiva da estrutura e do acontecimento, é a descrição da materialidade discursiva a partir do real da língua:

a primeira exigência consiste em dar o primado aos gestos de descrição das materialidades discursivas. [...] essa concepção da descrição supõe [...] o reconhecimento de um real específico sobre o qual ela se instala: o real da língua. [...] Eu disse bem: a língua. Isto é, nem linguagem, nem fala, nem discurso, nem texto, nem interação conversacional, mas aquilo que é colocado pelos linguistas como a condição de existência (de princípio) [...]. (PÊCHEUX, 2008, p.50).

Se, conforme Possenti (2009, p.69), “a questão (do linguístico) é posta como crucial” para Pêcheux, tornando-se permanente ao longo dos anos de pesquisa, o contexto histórico e político de crise do marxismo provocou uma reviravolta na concepção de História até então operada por Pêcheux e seu grupo. Maldidier (2003) menciona que no colóquio *História e Linguística* de 1983, já no ano final dos trabalhos do autor, os reajustes propostos dizem respeito mais a conceitos provenientes da História do que da Linguística. Neste colóquio, o materialismo histórico¹⁸ e a “antiga concepção de condições estáveis e homogêneas de produção vindo determinar ‘o que pode e deve ser dito’” a partir de um saber histórico exterior ao *corpus* da análise, são concepções que passam a ser problematizadas. (Ibid., p.92-93).

Uma concepção histórica interna ao próprio campo discursivo, sendo possível traçar “trajetos temáticos”, construir sequências discursivas e analisar os deslocamentos enunciativos na própria materialidade discursiva, em momentos históricos distintos, começam a fazer parte das análises. Sargentini (2010) e Maldidier (2003) relatam a importância de alguns linguistas e historiadores do discurso nesta mudança de concepção histórica: Regine Robin, com sua obra *História e linguística*, Jacques Guilhaumou e Jean-Jacques Courtine. No caso da noção de “trajeto temático”, o texto de Guilhaumou e Maldidier (1994), *A análise do discurso no lado da História*, ilustra essa perspectiva de inscrição da história no interior dos discursos. Já Courtine merece uma atenção especial pois é ele quem, nas palavras de Gregolin (2007), “traz Foucault para a análise do discurso” e com ele a concepção de uma “nova história” começa a adentrar o campo da AD, questão que será retomada mais adiante.

¹⁸ Tendo por referências as noções de “ideologia” e “contradição na luta de classes”, a perspectiva materialista da história força uma “sobredeterminação” da teoria sobre os objetos da análise discursiva, de modo que ganha relevância a concepção de que os discursos são formas de dominação. (MALDIDIER, 2003; SARGENTINI, 2010).

Como é sabido, o marxismo, na releitura de Althusser, é uma das bases epistemológicas de constituição do campo da AD. Sarfati (2010, p.108) afirma que, “de maneira dominante, o marxismo althusseriano, cujos questionamentos (ideologia) e objetos (teoria do poder, lutas sociais e políticas) constituem o fundamento comum dos teóricos franceses”, foi o pano de fundo teórico não só para Pêcheux, mas também para outros autores franceses como Michel Foucault, e tinha por objetivo “a desconstrução racional da dimensão discursiva das ideologias.”. (Ibid., p.114). Gregolin (2007) corrobora essa tríplice relação teórica e traça um “triângulo” de influências e apropriações diferenciadas da teoria de Althusser por parte de Pêcheux e de Foucault, sendo o primeiro professor dos dois últimos.

É principalmente no artigo de Pêcheux intitulado *Língua, linguagem e discurso* de 1971 que, conforme Malidier (2003, p.32), “o materialismo histórico e a teoria das ideologias [...] dá seu verdadeiro fundamento ao discurso”, sendo a relação entre língua, discurso e ideologia fundamentada, em grande medida, a partir do texto de Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (notas a uma pesquisa)*, de 1970¹⁹. De acordo com Gregolin (2007), os anos de 1976-1979 vão de um percurso ainda fortemente marcado por uma “militância” de Pêcheux no revigoramento das ideias marxistas em seus textos, a um desencantamento do autor com a política do Partido, muito em função da exposição dos crimes cometidos pelo regime stalinista, o que resulta em um período de autocrítica e reajustamento do projeto político da AD.

Nos textos pecheutianos desse momento, seus “lugares de fala” estão atravessados pela paixão dos debates entre marxistas sobre as questões da linguagem e da política. Seguindo alguns desses textos, podemos verificar que eles apresentam uma grande ruptura: o contraste é evidente entre os anos 1976-1977 (ainda dentro de uma perspectiva do Programa Comum das esquerdas e de um marxismo “inabalável”) e os anos 1978-1979 (quando se expressa o desencanto com a política do Partido). (GREGOLIN, 2007, p.118).

Na esteira desses acontecimentos, a partir dos anos 1980, inicia-se uma “desconstrução” das bases epistemológicas e teóricas do projeto que vinha sendo

¹⁹ No que diz respeito ao marxismo althusseriano e sua influência na AD, a teoria das ideologias é ponto importante e conforme Sarfati (2010, p.112): “Sua reflexão tem como ponto de partida a distinção liminar entre ‘uma teoria da ideologia geral’ e ‘uma teoria das ideologias particulares’, que exprimem sempre, quaisquer que sejam suas formas (religiosa, moral, jurídica, política) em posições de classe”. [...] No esquema de uma formação social, na qual Marx opõe a superestrutura (instância da ideologia) e a infraestrutura (instância econômica das relações sociais de produção), Althusser propõe a hipótese da autonomia relativa da superestrutura e da ação desta sobre a infraestrutura. Para apurar essa perspectiva, Althusser discriminou ‘um conjunto de instituições distintas e especializadas’: os aparelhos ideológicos do Estado.”.

construído desde os anos 1969. Gregolin (2007) pergunta-se: “quais eram os grandes problemas teóricos do projeto althusseriano dos quais Pêcheux tinha que se desembaraçar para poder dar conta das grandes mutações que ocorriam na França no início dos anos 1980?”. (GREGOLIN, 2007, p.153). Dentre eles, a autora dá ênfase à necessidade de se distanciar da leitura marxista que, nas palavras de Courtine, reduz “o histórico ao político, o político ao ideológico, o ideológico ao discursivo, o discursivo ao sintático.”. (COURTINE, *apud* GREGOLIN, 2007, p.153).

Além desses problemas teóricos, há também fatores sociais, políticos e econômicos que propiciaram a “desconstrução” do projeto pecheutiano. Gregolin (2007) e Courtine (2008) lembram que durante os anos 1980, um conjunto de fatores favoreceu o “refluxo e, depois, a derrocada do marxismo na vida intelectual na França (o que) contribuiu para apagar a perspectiva histórica e crítica, em proveito exclusivamente da técnica linguística.”. (COURTINE, 2008, p.12). Dentre esses fatores, Courtine (2008, p.13) refere-se ao “declínio da classe operária tradicional e, com ela, do Partido com o qual ela estava historicamente ligada, o recuo do marxismo no universo intelectual, a falência do regime soviético e a onda propagada pela queda do muro de Berlim [...]”. Gregolin (2007, p.11) acrescenta a esse cenário o “estilhaçamento do saber que se produziu a partir dos anos 1980, definido pela nova geografia política, o fim das grandes narrativas, a crise dos paradigmas, a formação dos grandes blocos econômicos, a globalização, o desenvolvimento dos meios digitais, a Internet etc.”.

Além da crise do marxismo, também o declínio do estruturalismo e a morte de autores, nos anos 1980, que participaram direta ou indiretamente da fundação de um projeto discursivo tais como Pêcheux, Althusser, Foucault, Barthes, Lacan, também contribuiu para a reconstrução do projeto. Acontecimentos que inclusive favoreceram também a diversificação das análises – além do discurso político, objetos discursivos de outras naturezas também passaram a ser analisados, já que as “condições de produção dos discursos no espaço ocidental” haviam sido profundamente modificadas²⁰. (COURTINE, 2008, p.13). Ferreira (2005, p.45) também comenta sobre o interesse dos analistas do discurso por objetos diversos: “Do campo verbal ao não-verbal, passando pelos temas sociais (imigração, movimento sem terra, greves) e por diferentes tipos de discurso

²⁰ O livro *Análise do discurso: heranças, métodos e objetos* (2008) organizado por Sargentini e Gregolin é uma boa referência para tratar desses deslocamentos de objetos na AD.

(religioso, jurídico, científico, cotidiano), ou por questões estritamente teóricas (hiperlíngua, autoria, sujeito do discurso)”, a análise discursiva extrapolou bastante a análise do discurso político, indicando aí mudanças de concepção em seu projeto inicial.

1.2.1 Michel Foucault adentra o campo da AD

Toda essa conjuntura acentua o processo de “abertura” e renovação teórica por que passa a AD nos anos 1980. Sargentini (2010) comenta que nestes anos, na França, houve uma redução da “espessura histórica” nos trabalhos de AD, com o risco de o campo ter suas questões reduzidas à “descrição gramatical”, num rompimento do diálogo entre historiadores e linguistas. Para Gregolin (2007),

A saída do althusserianismo, o início de uma desconstrução teórica e o desaparecimento de seus principais formuladores (Pêcheux, Althusser, Foucault) levou a análise do discurso francesa a uma guinada para o lado da ‘gramaticalização’, isto é, desmarxizando a sua base, os trabalhos passaram a fixar-se no intradiscursivo, deixando em suspenso aquilo que se anunciara no período de 1980-1983, isto é, a possibilidade de pensar o discurso no interior de um feixe de relações entre a língua e a história. (GREGOLIN, 2007, p.183).

Sargentini (2010, p.99) lembra, no entanto, que os trabalhos foucaultianos abrem uma “fresta” nesse diálogo interrompido entre a Linguística e a História e, “ao mesmo tempo rejeitado por uns e admirado por outros, (Foucault) combate uma história de causalidade e continuidades, questiona os dogmas, duvida da verdade dos fatos.”. A entrada do pensamento de Michel Foucault no campo da AD acontece, portanto, num período de “desconstrução-reconstrução” do projeto pecheutiano e promove uma nova maneira de se pensar as discursividades, principalmente, a partir de uma perspectiva que dialoga com os postulados da Nova História.

Gregolin (2007, 2013), em duas ocasiões, discorre sobre esses “diálogos e duelos” entre Foucault e Pêcheux. Na primeira, lembra que “nunca houve qualquer resposta direta de Foucault às críticas pecheutianas”, de modo que a figura de Foucault aparece “como um adversário estimulante, um interlocutor que exerce sobre Pêcheux, ao mesmo tempo, fascínio pelas possibilidades de suas propostas para a análise do discurso e recusa pelo lugar político em que se situa.” (GREGOLIN, 2007, p.145). A outra ocasião, em fala proferida em minicurso, a professora relata que “quanto mais lia Michel Pêcheux, mais percebia a presença de um outro, às vezes nomeado, outras vezes não. E esse outro, um adversário

estimulante, era Michel Foucault.” E completa: “Muitas vezes, Foucault está presente pela ausência, em Michel Pêcheux.”. (GREGOLIN, 2013).

Maldidier (2003) refere-se à entrada do pensamento de Foucault no campo da AD como um “caminho complexo” marcado por tensionamentos, críticas e reformulações. Nos anos 1976-1979, quando Pêcheux tenta dar novo fôlego ao projeto althusseriano, num momento acadêmico em que o projeto marxista já estava em crise, Michel Foucault é criticado abertamente por Pêcheux e classificado de “marxista paralelo” por não reconhecer a existência da “luta ideológica de classes”. (GREGOLIN, 2007). Para aquela autora, “Se Michel Pêcheux teve sempre o sentimento de trabalhar não longe de Foucault, em 1977, ele acentua sua diferença”, mas logo em seguida, faz a ressalva de que: “Está próximo, no entanto, o tempo em que aparecerá a necessidade de ler enfim Foucault.”. (MALDIDIER, 2003, p.64).

Segundo Gregolin (2007), o “divisor de águas” que indica um afastamento das posições althusserianas e uma proximidade com as ideias de Foucault e a Nova História foi o Colóquio *Matérialités Discursives* realizado em 1980, quando “historiadores do discurso” como Courtine, J. Guilhaumou, Régine Robin, Denise Maldidier encarregam-se “de fazer ver a importância de Foucault para a análise do discurso, focalizando as inter-relações entre a materialidade do discurso e a história”. (Ibid., p.156). O texto *O estranho espelho da análise do discurso*, de 1981, escrito como apresentação ao trabalho de Jean-Jacques Courtine sobre o discurso comunista endereçado aos cristãos, é uma profunda autocrítica do próprio Pêcheux às contradições teóricas e políticas até então adotadas em seu projeto discursivo. (MALDIDIER, 2003; SOUSA, 2006; GREGOLIN, 2007). A partir desse texto e nos anos finais do projeto pecheutiano, principalmente em dois outros escritos, *Leitura e Memória*, de 1981, e *Discurso: estrutura ou acontecimento*, de 1983, há uma interpelação fortemente foucaultiana no pensamento de Pêcheux. (GREGOLIN, 2007).

Dadas todas as transformações históricas e políticas acima apresentadas, o duplo caráter político e científico do campo da AD parece não mais fazer sentido. A contradição instaurada, desde o início da constituição do campo, entre o projeto político e teórico era, enfim, problematizada: “pesquisadores comunistas fazendo AD através do discurso comunista, entendido este como espelho histórico onde a ciência é compelida a vir-se condensar política.” (GREGOLIN, 2007, p.174). A partir dessa constatação e numa abertura

do *corpus* da análise para outros objetos além dos discursos políticos, pode-se perceber uma aproximação de Pêcheux com o pensamento de Foucault ao propor que a AD trabalhasse com as discursividades inscritas não só nos enunciados políticos, mas também nos discursos filosóficos, nas formas culturais, nas relações com o cotidiano. Para Sousa (2006, *apud* MALDIDIÉ, 2003), Pêcheux:

compartilha a preocupação de tentar ‘entender esse discurso, a maior parte das vezes silencioso, da urgência às voltas com os mecanismos da sobrevivência; trata-se, para além da leitura dos Grandes Textos [...], de se pôr na escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinário do sentido’. Essa desconstrução parece indicar que ‘Pêcheux encontrou, intelectualmente, Foucault’. (SOUSA, 2006, p.13).

Piovezani (2009) conta que as noções de Foucault já circulavam entre os analistas do discurso e já haviam sido criticadas e incorporadas à AD, como por exemplo, a noção de “formação discursiva”. A respeito dessa noção, Maldidier (2003) relata a apropriação do conceito de “formação discursiva” pelo grupo de Pêcheux: inicialmente pensado por Michel Foucault em *Arqueologia do saber*, de 1969, este conceito é introduzido em *Língua, Linguagem, Discurso*, de 1971, e posteriormente reformulado em *Semântica e Discurso*, de 1975, quando Pêcheux articula “formação discursiva” com “formação ideológica”. Gregolin (2007) relata que o uso no interior da AD e a adequação teórica da noção de “formação discursiva” à perspectiva marxista-althusseriana produziu muitos efeitos no projeto discursivo de Pêcheux. Um deles foi a crítica postulada por Courtine ao “uso fechado” dessa noção na perspectiva ideológica da luta de classes e, posteriormente, a própria retrospectiva autocrítica de Pêcheux quando, ao entender o discurso como da ordem da estrutura e do acontecimento, atribui a ele uma dimensão de devir histórico. Sobre essa apropriação dos conceitos foucaultianos pela AD, Piovezani (2009) comenta que,

[...] até o final da década de 1970, [...] a AD lia Foucault pelo crivo do marxismo althusseriano e não raras vezes fazia simulacros de seu pensamento. Somente a partir desse período é que, mediante os trabalhos de Jean-Marie Marandin e de Courtine, a análise do discurso vai integrar a arqueologia foucaultiana ao seu fazer científico. (PIOVEZANI, 2009, p.30).

Já sob a influência do pensamento de Foucault e também de Deleuze, no caso de Jean-Marie Marandin, este e Jean-Jacques Courtine são lembrados não só por Piovezani (2009), como também por Maldidier (2003) e Gregolin (2007, p.155) para quem Courtine teve “um papel central nessa ‘leitura sem filtro’” de Foucault. O encontro de Pêcheux com Marandin pareceu ser decisivo para Foucault adentrar mais explicitamente o campo da AD,

sobretudo a partir da perspectiva histórica da noção de acontecimento. Assim Maldidier (2003) apresenta Marandin:

Fora da esfera do marxismo, ele tinha lido Deleuze e sobretudo o Foucault de *A Arqueologia do Saber*, sobre o qual ele toma grande apoio. Ele também tinha – e muito bem – lido Michel Pêcheux. Sua relação com este último se exprimia na sua tese, com seus germens, mas também com crítica. [...]. À distância da referência marxista, ele mostrava a via de uma leitura “sem filtro” de Foucault, permitindo orientar a análise para a singularidade do acontecimento discursivo. (MALDIDIER, 2003, p.72).

Sobre Courtine, Maldidier (2003) menciona a defesa de sua tese posteriormente transformada em livro – *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*, de 1981, referindo-se a ela como: “uma tentativa de síntese extremamente brilhante entre as proposições de Foucault e a teoria do discurso.” (Ibid., p.75)²¹. É em *A Arqueologia do saber* que se encontra a proposta arqueológica de Foucault em descrever as formações discursivas de longa duração e esta obra exerce influência direta no campo da AD. Courtine (2009), no livro supracitado, menciona o “pouco caso” que a AD fez do pensamento de Foucault e realça sua importância:

[...] em certo número de pontos, o objetivo e o objeto da AD e da *Arqueologia* divergem consideravelmente; isso significa que se encontrará na problemática de Foucault muito mais uma prática teórica exemplar na construção do conceito de FD do que uma bateria de noções aplicáveis imediatamente à AD: reler Foucault não é “aplicá-lo” à AD, é trabalhar sua perspectiva no interior da AD. (COURTINE, 2009, p.82).

É nesse trabalho que Courtine postula a crítica à noção de formação discursiva “pelo crivo do marxismo” e, segundo Gregolin (2007, p.174), o autor “toma um caminho que é, política e teoricamente, ‘desconfortável’, apontando, ao mesmo tempo, falhas teóricas e falhas políticas nos pressupostos de base da análise do discurso, fortemente centrados nas teses althusserianas.”. Em entrevista a Nilton Milanez, ao ser nomeado como aquele que “‘quebrou os espelhos’, como dizia Pêcheux, e trouxe Foucault para a Análise do Discurso”, em um momento histórico a que se seguiram “dolorosas rupturas” com o projeto discursivo inicial, Courtine responde que seu “papel na Análise do Discurso é muito mais modesto e bem menos importante que isso”, já que seu trabalho consistiu em fazer das noções foucaultianas, conceitos operatórios no domínio da AD. (MILANEZ, 2013, p.57).

²¹ Nesse mesmo texto, a autora ressalta também a introdução da noção de “memória discursiva” no campo da AD a partir de uma extrapolação que Courtine faz da noção de “campo associado” emprestado de Foucault, em *A Arqueologia do Saber*.

A trajetória teórica de Courtine e seus posicionamentos posteriores quanto ao campo da AD são bem ilustrativos das mudanças de concepção a que o projeto original de Pêcheux esteve sujeito. Gregolin (2008) chega a comentar que desde seu trabalho relativo ao discurso comunista, “seu pensamento não parou de produzir transformações no campo dos estudos discursivos.” (Ibid., p.21). Em mesma ocasião, a autora lembra que, se no trabalho sobre o discurso político a análise de Courtine se deu na materialidade verbal, “os trabalhos posteriores tentarão compreender outras materialidades, no interior de um campo em construção que Courtine tem denominado de **Semiologia Histórica**.” (Ibid., p.28). De um “diálogo muito estreito com Pêcheux” a um distanciamento explicitado das ideias discursivas, o próprio Courtine, por mais de uma vez (MILANEZ, 2013; FERNANDES, 2010; COURTINE, 2013), reitera a atual posição de suas pesquisas ligadas às questões históricas sobre o corpo, a fala pública, as imagens:

Vou tentar ser claro a respeito disso: expliquei na época as razões desse distanciamento, as críticas que se podiam formular face a esse projeto de AD tal como eu tinha concebido em meu trabalho com Michel Pêcheux. E, embora não seja algo que eu não negue em nada, que faça parte da gênese do que tentei fazer, isso não participa da atualidade de meu trabalho como outros elementos que me ocupam mais [...]. (MILANEZ, 2013, p.53).

Na articulação entre História e Discurso, ênfase que aqui se problematiza, e tomando a trajetória de Courtine por referência, parece ter havido certo deslocamento da perspectiva linguística para a perspectiva histórica, de modo que, para o autor, a questão do discurso se coloca, atualmente, em outros termos e eles necessariamente passam pela dimensão histórica. Nas palavras do autor: “A dimensão histórica me parece fazer parte integrante de uma Análise do Discurso que desejaria continuar a se situar na perspectiva de sua fundação.” (MILANEZ, 2013, p.58). E, obviamente, a entrada do pensamento de Foucault no campo da AD reflete essa trajetória dos analistas dos discursos e, por conseguinte, do próprio campo científico, conferindo-lhe uma matriz teórico-metodológica pautada na descrição histórica dos acontecimentos, numa ênfase arqueológica das discursividades historicamente construídas.

Assim, no percurso teórico de Michel Pêcheux a Michel Foucault, são nos anos 1980-1983, e a partir deles, que se dá, de maneira mais explícita, a entrada do pensamento de Foucault no campo da AD. Isso ocorre num período em que o projeto pecheutiano se estende para fora do domínio marxista, se abre ao confronto com outras disciplinas e se reconhece como apenas mais uma disciplina “que têm a ver com o discurso” (MALDIDIÉ, 2013, p.10).

2003, p.71). O novo sentido histórico proposto por Michel Foucault vai conferir à noção de discurso/enunciado uma particularidade até então não operada no campo da AD: uma certa independência do discurso em relação à língua, questão problematizada por Courtine (2009) em *Análise do discurso político* e também por Possenti (2009), quando este afirma ser Foucault, dentre os autores usualmente associados à AD, “certamente o que está mais longe da linguística”. (Ibid., p.62). Com a arqueologia de Michel Foucault, a articulação entre História e Discurso parece ganhar certa autonomia em relação à Linguística e às questões textuais. Nos termos de Courtine (2013), pensar a AD “com” Foucault requer um estreitamento com a História e isso será desenvolvido a seguir.

1.3 Pensar a Análise do Discurso “com” Michel Foucault

Levar a cabo a proposta de Courtine de pensar “com” Foucault é reafirmar algumas considerações que, embora já sabidas aos analistas dos discursos, é de bom grado serem reforçadas. A primeira diz respeito ao fato de que as tentativas de diálogo entre Michel Pêcheux e Michel Foucault são todas elas “virtuais”²², uma vez que as filiações teóricas dos dois autores são bastantes distintas, não havendo muito sentido falar de uma filiação de Foucault ao campo da AD, nem muito menos de Pêcheux às ideias foucaultianas. (PIOVEZANI, 2009; GREGOLIN, 2007; MILANEZ, 2013). Naquilo que aqui interessa, o lugar que Linguística e História ocupam na problemática do discurso é bastante diferente na perspectiva de cada um desses autores.

Gregolin (2007) situa essa diferença retomando a “tríplice aliança” que funda os projetos dos dois autores: para Michel Pêcheux, Marx, Freud, **Saussure**; para Michel Foucault, Marx, Freud, **Nietzsche** (grifo nosso), “o que já indica a relação muito mais forte de Pêcheux com a Linguística e de Foucault com as problemáticas da História e da Filosofia.”. (Ibid., p.60). Gregolin (2007) lembra que, embora central à arqueologia de Foucault, as questões discursivas não são tratadas de maneira a “teorizar explicitamente os mecanismos da linguagem. [...] No que concerne à relação com a Linguística, Pêcheux sempre esteve muito mais ligado do que Foucault às suas problemáticas.”. (GREGOLIN, 2007, p.146).

Se se pode falar de uma influência teórica entre esses dois autores, ela é constituída *a posteriori* por releituras e apropriações conceituais feitas por outros autores e teve mais

²² Para usar a expressão de Courtine. (MILANEZ, 2013).

força na direção de Foucault para Pêcheux, com a noção de formação discursiva ou da incorporação da Nova História, por exemplo, do que o contrário. Piovezani (2009) fala de um descompasso entre o projeto foucaultiano que já seguia numa direção genealógica, quando Pêcheux e seu grupo faziam a apropriação de algumas noções arqueológicas de maneira mais efetiva:

Os postulados e procedimentos dos trabalhos foucaultianos e dos analistas do discurso em torno de Pêcheux não são irreconciliáveis, mas também não são exatamente compatíveis no que se refere à sua natureza, escopo e alcance. Com efeito, Foucault exerceu considerável influência sobre a AD, mas a recíproca não é verdadeira. (PIOVEZANI, 2009, p.28).

Outra consideração é o fato da dimensão histórica proposta por Foucault ter um alcance teórico-metodológico bem maior que o propósito do campo da AD, quando este insiste nas questões concernentes à materialidade da língua, ainda que em sua relação com a História. Isso é posto por Courtine quando o autor afirma que o nível da análise discursiva, a partir da perspectiva histórica, se dá em “conjuntos discursivos muito mais vastos, muito mais moventes, muito mais heterogêneos [...] em um nível de generalidade, de amplitude e de instabilidade dos processos discursivos”, (MILANEZ, 2013, p.58), chegando a ser inoperante com o nível linguístico da análise. Também em *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*, Courtine (2013, p.20) fala, retrospectivamente, dos “mal-entendidos” da análise linguística do discurso ao apropriar-se das noções arqueológicas e fazer uma operação “contra Foucault [...], e isso duplamente”, pois, além de Foucault já ter se distanciado da ideia de discurso, o autor ainda havia advertido que essa operação não seria muito apropriada, visto que a questão do discurso “não é senão assessoricamente, ou secundariamente, um problema linguístico”. (ibid., p.22).

Courtine (apud MILANEZ, 2013; COURTINE, 2013) narra seu rápido encontro com Michel Foucault, nos anos de 1982, em uma viagem de trem de Paris a Grenoble, quando o autor ainda fazia parte do grupo de pesquisadores vinculados ao projeto de Pêcheux e expôs a Foucault suas tentativas de adequação de *A Arqueologia do Saber* aos estudos discursivos. Somente mais tarde, na sua trajetória de distanciamento da Linguística e aproximação com a História, Courtine entendeu as advertências de Foucault à época:

Devo reconhecer à verdade histórica que ele (Foucault) não fez nenhum esforço para esconder seu ceticismo: ele me lembrou [...] da distância que ele mesmo tinha tomado frente à *Arqueologia* e da problemática do discurso que ali se encontrava elaborada. Ele me lembrou ainda da insistência com a qual ele tinha sublinhado o fato de que ‘o enunciado não era nem a frase, nem a proposição, nem o ato de

linguagem' e compreendi seu pouco interesse pelos nossos exercício lexicais e sintáticos. (MILANEZ, 2013, p.56).

E é justamente sobre esse não interesse pelas questões linguísticas que Courtine (2013) esclarece os “mal-entendidos” da utilização do pensamento de Foucault no campo da AD. “Mal-entendidos” que passam, principalmente, pela confusão quase natural que se faz em associar a noção de discurso/enunciado em Foucault com uma “ponta de linguagem”, o que não é plausível, ao menos imediatamente, já que “o enunciado, e o discurso, são objetos linguísticos que não o são”, (COURTINE, 2013, p.26), ou seja, as propriedades discursivas são bastante distintas das propriedades textuais e se aquelas assumem uma materialidade na linguagem, seja ela verbal ou não-verbal, é porque elas passam por uma operação, uma reconstrução histórica de todo um conjunto de elementos políticos, institucionais, sociais, dos saberes e poderes que as atravessam, e que geralmente se inscrevem em alguma materialidade para qual convergem vários fios dessa rede discursiva e não-discursiva²³. (COURTINE, 2013).

No entanto, apesar de todas essas contendidas, elas não inviabilizam uma “inflexão arqueológica” no modo de proceder das análises, inclusive da análise que se efetua no campo da AD já que, segundo Courtine (2013, p.56), a perspectiva arqueológica “conservou, mediante algumas precauções a serem feitas, sua pertinência.”. E para finalizar essas contendidas de filiações e advertências teóricas, distanciamentos e aproximações, Fernandes (2012, p.13) resume objetivamente: “Foucault não teve o intento de se colocar como fundador de um campo disciplinar – como a Análise do Discurso – e suas pesquisas não caminharam nessa direção.”. Mesmo com todas essas discussões, isso não impossibilita a leitura de Foucault e o reconhecimento de que sua obra é bastante profícua para a construção das noções presentes no interior do campo da AD, ampliando a abrangência da análise discursiva. (FERNANDES, 2012).

Assim, a par dessas considerações e tomando por referência Courtine (2013), a questão não é operar analíticas “sobre” a abordagem discursiva de Foucault ou “contra” Foucault. Para Courtine (2013) a questão é pensar “com” Foucault e fazer algumas apostas

²³ Esse raciocínio entre a dimensão discursiva e não discursiva dos fatos engloba a noção mais complexa de “dispositivo” que será posteriormente trabalhada por Michel Foucault em seus estudos. Embora não seja intuito problematizar aqui essa noção, é válido lembrar que falar de discursos é também pensar nos dispositivos que os produzem, os colocam em circulação e atravessam os sujeitos que os enunciam. E Courtine (2013) faz referência a esse desdobramento do raciocínio foucaultiano.

intelectuais, submetendo alguns conceitos foucaultianos “à prova de um trabalho de **natureza histórica**” (COURTINE, 2013, p.9, grifo nosso), em que o objeto deve ser mostrado, decifrado nas historicidades que nele se inscrevem: o objeto “todo impresso de história”. (Ibid., p.18).

Fazer análise do discurso “com” Foucault é, portanto, não apagar a dimensão histórica e social de constituição das discursividades, é evidenciar e trazer para a análise propriamente dita aquilo que outros analistas de discursos já reiteraram: para Fernandes (2012, p.22), “os discursos [...] obedecem a determinações históricas; é a história que lhes assegura condições de possibilidades.”; Sargentini (2010) reflete sobre as relações entre Discurso e História e coloca que o conceito de discurso compreende um conjunto de práticas e “exige pensar a espessura histórica presente na discursividade.” (Ibid., p.102); em entrevista a Roger Chartier, Marques (2013) comenta que “é contra essa redução histórica no interior da AD que lutamos, ou seja, falar em Análise do Discurso com fulcro em Pêcheux e **Foucault** é tomar a memória e a **história** como condição *sine qua nom* do funcionamento dos enunciados.” (Ibid., p.29, grifo nosso); Piovezani e Sargentini (2011, p.16) dizem que: “Para muitos de nossos pesquisadores em AD, a dimensão histórica, seja ela pensada pelo materialismo histórico seja pela genealogia foucaultiana, é central nas reflexões e análises.”. De outros lugares de fala que não o campo da AD, o discurso também é inseparável dos fatos históricos, como o é, por exemplo, em Veyne (2009):

[...] de onde saiu essa determinação pretensamente cega que é o discurso? O que o produz? De onde vêm as mutações misteriosas do discurso através dos séculos? Provêm muito simplesmente da causalidade histórica vulgar e bem conhecida, que incessantemente acarreta e modifica práticas, pensamentos, costumes, instituições, enfim, todo o dispositivo, com os discursos que nada mais fazem além de lhes delimitarem as fronteiras.”. (VEYNE, 2009, p.41).

Courtine, em entrevista a Nilton Milanez, posiciona-se contrariamente a uma prática contemporânea de análise do discurso que apaga a dimensão histórica: “A Análise do Discurso se formou, em sua origem, no interior de uma relação entre discurso e história, e é propriamente o caráter histórico dos processos discursivos que estão hoje muito amplamente apagados.”. (MILANEZ, 2013, p.54-55). Para Courtine, esse apagamento da dimensão histórica nas análises discursivas faz com que elas em nada se diferenciem “do que se pensa na semiótica, na retórica modernizada, na análise das interações verbais ou ainda nas ciências da comunicação”. (Ibid., p.54). Chartier, em entrevista supracitada, também aí se posiciona: “A Análise do discurso tem sido, sem dúvida, influenciada ou contaminada pela

predominância de abordagens estritamente estruturais ou formalistas (em crítica literária, em semiótica, em certa antropologia, em história da arte) para as quais as diferenças históricas e sociais não são pertinentes.”. (MARQUES, 2013, p.29).

A importância dessa ênfase histórica nos estudos discursivos se fará recorrente ao longo desta dissertação. Isso porque é pertinente o alerta de Courtine (FERNANDES, 2010), Gregolin (2007) e Ferreira (2005) já posto: que as análises do campo da AD não caiam no lugar comum de fazer do pensamento de Foucault uma mera aplicação metodológica, colocando-o à prova em análises de “panfletos publicitários” sem remetê-los à espessura sócio-histórica que os constituem ou sem percorrer a rede de relações políticas, econômicas, científicas, discursivas e não-discursivas que os atravessam. Essa é a precaução a que Courtine (2013) se referia acima: a de operar as análises considerando os percursos históricos, arqueológicos de constituição dos objetos que só se constroem discursivos a partir da descrição de seus usos práticos, seus funcionamentos sociais, culturais, políticos, científicos, de saberes (re)produzidos que caem em circulação e são (re)apropriados. Nisso consiste o pensar “com Foucault”.

Descrever, nas análises, a dimensão histórica que atravessa os discursos em seus processos de constituição é, portanto, uma das especificidades que o pensamento arqueológico de Foucault oferece ao campo da AD. E para isso, compreender como opera a arqueologia dos saberes torna-se metodologicamente importante, uma vez que a arqueologia, para Prado Filho (2013, p.95), é uma “estratégia metodológica” que se propõe a traçar a “história dos discursos”, um “tratamento histórico dos discursos”, ou ainda, para Veyne (2009, p.59), uma proposta que busca interrogar a “constituição histórica” dos acontecimentos. Na defesa de estudos discursivos que valorizem a dimensão sócio-histórica das discursividades, a arqueologia aparece como o método que disso se encarrega.

1.3.1 Características e possibilidades arqueológicas da análise discursiva

Tronca (1987, p.8-9) afirma ser a história um dos suportes da arqueologia de Foucault, uma vez que seu “enfoque, ao trabalhar com o material histórico, é partir de objetos” – a formação de saberes/ciências tais como a loucura, a medicina ou a economia política – e traçar “suas regras de funcionamento”, “os sistemas de poder que regulam suas práticas”, enquanto saberes empíricos. Para Veyne (2009, p.19), Foucault “parte de tudo o

que possam ter feito e dito em diversas épocas. Em suma, ele parte da história, da qual recolhe amostras (a loucura, a punição, o sexo...) para lhe explicitar os discursos [...]”. Esses objetos da análise arqueológica, as práticas discursivas e não discursivas, surgem para Foucault a partir de “uma certa maneira de interrogar os fatos”, uma maneira de “pesquisar as razões pelas quais [...] uma determinada ciência começou, num momento dado, a existir e assumir um certo número de funções em nossa sociedade.” (ROUANET e MERQUIOR, 1996, p.18-19), ou seja, surgem a partir de uma certa maneira arqueológica do analista se posicionar diante o objeto e para isso “a história [...] serve a Foucault para **demonstrar** e não mais para narrar”, adquirindo um caráter metodológico. (TRONCA, 1987, p.8, grifo nosso).

Machado (1981) também faz a análise da “história arqueológica” demonstrando que a arqueologia, ela própria, além de ter como fundamento a história, tem trajetórias históricas específicas, historicidades, que conferem a este método certa plasticidade em relação aos objetos da análise, não se restringindo a ser um método que se aplica da mesma maneira a todo e qualquer objeto discursivo. Como lembra Orlandi (1987, p.31), ao contrário, a arqueologia tem uma tendência “multiplicativa” de construir um modelo arqueológico para cada formação discursiva, como por exemplo, nas três primeiras obras de Foucault, quando, conforme Machado (1981), se pode perceber uma “arqueologia da percepção” em *A História da Loucura* de 1961, uma “arqueologia do olhar” em *O Nascimento da Clínica* de 1963 e uma “arqueologia do saber” em *As Palavras e as Coisas*, de 1966.

Não são poucos, portanto, os autores que sustentam a implicação, em Foucault, entre história e arqueologia. Pensando que essa demonstração histórica de formação dos objetos discursivos requer um método e trazendo ainda Courtine (2013) para quem o trabalho da arqueologia também se refere a uma construção histórica, pode-se constatar que a concepção de história em Foucault, a ser problematizada no capítulo 2, e a inflexão arqueológica de seu pensamento estabelecem uma relação de reciprocidade metodológica. Para o próprio Foucault,

[...] a descrição arqueológica dos discursos [...] tenta mostrar como a autonomia do discurso e sua especificidade não lhe dão, por isso, um *status* de pura idealidade e de total independência histórica; o que ela quer revelar é o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas. (FOUCAULT, 2009a, p.186).

Embora o propósito não seja agora elencar as inovações teórico-conceituais que Foucault apresenta em sua “arqueologia dos saberes”, percorrer o caminho dessa

constatação de reciprocidade entre a história e o método arqueológico é retomar alguns textos do próprio autor, num período em que, para Prado Filho (2013, p.94), “o saber, o discurso e as relações com a verdade” são o foco das análises. Nalli (2005) deixa uma boa sugestão ao lembrar que, “[...] os trabalhos de Foucault de 1968 a 1971, principalmente, *Réponse à une question, Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’Épistémologie, L’archéologie du savoir e L’ordre du discours*, são de natureza mais reflexiva, e neles buscou traçar considerações mais teóricas e conceituais sobre seu trabalho ‘historiográfico’ anterior.”. (NALLI, 2005, p.152).

Dentre esses trabalhos, *A Arqueologia do Saber*, livro de 1969, é o escrito em que Foucault elabora uma “pesada maquinaria”, desenvolvendo as noções de formação discursiva e positividade, enunciado e função enunciativa, a *priori histórico* e arquivo, práticas discursivas e não discursivas, e o próprio método arqueológico. O que para Foucault era para ser um “problema simples”, uma síntese acerca das noções arqueológicas dos saberes/ciências que têm “numerosas articulações com as práticas sociais”, tornou-se um “livro de leitura muito difícil”. (FOUCAULT, 2008d, p.150-151).

Eu havia partido de um problema relativamente simples: a escansão do discurso segundo grandes unidades que não eram as das obras, dos autores dos livros ou dos temas. E eis que, com o único fim de estabelecê-las, comecei a trabalhar toda uma série de noções [...], defini um domínio [...], tentei fazer surgir as especificidades de um método [...]; em suma, apelei para todo um aparelho cujo peso e, sem dúvida, bizarra maquinaria são embaraçosos [...]. (FOUCAULT, 2009a, p.153).

De acordo com Prado Filho (2013, p.94), ainda que *A Arqueologia* reúna vários conceitos, eles são “conceitos metodológicos” e o livro, no geral, adota um tom mais metodológico que conceitual. Essa mesma ideia está presente na apresentação de *O Homem e o Discurso* (1996), ao denominar *A Arqueologia* como “o discurso sobre o discurso”, uma “reflexão metodológica sobre as práticas descritivas do próprio Foucault [...] o momento da codificação [...] da síntese.”. (FOUCAULT e ROUANET, 1996, p.9-11). Foucault, por ele mesmo, em entrevista a Rouanet e Merquior (1996) explica não ser *A Arqueologia* nem uma teoria, na medida em que não sistematiza as relações entre as formações discursivas e as formações não discursivas²⁴, nem tampouco resolve os problemas metodológicos, na medida em que

²⁴ Parece que dentre as críticas marxistas feitas à *Arqueologia*, encontra-se uma reconhecidamente incontestável, por parte de Foucault: “Não é uma teoria na medida, por exemplo, em que eu não sistematizei as relações entre as formações discursivas e as formações sociais e econômicas, cuja importância foi estabelecida pelo marxismo de uma forma incontestável.”. (ROUANET e MERQUIOR, 1996, p.17).

não responde como se trabalhar com todos os instrumentos ali presentes ou se é mesmo possível fazer a análise das formações discursivas elencando todas as possibilidades de correlações que a arqueologia, enquanto método, permite.

Talvez tudo isso deixe margem a certas confusões conceituais como essa em que Nalli (2005) comenta acerca da dificuldade em precisar os sentidos que envolvem as noções propostas por Foucault, como por exemplo, a noção de prática discursiva e prática não discursiva. O autor conclui que se chega a uma concepção efetiva sobre o que venha a ser “prática discursiva”, mais a partir da análise das condições de uso dessa expressão no texto e na articulação entre ela e outras noções, do que por sua própria definição: “[...] as circunstâncias em que a expressão ‘prática discursiva’ aparece em *L’archéologie du savoir*, em relação à condição de seu uso, são bastante superiores (tanto em quantidade quanto em qualidade, isto é, em sua apresentação contundente) àquela em que é definida.” (NALLI, 2005, p.163).

Apesar dessas críticas e dificuldades, é inegável o “singular lugar” que *A Arqueologia do saber* ocupa na obra de Foucault e, como já posto anteriormente por Courtine (2013), ela possui sim relevância e pertinência metodológica. Para Prado Filho (2013), o livro surge como resposta às polêmicas que a obra anterior, *As Palavras e as Coisas*, provocou no meio acadêmico ao fazer uma crítica à concepção moderna de sujeito e “a toda uma tradição das histórias do conhecimento, das ideias e das ciências”. (Ibid., p.95). Resposta que ainda gerou reações críticas, especialmente dos marxistas, que o acusavam de praticar historiografia a partir de uma nova roupagem, sem explicitar as noções fundamentais do materialismo histórico. De um “crivo marxista”, a arqueologia é limitada tanto em termos teóricos quanto metodológicos, ao não assumir um ponto de vista de classe, ao não explicitar a noção de ideologia, ao não considerar o materialismo histórico das relações de produção na formação das práticas discursivas. (LECOURT, 1996).

Ao que parece, tomando por base *A Arqueologia*, não é pretensão de Foucault desenvolver com esse livro uma teoria dos discursos, nem tampouco fazer uma trajetória corretiva das análises até então operadas ou ainda propor um modelo dedutivo abstrato, “aplicável a um número indefinido de descrições empíricas.” (FOUCAULT, 2009a, p.129). O propósito de Foucault com esse livro parece ser, ainda que o autor venha a fazer isso em

outras ocasiões posteriores²⁵, sintetizar seu empreendimento metodológico até então construído e anunciar o fechamento do modo arqueológico de tratar as noções adjacentes à arqueologia, ao dizer, em duas ocasiões diferentes, o seguinte:

[...] o empreendimento a que me liguei, há tantos anos, e que havia desenvolvido de uma maneira um tanto ou quanto cega, mas cujo perfil geral tento agora retomar [...] deve fechar seu ciclo. [...] tento mostrar como se pode organizar, sem falha, sem contradição, sem imposição interna, um domínio em que estão em questão os enunciados, seu princípio de agrupamentos, as grandes unidades históricas que eles podem constituir e os métodos que permitem descrevê-lo. (FOUCAULT, 2009a, p.129-130).

Podemos perguntar o que é a *Archéologie*, se não é nem uma teoria nem uma metodologia. Minha resposta é que é alguma coisa como a designação de um objeto: uma tentativa de identificar o nível no qual precisava situar-me para fazer surgir esses objetos que eu tinha manipulado durante muito tempo sem saber sequer se eles existiam e, portanto sem poder nomeá-los. (*In*: ROUANET e MERQUIOR, 1996, p.18).

Assim, a par as leituras difíceis, críticas e confusões conceituais dela derivadas, o que se pretende ao estabelecer um caminho arqueológico de análise discursiva é compreender qual a designação que Foucault dá ao termo arqueologia, as características e configuração metodológicas no seu modo de operar, bem como os diferentes níveis de análise que a proposta arqueológica possibilita.

Acerca do termo arqueologia, no texto *Michel Foucault Explica Seu Último Livro* (2008d), o autor comenta que sua escolha, inicialmente feita às cegas, querendo se diferenciar de uma análise histórica no sentido tradicional ou de uma epistemologia, enquanto “análise interna da estrutura de uma ciência”, pareceu-lhe, retrospectivamente, adequada. (FOUCAULT, 2008d, p.145). Esclarece que o uso do termo pode ser um pouco embaraçoso uma vez que, tanto *arkè* (origem, em grego) como a ideia de escavação não condizem com sua acepção metodológica: Foucault não procura as origens, o ato de criação ou o criador de um dizível; nem busca pelas interpretações que revelam um outro enunciado mais profundo, pelas continuidades dos acontecimentos, ou por minimizar as contradições de um discurso.

O que Foucault parece designar por arqueologia é o exercício de descrever a história

²⁵ Na aula inaugural de suas atividades no *College de France* em 1970, publicada no livro *A ordem do discurso* (2012) e também em um conjunto de conferências realizadas em 1973, na PUC do Rio de Janeiro, posteriormente reunidas e publicadas sob o título *A verdade e as formas jurídicas* (1996), Foucault faz referência direta ao aspecto não-discursivo, entendendo-o como outro nível do discurso, operado não mais no nível daquilo que é dito, mas no nível daquilo que é estratégia de poder, de luta, no uso social dos discursos enquanto práticas, dedicando-se aos estudos genealógicos sobre o poder.

empírica das práticas em seus campos de enunciação, utilização e funcionamento, num “horizonte mais geral” que ele denomina arquivo; descrever os dizeres e fazeres singulares que acontecem e individualizam discursividades, que se impõem enquanto práticas institucionalizadas, fatos históricos que legitimam e determinam todo o modo de dizer e fazer de uma época, suas produções, circulação e apropriações, mediante regularidades específicas a cada campo de saber. Para Foucault, o termo arqueologia:

[...] designa o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência; da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que se pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo. (FOUCAULT, 2009a, p.149).

Percebe-se que a designação do termo em Foucault já é em si um conceito metodológico, uma configuração de outras noções teórico-conceituais que a arqueologia aciona ao produzir sua analítica: a arqueologia como uma revelação, sempre inacabada, do “horizonte geral (o arquivo) a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo”, autorizando “a dar a todas essas pesquisas o título de arqueologia.” (Ibid., p.149). Orlandi (1987) lembra que a arqueologia pode ser pensada tanto em “termos técnicos”, quando se refere a práticas especificadas do arquivo, quanto em “termos genéricos”, quando designa o “conjunto de todas essas pesquisas, análises e descrições.”. (Ibid., p.29).

Pensar a arqueologia em “termos técnicos” é perceber que o raciocínio de implicação entre as noções pode se configurar da seguinte maneira: partindo do nível da coisa dita, exerce-se uma função enunciativa a qual pertence a uma formação discursiva inscrita num sistema mais geral que é o arquivo. E a descrição arqueológica parece ser o método que possibilita essas noções se implicarem. Foucault (2008a) reafirma “sua paixão própria de historiador que quer responder ao rumor infinito dos arquivos”:

[...] meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análise dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de arquivo. (FOUCAULT, 2008a, p.72).

Como dito anteriormente, a arqueologia é a descrição do arquivo e em *Resposta a uma Questão*, Foucault compreende o arquivo como “o conjunto de regras que, em uma época dada e por uma sociedade determinada” (FOUCAULT, 2010, p.10) define uma série de limites que formam e transformam o sistema geral dos enunciados. Fazer uma arqueologia

pede buscar por esses limites e suas formas: *de dizibilidade* (de que é possível falar? Que tipo de discursividade foi destinada a tal e tal domínio?); *de conservação* (quais são os enunciados colocados em circulação, ou censurados, e em que grupos, e para que fins?); *de memória* (quais são os enunciados reconhecidos como (in)válidos? Que tipos de relações são estabelecidos entre o sistema dos enunciados presentes e o *corpus* dos enunciados passados?); *de reativação* (entre os discursos das épocas anteriores, quais são os que retemos, que valorizamos, que importamos, que tentamos reconstituir?); e por fim, *de apropriação* (como é institucionalizada a relação do discurso com aquele que o detém, com aquele que o recebe – indivíduos, grupos, classes que têm acesso? Como se define a relação do discurso com seu autor?). É sobre esse extenso horizonte que a arqueologia opera. (FOUCAULT, 2010).

Em “termos genéricos”, o interesse arqueológico está, portanto, em descrever formações discursivas e seus arquivos, analisar positivamente, demarcar os campos de utilização e funcionamento das práticas discursivas, seus domínios enunciativos e isso diz respeito a reconstituir trajetórias, mapear e diagnosticar os rastros da “realidade material da coisa pronunciada ou escrita” (FOUCAULT, 2012, p.8), descrever “as relações que estão na própria superfície do discurso” (FOUCAULT, 2008d, p.146) de modo visível, dito e pronunciado. A arqueologia, em sua natureza descritiva, “busca definir [...] os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras, [...] definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; [...] é a descrição sistemática de um discurso-objeto.” (FOUCAULT, 2009a, p.157-158). Em termos metodológicos, a arqueologia pode ser entendida como “um nível particular ao qual o analista deve colocar-se para fazer aparecer a existência do discurso científico e seu funcionamento na sociedade.” (ROUANET e MERQUIOR, 1996, p.19).

Posto isso, fica evidente que uma das características da arqueologia é, portanto, seu caráter descritivo. E parafraseando Prado Filho (2013, p.95), “afinal, o que (mais) caracteriza a análise arqueológica dos discursos?”. O mesmo autor responde, enumerando suas características que, como se verá no capítulo 2, são também características da nova perspectiva histórica proposta por Foucault, reforçando mais uma vez a relação de reciprocidade entre História e arqueologia:

Ela refere-se a acontecimentos; mostra descontinuidades mais que descreve regularidades discursivas; toma os saberes em sua positividade e não em sua cientificidade; mostra mais dispersão e ruptura que a unidade dos discursos; trata jogos de verdade como jogos de poder; descentra o sujeito e desloca do problema da autoria, mostrando a produção da subjetividade nos jogos de verdade do conhecimento, ou a sujeição do sujeito ao discurso, às práticas discursivas. (PRADO FILHO, 2013, p.96).

Na perspectiva foucaultiana, todas as noções arqueológicas trazem consigo certa regularidade, regras de formação que fazem delas o que elas são, e “não outras em seu lugar”, um conjunto de regras que individualizam e tornam possível o surgimento das discursividades enquanto práticas. Essa ação de reger as formações para que elas surjam está presente em todas as noções arqueológicas: nas formações discursivas (regras que formam objetos, modalidades enunciativas, conceitos e estratégias temáticas), na função enunciativa que os enunciados exercem (em relação a um referencial, a uma posição-sujeito, a um campo associado, a uma materialidade), ou ainda no arquivo “que faz aparecer as regras de uma prática”, sendo ele um “sistema geral da formação e da transformação dos enunciados.” (FOUCAULT, 2009a, p.148). É por isso que para Orlandi (1987, p.29) uma das “fortes tarefas da análise arqueológica é (essa) de individualizar” discursividades. Individualização que só é possível porque as regras, em suas regularidades, cumprem a função de determinar a prática discursiva, fazendo aparecer essa característica da arqueologia que é individualizar discursos, “definir [...] os próprios discursos enquanto práticas que obedecem a regras.” (FOUCAULT, 2009a, p.157).

A função da regra pode ser facilmente explicitada: através dela, Foucault procura pensar ao mesmo tempo – em sua unidade – as relações que estruturam a prática discursiva, seu efeito coercitivo sobre os sujeitos que falam, e o que chama, enigmaticamente, de embreagem de um tipo de prática sobre outro (relação entre prática discursiva e não discursiva). (LECOURT, 1996, p.57).

Assim, descrever a trajetória das relações que especificam o domínio do discurso/enunciado, individualizar formações discursivas/discursividades, “definir as positivities em que aparecem e as regras segundo as quais essas positivities foram formadas”, (FOUCAULT, 2009a, p.184), é o objetivo da descrição arqueológica, em termos genéricos. É interessante perceber que sendo por excelência uma análise descritiva, a arqueologia de Foucault favorece, ao mesmo tempo em que individualiza, uma dispersão dos acontecimentos, e fazer o mapeamento dos fatores discursivos e não-discursivos que estão em jogo no surgimento e na manutenção de uma discursividade específica resulta, no mínimo, em bons diagnósticos.

Machado (1981, p.10) lembra que para “dar conta de determinado discurso é indispensável considerá-lo interna e externamente”, o que implica considerar além dos elementos discursivos, uma multiplicidade de fatores sócio-históricos, econômicos, políticos, culturais etc., de modo que a análise se expande também para um “espaço complementar”, não discursivo, numa concepção mais política do saber, como indica Deleuze (1998). Essa relação entre as práticas discursivas e as práticas não discursivas na arqueogenealogia de Foucault já foi objeto de problematização e desenvolvimento em outra ocasião²⁶, interessando para o momento ressaltar apenas a característica de implicação entre essas duas práticas, a existência de uma articulação entre elas que, embora não tenha sido desenvolvida em *A Arqueologia do saber*, tornou-se objeto de problematização em escritos posteriores, desembocando na noção de dispositivo²⁷. Machado (1981, p.180) comenta que gradativamente a noção de prática social vai perdendo importância nos primeiros livros de Foucault para, “curiosamente, [...] a ‘genealogia’ dos saberes que Foucault iniciará logo depois de *L’archeologie du savoir*” retomar sua relevância.

Para ficar apenas na caracterização da arqueologia, em Foucault e Rouanet (1996, p.10), há um trecho em que se fala da intercomunicação livre entre “um conjunto de sistematicidades discursivas e constelações extradiscursivas [...]”, sendo “o discurso poroso à práxis, e a práxis modificada pelo discurso.”. Foucault (2009a) toma como exemplo a medicina e indica que, mesmo distintas, não há práticas não discursivas – sociais, institucionais, políticas, econômicas, dos saberes e das ciências – que não produzam discursos e não há discursos que não estejam articulados a essas práticas: “ela (a arqueologia) quer mostrar não como a prática política determinou o sentido e a forma do discurso médico, mas como e porque ela faz parte de suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento.” (Ibid., p.184). O que se percebe é que a relação entre o institucional, o social, o político e aquilo que é dito a partir dessas instituições, desses

²⁶ Em artigo publicado nos anais do IV Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa (SIMELP), simpósio nº 49, na Universidade Federal de Goiás, em julho de 2003, sob o título *O discursivo e o não discursivo: uma relação de implicação mútua no saber/poder de Michel Foucault*, há um desenvolvimento dessa relação tomando por referência os escritos de Foucault (1996, 2009a, 2010, 2012) e também de seus comentadores e críticos (LECOURT, 1996; FISCHER, 1996; NALLI, 2005; DELEUZE, 1998; DREUFUS e RABINOW, 2010). Disponível em http://www.simelp.letras.ufg.br/anais/simposio_49.pdf. Acesso em 18/06/2014.

²⁷ Um percurso dessa noção pode ser desenvolvido a partir de alguns textos como, por exemplo, *História da sexualidade I – A vontade de saber*, a entrevista *Sobre a história da sexualidade*, publicada na edição brasileira de *Microfísica do poder*, em *Vigiar e Punir* quando o autor trata do panóptico como dispositivo de poder e em escritos posteriores tais como *Segurança, Território e População*.

domínios de saberes, estão ambos historicamente ambientados e metodologicamente implicados numa relação de “pressuposição recíproca”, nas palavras de Deleuze (1998). Parece que, o discursivo e o não-discursivo, tanto empiricamente quanto em termos de categorias de análise, se presumem. Para Foucault (2009a),

A arqueologia faz também com que apareçam relações entre as formações discursivas e domínios não discursivos (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos); [...] ela tenta determinar como as regras de formação de que depende – e que caracterizam a positividade a que pertence – podem estar ligadas a sistemas não discursivos, procura definir formas específicas de articulação. (FOUCAULT, 2009a, p.182-183).

Essa articulação com práticas que são exteriores ao domínio discursivo, obviamente impõe à descrição arqueológica a necessidade de considerar o discurso também em suas relações com fatores que não são de natureza discursiva, o que dispersa, sobremaneira, a rede de relações que pode constituir uma descrição arqueológica, conforme o recorte analítico que se queira estabelecer. Essa problematização entre o discursivo e o não discursivo, de toda maneira, já indica uma articulação com o exercício do poder desses discursos nos campos de circulação e utilização, portanto, uma arqueogenealogia, de modo que a arqueologia dos saberes já traz consigo uma genealogia dos poderes que ditam as ordens de funcionamento dos discursos e provocam efeitos nas subjetividades que dele participam. Prado Filho (2013) afirma que *A Arqueologia do saber* encerra as análises arqueológicas do autor, colocando-se na passagem para os estudos genealógicos²⁸.

Talvez, seja por essa característica dispersiva da arqueologia que, ao apresentar a análise arqueológica, Orlandi (1987, p.30) se refere a ela como uma “pluralidade articulatória”, uma “estratégia discursiva” que se configura em um “arranjo relacional”: “não se trata de descrever uma totalidade cultural, mas de estabelecer [...] um sistema de relações que não é o único possível num período.”, podendo fazer aparecer “uma rede interdiscursiva”, um número não definido de redes que se “cruzem em alguns de seus pontos”. Lecourt (1996, p.49) também reforça a centralidade da noção de relação na tarefa

²⁸ Sobre a já recorrente discussão em torno de haver ou não fases nos escritos e pensamento de Michel Foucault, a explicação retirada de outra leitura de Prado Filho (1998) parece pertinente. Para ele, as reflexões de Foucault desenvolvem-se em torno de um dos três eixos – saber/ poder/ subjetividade – de modo que, mesmo se implicando mutuamente, ora o saber, ora o poder, ora a subjetividade adquirem primazia, caracterizando os momentos arqueológico, genealógico e ético dos escritos foucaultianos: “Se a arqueologia ocupa-se dos procedimentos de produção de saberes, a genealogia refere-se a uma microfísica dos poderes, colocando em questão o exercício produtivo do poder. Equivale a dizer que se passa em seus trabalhos, predominantemente, de uma análise das práticas discursivas a uma análise de práticas não-discursivas de poder.”. (PRADO FILHO, 1998, p.3).

da arqueologia: “Foucault entende por relação um conjunto de nexos de ‘coexistência, sucessão, funcionamento mútuo, determinação recíproca, transformação independente ou correlativa.”, ou seja, fazer aparecer o domínio do discursivo é “tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relação.” (FOUCAULT, 2009a, p.32). E do ponto de vista analítico, interno e exterior ao discurso, essas relações podem ser muitas e em diferentes níveis de análise.

Após elencar algumas características da proposta arqueológica – seu caráter descritivo, sua tarefa de individualizar discursos mediante regras de formação internas e exteriores ao campo discursivo, sua articulação entre práticas discursivas e não discursivas, o que gera como efeito um arranjo relacional no mapeamento dos fatores que especificam discursividades – resta, para finalizar este item, indicar que há diferentes níveis de análise que a descrição arqueológica permite, possibilitando ao analista do discurso “precisar o lugar exato de onde fala”. (ROUANET e MERQUIOR, 1996). Em meio a essa “bizarra” maquinaria teórico-metodológica que é *A Arqueologia*, Foucault (2009a) sugere um modo de operar todo esse domínio ao trazer a imagem mental de “círculos concêntricos” os quais corresponderiam a níveis de descrição, de análise dos acontecimentos discursivos, sejam eles os enunciados, as formações discursivas, os arquivos, todos eles sujeitos a uma descrição arqueológica.

Na busca de demonstrar que o nível de descrição dos enunciados pode-se ajustar, ou melhor, é deliberadamente elaborado para se ajustar ao nível de descrição das formações discursivas, o autor explica a relação entre estes dois níveis, de modo que elas “são estabelecidas correlativamente”, “os dois procedimentos são justificáveis e reversíveis.”, já que “a lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa.”. (FOUCAULT, 2009a, p.132). Na concepção de Foucault, descrever enunciados aciona um modo arqueológico de análise que é similar àquele utilizado para descrever as formações discursivas. Isso porque, se o enunciado pertence a uma formação discursiva, obviamente suas regularidades são determinadas pela própria formação discursiva a que pertence. Machado (1981), nesse mesma direção, afirma:

Não existe, então, incompatibilidade entre análise do discurso e descrição dos enunciados. [...] Não existe contradição e sim correspondência entre discurso e enunciado, correspondência que se realiza entre os quatro tipos de regras de formação que caracterizam uma formação discursiva e as quatro relações que determinam o modo de existência do enunciado. (MACHADO, 1981, p.170).

A forma de articulação desses níveis analíticos adotada por Foucault é a imagem de “círculos concêntricos” que permitem ir da periferia para o centro e deste para a periferia, ou seja, das formações discursivas para o enunciado e deste para as formações discursivas, e porque não destas para o arquivo a que pertencem: “Não procedo por dedução-linear, mas por círculos concêntricos, e vou ora na direção dos mais exteriores, ora na dos mais interiores.”. (FOUCAULT, 2009a, p.130). Assim, os “círculos concêntricos” não são figuras planas que, num movimento linear, pode-se atravessar do círculo mais interno ao mais externo. A rede de relações que se configura em cada círculo pode ser tal que, a depender do recorte da análise arqueológica, nem mesmo se efetue a passagem para o círculo adjacente, restringindo a análise ao campo enunciativo especificamente ou às regularidades que constituem as formações discursivas. Tudo a depender do recorte analítico que o objeto permite e o lugar em que o analista irá se situar.

Tem-se, então, que a cada um desses círculos corresponde um nível específico de descrição, acionando variáveis distintas, estabelecendo redes de relações específicas: ora articulando fatores discursivos e não discursivos; ora analisando os sistemas de enunciabilidade e de funcionamento que fazem parte do arquivo; ora analisando fatores intradiscursivos; ora estabelecendo o referencial do campo enunciativo, ora as posições dos sujeitos assujeitados ao discurso; ora as regularidades que determinam as formações dos objetos e/ou dos conceitos e/ou das escolhas temáticas. Todas essas possibilidades arqueológicas tornam-se viáveis conforme as características do objeto, num confronto entre ele, a teoria e o próprio método. E parecem ser múltiplas as opções teórico-metodológicas, as entradas analíticas que permitem analisar os acontecimentos discursivos. Vários estudos, por exemplo, elegem as formações discursivas como a noção teórico-metodológica norteadora da análise (COURTINE, 2009; BARONAS, 2007²⁹), outros já fazem a análise partindo da noção de arquivo (SARGENTINI, 2010; GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994)³⁰ e

²⁹ No livro *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*, o autor reúne 13 artigos de diferentes autores, tais como Jacques Guilhaumou, Jean-Jacques Courtine, Dominique Maingueneau, em que a noção de formação discursiva é a temática das discussões.

³⁰ Para Sargentini (2010), o conceito de arquivo é um bom operador “como forma de selecionar, recortar e explorar o material de análise.” (SARGENTINI, 2010, p.101). Para Guilhaumou e Maldidier (1994), há uma complexidade maior na pesquisa que tem o arquivo como conceito operatório da análise, já que a materialidade dos textos que o compõem é extensa: “A consideração da dispersão máxima do arquivo torna complexa, nós o vimos, o procedimento do analista do discurso. Do trajeto temático ao momento de corpus passando pela análise contextual, a exploração arquivística mergulha o pesquisador na materialidade dos textos.”. (Ibid., p.181).

outros, como por exemplo Deleuze (1998), elegem a noção de enunciado como conceito central. Ou seja, não há, *a priori*, no pensar “com” Foucault, um caminho metodológico a ser seguido, mas sim percursos possíveis de serem percorridos e descritos, conforme àquilo que o objeto da análise permite.

Parte-se, portanto, do pressuposto de que, pensar “com” Foucault a partir de sua proposta arqueológica é, necessariamente, percorrer as redes de relações que determinam a existência das discursividades, cada qual em sua singularidade de acontecimento histórico. Chega-se a constatação de que fazer análise arqueológica é acionar uma metodologia de descrever discursos produzidos e em funcionamento numa dada época, buscando percorrer a trajetória histórica e a constituição sócio-cultural, política, econômica e institucional da rede de relações dos diversos fatores que se entrecruzam e que determinam o surgimento de um enunciado/discurso, em seu caráter de acontecimento singular, e a partir dele, estabelece relações com outros enunciados/discursos, no campo de sua utilização.

Diante essa pluralidade de redes de relações e de níveis de análise que a arqueologia permite, a tarefa de descrever todos esses limites e formas torna-se inviável, sendo necessário explicitar a distância entre o potencial metodológico da arqueologia e a capacidade de descrever um quadro de acontecimentos discursivos em todas essas modalidades e níveis. Quanto à noção de arquivo, por exemplo, Foucault lembra o seguinte: “É evidente que não se pode descrever exaustivamente o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma civilização”. (FOUCAULT, 2009a, p.148), sendo ele indescritível em sua totalidade. Quiçá descrever a totalidade de entradas arqueológicas de análise que um objeto pode oferecer!

Até o momento, como vem sendo demonstrado, este primeiro capítulo e as questões problematizadas têm por propósito ajudar na delimitação e justificativa das escolhas teórico-metodológicas que irão orientar o desenvolvimento das análises a serem operadas nos capítulos 2 e 3, cada qual com uma configuração metodológica específica, ambas tomando por referência aspectos discursivos inscritos em *A Erva do Diabo* de Carlos Castañeda. Sabendo da inviabilidade metodológica em descrever as múltiplas possibilidades que a arqueologia oferece e lembrando que o recorte da análise é dependente do lugar em que o analista se situa e daquilo que o objeto proporciona, na sua realidade de acontecimento

concreto e histórico, passa-se, então, à configuração metodológica da pesquisa desenvolvida nesta dissertação.

1.4 Enfim, a pesquisa se configura: o objeto da análise

A presente pesquisa busca dar ênfase à articulação entre História e Discurso, conferindo à análise discursiva uma “espessura” sócio-histórica (SARGENTINI, 2010), característica que lhe é atribuída desde a constituição do campo, como reforça Courtine (MILANEZ, 2013; MARQUES, 2013). Localiza-se na esteira de todas as críticas e alertas supracitados por Courtine (FERNANDES, 2010), Gregolin (2007) e Ferreira (2005) quanto a não tornar a análise discursiva uma mera aplicação metodológica, enfatizando a trajetória histórica de constituição discursiva do objeto da análise. Para problematizar as questões relativas ao discurso, toma por referência o pensar “com” Foucault, (COURTINE, 2013), numa perspectiva basicamente arqueológica de constituição dos saberes científico e feiticeiro e seus jogos de verdade, presentes nas materialidades discursivas inscritas n’*A Erva do Diabo*, livro de Carlos Castañeda e objeto de análise desta dissertação.

Partindo desses pressupostos, *A Erva do Diabo* é o primeiro de um conjunto de livros escritos por Carlos Castañeda, publicado em 1968, como resultado do trabalho de campo desenvolvido pelo autor, antropólogo de formação e escritor, à época estudante de Antropologia da Universidade da Califórnia (UCLA), Los Angeles, Estados Unidos. Oliveira (2005, p.28) lembra que Castañeda “teria se graduado em setembro de 1962 e recebido seu Ph.D. em Antropologia em março de 1973”, sendo que os manuscritos de *A Erva do Diabo* e de *Viagem a Ixtlan*, terceiro livro de sua obra, conferiram ao autor, respectivamente, os títulos de *Master of Arts (MA)* e *Doctor of Philosophy (Ph.D.)* em Antropologia Social pela UCLA. *A Erva do Diabo* e outros três livros subsequentes relatam o primeiro ciclo da experiência etnográfica vivida pelo autor nos verões de 1961, 1962, 1963 e 1964, período em que Carlos Castañeda é iniciado na prática da feitiçaria por Dom Juan, um índio xamã do México antigo, da tribo *Yaque* de Sonora, com mais de 70 anos de idade, à época da pesquisa residente no estado do Arizona, Sudoeste dos Estados Unidos.

Se a proposta inicial do autor era pesquisar sobre plantas medicinais/alucinógenas usadas pelos índios da região do Arizona, no decorrer da pesquisa, Castañeda torna-se aprendiz de feiticeiro, sendo aos poucos iniciado por Dom Juan, seu informante e

interlocutor da pesquisa, no sistema de cognição relativo à feitiçaria. A relação que se constroi entre Castañeda e Dom Juan ao longo da pesquisa é, respectivamente, uma relação entre aprendiz e mestre do conhecimento feiticeiro, numa disponibilidade do autor em experienciar com o corpo um tipo de conhecimento que só poderia ser compreendido e explicado se sentido, primeiramente, na experiência corpórea e, posteriormente, pela razão, no processo da escrita e elaboração teórico-metodológica do relato etnográfico, uma produção científica. Os sistemas cognitivos desses dois tipos de saberes são tão distintos que, compreender a feitiçaria como um conjunto de saberes e princípios, técnicas e procedimentos, implica um processo de internalização, ou seja, iniciar-se na prática feiticeira e compreendê-la enquanto um sistema lógico e coerente, só é possível a partir de seus próprios “termos”, como será posto adiante por Castañeda (1984).

Dentre as leituras discursivas possíveis deste relato etnográfico, interessa aqui caracterizá-lo como um livro-enunciado em que ocorre o entrecruzamento de dois tipos específicos de saber: a prática da feitiçaria descrita na *Parte Um: Os ensinamentos*, e representada por Dom Juan, mestre no saber feiticeiro produzido de modo empírico e pragmático, experienciado pelo corpo; e a prática científica sintetizada na *Parte Dois: Uma Análise Estrutural*, representada por Carlos Castañeda, aprendiz de feiticeiro e pesquisador acadêmico, inserido num saber científico produzido de modo sistemático e classificatório, experienciado pela razão. É desse confronto entre dois sistemas de cognição, entre dois regimes de verdade tão diferentes, sendo o livro resultado de um trabalho científico a partir da experiência com outro tipo de saber não científico, o feiticeiro, numa relação entre saberes e seus jogos de verdade, que a problematização principal desta pesquisa se configura e é desenvolvida no capítulo 3.

Antes, porém, no capítulo 2, sob a inflexão arqueológica, será desenvolvido um primeiro esforço de conferir ao livro um caráter de acontecimento histórico e enunciativo, na aproximação com a perspectiva da Nova História. Se, como coloca Machado (1981, p.10), para “dar conta de determinado discurso é indispensável considerá-lo interna e externamente”, além da análise discursiva a partir das noções de livro, obra e autor, bem como o exercício da função enunciativa, também será desenvolvida uma arqueologia das condições históricas que permitiram o surgimento de um livro como *A Erva do Diabo*, em 1968, no campo da Antropologia Social. Como a operação arqueológica pressupõe também

o campo de funcionamento e de utilização dos enunciados, descrever os efeitos de sentido provocados pela circulação da obra, à época de sua publicação, e rastrear possíveis caminhos de sua apropriação, como por exemplo, seu consumo no campo da literatura “místico-espiritual” nos anos 1960-1970, será o último exercício analítico do capítulo 2.

Vale ressaltar que o enunciado e suas funções enunciativas serão analisados não enquanto fragmentos linguísticos do livro. Mesmo sendo incontornável a necessidade da materialidade linguística, Courtine (2013) lembra que as propriedades discursivas são distintas das propriedades textuais e que, como já posto anteriormente, de imediato, não é plausível identificar o enunciado como linguístico já que ele o é, em Foucault, apenas secundariamente. Assim, a análise linguística do livro é totalmente esvaziada e a ênfase está nas propriedades discursivas e históricas inscritas n’*A Erva do Diabo*. Aproximando-se mais da História que da Linguística, o objetivo é considerar o livro historicamente, nas condições epistêmicas, acadêmicas e socioculturais que possibilitaram seu surgimento, sendo ele todo caracterizado como um enunciado, um acontecimento discursivo no qual se inscrevem, se convergem e se dispersam vários fios da rede discursiva e não-discursiva que engloba a produção, circulação e apropriação dos saberes na relação com suas verdades.

Se para Prado Filho (2013) os estudos arqueológicos se interessam pelo “saber, o discurso e as relações com a verdade”, no capítulo 3 será essa a problematização arqueológica que se pretende operar: uma vez já caracterizado como livro-enunciado, *A Erva do Diabo* faz parte de uma rede de relações entre dois tipos distintos de saberes, o científico e o feiticeiro, cada qual com suas vontades de verdade, atravessados por práticas políticas que transformam suas condições de existência e de funcionamento. Nesse sentido, o percurso do capítulo é entender, separadamente, as noções de saber e verdade e, em seguida, perceber que na relação saber/verdade entre domínios diferentes de saber, práticas políticas relativas às estratégias de subordinação/dominação são acionadas e o poder entra na relação, constituindo o trinômio saber/poder/verdade, importante na constituição da proposta de Foucault em fazer uma “história crítica do pensamento”.

Na acepção de saber proposta por Foucault (2009a), pode-se considerar a ciência e a feitiçaria como duas práticas sociais distintas e, ao fazer um cotejamento entre esses dois tipos de saberes, percebe-se que no livro-enunciado ambos são postos de forma equivalente. A relação política que se estabelece discursivamente entre essas práticas,

mesmo sendo produzida no lugar de fala da ciência, adota uma perspectiva horizontalizada e o cruzamento discursivo da feitiçaria com a ciência pode indicar que esta última, embora ocupe uma posição privilegiada na sociedade moderna, construída historicamente mediante relações de poder, não prescinde de outros tipos de saberes. A apresentação das duas discursividades que ali se inscrevem e tensionam a questão da verdade é, portanto, a materialidade discursiva que permite problematizar a relação saber/poder/verdade a ser desenvolvida no capítulo 3.

Fazer a análise dos jogos e vontades de verdade que os saberes trazem consigo, pede necessariamente, para além da arqueologia, uma genealogia das relações de força que disputam os domínios dos saberes, em especial a hegemonia da ciência enquanto saber dominante na modernidade. Se basicamente é a operação arqueológica que orienta a análise, timidamente algumas incursões genealógicas serão necessárias, já que o próprio objeto e o lugar de problematização da pesquisa reclamam essa leitura e oferecem essa oportunidade.

1.4.1 Problematização e objetivos da pesquisa

A partir da configuração apresentada acima e no pensar “com” Foucault numa perspectiva histórica e arqueológica, a problematização principal desta pesquisa coloca em questão o seguinte: como os saberes da ciência e da feitiçaria e suas vontades de verdade, enquanto discursividades materializadas no livro-enunciado de Carlos Castañeda, mantêm relações com práticas políticas, principalmente naquilo que diz respeito ao jogo de (in)validação e (des)legitimação que se estabelece entre essas discursividades quando em circulação social, num processo de subordinação/dominação entre saberes por meio de estratégias de interdição e resistência.

Ciência e feitiçaria são saberes pertencentes a diferentes campos de enunciação e de funcionamento; suas técnicas de saber operam conforme estratégias específicas, principalmente naquilo que a ciência tem de ser um discurso hegemônico nas sociedades modernas, e a feitiçaria, uma prática discursiva de circulação restrita, sofrendo interdições no quadro geral de circulação e consumo sociais. Se a problematização desta pesquisa coloca em evidência os saberes e as verdades, não menos importante são as práticas políticas do jogo de legitimação e validação dos saberes que, nas relações saber/poder, usam de

estratégias e tecnologias para se legitimarem em suas vontades de verdade.

Em *A verdade e as formas jurídicas* (1996) e *A ordem do discurso* (2012), Foucault explicita que da perspectiva do funcionamento dos discursos, ou seja, do uso dos discursos em suas operações práticas, em sua apropriação social, efeitos para além do discursivo são produzidos e eles estão inscritos em relações políticas, em jogos de exercício de poder que buscam, estrategicamente, constituir domínios de verdade. A análise genealógica nisso que ela traz de ênfase na forma de operar e de se apropriar dos discursos enquanto práticas sociais, em seus funcionamentos e estratégias, articula saber, verdade e poder. Nas palavras de Foucault (1996):

Há alguns anos foi original e importante dizer e mostrar que o que era feito com a linguagem obedecia a um certo número de leis e regularidades internas [...]. Teria então chegado o momento de considerar esses fatos de discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa forma como jogos (*games*), jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquivas, como também de luta. O discurso é esse conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro. (FOUCAULT, 1996, p.9).

A análise arqueológica da produção dos discursos na relação com a verdade parece já trazer consigo todo um campo de efetivação à análise genealógica, das práticas políticas que fazem parte das condições de existência e funcionamento desses mesmos discursos. Como efetuar a descrição arqueológica das condições socioculturais, econômicas, políticas, epistêmicas que possibilitam o surgimento das coisas ditas sem se perguntar pelas relações de força e de poder que explicam e determinam as trajetórias desses acontecimentos discursivos quando estes caem em circulação e entram na ordem de seus funcionamentos? De um ponto de vista discursivo, Sargentini e Navarro fazem menção a uma “análise do saber e do poder que se manifestam na materialidade discursiva”, (SARGENTINI, 2004, p.9), de modo que no livro-enunciado em problematização, a leitura das redes discursivas internas e exteriores a ele possibilitam não só entender os saberes como práticas discursivas, mas também as relações de poder entre eles, tornando a análise arqueogenealógica.

Assim, a partir da arqueogenealogia proposta por Foucault em seu caráter de descrição dos discursos como quadros sócio-históricos construídos conforme os regimes de verdade instituídos em cada época (VEYNE, 2009), o objetivo principal dessa pesquisa visa a analisar os saberes e práticas da ciência e da feitiçaria enquanto discursividades e suas estratégias de vontade de verdade, numa perspectiva fundamentalmente arqueológica, tomando por

objeto da análise o livro *A Erva do Diabo* de Carlos Castañeda. Como desdobramento dessa relação saber/verdade representada na materialidade discursiva do livro-enunciado, torna-se objetivo também, compreender os jogos de poder que se articulam nesse enfrentamento discursivo, no apontamento de algumas estratégias de interdição e de apropriação por parte do discurso científico, e de resistência e “investimento” contracultural, por parte do discurso feiticeiro. (FOUCAULT, 2012).

Entre os objetivos secundários encontram-se a tarefa de fazer uma arqueologia e analisar discursivamente o livro *A Erva do Diabo* como um livro-enunciado, um acontecimento enunciativo que surge em 1968 no campo da Antropologia determinado por condições históricas, culturais e epistêmicas que propiciaram seu aparecimento e a partir disso, delimitar uma pequena rede de efeitos produzidos por sua publicação, explicitando alguns dos efeitos de apropriação provocados pela circulação da obra de Carlos Castañeda. Caracterizar esse livro como um “livro-enunciado”, pede também entender as noções de acontecimento histórico, obra, livro, autor e a própria noção de enunciado nas acepções que Foucault confere aos termos.

Um outro tipo de objetivo anunciado no início desse primeiro capítulo e denominado objetivo preliminar englobou compreender as especificidades do campo da AD, mapear suas diferentes abordagens teóricas, fazer um percurso das matrizes teóricas que fundamentam a análise discursiva em seu projeto inicial e entender como o pensamento de Michel Foucault, a partir principalmente de Jean-Jacques Courtine, adentrou os estudos discursivos. Tarefa cumprida conforme o que se demonstrou nos itens anteriores.

Nos dois capítulos seguintes, pretende-se cumprir os demais objetivos e posicionar a análise discursiva naquilo que ela tem de ser uma análise crítica da linguagem, como coloca Ferreira (2005), Veyne (2009) e Gregolin (2013): o uso da AD para identificar os mecanismos naturalizados nas e pelas discursividades, em particular as discursividades científicas que se instituem como mecanismos estabilizados de saber e verdade de tal forma na modernidade que o fato de ser o discurso científico uma construção sócio-histórica arbitrária, localizada e datada em uma época específica e enunciada por sujeitos especialistas autorizados a fazer dele lugar de verdade e poder, torna-se um processo naturalizado. E com essa naturalização, o perigo dos discursos: serem eles “dispositivos” de (re)produção das relações de dominação/subordinação nas práticas sociais, sejam elas discursivas e/ou não discursivas.

2. CONDIÇÕES HISTÓRICAS E ANÁLISE DISCURSIVA DO LIVRO-ENUNCIADO

2.1 Perspectiva arqueogenealógica da História

Já é sabido que em *A Arqueologia do Saber* Michel Foucault apresenta uma série de noções que demarcam o novo domínio conceptual e analítico da arqueologia. Nesse livro, um conjunto de elementos teórico-conceptuais reforçam a proposta do autor na ênfase arqueológica da análise, transformando concepções até então predominantes: o livro, a obra e o autor não são mais entendidos como tais; os enunciados não são frases, proposições ou atos de fala; o método arqueológico não se aproxima de um método interpretativo, que busca os significados por detrás dos ditos ou dos acontecimentos; a concepção de “história global” e suas noções de continuidade, origem, tradição, desenvolvimento, linearidade são bem distintas do “novo sentido histórico”. Dentre as novas concepções, as noções de descontinuidade, acontecimento, arquivo e *a priori* histórico serão trabalhadas a partir de agora, já que com elas a relação entre História e Discurso e as próprias características do método arqueológico ficam mais evidentes.

Para demarcar esse novo domínio conceptual, em *Sobre as Maneiras de Escrever a História*, Foucault confere ao saber histórico uma posição privilegiada já que em nossa cultura, “os discursos se encadeiam sob a forma de história: recebemos as coisas que foram ditas como vindas de um passado no qual elas se sucederam, se opuseram, se influenciaram, se substituíram, se engendraram e foram acumuladas.” (FOUCAULT, 2008e, p.75). Ao mesmo tempo em que o autor renuncia à concepção da história tradicional – narrativa sequenciada de acontecimentos que busca estabelecer ligações entre o descontínuo, que faz aparecer a linearidade dos acontecimentos e/ou a hierarquia de uma determinação causal entre eles, numa crítica indireta à concepção marxista – ele nota que se inicia uma “sistemática introdução do descontínuo” nas análises:

Para a história, na sua forma clássica, o descontínuo era simultaneamente o dado e o impensável: o que se oferecia sob a forma de acontecimentos, instituições, ideias ou práticas dispersas; era o que devia ser contornado, reduzido, apagado pelo discurso da história, para que aparecesse a continuidade dos encadeamentos. A descontinuidade era esse estigma da dispersão temporal que o historiador tinha o encargo de suprimir da história. Ela se tornou, atualmente, um dos elementos fundamentais da análise histórica. (FOUCAULT, 2008c, p.84).

A noção de descontinuidade histórica é fundamental à análise arqueogenealógica de Foucault, pois, ao propor que a História seja recortada em estratos de acontecimentos, cada

qual com sua periodização, tem-se a possibilidade de buscar um número bem maior de correlações entre os acontecimentos, tornando o método da descontinuidade mais complexo e avançando, para muito além da “universal relação de causalidade pela qual se havia querido definir o método histórico” tradicional. (FOUCAULT, 2008a, p.64). Em *A ordem do discurso*, ao falar da descontinuidade como um dos princípios de seu método, o autor lembra que: “Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem.”. (Id., 2012, p.50).

Em *Resposta a uma Questão*, Foucault (2010) associa a noção de descontinuidade histórica com a possibilidade de descrever diferentes níveis de transformações que caracterizam a prática discursiva, promovendo um “jogo de dependências” entre os níveis “intradiscursivos” (diz respeito às dependências entre os objetos, as operações, os conceitos de uma mesma formação discursiva), “interdiscursivos” (dependências entre formações discursivas diferentes) e “extradiscursivos” (dependências entre as transformações discursivas e todo o jogo de mudanças econômicas, políticas e sociais), fazendo aparecer “o feixe polimorfo das correlações.”. Para o autor, a descontinuidade histórica permite perceber o “jogo de transformações específicas, diferentes umas das outras [...] e ligadas entre elas segundo os esquemas de dependência. A história é a análise descritiva e a teoria dessas transformações.”. (Ibid., p.8-9). Retomando a implicação entre História e método arqueológico em sua “pluralidade articulatória”, (ORLANDI, 1987), fica evidente a preponderância dessa acepção descontínua da História no atributo da análise arqueológica em “descrever a singularidade das práticas, o jogo de suas relações, a forma de suas dependências.”. (FOUCAULT, 2010, p.15).

Essa acepção de uma História descontínua traz consigo a ideia da pluralidade de historicidades, da dispersão de acontecimentos, cada qual em sua periodização, com alguma probabilidade de se entrecruzarem, de estarem interligados numa rede de relações discursivas e não-discursivas e produzirem acontecimentos, coisas ditas que formam séries discursivas e nelas irrompem-se enunciados. Em *Retornar à História*, Foucault reforça essa pluralidade de historicidades trazendo a ideia de uma “história serial” que tem na mudança e no acontecimento, e não mais no tempo e no passado, suas noções fundamentais. Como consequências desse deslocamento, tem-se que os estratos de acontecimentos tendem a se multiplicar, a História “aparece não como uma grande continuidade sob uma

descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas”, com tipos de duração diferentes, uma “multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros”, se correlacionam. (Id., 2008f, p.293).

Com essa articulação entre as noções de descontinuidade, dispersão e pluralidade de historicidades, a ideia de acontecimento possibilita atribuir certa materialidade ao acaso das correlações possíveis, na probabilidade desses acontecimentos emergirem como elementos pertencentes a uma série específica, efeitos de certo entrecruzamento aleatório e/ou de certa exclusão. No texto *Sobre a Arqueologia das Ciências*, Foucault reforça que: “É preciso acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimento; na pontualidade em que ele aparece e na dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado [...]”. (Id., 2008c, p.91). E n’*A ordem do discurso*, Foucault assim apresenta a noção de acontecimento:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal. (FOUCAULT, 2012, p.54).

Em *Nietzsche, a Genealogia, a História*, Foucault faz referência a quem lhe inspirou esse novo sentido histórico e acrescenta ao acontecimento, além da materialidade que o faz existir, também sua característica de ser efeito de relações de força; resultado “único e agudo” da vontade de dominação de elementos que estão em jogo e se enfrentam conforme o “acaso da luta”, sendo o acaso o próprio risco de emergir algo, um acontecimento, em meio ao enfrentamento estratégico que outros elementos da e na mesma luta oferecem:

A história “efetiva” faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e utilizado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. (FOUCAULT, 2008e, p.272-273).

Michel Foucault, sob a influência de Nietzsche, retoma a proposta deste autor em fazer uma genealogia da História. Genealogia que, enquanto pesquisa, não busca pela origem, pelas primeiras identidades, por aquilo que é “mais precioso e fundamental”, ou

ainda pelo “lugar da verdade”. Para ele, “A história [...] é o próprio corpo do devir.” (Ibid., p.264). A partir de combinações que antecedem ao acontecimento, se abre um campo ilimitado de possibilidades. Para pensar essa história genealógica, o autor dá ênfase aos termos “proveniência” e “emergência”, em detrimento à origem: a “proveniência” como pertinência a um grupo de sangue, tradição, tipo social; está marcada nos corpos e são marcas sutis, singulares que “podem se entrecruzar e formar uma rede difícil de desembaralhar”. Sua análise “permite reencontrar, sob o aspecto único de uma característica ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graça aos quais, contra os quais) eles se formaram.”. (Ibid., p.265); e a “emergência” como ponto de surgimento, de aparecimento, lugar de confrontação que se constitui mediante um “jogo casual das dominações”, “um determinado estado de forças”, “a entrada em cena das forças” que estabelecem as regras. (FOUCAULT, 2008e).

Pode-se inferir que, em termos metodológicos, a arqueogenealogia de Michel Foucault é ressonância deste sentido histórico acima apresentado e fica evidente a correlação entre os fundamentos teóricos da proposta foucaultiana e o método arqueológico apresentado no capítulo anterior. A partir da concepção de acontecimentos descontínuos e múltiplos, dispersos temporalmente, mas marcados na pontualidade de suas emergências e nas trajetórias de suas proveniências, formando séries enunciativas/discursivas, o novo sentido histórico e as noções que o acompanham parecem ser condição metodológica da arqueogenealogia já que, a partir dela, é possível “estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o lugar do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição.”. (FOUCAULT, 2012, p.53).

Na busca de um caminho discursivo de análise e na articulação com o campo da AD, Sargentini (2004, p.86) afirma que “os estudos do discurso articulam-se, assim, à escrita da história” e, para reforçar a implicação entre a Nova História e a arqueologia, cabe à análise arqueológica ocupar-se da seleção e descrição do conjunto das coisas ditas, dos enunciados que efetivamente foram produzidos e constituíram séries enunciativas acerca dos saberes, formações discursivas de longa duração. Como dito anteriormente, essa tendência da arqueologia à descrição faz dela uma pesquisa de percorrer trajetórias, de mapear a historicidade de uma multiplicidade de acontecimentos que se entrecruzam, de construir

diagnóstico acerca das condições que possibilitam o surgimento dos objetos discursivos em suas historicidades.

Robin (1973, p.96), sobre a constituição dos objetos discursivos em Foucault, afirma que no conjunto dos primeiros escritos, “é menos o discurso em si que constitui o objeto de M. Foucault do que as condições de possibilidade deste discurso”. De maneira correlata, Gregolin (2007, p.83) afirma que, “a análise arqueológica busca o emaranhado de fatos discursivos anteriores a um acontecimento que, ao mesmo tempo, o explicam e o determinam.”. Essas considerações reforçam o fato de a arqueologia construir diagnósticos ao mapear e descrever as condições históricas que possibilitam, explicam e determinam a emergência de materialidades discursivas e isso, para Foucault, é o mesmo que fazer encadear os discursos na forma de uma nova história.

É inevitável nessa relação da História com o Discurso não passar pela noção de arquivo e *a priori* histórico. A noção de arquivo proposta por Foucault não é separada de uma historicidade naquilo que o arquivo tem como condição de existir em uma dada cultura e ter uma duração própria; de ser um sistema mais geral de formação e transformação de enunciados em sua dimensão de acontecimento (sistema de sua enunciabilidade, nas condições de seu aparecimento) e também de coisa (sistema de seu funcionamento, no campo de sua utilização); sistema geral que gera um volume mais complexo de coisas ditas, as quais se agrupam em regiões heterogêneas e, mediante relações múltiplas, formam e transformam os discursos de acordo com regularidades específicas; e assim, sob formas mais estabilizadas, institucionalizadas, o arquivo permite que os discursos se diferenciem e se “agrupem em figuras distintas”, se mantenham ou se dissipem. (FOUCAULT, 2008c; 2009a).

Em *A Arqueologia do saber*, esse caráter histórico do arquivo é reforçado pela noção de *a priori* que, por se tratar da “condição de realidade dos enunciados” (Id., 2009a, p.144) em suas condições de emergência, leis de coexistência e formas específicas de operar com outros enunciados, confere aos discursos uma historicidade específica. Como coloca Sargentini (2010, p.101): “o discurso relaciona-se à noção de *a priori* histórico [...] não há *a priori* senão histórico, tudo é histórico.”. Tomando por referência Paul Veyne (2009), essa mesma autora indica que o *a priori* confere certo limite histórico aos discursos e, por conseguinte, aos enunciados, de modo que só é possível pensar e por extensão dizer, a partir do interior das fronteiras dos discursos, localizados em determinada região do arquivo.

Descrever discursos em suas historicidades, seus sistemas de funcionamento, enquanto coisas num campo de utilização, e seus sistemas de enunciabilidade, enquanto acontecimentos que aparecem no nível do “diz-se”, é buscar pelas condições históricas que permitem o surgimento e circulação desses discursos. Na descontinuidade dos tempos históricos, como lembra o autor, são “tantas as coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios” (FOUCAULT, 2009a, p.146) que, se há um domínio de coisas ditas, é porque há também um sistema de discursividades regulado por regras específicas, produzido, pertencente e condicionado a uma época histórica.

No prefácio da obra de Deleuze (1998) acerca de Foucault, a noção de “condição” histórica aparece no sentido de “condições de possibilidade”: “Condições que não são *a priori*, mas históricas. Variam com a história, dando a ver, numa dada configuração o modo como os homens problematizam a sua existência.”. (Ibid., p.9). Outro lugar em que o termo também adquire caráter histórico é em Castro (2009, p.40), para quem a arqueologia é “a história das condições históricas de possibilidade do saber”. Diferentemente dos sentidos atribuídos ao termo quando aparece como “condição de produção” em Maingueneau e Charaudeau (2004)³¹ ou ainda em Courtine (2009)³², percebe-se que na arqueogenealogia, o uso que Foucault faz da noção de “condição” enquanto condições históricas que possibilitam o acontecimento enunciativo/discursivo emergir, tem um sentido diferente.

Sargentini (2012) faz uma trajetória dos deslocamentos sofridos pela noção de “condição de produção” no campo da AD e explica que é a aproximação dessa noção com o conceito de enunciado em Foucault que definitivamente rompe “com a possibilidade de um estudo em AD que exclua as relações discurso/história, e irá considerar que essa relação está inscrita no enunciado, porque esse enunciado [...] responde a determinadas condições sócio-

³¹ Charaudeau (2004, p.114-115), no *Dicionário de análise do discurso*, confere ao termo duas acepções dentro do campo da AD: uma, na escola francesa de orientação pecheutiana, onde a noção deriva da expressão marxista “condições econômicas de produção”; outra, no quadro das teorias da comunicação, onde a noção adquire o sentido de “contexto” ou “situação de interação”.

³² Courtine (2009) busca pela origem do termo “condições de produção” e sugere três ordens de aparecimento: inicialmente na análise de conteúdo utilizada no campo da psicologia social, na sociolinguística e, por último, em um texto preconizador da AD, *Discourse Analysis*, de Z. Harris (1952), em que o termo aparece de forma implícita, correlacionado ao termo “situação” de um discurso. Courtine (2009) ainda fala das transformações por que passou a noção, dividindo-a em dois conjuntos, onde um deles diz respeito à influência do pensamento de Foucault no campo da AD: “[...] um conjunto de definições que nomeamos definições empíricas, no qual as CP tendem a se confundir com a definição empírica de uma situação de enunciação [...]; e um conjunto oposto de definições teóricas que aparece desde 1971 em AD com o termo de *formação discursiva* [...] proveniente do trabalho de Foucault (1969).” (Ibid., p.49).

histórica de emergência.”. (SARGENTINI, 2012, p.106). No estreitamento entre História e Discurso que esta pesquisa pretende enfatizar, é este sentido foucaultiano do termo que será empregado na análise arqueológica que se segue: a noção de “condição de produção” do discurso entendida como condições **históricas** de possibilidade de certo acontecimento enunciativo, de certo saber, de certa discursividade emergir e entrar na ordem de funcionamento das práticas que a regulam.

Dando por fundamentada a compreensão do novo sentido histórico em sua adequação à arqueogenealogia de Foucault, bem como sua implicação com o próprio método arqueológico apresentado no capítulo anterior, passa-se então a desenvolver uma primeira arqueologia que consiste em descrever a atmosfera epistêmica, acadêmica e político-cultural dos anos 1960-1970 que possibilitaram, enquanto condições históricas de produção, no sentido foucaultiano acima explicitado, o surgimento do livro de Carlos Castañeda, objeto da análise discursiva, posteriormente caracterizado como um livro-enunciado.

2.1.1 Condições históricas de possibilidade: uma arqueologia

Numa primeira tentativa de descrever o jogo de relações e dependências no qual *A Erva do Diabo* está inserida, em um nível “extradiscursivo” (FOUCAULT, 2010), as condições em que se encontrava o campo acadêmico da Antropologia norte-americana à época da pós-graduação de Carlos Castañeda, as escolhas teóricas e metodológicas do autor frente ao debate intelectual no campo da Antropologia na Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA), bem como a atmosfera contracultural dos anos 1960-1970 em seu caráter de transgressão, podem ser fatores pertencentes a um quadro de referência que fixa, primeiramente, as condições históricas que possibilitaram o surgimento do livro e seu consequente campo de circulação e apropriação sociais, este último a ser desenvolvido no item 2.5.

Mapear esses fatores, traçar essas relações extradiscursivas no entorno do objeto da análise, descrever e analisar as condições que tornaram possível a emergência do livro e suas relações com outros tipos de acontecimentos, é situá-lo em seu *a priori* histórico, no interior das fronteiras que delimitam o que é possível pensar e por extensão dizer, a partir de um determinado tempo e espaço. Para a execução deste mapeamento, foi providencial a dissertação de Oliveira (2005), ainda que a abordagem do autor dê ênfase a questões

antropológicas.

Ao que parece, o “corte saussureano” que acometeu as Ciências Humanas nos anos 1960 atinge mesmo várias áreas do conhecimento científico, servindo de base para o estabelecimento do estruturalismo linguístico como paradigma científico dessas ciências. Courtine (2013), ao problematizar o “quase meio século” que distancia o *Curso de Linguística Geral* de Saussure dos anos 1960, anos que produziram “tal revelação epistemológica”, comenta que

[...] a extensão do paradigma estruturalista, para além exclusivamente da linguística, torna necessário que o projeto semiológico seja desenterrado do esquecimento em que se havia confinado, e ele passa a constituir a cavilha mestra de uma transferência massiva de noções linguísticas na direção do campo da literatura, da antropologia, da análise das imagens; muito além, por sinal, daquilo que Saussure havia realmente podido imaginar, ou até mesmo, provavelmente, desejar. (COURTINE, 2013, p.35).

Diante essa extensão do estruturalismo linguístico, foi oportuno saber que o debate intelectual que movimentava as pesquisas científicas, inclusive no campo da Antropologia Social nos Estados Unidos nos anos 1960-1970, também não ficou isento dessa influência linguística e, conforme Oliveira (2005, p.29), ao ajustar conceitos linguísticos e aplicá-los aos estudos antropológicos, uma “dicotomia fundamental da linguística (teve) implicações para as descrições e análises do comportamento humano como um todo”.

Foi em 1954 que o antropólogo e linguista Keneth L. Pike transportou para o campo da Antropologia a dicotomia linguística “phonemics-phonetics”, em analogia aos modos linguísticos e extralinguísticos que poderiam descrever e analisar as culturas humanas, fundamentando a mais importante controvérsia teórico-metodológica que mobilizou o campo da Antropologia norte-americana à época, a controvérsia “emic-etic”, de modo que “todo antropólogo cultural no Estados Unidos era forçado a escolher entre um caminho ou outro.”. (OLIVEIRA, 2005, p.30).

Resumidamente, de um lado dessa controvérsia, a vertente “etics-phonetics” organizava seus pressupostos na lógica da fonética, com categorias universais, generalizações empíricas e modelos abrangentes extensivos a qualquer cultura, explicando a realidade social a partir de teorias construídas *a priori*. Já a vertente “emics-phonemics” se refere à “análise subjetiva dos conjuntos de contrastes dos sons”, de modo que na aplicação ao campo da Antropologia, as análises “se voltam para o finito mundo dos significados que existem nas mentes dos informantes, ou seja, as classificações básicas e categorias de significado

partilhadas pelos membros de uma cultura em particular” (Ibid., p.30), proporcionando com isso um “maior potencial” de interação entre pesquisador e pesquisado.

Embora Oliveira (2005) desenvolva esse debate intelectual filiando alguns antropólogos a cada uma das vertentes e desdobrando posições teóricas decorrentes dessa controvérsia³³, o interesse aqui recai sobre o fato de o trabalho de Castañeda, dado seu caráter extremamente experimental, ir de encontro à objetividade dominante na Antropologia desse período e, não encontrando lugar, ter sido empurrado “para as margens do campo ou, talvez até, para fora dele, quando o associavam aos movimentos de contracultura e ao grande público”. (OLIVEIRA, 2005, p.36). Mesmo que a abordagem “êmica” seja citada no *abstract* da tese de doutoramento de Castañeda (LITTLETON, apud OLIVEIRA, 2005, p29) o que tende a gerar uma associação imediata de seu trabalho com as características “êmicas” acima apresentadas, Oliveira (2005) explicita um desvio de percurso nesta filiação epistêmica e afirma que o trabalho de Castañeda não encontrou respaldo na Antropologia, rompendo com os cânones em voga, ao infringir “a dualidade sujeito/objeto, ao não seguir o rigor metodológico que rege as regras do trabalho de campo e principalmente ao se entregar de forma emocional ao mundo apresentado pelo seu informante.”. (OLIVEIRA, 2005, p.35).

Ainda preso a um “racionalismo estreito” e à busca excessiva pela objetividade, o campo da Antropologia não comportava espaço “para manifestações de qualquer tipo de antropologia experimental”. (Ibid., p.36). O interessante é que alguns anos depois, isso que era critério de cientificidade do campo passa a ser problematizado, entra na ordem do funcionamento científico e autores filiados à Antropologia interpretativa praticada por Geertz, por exemplo, classificam a etnografia de Castañeda dentro de critérios de cientificidade já aceitos no campo, denominando-a de

³³ Como, por exemplo, o Materialismo Cultural de Marvin Harris e a sociobiologia localizados no lado “ético”, com forte influência na Antropologia norte-americana nos anos 1960-1970. E do lado “êmico”, o relativismo cognitivo ancorado na linguagem, representado por discípulos de Franz Boas, entre eles Edward Sapir e Benjamin Lee Worf, que aderiram ao movimento da “Ethnoscience” o qual se orienta por análises formais da linguística estrutural, buscando demonstrar que uma teoria matemática é possível nas análises antropológicas. (OLIVEIRA, 2005). Vale também indicar que a Antropologia de Clifford Geertz, autor de *A interpretação das Culturas*, com sua célebre proposta de fazer uma “descrição densa” pautando-se na estratificação dos significados que constituem as culturas como textos a serem interpretados, ocupa-se de uma perspectiva mais semiótica que linguística e, nessa mesma época, também “compartilha do desencantamento” frente à objetividade dominante no campo da Antropologia norte-americana.

‘experimental’, marcada pela suspensão dos paradigmas teóricos e mesmo pela ausência de preocupação com paradigmas. [...] *Las enseñanzas de D. Juan* é por eles situada dentre as inovações etnográficas e identificada, no interior desse conjunto, como de orientação ‘dialógica’. (MARCUS & FISCHER *apud* PASQUARELLI JÚNIOR, 1995, p.104).

Diante essas adversidades impostas pelas regras internas ao campo da Antropologia, Castañeda recorre ao campo da Sociologia, mais especificamente à Etnometodologia de Harold Garfinkel, professor do Departamento de Sociologia da UCLA e seu orientador na tese de doutoramento, com quem as “pesquisas experimentais de cunho mais subjetivo e fenomenológico” (Ibid., p.41) avançavam. O próprio Castañeda (2011) refere-se a Garfinkel como um dos professores que mais influenciou seu trabalho:

Ele me ofereceu um extraordinário paradigma etnometodológico, no qual as ações práticas da vida cotidiana eram um tema legítimo para o discurso filosófico; e qualquer fenômeno que estivesse sendo pesquisado tinha que ser examinado à sua própria luz e de acordo com seus próprios regulamentos e consistências. [...] Portanto, as ações práticas dos xamãs, vistas como um sistema coerente com seus próprios regulamentos e configurações, eram um assunto sólido para uma investigação séria. (CASTAÑEDA, 2011, p.12).

A proposta etnometodológica de Garfinkel, datada na primeira metade dos anos 1950, “uma espécie de crítica à prática sociológica convencional” (COULON *apud* OLIVEIRA, 2005, p.37), principalmente àquelas quantitativas que não consideravam o sujeito da ação, se fundamenta teoricamente em Parsons com reformulações profundas advindas da influência da fenomenologia de Alfred Schütz e Edmund Husserl. Se no início, a Etnometodologia desenvolve-se de forma relativamente independente no campo da Sociologia, com o tempo ela se aproxima do Interacionismo Simbólico e da Escola de Chicago, esta última fortemente influenciada pelo enfoque microsociológico de Simmel. (OLIVEIRA, 2005). A partir desse “solo epistemológico”, as pesquisas realizadas sob orientação da Etnometodologia, incluindo aí o trabalho de campo realizado por Castañeda com Dom Juan, dão ênfase à realidade construída subjetiva e intersubjetivamente, tomando por referência os significados compartilhados por meio do processo de conversação, passíveis de serem corrigidos e ressignificados na interação social, perspectiva que gera efeitos até mesmo na relação pesquisador/pesquisado, já que a realidade social pode ser compreendida pelas próprias categorias e concepções dos participantes da pesquisa, considerando o referencial do próprio participante, no caso Dom Juan, como ordenadores dos sentidos que dão sustentação à realidade cotidiana. (OLIVEIRA, 2005).

Assim, teria sido no campo da Sociologia e não no campo da Antropologia que

Castañeda foi buscar respaldo teórico-metodológico, num movimento marginal e ao mesmo tempo inovador para a Antropologia da época a qual, de acordo com Oliveira (2005, p.42), só veio a “encontrar terreno fértil (para este tipo de pesquisa) no início da década de 70 com os chamados antropólogos simbolistas” e com a Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz, num movimento hermenêutico e reflexivo do campo antropológico norte-americano. Somam-se a isso, os acasos históricos do “momento (de racionalismo estreito) em que se passava a Antropologia na ocasião de sua defesa de tese na UCLA” e do fato de seu texto não estar “declaradamente vinculado a nenhuma corrente filosófica marcadamente consolidada, como foi o caso de Geertz e a hermenêutica.” (Ibid., p.45), fatores que talvez também tenham contribuído para Castañeda ocupar um lugar de menor prestígio no campo científico.

Esse percurso acadêmico “pioneiro” num sentido, marginal e criticado em outro, polêmico e muito controverso, como se verá no item final deste capítulo, indica como Castañeda, de acordo com Oliveira (2005, p.3), não “encontrando um lugar seguro no campo científico e (sendo) relegado a mera curiosidade dos estudos antropológicos”, torna-se um ponto fora da curva de cientificidade produzida no meio antropológico norte-americano dos anos 1960. Dada à natureza experimental e subjetiva de seu trabalho, à experiência de efetivamente tornar-se aprendiz de feiticeiro e ao sucesso editorial que a “força literária” de seus textos proporcionou, ao romper com as regras teórico-metodológicas do campo da Antropologia e com a legitimidade das produções da ciência, sendo consumido como literatura “místico-espiritual”, é bem provável que Carlos Castañeda tenha mesmo ocupado um lugar de menor prestígio científico. O próprio Castañeda reconhece ser seu trabalho um ponto fora da curva de cientificidade praticada à época:

Mergulhei no meu trabalho de campo tão profundamente que tenho certeza de que no final desapontei as próprias pessoas que estavam me apoiando. Acabei num campo que era terra de ninguém. Não era um assunto de antropologia ou sociologia, ou filosofia, ou religião. Eu havia seguido apenas os regulamentos e configurações do próprio fenômeno, mas não tinha a habilidade para emergir num lugar seguro. Portanto, comprometi meu esforço totalmente e acabei ficando fora de uma escala acadêmica adequada para mensurar o seu valor ou a sua falta de valor. (CASTAÑEDA, 2011, p.13).

No entanto, naquilo que diz respeito às condições sociais e político-culturais dos anos que ambientaram o surgimento de *A Erva do Diabo* e os demais livros da obra de Castañeda, no acaso das correlações possíveis e na probabilidade dos acontecimentos serem efeitos de relações de forças aleatórias, outro acontecimento inusitado é o fato de, segundo Pasquarelli

Júnior (1995, p.104), o livro ter sido “bastante popular, principalmente entre as gerações que viveram o movimento contracultural dos anos 60/70”, período em que “a afirmação contracultural de uma ‘nova sensibilidade’ e a busca de autoconhecimento encontraram expressão na obra de Castañeda.”. Tanto aquele autor quanto Oliveira (2005) destacam, respectivamente, as “qualidades literárias” e “o lado da força literária e do poder de persuasão que os escritos de Castañeda tiveram sobre o leitor ocidental”, sendo notável seu consumo editorial à época. (OLIVEIRA, 2005, p.5). No trajeto temático da obra, ela sai de uma marginalidade científica e encontra êxito no mercado editorial como literatura “místico-espiritual”!

Mesmo sabendo das “qualidades literárias” do texto de Castañeda e do recurso dialógico de sua escrita³⁴, ainda assim em um nível “extradiscursivo” de análise, é pertinente perguntar por alguma correlação entre o acontecimento histórico e aquilo que ele carrega de “evidência de seu próprio tempo”, (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013), sendo esta correlação mais um fio condutor na descrição arqueológica que tenta explicar o grande consumo de *A Erva do Diabo* e demais livros do autor. Quais eram as condições históricas e que tipo de evidências político-culturais faziam parte dos anos 1960, nos Estados Unidos, para que neles fosse possível surgir, tal como surgiu, a obra de Castañeda, ela adquirir *status* literário e tornar-se sucesso editorial?

Numa construção bem panorâmica desse cenário sócio-histórico, após um período de aguda escassez econômica causada pela Depressão que se abatera sobre o país em 1929, estendendo-se pela década de 1930, e a Segunda Grande Guerra na primeira metade dos anos 1940, os Estados Unidos viveram um período de prosperidade que resultou num *boom* econômico e tecnológico com pico nos anos 1960, instaurando em poucos anos o *American way of life*: a criação de empregos e o aumento da renda *per capita* promoveram a ascensão social e a classe média norte-americana cresceu consideravelmente; o crédito fácil e a inovação tecnológica incorporada ao uso cotidiano dos eletroeletrônicos e demais produtos fizeram do sonho americano não somente um sonho de consumo, mas também o país das

³⁴ Grosso modo, a referência ao recurso dialógico na Antropologia se insere numa discussão epistemológica mais ampla que acomete a disciplina nos anos 1980 com a virada hermenêutica proposta por Clifford Geertz. Posteriormente, a Antropologia Interpretativa de Geertz desdobra-se numa Antropologia pós-moderna que, dentre várias outras posições no que diz ao modo de representação da escrita etnográfica e à relação pesquisador/pesquisado, toma o dialogismo no sentido de descentralizar a autoridade do autor/pesquisador no texto etnográfico e deixar falar também outras vozes, as dos sujeitos pesquisados, já que são eles os “detentores do conhecimento”, objeto da pesquisa etnográfica.

oportunidades e das altas expectativas; e com elas, o fenômeno do crescimento também demográfico e educacional. (SOUSA, 2007).

Dos “novos atores e atividades” que surgiram ao longo dos anos 1960, Sousa (2007) destaca a juventude como um fenômeno social não só por sua função consumidora, mas também pelo fato de muitos jovens tornarem-se estudantes, universitários ou técnicos, e adotarem valores, gostos e atitudes inovadoras frente ao conservadorismo dos costumes da época. O autor traz alguns elementos que contribuíram sobremaneira para instigar esse caráter contestatório da juventude, ainda nos anos 1950: o consumo de produtos da indústria cultural como o rock, o cinema e a literatura, nas figuras de Elvis Presley, James Dean e Marlon Brando, respectivamente protagonistas de *Juventude Transviada* e *O Selvagem da Motocicleta*, e Jack Kerouac, autor de *On the Road*, traduzido no Brasil como *Pé na Estrada* e, recentemente, em 2012, adaptado para o cinema por Walter Salles.

Sousa (2007) ainda apresenta o movimento *beat* como “o primeiro marco do que ficaria popularmente conhecido como ‘contracultura’ nos anos 60.” (Ibid., p.40). Símbolo da não conformidade a tudo que representava a classe média norte americana, embora se configurasse como “resistência pacífica e apolítica”, o movimento foi significativo por ser, de acordo com Sousa (2007), talvez o único sinal de dissidência ao comportamento dominante da época, demasiadamente apegado a convencionalismos e ao consumismo exacerbado. Assim, o autor apresenta os *beats* numa caricatura já bastante conhecida dos movimentos contraculturais, que são também “evidências” de um tempo e de uma sociedade:

Em reação a esse estado de coisas, a típica reação *beat* era o desligamento da sociedade, o afastamento de suas convenções e seu formalismo, e a busca de experiências que privilegiassem a auto-expressão e a criatividade. Um de seus grandes ícones era a estrada com suas possibilidades aparentemente infinitas de novas buscas e descobertas, um campo de liberdade na prisão sem muros representada pela cultura vigente. Frequentemente combinando drogas, álcool, noções da religiosidade oriental e experimentações sexuais, em ‘suas imaginações produtoras de mitos, e em momentos fugitivos da realidade, os beats eram verdadeiros irmãos juntos na estrada, partilhando vinhos, mulheres e mantras. (SOUSA, 2007, p.40).

Araújo (2008, p.67) contribui acrescentando a essa descrição de cenário “os movimentos musicais como o *jazz* e o *blues*”; um pouco mais tarde, “o rock ganhou força com os *Beatles* e os *Rolling Stones* [...] (e) os *hippies* suspeitavam que eles poderiam representar um novo estágio da humanidade.”; soma-se a isso os movimentos políticos das minorias raciais e étnicas, das mulheres e dos homossexuais na luta pelos direitos civis, em

meio a protestos contra a Guerra do Vietnã, amplificados na segunda metade dos anos 1960. (SOUSA, 2007). É, portanto, numa correlação de vários fatores e condições históricas, em que práticas e circunstâncias sócio-políticas, culturais e econômicas se afetam, “sem data ou hora marcada para acontecer”, que os movimentos contraculturais se manifestam na História como acontecimentos e são, nas palavras de Araújo (2008), “movimentos contra-hegemônicos”. Para este autor, a fluidez de forma, as estruturas sociais espontâneas e efêmeras, a inexistência de lideranças formais, o estímulo “à liberdade de comunicação” na luta por garantir opiniões, comportamentos e pensamentos; “uma estética de constante mudança” que surge em circunstâncias nas quais “as imposições estão presentes e obstaculizam as ações criativas”, seja por parte de “grupos políticos radicais ou, mesmo, revolucionários ou (ainda) forças de insurreição”; são algumas das características desses movimentos contra-hegemônicos. (ARAÚJO, 2008, p.66).

Talvez essa apresentação panorâmica das condições históricas que possibilitaram o surgimento e a circulação da obra de Castañeda encubra os múltiplos sentidos que se constroem em torno dos movimentos contraculturais dos anos 1960-1970, podendo até mesmo encobrir sentidos contraditórios, dada a pluralidade de historicidades que os constituem. No entanto, o sentido que aqui interessa é o caráter de transgressão que esses anos instalaram no ocidente, principalmente no campo da ação, com os movimentos políticos e culturais de contestação à ordem estabelecida, movimentos contraculturais, contra-hegemônicos. No conjunto, eles podem ser lidos como acontecimentos históricos que exerceram mudanças no *ethos* daquela época, ditando práticas e palavras de ordens que influenciaram comportamentos, condutas, racionalidades e valores, num movimento contestatório ao convencionalmente aceito, produzindo diferenças.

Nesse sentido, fazer alguns apontamentos sobre a ideia de transgressão, para posteriormente indicar traços transgressores que permeiam *A Erva do Diabo*, é importante para a caracterização do livro como um acontecimento histórico, representativo de sua época. E é Foucault (2009b), no texto *Prefácio à Transgressão*, quem apresenta esse termo, primeiramente, em sua diferença com relação à ideia de revolução, numa referência indireta ao marxismo. O autor explica que a transgressão não busca opor nada a nada, não tem um caráter negativo ou positivo de contradição, em um mundo dialético ou revolucionário. O sentido de transgressão por ele trabalhado parece estar mais próximo do sentido de

contestação, de Blanchot, uma “afirmação não positiva”: “A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites.”, (FOUCAULT, 2009b, p.34), numa aproximação de sentido entre transgressão e limite.

Foucault (2009b) apresenta a transgressão na linha tênue que ela estabelece com o limite – “a transgressão é um gesto relativo ao limite [...] leva o limite até o limite do seu ser” (FOUCAULT, 2009b, p.32) – mas sem se opor a ele, sem negá-lo ou sem abalar a solidez de seus fundamentos. O jogo entre limite e transgressão se dá por uma “espiral” na busca de uma afirmação das diferenças. Não se busca por um triunfo da transgressão sobre os limites, ou ainda “um gesto de corte, ou o estabelecimento de uma separação, ou a medida de um afastamento”. (Ibid., p.33). Esse jogo encontra-se numa linha limítrofe historicamente datada em que esses dois elementos se cruzam e somente aí existem; é nesta linha limítrofe que a transgressão faz sua trajetória, tem seu início constante de querer transpor e quando transpõe, ela afirma tanto o limite quanto o campo de possibilidades ilimitadas a que ela se lança.

Silva Júnior (2009) retoma essa ideia de transgressão proposta por Foucault e confere a ela um sentido “de investimento” sobre uma ordem discursiva já institucionalizada, já que o intuito da transgressão não é promover rupturas ou afastamentos. Para ele a transgressão: “[...] não inverte ou rompe uma dada ordem para produzir uma nova ordem discursiva; antes, produz, na mesma ordem, um novo investimento.”, (SILVA JÚNIOR, 2009, p.52), que contesta o convencionalmente aceito. Na apropriação desse sentido de “investimento sobre” uma ordem estabelecida, os movimentos contraculturais em geral podem ser entendidos como transgressores visto que eles percorrem a linha da transgressão no limite de transpô-la, não sem antes se afirmarem enquanto diferenças, no movimento de “investir sobre” sem efetivamente romper, de “contestar” sem abalar os fundamentos institucionalizados, e justamente por não instaurarem uma nova ordem, produzem diferenças, transgridem até o limite do limite e transpondo-o já se fazem diferenças.

Na tentativa de caracterizar *A Erva do Diabo* como um acontecimento histórico transgressor, de um ponto de vista “extradiscursivo”, esse sentido de transgressão enquanto “investimento”, “contestação”, parece se fazer presente nas condições históricas de produção e circulação que ambientaram o surgimento não só do livro, mas de toda a obra de

Castañeda, visto que todo acontecimento histórico carrega consigo “evidências” de seu próprio tempo, (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013), não conseguindo escapar de seu *a priori histórico*. Ao descrever as condições em que se encontrava o campo acadêmico da Antropologia norte-americana à época da pós-graduação de Carlos Castañeda, bem como ao estabelecer um recorte que descrevesse a atmosfera contracultural dos anos 1960-1970, o que se tentou efetuar foi justamente fixar um quadro de referência e situar *A Erva do Diabo* em seu *a priori* histórico, no interior das fronteiras que delimitam o que é possível pensar e por extensão dizer, a partir de um determinado tempo e espaço, e com isso tentar responder “como ocorre que tal enunciado tenha surgido e nenhum outro em seu lugar?”. (FOUCAULT, 2008c, p.92); ou ainda: “qual é essa irregular existência que emerge no que se diz – e em nenhum outro lugar?”. (Ibid., p.93).

A trajetória temática do livro, a princípio, um relato etnográfico produzido no campo da Antropologia Social – e nesse âmbito de produção, como pode ser visto, *A Erva do Diabo* foi relegada à marginalidade, um ponto fora da curva das regras de cientificidade do campo – e, posteriormente, um livro de literatura “místico-espiritual” – quando ganha circulação em meio aos movimentos transgressores – permite perceber alguns efeitos de sentido produzidos em torno do livro. A atmosfera contracultural dos anos 1960-1970 e os acontecimentos que dela fazem parte, incluindo aí *A Erva do Diabo* e os demais livros do autor, podem ser entendidos como um conjunto heterogêneo de coisas ditas e em funcionamento que, no modo delas operarem, produzem um “investimento sobre” a ordem social estabelecida, indicando que no percurso desse trajeto temático, um relato etnográfico marginal e academicamente desqualificado, traz consigo um sentido de “contestação das” ordens científica e cultural institucionalizadas, podendo ser caracterizado como um livro-enunciado transgressor, em suas diferenças.

Os três próximos itens cumprem, portanto, a tarefa de percorrer um trajeto temático para, ao final, caracterizar *A Erva do Diabo* como um livro-enunciado transgressor. Não somente por ser ele um acontecimento histórico ambientado nas condições acadêmicas e culturais acima descritas, uma “evidência” de seu próprio tempo e elemento potencializador de um “investimento sobre” o estilo de vida norte-americano da época, ao ser objeto de consumo da “juventude transviada”; mas também porque, numa análise propriamente discursiva do livro, no entrecruzamento das práticas científica e feiticeira que estruturam sua

materialidade discursiva, um investimento contestatório aos padrões de cientificidade das práticas operadas no campo antropológico é também proposto pelo autor. No exercício dessa tarefa, é válido lembrar que, em *Sobre a Arqueologia das Ciências*, Foucault antecipa ser a análise da instância do acontecimento enunciativo um: “Fazer aparecer em sua pureza o espaço onde se dispersam os acontecimentos discursivos [...] (e) tornar-se livre para descrever, entre eles e outros sistemas que lhe são exteriores, um jogo de relações.”. (FOUCAULT, 2008c, p.94).

2.2 A Erva do Diabo como relato etnográfico

Se uma primeira arqueologia já foi desenvolvida na descrição das condições históricas de surgimento do livro de Carlos Castañeda, efetuar uma análise discursiva de *A Erva do Diabo* requer, primeiramente, apresentá-la em sua constituição enquanto relato etnográfico e produção científica do campo da Antropologia, para, no decorrer dos itens que se seguem, caracterizá-la discursivamente como um livro-enunciado. Ao longo deste item que tem como objetivo apresentar o objeto da análise, alguns ensaios discursivos serão efetuados uma vez que se tornam evidentes, principalmente, as posições-sujeito inscritas naquilo que começa a se apresentar como materialidade discursiva, mediante o pensar “com” Foucault.

Enquanto relato etnográfico, o livro se organiza em quatro partes: *Introdução*, *Parte Um: Os Ensinos*, *Parte Dois: Uma Análise Estrutural* e *Apêndices*, lembrando que os eixos principais de problematização da pesquisa, os saberes feiticeiro e científico, estão representados, respectivamente, na *Parte Um* e na *Parte Dois*, partes que, conforme Pasquarelli Júnior (1995, p.120), possuem “dois tratamentos distintos”. De acordo com Castañeda:

[...] dividi este livro em duas partes. Na primeira, apresento passagens de minhas anotações de campo que tratam dos estados de realidade não comum que experimentei em meu aprendizado. [...] Na segunda parte deste livro, apresento uma análise estrutural baseada exclusivamente sobre os dados expostos na primeira parte. (CASTAÑEDA, 1984, p.28).

Na *Introdução*, o autor apresenta o resultado de sua pesquisa utilizando-se da transcrição de longos diálogos entre ele e Dom Juan, recurso metodológico recorrente também na *Parte Um* que tem por objetivo, segundo Castañeda (1984), tornar a escrita mais fidedigna à experiência vivenciada e, conforme Pasquarelli Júnior (1995), dotar a escrita de qualidades literárias, conferindo-lhe um caráter dialógico. Além desse recurso, o texto

também adquire um tom explicativo-metodológico no qual são abordadas tanto questões metodológicas do trabalho de campo e acadêmico, como por exemplo, período e circunstâncias da pesquisa, localização e objetivos; quanto os procedimentos relativos à iniciação da prática feiticeira, tais como, as plantas alucinógenas que fizeram parte do aprendizado e as faculdades extracorpóreas e sensoriais que elas ativavam.

No verão de 1960, quando eu era estudante de antropologia na Universidade da Califórnia, em Los Angeles, fiz várias viagens ao Sudoeste a fim de coligir informações sobre as plantas medicinais utilizadas pelos índios do local. (CASTAÑEDA, 1984, p.17).

Fiz meu aprendizado primeiro no Arizona e depois em Sonora, pois Don Juan se mudou para o México, durante meu treinamento. O método que eu usava era estar com ele por alguns dias, de vez em quando. Minhas visitas se tornaram mais frequentes e duraram mais tempo nos meses do verão de 1961, 1962, 1963 e 1964. [...] Em setembro de 1965, voluntariamente parei com o aprendizado. (Ibid., p.22).

Don Juan utilizava, separadamente e em ocasiões diferentes, três plantas alucinógenas: o peiote (*Lophophora williamsii*), a datura (*Datura inoxia* syn. *D. meteloides*) e um cogumelo (possivelmente *Psilocybe mexicana*). No contexto específico de seus ensinamentos, Don Juan associava o uso da *Datura inoxia* (um de seus nomes espanhóis era *yerba del diablo*) e da *Psilocybe mexicana* para a aquisição do poder, um poder que ele denominava “aliado”. Associava o uso da *Lophophora williamsii*, o peiote, à aquisição da sabedoria, ou o conhecimento da maneira certa de viver. (Ibid., p.24)³⁵.

Sempre escrevi minha descrição de um estado de realidade não comum vários dias depois de o ter experimentado, esperando até ser capaz de tratá-lo calma e objetivamente. Mas as minhas conversas com Don Juan eram anotadas assim que ocorriam, logo após cada estado de realidade não comum. [...] Don Juan exigia uma rememoração completa e fiel de todos os detalhes e a narração completa de cada experiência. (Ibid., p.28).

Além disso, apresentam-se também na *Introdução* questões relativas aos critérios de classificação e organização dos dados empíricos, numa avaliação retrospectiva da experiência vivida pelo autor, o que permite identificar, a partir desses diferentes lugares de fala, os primeiros indícios discursivos relacionados às posições-sujeito do enunciado. O que se pode

³⁵ Na prática da feitiçaria, o uso de plantas com propriedades alucinógenas têm um caráter ritualístico e a função de conferir ao xamã o poder de que precisa para exercer “a capacidade de deixar conscientemente o plano mundano da vida cotidiana e mergulhar em outras camadas de consciência.”. (OLIVEIRA, 2005, p.128). De acordo com Castañeda (1984), o poder de um aliado funciona como um veículo, um auxiliar indispensável para obter conhecimento e orientar as ações, permitindo ao xamã transcender a realidade ordinária e acessar “realidades não comuns”, alternando entre o senso comum e realidades sobrenaturais, e com isso potencializar, por exemplo, a faculdade da adivinhação, de entrar nos objetos e seres, de deslocamento corporal, de intensificação da visão, entre outras. Já o peiote, um botão de uma espécie de cactus, era mastigado e usado para obter sabedoria/conhecimento por meio do contato com Mescalito, uma entidade espiritual antropomórfica que fazia revelações aos feiticeiros e ensinava a maneira certa de viver e por isso não podia ser “domesticado”, como a “erva do diabo” e o “fuminho”, o cogumelo.

inferir em relação ao sujeito do enunciado que ocupa a posição de introduzir o relato é a tradicional apresentação panorâmica da pesquisa, feita em primeira pessoa e contendo os elementos inerentes a toda e qualquer apresentação inicial de um trabalho acadêmico. Os sujeitos passíveis de ocuparem essa posição é o sujeito-pesquisador-científico o qual, a partir do atributo de sua racionalidade, elabora considerações gerais acerca do processo da pesquisa, e o sujeito-autor Carlos Castañeda quem, após passar por toda a experiência de tornar-se aprendiz de feiticeiro, faz um relato que discursivamente alterna entre posições-sujeito que falam tanto de sua experiência pessoal, quanto dos critérios científicos utilizados na elaboração da pesquisa.

Ainda na *Introdução*, o sujeito-autor percebe que a experiência do trabalho de campo exigiu dele mais do que o uso da racionalidade na organização dos dados, submetendo-o a internalização de um conjunto de práticas e valores específicos que o levariam a tornar-se um aprendiz de feiticeiro. Oliveira (2005) dá ênfase a esse processo de subjetivação por que passa Castañeda, forçando-o a alterar sua compreensão racional e científica da realidade, sendo lentamente introduzido em um sistema de crenças e valores totalmente adverso ao seu de origem. O próprio Castañeda reconhece essa transformação:

Vários meses depois de me retirar, pensei pela primeira vez na possibilidade de organizar minhas anotações de campo de maneira sistemática. Como os dados que eu coligira eram muito volumosos e incluíam muitas informações variadas, comecei tentando fazer um sistema de classificação. Dividi os dados em setores de conceitos e métodos relacionados e arrumei os setores hierarquicamente [...] em termos do impacto que cada qual teve sobre mim. (CASTAÑEDA, 1984, p.22-23).

[...] para qualquer principiante, índio ou não-índio, o conhecimento da feitiçaria se tornava incompreensível devido às características extraordinárias dos fenômenos que ele experimentava. Pessoalmente, como ocidental, achava essas características tão fantásticas que era quase impossível explicá-las em termos de minha própria vida cotidiana, e fui forçado a concluir que qualquer tentativa de classificar meus dados de campo em meus próprios termos seria inútil. Assim tornou-se óbvio para mim que os conhecimentos de Don Juan tinham de ser examinados em termos de como ele mesmo os compreendia; e só nesses termos é que poderiam tornar-se evidentes e convincentes. (Ibid., p.23-24).

Na *Parte Um: Os ensinamentos*, texto mais extenso de todos, o relato das experiências diz respeito tanto à dimensão pragmática de descrever o passo a passo dos rituais de preparação e manipulação das plantas alucinógenas, quanto à descrição dos efeitos corpóreos e sensoriais que a ingestão-inspiração-absorção das plantas provoca no autor. Cada uma das três plantas é apresentada em experiências distintas, com procedimentos de preparo, saberes e propriedades específicas, bem como reações corpóreas

e ativações extrassensoriais diferentes. Esses relatos são escritos no formato de um diário de campo, as anotações são datadas, mas nem sempre apresentadas numa ordem cronológica; os escritos têm um caráter mais descritivo que interpretativo/analítico, por vezes fazendo o uso de citações diretas, na transcrição de longos diálogos, com uso de travessões, indicando as conversações entre Dom Juan e Castañeda em uma pedagogia da prática feiticeira.

Pasquarelli Júnior (1995) comenta que o caráter dialógico desta parte do livro é um recurso estratégico de construção textual para explicitar a relação de ensino-aprendizado e, embora seja uma leitura cansativa e “aborrecida” dado seu caráter extremamente descritivo, exerce a função de orientar a escritura para a “dimensão poético-literária” (Ibid., p.114) que caracteriza a escrita de Castañeda. O longo trecho abaixo ilustra a preparação da erva do diabo por Dom Juan e o evidente caráter descritivo, pedagógico e pragmático da narrativa:

Domingo, 3 de setembro de 1961. Hoje à tarde Dom Juan apanhou duas plantas de *Datura* do campo. [...] Tomamos o carro e fomos para as montanhas próximas. [...] Ele parou junto de uma plantinha de folhas verde-escuro e flores grandes, brancas, em forma de sino. - Esta aqui - disse ele. E começou logo a cavar. [...] Dom Juan olhou para mim e disse que a planta era masculina, porque a raiz se bifurcava no ponto exato onde encontrava a haste. [...] - Agora, deixe eu procurar a fêmea - disse ele. - Como é que se distingue os dois? - A fêmea é mais alta e cresce acima do solo, de modo que parece uma arvorezinha. O macho é grande e se espalha perto do solo, parecendo mais um arbusto cerrado. - Aquela é uma fêmea. - E passou a cavá-la, como tinha feito com a outra planta. [...] Quando chegamos em casa ele abriu o embrulho em que tinha colocado as plantas de *Datura*. Primeiro, pegou a maior, a masculina [...] Depois dessa limpeza meticulosa, separou a haste da raiz, fazendo uma incisão superficial em volta de sua junção com uma facinha serrilhada e partindo as duas. [...] Depois, pegou um pano grosseiro e colocou nele primeiro os dois pedaços de raiz atados juntos; por cima disso colocou as folhas, num apanhado arrumado, e em seguida as flores, as sementes e a haste. Dobrou o pano e deu um nó nos cantos. Repetiu exatamente o mesmo processo com a outra planta, a feminina, só que quando chegou à raiz, em vez de corta-la, deixou a forquilha intata, como a letra Y invertida. (CASTAÑEDA, 2011, p.83-86).

Quarta-feira, 6 de setembro de 1961. [...] - Acho que devemos recomeçar a tratar daquela erva - disse Dom Juan de repente. [...] - As plantas que eu cavei e cortei são minhas - disse ele. - É como se fosse eu mesmo; com elas, vou ensinar-lhe o meio de domesticar a erva-do-diabo. [...] Em seguida, foi até os fundos da casa. Ficou ali sentado no chão, de pernas cruzadas, e com um mano redondo começou a amassar a raiz dentro do saco. [...] Enquanto amassava, entoava um cântico ininteligível, muito baixinho e monótono. Depois de ter reduzido a raiz dentro do saco a uma polpa macia, colocou-a na bacia de madeira. [...] encheu-a de água [...]. Disse que a raiz tinha de ficar de molho a noite toda e permanecer do lado de fora da casa para apanhar sereno. - Se amanhã for um dia quente, de sol, será um excelente augúrio - disse ele. (Ibid., p.87-88).

Domingo, 10 de setembro de 1961. [...] A quinta-feira, dia 7 de setembro, foi um dia muito límpido e quente. Dom Juan pareceu estar muito satisfeito com o bom presságio e repetiu várias vezes que a erva-do-diabo provavelmente tinha gostado de mim. [...] A raiz tinha ficado de molho a noite toda [...] Ele trouxe consigo uma chaleira média com água fervendo, amarelada. Inclinou a bacia com muito cuidado

e despejou a água de cima, conservando o depósito grosso que se acumulara no fundo. Essa seqüência foi repetida mais três vezes, a intervalos de mais de uma hora. [...] Quando voltamos, horas depois, já estava escuro. No fundo da bacia havia uma camada de uma substância pegajosa. Parecia amido mal cozido, esbranquiçado ou cinza-claro. Havia talvez uma colher de chá daquilo. [...] Depois que a água ferveu, ele despejou mais ou menos uma xícara na bacia. [...] Aquilo dissolveu o depósito, formando uma espécie de substância leitosa. [...] Ele despejou o conteúdo da bacia numa velha caneca de barro [...]. Ainda estava muito quente, de modo que ele soprou para esfriá-la. Tomou um gole e entregou-me a caneca. - Beba agora! - disse ele. (Ibid., p. 88-89).

Identificam-se aí duas posições-sujeito que se alternam no relato: a de “mestre” dos ensinamentos feiticeiros, ocupada por Dom Juan, e a de “aprendiz”, ocupada pelo sujeito-autor. Como dito anteriormente, o uso das plantas tem uma função definida no sistema de crenças e valores dos feiticeiros e tornar-se feiticeiro, um “homem de conhecimento”, requer também ter o conhecimento específico das propriedades das plantas, já que este ritual de preparação também faz parte daquilo que posteriormente será denominado “sistema dos feiticeiros” por Oliveira (2005). Dominar os efeitos das plantas sobre a consciência e utilizá-los para obter faculdades extrassensoriais (como, por exemplo, o poder da adivinhação ou adotar a forma e as faculdades fisiológicas de animais) não é apenas questão de fazer uma “viagem” a outras realidades, mas de se inserir no modo de funcionamento de um saber específico, de adquirir outro modo de conhecer, com práticas e procedimentos que pragmaticamente podem ser manipulados e, deste campo específico de saber, o aprendiz torna-se especialista, um feiticeiro, homem dotado de um conhecimento específico.

É também na *Parte Um* que o sujeito-autor descreve as experiências de “realidades não comuns”, as percepções corpóreas, o despertar de faculdades extraordinárias por meio do uso das três plantas alucinógenas, acima apresentadas. Abaixo, a passagem em que Castañeda, sob a orientação de Dom Juan, adota a representação física de um corvo, animal que ilustra a capa da 13ª edição do livro, após a inalação do “fuminho”, o cogumelo alucinógeno.

Domingo, 7 de fevereiro de 1965. Minha segunda tentativa com o fumo realizou-se por volta do meio-dia, no sábado, dia 30 de janeiro. [...] Durante essa tentativa, outro fato se tornou evidente para mim: todo meu corpo tinha-se tornado dormiente logo depois que comecei a engolir o pó fino, que me entrava na boca cada vez que sugava o cachimbo. Assim, não só inalava o fumo, como também ingeria a mistura. [...] Mencionei que me lembrava de tudo o que tinha acontecido. Cada recordação era precisa e inconfundível. O processo de fumar tinha sido o mesmo que na tentativa anterior. [...] Seguiu todas as direções. Pareciam claras, lógicas e fáceis. Falou que meu corpo estava desaparecendo e que só sobraria minha cabeça, e que, em tais condições, o único meio de ficar desperto e me mover era tornar-me um corvo. [...] Depois, disse-me que meu corpo tinha desaparecido

completamente e que só tinha a cabeça; disse que esta nunca desaparece porque é a cabeça que se transforma em corvo. [...] Disse que no queixo estavam as pernas do corvo. Mandou que sentisse as pernas e observasse que elas estavam saindo devagar. Depois, disse que eu ainda não estava sólido, que tinha de deixar crescer uma cauda e que esta sairia de meu pescoço. Mandou que estendesse a cauda como um leque, e que sentisse como ela varria o chão. Em seguida, falou sobre as asas do corvo e disse que saíam de meus maxilares, explicando que isso era difícil e doloroso. Mandou que as estendesse. Disse que tinham de ser extremamente longas, tão longas quanto eu pudesse estendê-las, senão não conseguiria voar. Disse-me que as asas estavam saindo e que eram longas e lindas, e que eu teria de batê-las até serem asas de verdade. [...] Havia uma última coisa que eu tinha de mudar, disse ele, antes de poder voar. Era a transformação mais difícil, e para realizá-la eu tinha de ser dócil e fazer exatamente o que ele me mandasse. Tinha de aprender a ver como um corvo. Disse que minha boca e meu nariz iam crescer entre meus olhos até eu ter um bico forte. Disse que os corvos sabem ver para os lados, e mandou que eu virasse a cabeça e olhasse para ele com um dos olhos. Explicou que, se eu quisesse trocar e olhar com o outro olho, teria de passar o bico para baixo, e que esse movimento me faria ver pelo outro olho. Mandou que trocasse de um olho para o outro. E então falou que eu estava pronto para voar e que o único meio de voar era deixar que ele me lançasse no ar. Não tive nenhuma dificuldade em ter as sensações correspondentes a todas as ordens dele. Tive a percepção de estar deixando crescer pernas de pássaros, que, a princípio, eram fracas e vacilantes. Senti uma cauda saindo de minha nuca e asas de meus maxilares. As asas estavam bem dobradas. Senti que vinham saindo aos poucos. O processo foi difícil, mas não doloroso. Depois, pisquei até reduzir minha cabeça ao tamanho de um corvo. Mas o efeito mais surpreendente foi o dos olhos. Minha visão de pássaro! (CASTAÑEDA, 2011, p.210-212).

O objetivo de Dom Juan ao escolher Carlos Castañeda como aprendiz de feiticeiro era transformá-lo num “homem de conhecimento” e isso implica além da pedagogia do como cultivar e manipular as plantas, de como proceder para acessar as realidades extraordinárias, também o conhecimento de como desenvolver o autocontrole necessário para passar por esse aprendizado, ampliando a percepção de mundo para além da vida racionalizada e institucionalizada da realidade cotidiana. Tornar-se um “homem de conhecimento”, ou seja, tornar-se um guerreiro, um feiticeiro, aquele ser que transita e faz a “tradução e mediação entre mundos”, (FERRARI, 2011, p.956), diz respeito à maneira da pessoa conduzir-se, um comportamento que é resultado de um treinamento longo, uma certa moralidade, exige uma ordem operacional que inclui uma série de princípios relacionados à aprendizagem e à autodisciplina, por meio de um método experimental e pragmático. Oliveira (2005, p.19) lembra que o objetivo final de todo esse processo é fazer com que o “guerreiro” alcance a totalidade de seu ser, em um uso equilibrado da razão e da vontade, sendo “capaz de perceber o mundo com sua razão e seu sentimento ou o intelecto e o corpo. É nesse caminho que Dom Juan se propõe a conduzir Castañeda”.

A existência de um homem de conhecimento é uma luta incessante, e a idéia de

que ele é um guerreiro, levando vida de guerreiro, dava à pessoa os meios de conseguir a estabilidade emocional. A idéia de um homem em guerra abrange quatro conceitos: (1) um homem de conhecimento tem de ter respeito; (1.) ele tem de ter medo; (3) ele tem de estar bem desperto; (4) ele tem de ter confiança em si. Daí, ser um guerreiro é uma forma de autodisciplina. [...] Assim, tornar-se um homem de conhecimento é uma tarefa que não se pode realizar plenamente; ou melhor, é um processo incessante, que envolve: (1) a idéia de que é preciso renovar a busca para ser um homem de conhecimento; (2) a idéia da transitoriedade da pessoa; e (3) a idéia de que é preciso seguir um caminho com um coração. A renovação constante da busca de se tornar um homem de conhecimento é expressa no tema dos quatro inimigos simbólicos encontrados no caminho do conhecimento: medo, clareza, poder e velhice. Renovar a busca implica em conquistar e manter o controle sobre si mesmo. Um verdadeiro homem de conhecimento deve combater cada um dos quatro inimigos, sucessivamente, até o último momento de sua vida, a fim de se manter ativamente empenhado em tornar-se um homem de conhecimento. (CASTAÑEDA, 2011, p.247-250).

Diante o que se apresenta, de um ponto de vista discursivo, analisar a prática feiticeira é dar relevância ao conjunto de regras, procedimentos e princípios que fazem da feitiçaria um saber específico, individualizado pelas regras de formação de natureza discursiva e não discursiva que orientam e individualizam um modo de proceder e dizer específico ao campo do “saber feiticeiro”. A feitiçaria enquanto saber é constituída, portanto, por um conjunto de regras, práticas e valores que determinam todo um modo de inserção no mundo feiticeiro, estabelecendo uma relação de objetivação/subjetivação entre o aprendiz e o saber que, na articulação com a prática discursiva, impõe todo um sistema de dizibilidade e de funcionamento ao campo enunciativo da feitiçaria. Ao ser relatada e sistematizada como resultado de uma pesquisa científica, a feitiçaria evidencia todo o seu caráter de um saber coerente, com uma força lógica em seu funcionamento interno, uma discursividade específica passível de ser reproduzida e praticada inclusive em outros campos de circulação, sob outras formas de apropriação, como por exemplo, nas condições históricas do movimento contracultural dos anos 1960-1970.

Na *Parte Dois*, há uma mudança explícita da posição-sujeito. O texto torna-se mais sistematizado, analítico e, portanto, resultado de uma interpretação e classificação dos dados expostos na *Parte Um*. Os diálogos entre o autor e Dom Juan desaparecem e com eles a posição-sujeito do “mestre”. O “eu-aprendiz” não mais ocupa o lugar pedagógico de quem aprende, assumindo o lugar de fala uma racionalidade científica, o pesquisador que racionaliza e sistematiza os dados empíricos, no padrão do saber científico. A posição-sujeito que fala do lugar da ciência torna-se predominante nesta parte do relato etnográfico, denominada *Uma Análise Estrutural*. Sujeita às regras da racionalidade científica, essa

posição-sujeito classifica e organiza os dados em torno de quatro conceitos/unidades que juntas compõem o subtítulo *A Ordem Operacional*: “de certo modo, essas unidades representam sucessivos níveis de análise, cada nível modificando o anterior.” (CASTAÑEDA, 1984, p.185).

Na *Parte Dois*, Castañeda busca conferir racionalização aos dados coletados na *Parte Um*, e para isso o autor ordena e atribui um significado à experiência, classificando-a e correlacionando as variáveis que a compõem num sistema coerente que caracteriza a prática da feitiçaria. Para Pasquarelli Júnior (1995, p.121), nessa parte o autor “tende a tomar o conhecimento do mestre-feiticeiro como um corpo de conceitos ou classificações.”, decompondo “os ensinamentos como um conjunto de unidades” e apresentando seu “encadeamento lógico”, atribuindo ao “saber feiticeiro” uma explicação/interpretação lógica e coerente:

A estrutura, conforme a avalio, compõe-se de quatro conceitos, que constituem as principais unidades: (1) homem de conhecimento; (2) um homem de conhecimento tinha um aliado; (3) um aliado tinha uma regra; e (4) a regra foi corroborada por um consenso especial. Essas quatro unidades por sua vez são compostas de uma série de idéias subsidiárias; assim, a estrutura total compreende todos os conceitos significativos que foram apresentados até o momento em que parei a aprendizagem. (CASTAÑEDA, 2011, p.239).

Essas quatro unidades relacionavam-se da seguinte maneira: o objetivo da ordem operacional era ensinar à pessoa como se tornar um homem de conhecimento (1); um homem de conhecimento era diferente dos homens comuns porque tinha um aliado (2); um aliado era um poder especializado que tinha um regulamento (3); a pessoa podia adquirir ou domesticar um aliado pelo processo de verificar seu regulamento no campo da realidade não comum e obtendo um consenso especial nessa corroboração (4). (CASTAÑEDA, 1984, p.227).

Essas unidades ou níveis de análise constituem as principais unidades daquilo que é o objetivo da *Parte Dois*: “uma tentativa de expor a coesão interna e a irrefutabilidade dos ensinamentos de Dom Juan.”, (Ibid., p.185), ou seja, um objetivo que se pauta pelos padrões de uma prática científica racionalizada e, conforme Pasquarelli Júnior (1995, p.123), torna-se um “desdobramento do embate entre ‘programas de verdade’”, isto é, “programas de verdade” da prática feiticeira apresentada na *Parte Um* e o objetivo de demonstração científica da *Parte Dois*, também um “programa de verdade”.

Experimentar estados de “realidade não comum” pela iniciação na prática feiticeira era a única forma de corroborar a existência de um outro tipo de realidade acessível e pragmática, outra forma de cognição que exigia do sujeito-pesquisador um entendimento da realidade não por seus próprios “termos”, mas pelos “termos” do “sistema de crenças” de

Dom Juan. Nas palavras de Pasquarelli Júnior: “a preocupação em dar conta da sensação de coerência como encadeamento lógico levou à conclusão de que: só se tornava viável compreender a própria experiência nos termos do outro.”. (Ibid., p.121). O processo gradativo de internalização na e da prática feiticeira, assim como a prática científica, introduziu o sujeito autor e pesquisador em campos do saber distintos, cada qual com seu “programa de verdade”.

Se a princípio, como dito anteriormente, toda essa experiência pode ser entendida como uma “viagem” a outros mundos da realidade “não comum”, na *Parte Dois* do livro ela começa a tomar estatuto de saber científico, comprovado e irrefutável, num procedimento discursivo que busca dar validade e veracidade à prática feiticeira como um saber passível de ser “discursivizado” como científico. O processo de classificar e conceituar o conhecimento adquirido com a experiência continua e, a cada uma das quatro principais unidades que constituem a análise da *Parte Dois*, ainda são atribuídas outras categorias que se correlacionam, como por exemplo, o fato de todo “homem de conhecimento” ter um aliado e esse aliado conter certos significados:

Um aliado como conceito significativo incluía as seguintes idéias e ramificações: (1) um aliado não tinha forma; (2) um aliado era percebido como uma qualidade; (3) um aliado era domesticável; e (4) um aliado tinha um regulamento. (CASTAÑEDA, 2011, p.252).

[...] como um aliado não tinha forma, sua presença era observada somente por seus efeitos sobre o feiticeiro. Dom Juan classificou alguns desses efeitos como tendo qualidades antropomórficas. [...] Dom Juan classificava o aliado contido na *Datura inóxia* como possuindo duas qualidades: era feminino e dava um poder supérfluo. [...] A característica mais importante era sem dúvida o que Dom Juan chamava de sua natureza feminina. O fato de ele ser descrito como feminino, no entanto, não significava que o aliado fosse um poder feminino. Parecia que a analogia com uma mulher fosse apenas um meio metafórico de Dom Juan descrever o que ele achava serem os efeitos desagradáveis do aliado. Além disso, o gênero do nome da planta em espanhol, *yerba*, feminino, também pode ter ajudado a criar a analogia feminina. De qualquer forma, a personificação desse aliado como poder feminino lhe atribuía as seguintes qualidades antropomórficas: (1) era possessivo; (2) era violento; (3) era imprevisível; e (4) tinha efeitos nocivos. (Ibid., p.253-254).

Ainda há outro subtítulo na *Parte Dois* denominado *A Ordem Conceitual* no qual, de um ponto de vista do aprendiz, apresentam-se todos os ensinamentos de Dom Juan como uma matriz de significados, “uma ordem de conceituação que tornaria os ensinamentos compreensíveis em seus próprios termos.”. (Ibid., p.223)³⁶. Ao final desse subtítulo, ainda

³⁶ Esse processo de conceituação da experiência, de ordenação dos conceitos nos termos da própria prática da feitiçaria e do próprio saber/conhecimento transmitido por Dom Juan ganha maior relevância e torna-se mais

que assumindo o lugar de fala do sujeito-pesquisador que busca atribuir à experiência uma força lógica, o sujeito-autor faz um relato do processo de subjetivação pelo qual passou e admite que, de um ponto de vista racional e científico, a existência de outras realidades acessíveis à consciência são tão reais e utilizáveis quanto à realidade da vida cotidiana. Neste momento, o saber materializado na prática da feitiçaria adquire uma mesma condição de validade e de pretensão de verdade presentes na prática da ciência, já que é deste campo do conhecimento que o sujeito-autor enuncia suas deduções:

Do ponto de vista de meu estágio pessoal de aprendizagem, podia deduzir que até o momento em que me retirei do aprendizado, os ensinamentos de Don Juan haviam fomentado a adoção de duas unidades da ordem conceitual: (1) a ideia de que havia um campo separado de realidade, outro mundo, que chamei de 'realidade do consenso especial'; (2) a ideia de que a realidade do consenso especial, ou esse outro mundo, era tão utilizável quanto o mundo da vida de todo dia. (CASTAÑEDA, 1984, p.228).

Quase seis anos depois que comecei o aprendizado, os conhecimentos de Don Juan tornaram-se um todo coerente, pela primeira vez. [...] Senti que era imperioso provar, nem que fosse só para mim, que eles não eram uma excentricidade. Depois de ter organizado meu esquema estrutural, e de ser capaz de desprezar muitos dados supérfluos, o meu esforço inicial de descobrir a força lógica dos ensinamentos dele, tornou-se claro para mim que eles tinham uma coesão interna, uma sequência lógica que me permitia visualizar todo o fenômeno numa luz que eliminava o sentido de extravagância que era a marca de tudo o que experimentara. Era óbvio para mim que meu aprendizado era apenas o começo de um caminho muito longo. E as experiências fatigantes que tivera, tão avassaladoras para mim, não passavam de um fragmento muito pequeno de um sistema de pensamento lógico do qual Don Juan tirava conclusões significativas para a sua vida de todo dia, um sistema de crenças vastamente complexo [...]. (Ibid., p.229).

Os apêndices são dois: *Apêndice A - O Processo de Comprovar o Consenso Especial* - e o *Apêndice B – Esboço de Análise Estrutural*. Neste último, o autor efetivamente faz um esboço estrutural de toda a *Parte Dois*, indicando todas as unidades e conceitos que envolveram sua análise, num quadro de síntese bem ilustrativo da prática científica. Já no *Apêndice A*, a partir do jogo das pluralidades de “eus” que a função autor possibilita, aparece a posição-sujeito de um avaliador. Essa posição sujeita ao enunciado faz uma recapitulação das experiências vivenciadas, estabelece um elo entre as realidades comum e não comum e apresenta uma demonstração lógica que afasta qualquer tipo de dúvida que possa colocar em xeque o fato de o sujeito-autor ter experienciado outro tipo de realidade. O objetivo deste apêndice é o de comprovar, por meio de um padrão científico de argumentação, a

compreensível à medida que outros livros do autor são escritos, de modo que os conceitos vão ganhando coerência e compondo aquilo que Oliveira (2005) denomina “sistema dos feiticeiros”, mais detalhado adiante.

experiência empírica e a gradativa preparação do sujeito-autor no domínio dos procedimentos e das regras do ritual feiticeiro, uma “ordem intrínseca”, que o levou à utilização pragmática da realidade não comum. Abaixo, um trecho que demonstra como tornou-se possível acessar pragmaticamente Mescalito, a partir do uso do peiote.

Dom Juan depois usou uma série de três estados de realidade não comum, provocados pela *Lophophora williamsii* [...]. Esses três estados foram tratados aqui como uma unidade única porque tiveram lugar durante quatro dias consecutivos, e, durante as poucas horas entre eles, não tive qualquer comunicação com Dom Juan. A ordem intrínseca dos três estados também foi considerada uma única unidade, com as seguintes características [...] a percepção de Mescalito como um ente antropomórfico visível, capaz de ensinar. A capacidade de ensinar implicava que Mescalito era capaz de agir para as pessoas. A progressão para um âmbito de apreciação mais vasto alcançou um ponto em que eu percebia os dois âmbitos ao mesmo tempo, sendo incapaz de distinguir as diferenças entre eles a não ser em termos de movimento. No âmbito dependente, era possível para mim mover-me por meus próprios meios e vontade, mas no âmbito independente conseguia mover-me só com o auxílio de Mescalito como instrumento. Por exemplo, as lições de Mescalito compreendiam uma série de cenas a que eu só podia assistir. O progresso para uma utilização mais pragmática da realidade não comum estava implícito na idéia de que Mescalito podia realmente dar lições sobre a maneira correta de viver. No período preparatório que se seguiu ao último estado de realidade não comum nessa série, Dom Juan escolheu as seguintes unidades. Para a progressão no sentido do específico, deu ênfase positiva às idéias de que Mescalito era um instrumento no movimento pelo âmbito de apreciação independente, e que Mescalito era um ente didático, capaz de dar lições permitindo que a pessoa entrasse num mundo visionário. Especulou ainda sobre a insinuação de que Mescalito tinha pronunciado seu nome e supostamente me ensinara algumas canções; esses dois casos foram interpretados como exemplos da capacidade de Mescalito de ser protetor. E o fato de eu ter percebido Mescalito como uma luz foi enfatizado como a possibilidade de ele ter, afinal, adotado uma forma abstrata e permanente para mim. (CASTAÑEDA, 2011, p.303-304).

Se no início da *Parte Dois*, o sujeito que fala submetido às regras da ciência diz querer demonstrar a coesão interna dos ensinamentos feiticeiros, no *Apêndice A*, o sujeito do enunciado avalia todo o processo da experiência em tornar-se aprendiz de feiticeiro e o interessante é que, depois de recapitular todas as experiências indicando os possíveis métodos de indução e sugestão por parte de Dom Juan, ele encerra o apêndice removendo suas próprias dúvidas e afirma que “a última barreira que me impedia de aceitar a existência de uma realidade separada” (Ibid. p.242) havia sido removida, sendo irrefutável a hipótese de ele não ter vivido toda aquela experiência. No processo de objetivação/subjetivação do “programa de verdade” da prática da feitiçaria, “verdadeiramente” há outras realidades acessíveis e elas possuem uma racionalidade, uma coerência lógica e podem ser pragmaticamente utilizadas. Ou seja, é somente ao final do livro, depois de toda descrição, explicação/interpretação e demonstração da experiência de tornar-se aprendiz de feiticeiro,

que os sujeitos autor, pesquisador e avaliador apresentam a feitiçaria, campo prático da experiência, e a ciência, campo de produção do livro-enunciado, como saberes equivalentes em suas explicações acerca das realidades das quais fazem parte, cada qual com seu respectivo “programas de verdade”.

Da perspectiva antropológica, fazer da feitiçaria um objeto de análise científica é um procedimento nada surpreendente, como já foi exposto nas considerações iniciais desta dissertação. Não seria, portanto, este o movimento no qual se torna possível identificar o caráter efetivamente transgressor de *A Erva do Diabo*. Como posto no item 2.1.1, a transgressão também está presente na materialidade discursiva do livro, pelo fato de nele Castañeda propor uma equivalência entre as práticas e os saberes científico e feitiçeiro, cada qual com seu respectivo “programa de verdade” e nesta afirmação, materializar sua experiência etnográfica no limite dos padrões científicos do campo da Antropologia, indicando que o exercício das regras acadêmicas pode manifestar aspectos de uma prática política da ciência, no exercício de sua “vontade de verdade”.

Oliveira (2005, p.45) chega a mencionar que, com este trabalho, Castañeda “propõe que a Antropologia relativize seu próprio discurso e possa enxergar a realidade dos Outros não apenas como mais uma forma de crença, mas também como uma forma de saber, assim como nossa ciência.”. A partir desse tratamento desierarquizado da feitiçaria por parte da ciência e materializado discursivamente no livro por um sujeito pesquisador, essa proposta pode ser estendida à perspectiva arqueológica e entender esses dois saberes como práticas sociais, com suas “vontades de verdade” legitimadas, cada qual em seu campo de funcionamento e dizibilidade, passíveis de serem analisadas. Dessa conclusão é que deriva a problematização principal desta dissertação, anteriormente apresentada e a ser desenvolvida no capítulo 3.

2.3 A Erva do Diabo como obra, livro e lugar de autoria

Dando sequência à análise discursiva do livro em seu trajeto temático, a perspectiva arquegenealógica da História problematizada no item 2.1, perpassa todo o empreendimento teórico-metodológico de Foucault, inclusive quando ele opta por conferir novo sentido às noções de obra, livro e autor, liberando-as da busca pela origem ou de um princípio de unidade embutidos em suas tradicionais acepções. Dentre essas noções, mesmo que apenas

a noção de “autor” receba uma atenção especial por parte de Foucault com o texto *O que é um autor?*, é pertinente trazê-las para a análise discursiva de *A Erva do diabo*, já que na multiplicidade de entradas analíticas que a arqueologia possibilita, essas noções também permitem uma leitura discursiva.

Para Foucault (2008c), a noção de obra não deve ser considerada como uma unidade homogênea, certa, imediata, pela qual se reúne um conjunto de textos sob um mesmo nome próprio. Isso não autoriza designar uma obra como tal, seja pela dificuldade de atribuir aos diversos textos um mesmo valor (publicados, rascunhados, proferidos e transformados em escrita, epistolados, encontrados após a morte) ou conferir a eles uma denotação a tal “autor”. Em *Sobre a Arqueologia das Ciências*, Foucault afirma que, se for para reconhecer alguma unidade na obra, essa seria a de ela exercer “uma certa função de expressão” do autor:

Supõe-se que deve haver um nível (tão profundo que é necessário supô-lo) no qual a obra se revela, em todos os seus fragmentos, mesmo os mais minúsculos e os mais dispensáveis, como a expressão do pensamento, da experiência, da imaginação, do inconsciente do autor ou das determinações históricas às quais ele estava preso. (FOUCAULT, 2008c, p.90).

No caso da noção de livro, mesmo que ainda haja uma materialidade que limite seu começo e seu fim, mesmo que ele se compacte “nesse pequeno paralelepípedo que o fecha”, Foucault traz a ideia de que “nenhum livro pode existir por si mesmo; ele está sempre em relação de apoio e de dependência em relação a outros; é um ponto em uma rede; comporta um sistema de indicações que remetem – explicitamente ou não – a outros livros, textos ou frases...” (Ibid., p.89). Em *A Arqueologia do saber*, Foucault reforça essa ideia de livro enquanto “nó em uma rede”:

É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso a um sistema de remissão a outros livros, outros textos, outras frases: Nó em uma rede. (FOUCAULT, 2009a, p.26).

Essa caracterização do livro como “nó em uma rede” já traz indícios discursivos, remetendo a uma analogia com a noção de enunciado. Em sua função enunciativa, os enunciados também possuem uma materialidade e estão em um “espaço colateral” de relação com outros enunciados que o antecedem e o sucedem, numa rede de relações que fazem parte de uma mesma série discursiva, ou na relação com outras séries. Por correlação, um livro, na acepção de Foucault, pode também ser entendido como um enunciado,

pertencente a uma obra, certa função de expressão de um autor que reúne outros livros em relação de apoio e dependência, referentes a um mesmo tipo de saber, temática ou experiência.

Pensando em termos da noção de livro como um enunciado e na relação com o objeto em questão, *A Erva do Diabo* (1968) faz parte de uma rede de relações de apoio e dependência com outros livros atribuídos ao mesmo autor e pertencentes a uma mesma série enunciativa, já que ele é o primeiro de um conjunto de livros publicados enquanto função de expressão da experiência etnográfica de Castañeda, ou seja, o primeiro de uma obra composta, ao todo, por 11 livros, a saber: *Uma Estranha Realidade* (1971), *Viagem a Ixtlan* (1972), *Porta para o Infinito* (1975), *O Segundo Círculo do Poder* (1977), *O Presente da Águia* (1981), *O Fogo Interior* (1984), *O Poder do Silêncio* (1987), *A Arte de Sonhar* (1993), *Passes Mágicos* (1998) e *O Lado Ativo do Infinito* (1999)³⁷.

Nessa rede de relações que diz respeito à produção de uma obra, o que se percebe é que, dado os ciclos de aprendizado a que se submeteu Castañeda como aprendiz de feiticeiro que no conjunto somam, aproximadamente, dez anos, *A Erva do Diabo* está mais proximamente enredada a três outros livros, *Uma Estranha Realidade*, *Viagem a Ixtlan* e *Porta para o Infinito*, por ser essa microrrede de livros as publicações de Carlos Castañeda relativas ao primeiro ciclo de sua experiência. Oliveira (2005, p.8) relata que o primeiro momento de aprendizado “teve início em junho de 1961 e essa primeira parte durou até 1965”, quando o autor, por não ter superado o medo, abandonou por conta própria os ensinamentos. Ainda conforme Oliveira (2005), o autor retorna ao trabalho de campo em 1968 e permanece até 1971 e “terminadas as experiências de *Porta para o Infinito* encerra-se também a primeira fase do aprendizado de Castañeda.” (Ibid., p.26). Um segundo ciclo de aprendizado é mencionado pelo mesmo autor, indicando um trabalho em grupo de Don Juan com “três mulheres (Florinda Donner, Carol Tiggs e Taisha Abelar), o qual Castañeda iria se agregar e se tornaria uma espécie de líder [...]”. (OLIVEIRA, 2005, p.26)³⁸.

³⁷ Conforme endereço eletrônico, mais três outros livros são incluídos nesta lista: *Magia: uma descrição do mundo* (1973), *Relatos de Poder* (1975) e *Roda do tempo* (2000), esse último uma antologia de citações comentadas. Disponível em: <http://avisospsicodelicos.blogspot.com.br/2011/11/livro-carlos-castaneda-entre-o-real-e-o.html>. Acesso em 17/07/2014.

³⁸ As informações referentes aos períodos da pesquisa de campo e publicação dos livros são divergentes e aqui cabe uma explicitação. Miguel Duclós, no site consciencia.org, relata que o trabalho de campo de Carlos Castañeda e sua consequente iniciação na prática feiticeira “se divide em duas partes: uma de 1960 a 1965, quando deixou o aprendizado; e outra de 1968 a 1973, quando Don Juan partiu do mundo.”, fazendo

Embora esta dissertação tenha como objeto de análise o primeiro livro da série de enunciados que compõem a obra do autor, nele já é possível identificar o que aqui interessa: o “saber feiticeiro” que, por analogia ao termo “sistema dos feiticeiros” cunhado por Oliveira (2005), diz respeito ao conjunto de conceitos, práticas e princípios morais que conferem à feitiçaria o estatuto de um campo do saber específico. Tomando por referência os quatro primeiros livros da obra de Castañeda, o primeiro capítulo da dissertação de Oliveira (2005) é dedicado a construir essa “cultura de feiticeiros”, esse “sistema dos feiticeiros” composto por uma série de conceitos que são apresentados e desenvolvidos ao longo dos quatro primeiros livros, de modo que a cada livro, os ensinamentos de Dom Juan vão ampliando e complementando os conceitos que compõem o sistema, tornando-o cada vez mais coerente e dotado de força lógica, até atingir o objetivo final que é fazer de Castañeda um “homem de conhecimento”, um “guerreiro” em sua totalidade, habilitado a fazer o uso equilibrado da razão e da emoção³⁹. Fica evidente, portanto, que na rede de dependências que sustentam o livro enquanto enunciado pertencente a uma obra, outros enunciados o sucedem e o reatualizam, servem de apoio e entram no jogo das dependências dentro da mesma série discursiva que objetiva o “saber feiticeiro” enquanto prática cultural dos xamãs do México antigo.

A partir da noção de obra e livro na acepção de Foucault, pode-se arriscar uma analogia e pensar que, se a expressão da experiência e do pensamento do autor dão certa

referência à morte do “mestre”. Neste mesmo site, em artigo de Luiz Carlos Maciel, encontra-se também a referência a um segundo ciclo de aprendizado que se deu: “Anos mais tarde, quando *Os Ensinamentos* são publicados, e Castañeda volta ao México para presentear Don Juan com um exemplar que o índio recusa.”. Disponível em: <http://www.consciencia.org/Castañeda/>. Acesso em 17/07/2013. Para efeito de credibilidade, como já explicado anteriormente, optou-se por usar como fonte principal a dissertação de Oliveira (2005).

³⁹ Resumidamente, os conceitos que constituem o “sistema dos feiticeiros”, conforme Oliveira (2005) são os seguintes: em *A Erva do Diabo* o conceito básico é “homem de conhecimento”, já conhecido. Neste primeiro livro, como a razão de Castañeda era muito sólida, o uso das plantas alucinógenas era importante para fazer “calar a razão” do aprendiz para que sua consciência acessasse outros níveis; em *Uma Estranha Realidade* a experiência com as plantas não é mais importante, sendo o interesse principal de Dom Juan ensinar Castañeda a “ver” (e não “olhar”) a “essência das coisas do mundo”, já que o mundo do guerreiro - aquele que está na luta para tornar-se um “homem de conhecimento” - é experimentado como um sentimento, o que necessariamente pede “calar o diálogo interior” para sentir o mundo; em *Viagem a Ixtlan* o conceito central é “parar o mundo” o que implica as técnicas de “apagar a história pessoal” (perdendo a importância própria, assumindo a responsabilidade e usando a morte como conselheira) e “sonhar” (rompendo com as rotinas da vida, não fazendo e fazendo o uso controlado do poder), essas técnicas cumprem a função de conectar o guerreiro à sua vontade, à percepção pelo corpo; e por fim, em *Porta Para o Infinito* os conceitos de “tonal” e “nagual” interligados ao objetivo principal do aprendizado que é tornar-se um “homem de conhecimento”, acionando as faculdades do intelecto, da mente, da razão, do “tonal” na mesma proporção e intensidade em que se aciona o “nagual”, o sentimento, a vontade, o corpo, sendo para isso necessário “acreditar” e adotar a “arte da espreita” para tornar-se livre da ambição e do exercício do poder sobre si e os outros. (OLIVEIRA, 2005).

unidade à obra, convergindo para o relato da experiência de iniciação ao saber e à prática feiticeira, todo o conjunto dos 11 livros são efeitos de sua experiência, ressoam em seus pensamentos e em seus escritos, constituindo uma obra nos termos de Foucault, entendendo-a não como totalidade, nem como unidade fechada. Além da produção dos 11 livros supracitados, alguns diários de trabalho de campo e uma antologia de comentários também ganham circulação social, produzindo um lugar de autoria, uma “função autor” em torno do nome de Carlos Castañeda.

Em meio a esse arranjo relacional de livros que são também enunciados e constituem a obra de Castañeda, a noção de autor aparece “como princípio de agrupamento do discurso [...], como foco de sua coerência.”, (FOUCAULT, 2012, p.25), trajeto dentro de uma mesma temática, no caso específico, o aprendizado na feitiçaria. Se “seria absurdo negar [...] a existência do indivíduo que escreve e inventa” (Ibid., p.27), e se não há como fugir desse forte “movimento de individualização” que a questão do autor traz consigo (FOUCAULT, 2009c), Foucault confere um novo sentido à essa noção ao atribuir uma função bem distinta daquela que o nome próprio poderia conferir ao indivíduo real.

Na perspectiva arqueológica e discursiva de Foucault, não importa quem seja Carlos Castañeda, sua história de vida, suas experiências de aprendiz de feiticeiro, mas a função discursiva que este nome próprio exerce enquanto autor, permitindo que algumas características de sua obra tornem-se unidades e/ou materialidades discursivas, passíveis de serem praticadas, reproduzidas e também analisadas e criticadas, principalmente quando essa obra cai em circulação e torna-se objeto de consumo para toda uma geração. Do ponto de vista da materialidade discursiva, é menos o nome próprio Carlos Castañeda e sua experiência de tornar-se aprendiz de feiticeiro e mais as posições-sujeito que se inscrevem neste enunciado que interessam, lembrando que essas posições são “funções vazias” no sentido de que qualquer sujeito que se assujeite às regularidades do campo discursivo possa assumi-las. O sujeito que ocupa essas posições no discurso é um sujeito do enunciado, discursivo e por isso mesmo não importa quem fala, mas o que ele fala é datado historicamente, proveniente de algum lugar interessado, determinado por regras que formam as discursividades. A “espessura” histórica colocada por Sargentini (2010) faz-se presente também nos enunciados e nas posições-sujeito que neles se inscrevem. O sujeito discursivo também entra na ordem das relações sociais, políticas, traz consigo o jogo dos

interesses, das práticas, das crenças e valores, dos “programas de verdade” e isso se inscreve na materialidade discursiva.

Na conferência *O que é um autor?*, Foucault (2009c) apresenta as características mais importantes da função autor, das quais é relevante para a análise de *A Erva do Diabo*, a pluralidade de “eus” que o lugar discursivo da autoria comporta: “ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor [...]; ela não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar. (FOUCAULT, 2009c, p.279-280). Essa pluralidade de “eus” que se inscreve em um texto, na relação com seu autor, ressoa com a noção de sujeito do enunciado que se inscreve nos enunciados, e ainda com a ideia de modalidades enunciativas das formações discursivas, confirmando a correspondência entre os diferentes níveis de análise, na imagem dos “círculos concêntricos”. (FOUCAULT, 2009a). Todas essas noções trazem consigo a ideia de posição-sujeito, ideia que possibilita vários e diferentes “eus”, simultaneamente, entrarem no jogo dos dizeres proveniente de diferentes lugares, vinculados a práticas sociais e políticas distintas, a concepções de mundo também distintas. Posições ocupadas por diferentes “eus”, diferentes “sujeitos”, independente de suas classes, no jogo de suas dominações, concessões, interesses, todos eles assujeitados às regras e procedimentos do campo discursivo, como no caso das posições-sujeito acima analisadas de aprendiz, mestre, autor, pesquisador, avaliador, que se inscrevem na materialidade discursiva de *A Erva do Diabo*.

Se por um lado a pergunta por “quem fala” torna-se indiferente à análise da materialidade discursiva já que, na relação da escrita com o autor, o que se busca é um “desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve [...]” (Ibid., p.269), por outro lado é possível encontrar efeitos de sentidos quando a obra de um autor cai em circulação social, provocando controversas discursivas em torno de seu nome, como aconteceu no caso de Carlos Castañeda. Para além da análise da materialidade discursiva no jogo das relações intradiscursivas, o nome do autor e a função que ele exerce também são construídos à medida que a obra começa a circular e a ela são atribuídos sentidos sociais, caracterizando aquilo que Foucault trata como um certo modo de ser do discurso, “uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status*. [...] A função autor é, portanto, característica do modo de

existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”. (FOUCAULT, 2009c, p.273-274). A obra de Castañeda, conforme será demonstrado no item 2.5, foi recebida de certa maneira e adquiriu certo *status* quando caiu em circulação, principalmente, se for considerada a atmosfera contracultural que caracterizou os anos 1960-1970 nos Estados Unidos, como exposto no item 2.1.1, provocando efeitos de sentido tanto no meio acadêmico quanto no mercado editorial, ao se tornar *best-seller* para gerações que fizeram de sua obra um sucesso de consumo.

Assim, a relação do autor com o texto se dá tanto pelo exercício da função autor quando o enunciado adquire um modo de existência e ganha certo *status* social, quanto pelas diferentes posições-sujeito que se inscrevem na materialidade discursiva, como foi acima apresentado. Prado Filho (1998, p.72) lembra que “o sujeito não é o autor de sua fala, mas ao contrário, é falado pelo discurso – não sujeito do discurso, mas, sujeito ao discurso; não sujeito enunciante, mas sujeito do enunciado”, o que torna possível as posições enunciativas virem a ser ocupadas por diferentes sujeitos que se expressam na materialidade discursiva, desempenhando uma função diferente daquela do agente que escreve, no caso Carlos Castañeda, e ainda comenta que “sob todos os aspectos, o sujeito do enunciado distingue-se do autor da formulação”. (PRADO FILHO, 1998, p.60).

No caso específico do autor do livro-enunciado, o acontecimento inusitado, até mesmo para o campo da Antropologia, é o processo de (trans)formação da própria subjetividade de Carlos Castañeda quando ele se submete ao trabalho de campo e, ao invés de apenas ocupar o lugar de um sujeito-pesquisador-científico na observação participante convencional, a pesquisa “tomou o rumo de um processo de iniciação” (PASQUARELLI JÚNIOR, 1995, p.104), com o autor passando por uma subjetivação, uma transformação consigo mesmo e tornando-se aprendiz de feiticeiro, ao modificar sua cognição e modo de inserção no mundo. Sobre os efeitos que o processo de objetivação da prática feiticeira provoca em sua subjetividade, Castañeda (2011, p.14) comenta que “a partir de um dado momento, desconhecido para mim, minha tarefa mudou misteriosamente de uma mera coleta de dados antropológicos para a internalização dos novos processos cognitivos do mundo dos xamãs.”. Pode-se pensar, portanto, conforme Prado Filho (1998), que há aí duas formas distintas de subjetividades: o sujeito do enunciado, sujeito às regras discursivas, já analisado anteriormente, e inegavelmente aquele sujeito que passa pelo processo de

subjetivação, na relação de transformação consigo mesmo, Carlos Castañeda, uma certa função de autor que no campo de sua utilização adquiriu um modo de existência e de funcionamento característicos, em função dos efeitos de sentidos que sua obra provocou.

Na tentativa de caracterizar *A Erva do Diabo* enquanto um livro-enunciado, problematizar as noções de obra, livro e autor, pode ser mais um reforço na tarefa de fazer uma análise discursiva do objeto em questão, um exercício enunciativo de buscar a materialidade discursiva que nele se inscreve. Resta, ao final, caracterizá-lo enquanto enunciado propriamente dito, no exercício da sua função enunciativa, já sabendo das diversas posições que o sujeito do enunciado pode vir a ocupar, de seu pertencimento a uma rede de relações com outros enunciados, ambientados numa conjuntura político-cultural e acadêmica do movimento contra cultural dos anos 1960-1970 e, nos próximos itens, um livro-enunciado na dimensão histórica do “diz-se”, e também no jogo das relações com outros enunciados, no campo de seu funcionamento.

2.4 A *Erva do Diabo* como livro-enunciado

Insistindo na relação entre História e Discurso, a noção de enunciado pode também ser entendida como acontecimento histórico e, em sua singularidade, irrompe como coisa dita no momento de seu aparecimento, de modo que “cada enunciado ocupa aí um lugar que só a ele pertence.” (FOUCAULT, 2009a, p.135). É desse campo histórico, desse lugar enquanto domínio prático, que o enunciado acontece e fala. E ele não só fala por ser coisa dita, mas também entra no funcionamento, na ordem do discurso, obedecendo a leis específicas que o regem, tanto no sistema de sua enunciabilidade, quanto no sistema de sua utilização. Tem dupla dimensão: o dizível/enunciável e o visível, nas palavras de Deleuze (1998); diz respeito ao que foi dito e àquilo que está no campo de sua exterioridade.

Para Machado (1981), naquilo que diz respeito à dimensão discursiva do “diz-se”, numa consideração interna, embora não de interioridade, o enunciado não se resume a uma simples unidade elementar do discurso. Para Foucault, o enunciado surge a partir do exercício de uma função enunciativa a qual possui características específicas; ele é menos uma unidade e mais uma emergência proveniente de um conjunto estrito de regras e leis que compõem o campo enunciativo do qual ele emergiu: “Em suma, o que se descobriu não foi o enunciado atômico, mas sim o campo de exercício da função enunciativa e as condições

segundo as quais ela faz aparecer unidades diversas.”. (FOUCAULT, 2009a, p.120-121).

Isso que Foucault denomina “função enunciativa” é uma descrição simultânea das relações que o enunciado estabelece com quatro características, a saber: um *referencial de leis*, pertencentes ao campo de sua emergência e que possibilita o seu surgimento enquanto objeto de um discurso; um *sujeito enunciador*, sujeito que ocupa posições nas enunciações conforme as diferentes modalidades enunciativas; um *campo adjacente, colateral, associado* de outros enunciados que o antecedem e o sucedem, e com os quais se relaciona, se distinguindo e se reatualizando; e, por fim, uma *materialidade* que permite sua emergência e repetição, materialidade que é constitutiva do próprio enunciado já que ele precisa de um suporte, de uma data e de um lugar para ocorrer e ser repetível. Foucault (2009a) esclarece:

[...] a função enunciativa faz aparecer o enunciado como um objeto específico e paradoxal, mas também como um objeto entre os que os homens produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, combinam, decompõem e recompõem, eventualmente destroem. Ao invés de ser uma coisa dita de forma definitiva [...] o enunciado, ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece com um *status*, entra em redes, se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operações e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga. (ibid., p.118-119).

Se o objetivo é caracterizar o livro objeto da análise como enunciado, todo ele um enunciado, um livro-enunciado no exercício de sua função enunciativa, esse objetivo já está parcialmente cumprido uma vez que o referencial de leis a que o livro está submetido, o sujeito enunciador desse acontecimento na pluralidade de “eus” que o constituem e o campo adjacente/colateral a que o livro-enunciado pertence, já foram, respectivamente, apresentados nos itens 2.1.1, uma primeira arqueologia das condições históricas que possibilitaram seu surgimento, e 2.3, ao explicar as diferentes posições e “eus” que o sujeito enunciador pode vir a ocupar, além de demonstrar que o livro-enunciado abre-se para um campo colateral de possibilidades que o relaciona com outros enunciados, tanto na microrrede de livros a que ele está mais imediatamente enredado, quanto aos demais livros pertencentes à obra do mesmo autor.

Sobre a última característica da função enunciativa, a materialidade, *A Erva do Diabo* é um livro impresso e publicado em 1968, período em que ganhou ampla circulação, primeiramente nos Estados Unidos, e posteriormente reeditado em vários outros países e idiomas. Essas inúmeras traduções e reedições reforçam o caráter de enunciado repetível e passível de ser novamente objeto de enunciação, lembrando que, conforme Foucault (2012)

“o novo não está no que é dito, mas no acontecimento a sua volta.”. (Ibid., p.25). É pela materialidade textual que o livro-enunciado acontece e é a partir dessa materialidade linguística que a materialidade discursiva aparece e relaciona-se com outros enunciados, tornando-se objeto de novas enunciações ao cair no campo de sua utilização, enquanto livro a ser consumido.

Se o enunciado exerce uma função enunciativa, para que ele exista é necessário obedecer a uma multiplicidade de princípios e relações que possibilitam sua emergência. Orlandi (1987), em torno da noção de “multiplicidade”, faz uma aproximação entre *A Arqueologia* de Foucault e o método rizomático de Deleuze, indicando que este viu na “teoria do enunciado” daquele “novo arquivista”, uma “teoria-prática da multiplicidade”. Um “princípio de multiplicidade” que, mesmo operando na “lógica da conjunção ‘e...e...e’” (ORLANDI, 1987, p.42), paradoxalmente faz com que os “espaços” em torno dos enunciados, os quais conferem a ele todo um caráter articulatório, sejam regidos por regras muito específicas, conferindo ao enunciado característica de raridade, acúmulo e exterioridade, na diferenciação que ele faz frente às frases e proposições.

A exterioridade é uma das características do enunciado embora Foucault (2009a) esclareça que o emprego deste termo seja incoerente, já que ele não remete a uma forma de interioridade. O enunciado tem por característica um jogo de exterioridade, pois sua irrupção em lugar e momento definidos, seu acontecimento, remete também a um domínio prático, empírico, autônomo à sua existência, mas ao mesmo tempo condição de sua existência. Em *A ordem do discurso*, ao trazer a exterioridade como um dos princípios de seu método, o autor enfatiza que não se deve “[...] passar do discurso para o seu núcleo interior e escondido [...] mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras.”, (FOUCAULT, 2012, p.50), delimitando um domínio prático, um campo enunciativo do qual o enunciado provém.

Dando prosseguimento às características do enunciado, é no raciocínio da escassez e na probabilidade de um entrecruzamento entre fatores e recursos raros que os enunciados aparecem. De acordo com Foucault (2009a), nem tudo é sempre dito e/ou pode ser dito, e aquilo que foi dito, por exclusão, cria lacunas e vazios de não-ditos, ou seja, cria interdições discursivas que limitam o dizer a um certo campo restritivo, limitando com isso também a

circulação de outros tipos de enunciados, no caso específico, os enunciados feiticeiros que, nos enfrentamentos por pretensão de validade e verdade com os enunciados científicos, são objetos de coerções, restrições e preconceitos, sendo limitados a um campo bem reduzido de dizibilidade e visibilidade, por exemplo. Deleuze (1998) lembra que na arqueologia foucaultiana, não há espaço para a existência de um enunciado latente visto que tudo no enunciado parte daquilo que é efetiva e materialmente dito:

Os enunciados são inseparáveis de um espaço de raridade no qual se distribuem, segundo um princípio de parcimônia ou mesmo de insuficiência. Não existe possível nem virtual no domínio dos enunciados, tudo aí é real, e toda a realidade está aí manifesta: só conta aquilo que foi formulado ali, naquele momento, e com aquelas lacunas, aqueles hiatos. (DELEUZE, 1998, p.21).

Se a ordem do discurso em seu funcionamento tem algo de coercitivo (FOUCAULT, 2012) por meio das regularidades que limitam até mesmo o que pode ou não ser dito num determinado campo enunciativo, a noção de acúmulo é efeito dessa mesma raridade, uma vez que produz um estoque de acordo com o qual o enunciado se conserva, se transmite, na medida em que existir e durar o campo ao qual ele pertence. (DELEUZE, 1998). No caso de *A Erva do Diabo*, foi justamente por essa acumulação de saberes e práticas em torno dos enunciados feiticeiros, secularmente transmitidos enquanto saberes populares e orais de práticas xamanísticas das tribos indígenas do México antigo, que Dom Juan pode ensinar a Castañeda o domínio da prática e do saber da feitiçaria e registrar esse “saber feiticeiro” numa materialidade discursiva que pode ser aplicada e consumida em práticas sociais outras, adquirindo um *status* de literatura “místico-espiritual”. A noção de acúmulo tem a ver, portanto, com certa conservação que pode ser reativada mediante o fato dos enunciados pressuporem uma materialidade e serem repetíveis. Essa conservação dos enunciados em um acúmulo, ao ser reativada pode conferir-lhes nova enunciação, permitindo que haja uma reatualização e redistribuição dos efeitos de sentido, isso porque, pela característica do acúmulo, os enunciados

se conservam graças a um certo número de suportes e de técnicas materiais (de que o livro não passa, é claro, de um exemplo), segundo certos tipos de instituições (entre muitas outras, a biblioteca) e com certas modalidades estatutárias (que não são as mesmas quando se trata de um texto religioso, de um regulamento de direito ou de uma verdade científica). Isso quer dizer, também, que eles estão investidos em técnicas que os põem em aplicação, em práticas que daí derivam em relações sociais que se constituíram ou se modificaram através deles. (FOUCAULT, 2009a, p.140).

Esse domínio prático de existência e de concretude histórica dos enunciados traz

consigo uma rede de regularidades, transformações, estratégias de apropriação e circulação, o que faz do enunciado “objeto de uma luta, e de uma luta política”, (Ibid., p.137), em que outros interesses, não somente discursivos, se inscrevem e entram no jogo das relações. E aqui, mais uma vez, a genealogia está implicada na descrição arqueológica; a ideia de exterioridade e dispersão associa-se a uma rede de relações que colocam em jogo fatores múltiplos, a “teoria-prática da multiplicidade” (ORLANDI, 1987), dizem respeito aos saberes e as verdades histórica e institucionalmente construídos, mas também às relações de poder que se estabelece entre eles.

Sendo o enunciado unidade elementar do discurso, a descrição arqueológica deve considerar tanto as relações do enunciado com aquilo que o faz exercer sua função enunciativa, no nível do “diz-se” – do murmúrio anônimo, como coloca Deleuze (1998), ou ainda do “inconsciente da coisa dita”, do “zumbido incessante”, como ressalta Foucault (2008c; 2012), quanto às relações com outros sistemas, como aqueles que permitem sua produção, circulação, recepção e até mesmo interdição. Começa-se a desenhar, portanto, o arranjo relacional a que Machado (1981) faz referência, tanto nas relações internas aos discursos como nas relações com sua exterioridade.

O pensar arqueologicamente “com” Foucault, no percorrer das múltiplas operações descritivas que constituem os “espaços” em torno do enunciado, permite efetuar uma análise discursiva do objeto em questão e conferir à *Erva do Diabo* a característica de ser um “livro-enunciado”. Um “livro-enunciado” no exercício da sua função enunciativa, como acontecimento histórico raro, pertencente a uma exterioridade, um campo enunciativo ordenado por regras específicas que o distribuem e criam em torno dele um acúmulo de saberes e práticas que o permite conservar-se, repetir-se em novas enunciações, como é o caso, por exemplo, dos inúmeros outros enunciados que reatualizam não só o livro em análise, mas toda a obra de Castañeda, a serem apresentados no item seguinte, no campo de seu funcionamento e utilização, produzindo efeitos de sentido diversos.

2.5 Efeitos de sentido na circulação e apropriação de *A Erva do Diabo*

Dado o fato dos enunciados estarem em circulação na sociedade e sofrerem diferentes modos de apropriação por parte dos sujeitos, conforme suas inscrições nas localizações, temporalidades e práticas, Sargentini (2010) salienta que a preocupação da

análise do discurso tem a ver também com uma certa “leitura social dos sentidos”, de modo que “o objeto de análise em sua materialidade, não se separa do quadro formal de que provêm”. (Ibid., p.102).

Assim, além das condições históricas descritas no item 2.1.1, em uma primeira arqueologia do quadro acadêmico e político-cultural que possibilitou o surgimento do livro no ano de 1968, fazem parte também desse quadro formal os efeitos de sentidos produzidos pela circulação e apropriação da obra de Castañeda, em especial no âmbito acadêmico e no mercado editorial da época, quando os livros do autor figuravam entre os mais vendidos. Este item, portanto, visa a descrever e mapear acontecimentos pertencentes ao campo de utilização e funcionamento do “livro-enunciado”, na análise da rede de alguns enunciados mais significativos que fazem parte do “espaço complementar”, adjacente ao livro-enunciado (DELEUZE, 1998) os quais, a partir de sua circulação, surgiram e produziram efeitos de sentido bastante controversos, tanto em relação ao trabalho acadêmico de Castañeda quanto ao seu lugar de autoria, no exercício da função autor. Mais uma vez, a dissertação de Oliveira (2005) para a execução deste item foi providencial.

Em relação aos efeitos de sentido produzidos no meio acadêmico, o trabalho de Castañeda recebeu severas críticas, principalmente de autores voltados para um tipo de ciência mais positivista⁴⁰, que viam na experiência subjetiva e na etnografia experimental desenvolvida por Castañeda, de forte apelo emocional e “místico-espiritual”, questões desafiadoras à racionalidade científica. Sob o ponto de vista da ciência positivista, Oliveira (2005, p.27) pergunta-se sobre como lidar com um trabalho “onde nada pode ser provado e a repetição da experiência por outro pesquisador parece praticamente impossível?”; ou ainda um trabalho que tem como resultado de pesquisa um sistema de crenças “que não pode ser racional e tão pouco científico, pelo menos se seguirmos à risca os cânones tradicionais que regem o chamado método científico.”?, pautado num “estrito racionalismo” aplicado às Ciências Humanas.

Dentre os críticos mais contundentes, Richard deMille, num trabalho de jornalismo investigativo, escreve dois livros sobre a experiência de Castañeda – *Castañeda’s Journey* de 1976 e *Dom Juan Papers* de 1980 – e numa compilação de entrevistas com pessoas que se

⁴⁰ Para Prado Filho (2006, p.23), a perspectiva positivista “opera uma relação entre sujeito x objeto que é da ordem da separação e da fragmentação, partindo do pressuposto da neutralidade e isenção do sujeito como condição de acesso à objetividade do objeto, que ali está para ser ‘desvendada’, descoberta.”.

relacionaram com o autor, somada à leitura de mais de 30 artigos acadêmicos sobre a pesquisa de Castañeda, deMille chega à conclusão de que o trabalho não passava de uma farsa, uma ficção previamente planejada por Castañeda “com o intuito de iludir o grande público, desacreditar a academia e conquistar milhões de dólares.”. (OLIVEIRA, 2005, p.47). Não só DeMille, mas também outras pessoas⁴¹ buscavam por “inconsistências lógicas” nos relatos de Castañeda, questionando contradições, como por exemplo, o registro anacrônico das experiências no diário de campo, o idioma utilizado nas entrevistas com Dom Juan, as descrições do ambiente de deserto, todas elas com o propósito “de comprovar que o texto de Castañeda foi construído de forma imaginária, ao invés de ser um relato factual.”. (OLIVEIRA, 2005, p.52).

Entre os artigos acadêmicos que contestavam a autenticidade do trabalho de Castañeda, Oliveira (2005) destaca o de Agehananda Bharati, professor de Antropologia da Universidade de Syracuse, ex-monge hindu, para quem a descrição da experiência vivida por Castañeda é muito próxima dos princípios e crenças da religião hindu, do budismo tântrico, da Patãñjali yoga, de algumas práticas ocultistas, além do folclore ameríndio e descrições programadas de LSD, todas elas práticas esotéricas e místicas já conhecidas dos ocidentais. O caráter de inovação do trabalho de Castañeda não passaria de “uma espécie de colagem (de todas essas influências), a qual Carlos teria lançado mão a fim de construir um mundo coerente de elementos mágicos e atrativos ao leitor ocidental”. (Ibid., p.55).

Outro efeito de sentido atribuído ao trabalho de Castañeda e que, contrariamente, valida cientificamente a sua experiência, parte de autores que veem em seu trabalho questões pertinentes ao campo da Antropologia, principalmente àquelas que dizem respeito à flexibilização dos padrões de cientificidade nas Ciências Humanas, em que o “verdadeiro” “não é aquilo que pode ser comprovado ou alcançado pelo uso correto da razão, mas aquilo que de alguma forma diz algo de essencial à nossa consciência.”. (OLIVEIRA, 2005, p.136). Nessa direção, à época da polêmica em torno da autenticidade do trabalho de Castañeda, um artigo de Mary Douglas⁴² de 1973, intitulado *The Authenticity of Castaneda*, já prevê como

⁴¹ De acordo com Oliveira (2005), Gordon Wasson, um banqueiro de *Wall Street*, à época entrevistado pela revista *Life* e um dos primeiros homens brancos a registrar sua experiência em rituais xamânicos a partir da ingestão do mesmo cogumelo alucinógeno que Castañeda havia utilizado, a quem a experiência de Castañeda despertou profundo interesse; e Hans Sebald, professor de Sociologia da Universidade de Arizona, conhecedor da região de deserto, no México, onde Castañeda fez seu trabalho de campo, na aprendizagem com Dom Juan.

⁴² Margaret Mary Tew Douglas estudou Ciências Políticas, Economia e Filosofia na Universidade de Oxford, atuando como professora de Antropologia e Humanidades em universidades de Londres e Estados Unidos.

este tipo de pesquisa pode proporcionar “avanços para o campo da Antropologia”, ao se basear em parâmetros epistêmicos e metodológicos diferentes dos então praticados. (*apud* OLIVEIRA, 2005, p.57).

Outros autores mais recentes das Ciências Humanas, como Roy Wagner e Boaventura de Sousa⁴³, leem Castañeda por outra perspectiva científica, menos hierarquizada em relação ao estatuto que o conhecimento científico adquire na sociedade ocidental. “Averso a demonstrações” e adepto de “um *modus operandi* que bate de frente com o edifício racional criado ao longo de séculos pelo Ocidente”, (FERRARI, 2011, p.956), Roy Wagner vê a relevância de Castañeda, dentre outras coisas, por seu trabalho forçar o raciocínio ocidental naturalizado a perceber que há formas de diferenciação para além do convencional, a “prestar atenção ao modo como as civilizações americanas pensam (e) elas pensam de modo diferente”. (Ibid., p.965). Da parte de Boaventura de Sousa (1995, p.49), Castañeda é tido juntamente com outros autores num quadro “pós-moderno” de “transgressão metodológica”, ao promover uma “fusão de estilos, de interpenetrações entre cânones da escrita”, no caso, entre o gênero literário e a escrita científica.

A apresentação dessas controvérsias acadêmicas decorrentes da circulação e apropriação do trabalho de Castañeda, do ponto de vista discursivo, demonstra que além das relações que o livro-enunciado estabeleceu com as condições históricas do campo da Antropologia e da Sociologia e com o contexto político-cultural dos anos 1960-1970, ele também produziu, no campo de sua utilização, relações com outros enunciados, numa “multiplicidade de trajetórias” (PRADO FILHO, 2006) e efeitos de sentido que sua dispersão temporal permite, sendo repetido, reatualizado e transformado, na própria condição de ser ele um acontecimento histórico enunciativo.

Em relação aos efeitos de sentido produzidos em torno do *status* que a obra de Castañeda adquiriu ao cair em circulação e que dizem respeito ao exercício da função autor,

Dedicou-se a uma Antropologia da teoria geral dos significados, aos estudos de Teologia e Antropologia e de Antropologia do consumo. Disponível em <http://seer.fclar.unesp.br/redd/article/viewFile/5175/4240> Acesso em 29/07/2014.

⁴³ Atualmente Roy Wagner é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Virgínia, norteamericano de formação multidisciplinar e Ph.D. em Antropologia, autor, dentre outras obras, de *A invenção da Cultura*, publicada em 1975. Disponível em <http://editora.cosacnaify.com.br/Autor/1465/Roy-Wagner> Acesso em 27/07/2014. Professor Catedrático e Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos é, atualmente, diretor do Centro de Estudos Sociais desta mesma Universidade, com trabalhos publicados sobre globalização, epistemologia, direitos humanos, entre outros. Disponível em <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/homepage.php> Acesso em 28/07/2014.

lembrando da correlação entre o sucesso editorial dos livros de Castañeda e os movimentos contraculturais dos anos 1960-1970 apresentada no item 2.1.1, o trajeto temático que o livro-enunciado adquire, saindo de um lugar de produção científica e entrando na circulação social dos anos 1960-1970, sendo apropriado e consumido como livro de referência para aqueles movimentos e qualificado como literatura “místico-espiritual”, indica que ao extravasar o campo acadêmico e atingir o grande público, *A Erva do Diabo* provocou ainda outros efeitos de sentido.

Embora as informações quanto à circulação do livro à época se restrinjam basicamente a textos publicados em diferentes meios eletrônicos, muitos reforçam o caráter de popularidade dos livros de Castañeda, como por exemplo, a página eletrônica *Carlos Castañeda: Vida e Obra* onde se encontra a seguinte informação: “A erva do diabo se tornou um best-seller entre os jovens do movimento hippie e da contracultura, que rapidamente elegeram Castañeda um guru da nova era e formaram legiões de admiradores que queriam, por conta própria, reviver as experiências descritas no livro.”⁴⁴.

Uma leitura discursiva possível para a correlação entre esses acontecimentos históricos é pensar que, naquilo que cada enunciado carrega de evidência de seu próprio tempo (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013), o grande consumo desse tipo de literatura à época é plausível de estar associado às mesmas condições históricas que motivaram os movimentos contraculturais dos anos 1960-1970, como já antecipado no item 2.1.1. Enquanto livro-enunciado transgressor e ambientado em condições históricas propícias ao seu sucesso editorial, a ampla visibilidade que *A Erva do Diabo* adquire faz com que inúmeros outros enunciados em torno da obra de Castañeda, para além das controvérsias acadêmicas, sejam produzidos em seu “espaço colateral”, e ainda que heterogêneos e controversos, eles potencializam ainda mais seu campo de utilização e funcionamento.

Nessa direção, Oliveira (2005, p.45) afirma que “Castañeda, pelo menos em suas primeiras obras, se propunha a alcançar tanto a academia como o público em geral”; em artigo de Luiz Carlos Maciel⁴⁵ de 1978, encontra-se o dado de que: “o sucesso aumentou e os livros se tornaram *best-seller*: só os Ensinamentos estão vendendo uma média de 16 mil exemplares por semana [...]”, indício da grande aceitação de seu primeiro livro; soma-se a

⁴⁴Disponível em <http://www.luso-poemas.net/modules/news03/article.php?storyid=975> Acesso em 05/08/2013.

⁴⁵Artigo sobre Don Juan e Castañeda publicado em 1978 no livro: *A Morte Organizada*. Global Editora e Distribuidora Ltda. Disponível em <http://www.consciencia.org/castaneda/casmaciel.html> Acesso em 05/08/2013.

isso o fato de que o autor toma como princípio básico dos ensinamentos de Dom Juan não falar sobre sua história pessoal, o que faz crescer ainda mais o mistério em torno de sua vida e da autenticidade de sua obra. Todos esses acontecimentos podem ser tidos como fatores que, no conjunto, fizeram com que o nome de Carlos Castañeda fosse associado, de forma quase imediata, a “algo que veio dar suporte e fornecer mais elementos para os movimentos de contra-cultura.” (OLIVEIRA, 2005, p.27).

Foucault (2009c, p.273) lembra que “o nome do autor não é pois, exatamente, um nome próprio como os outros” já que ele exerce um “papel em relação ao discurso”, uma “função classificatória” que reagrupa sob seu nome, textos com um “modo singular de ser”, “um foco de expressão que [...] se manifesta da mesma maneira, e com o mesmo valor”. (Ibid., p.278). Falar da obra de Castañeda e os efeitos de sentido que ela provocou é reconhecer que o nome próprio de Castañeda excedeu sua própria obra e passou a exercer a função autor como uma propriedade discursiva, situando seus textos em torno de um mesmo objeto, dotados de um mesmo foco de expressão, localizados no interior de uma sociedade, nas relações com fatores extradiscursivos que também permitem sua circulação e validação, como por exemplo o fator midiático.

A popularidade da obra de Castañeda ganha maior proporção quando a mídia entra em seu campo de funcionamento, desempenhando o papel de conferir visibilidade aos acontecimentos e fornecer elementos que farão parte da construção social e simbólica das realidades pelos leitores, potencializando os efeitos de sentido em torno do livro-enunciado e da experiência do autor. Em um documentário de 2006 produzido pela BBC e encontrado no site *Sociedade Gnóstica Internacional*⁴⁶, essa associação da obra de Castañeda aos movimentos da contracultura é evidente, relatando até mesmo efeitos negativos para os povos indígenas da região da pesquisa que, à época, viram suas terras tornar-se lugar de “peregrinação” de jovens hippies, entusiasmados em reviver as experiências relatadas por Castañeda. Dentre outras⁴⁷, essa é apenas mais uma das várias controvérsias que se constroem em torno do nome do autor.

⁴⁶Disponível em <http://www.sgi.org.br/filmes/carlos-castaneda-e-as-lendas-da-selva-documentario/> Acesso em 05/08/2013.

⁴⁷ Embora não interessem à análise discursiva, as controvérsias acerca da vida pessoal de Castañeda são apresentadas por Oliveira (2005) e vão desde a dúvida quanto à nacionalidade de Castañeda (brasileira ou peruana) e ano de nascimento, como ao fato de ele ter sido adotado ou não por uma família norte-americana, questões também relatadas em fontes eletrônicas.

A exposição midiática da obra de Castañeda, bem como as controvérsias em torno de sua vida pessoal, provavelmente potencializaram a visibilidade do nome do autor e sua obra, principalmente quando uma série de entrevistas caem em circulação social e produzem mais efeitos de sentido polêmicos: Castañeda concede uma entrevista em 1972 para a Revista *Psychology Today*⁴⁸, torna-se matéria de capa da revista *Time* em 1973⁴⁹ e também é entrevistado pela revista *Veja*, no Brasil, em 1975⁵⁰. Oliveira (2005) comenta que a correspondente da revista *Time*, Sandra Burton, após a entrevista com Castañeda decide investigar as informações sobre a vida pessoal do autor e encontra “inconsistências e contradições” entre as declarações de Castañeda e os dados nos registros de imigração norte-americana.

O que se percebe é que, uma vez no campo de utilização e apropriação sociais, o que faz da obra de Castañeda “objeto de uma luta, e de uma luta política” em que outros interesses, muito além dos acadêmicos, entram no jogo das relações, os sentidos que se construíram em torno do nome de Carlos Castañeda são múltiplos, indo desde a classificação do autor como um “mentiroso fantasioso” passando por um “guru” da nova geração de espiritualistas, até chegar, ao final de sua vida, conforme documentário supracitado, em um líder religioso de um grupo de mulheres responsáveis por dar prosseguimento à linhagem xamânica de Dom Juan, as quais supostamente se suicidaram após sua morte, em 1998.

Se atualmente o nome do autor caiu num certo esquecimento, a busca por novas enunciações sobre sua obra reserva o fato de ver associados a seu nome vários sites de movimentos espiritualistas e esoterismos em geral. Para ficar apenas com dois exemplos desse sentido “místico-espiritual”, nos desdobramentos de novos trajetos temáticos que o processo de enunciação do livro-enunciado e sua obra atualizam, conforme site *Castañeda e a Tensegridade*⁵¹, nos anos 1990, antes de sua morte, Castañeda “reapareceu ao público ensinando os ‘Passes Mágicos’, (título de um de seus livros) ou como passou a chamá-los, ‘Tensegridade’”, um conjunto de movimentos corporais que tinham a “finalidade fictícia de estralar os ossos” e levar à percepção da energia pura. E por fim, foi curioso encontrar

⁴⁸ Segundo site *Carlos Castaneda* “esta entrevista saiu logo depois da publicação do terceiro livro do autor, *Viagem a Ixtlan*. Ele estava procurando desvincular-se da alcunha de guru das drogas psicodélicas que havia recebido com a publicação dos primeiros livros.” Disponível em <http://www.consciencia.org/castaneda/caspsychology.html> Acesso em 05/08/2013.

⁴⁹ Disponível em <http://www.consciencia.org/castaneda/castime.html> Acesso em 05/08/2013.

⁵⁰ Disponível em <http://www.consciencia.org/castaneda/casvista.html> Acesso em 05/08/2013.

⁵¹ Disponível em <http://www.xamanismo.com.br/Teia/SubTeia1192451053lt001> Acesso em 28/07/2014.

referências a Carlos Castañeda, datadas de outubro e novembro de 2010, na coluna de um jornal de grande circulação nacional, denominada “Mensagem do dia” e assinada por Paulo Coelho, para quem o autor de *A Erva do Diabo*: “foi um **filósofo** que teve grande importância para minha geração [...]” (grifo nosso)⁵². Ou ainda, em outra “Mensagem do dia”, Paulo Coelho assim faz referência a Castañeda:

[...] Este antigo texto chinês serve para sintetizar **a filosofia de um dos mais importantes pensadores da minha geração**. Seus ensinamentos, condensados em uma série de livros, sempre foram objetos de críticas e dúvidas, mas tiveram um impacto muito grande em minha vida. Como hoje em dia as pessoas já praticamente não sabem quem é Castañeda, transcrevo e comento alguns de seus trechos pelo menos uma vez por ano. Não sei se com isso conseguirei que não o esqueçam [...]. (grifo nosso)⁵³.

Não deixa de ser razoável a proposta de Oliveira (2005, p.131) ao sugerir, após todo esse trajeto temático percorrido e as controvérsias a ele associadas, que a Carlos Castañeda seja conferida a característica de um “escritor-xamã ocidental”. Se não é o caso de atribuir a ele o cognome de “instaurador de discursividades”, não é difícil reconhecer que os diversos efeitos de sentido que a circulação de sua obra provocou, principalmente nos anos 1960-1970, fez do nome de Castañeda uma “função classificatória”, reagrupou em torno de seu nome uma obra de características singulares e discursivas, ao relatar sua experiência em tornar-se aprendiz de feiticeiro. Como explica Foucault em *O que é um autor?*, a função autor também seria um modo histórico de estudar os discursos na relação com sua exterioridade, com as historicidades dos acontecimentos enunciativos circunscritos a um tempo e espaço históricos. (FOUCAULT, 2009c).

Mesmo sabendo que outros inúmeros enunciados foram deixados de lado e que não é possível percorrer e mapear todos os fios discursivos dessa rede de efeitos de sentido que se configura em torno de *A Erva do Diabo* e demais livros de Castañeda, um limite é colocado, dando por satisfatória a descrição das relações nos “espaços” em torno do livro-enunciado, numa tentativa de descrição arqueogenealógica. Após essa dupla caracterização de *A Erva do Diabo*, na dimensão de ser ela acontecimento enunciável – com suas regularidades de dizer sobre um objeto, as práticas feiticeira e científica, a partir de posições-sujeito – e também de ser coisa a operar num campo de surgimento e utilização – na relação com suas condições históricas de produção, sua exterioridade, e também com outros enunciados ao cair em

⁵² Disponível em <http://g1.globo.com/platb/paulocoelho/2010/11/07/o-comportamento/>. Acesso em 12/08/2013.

⁵³ Disponível em <http://g1.globo.com/platb/paulocoelho/2010/10/31/relembrando-o-feiticeiro-mexicano/>. Acesso em 12/08/2013.

circulação – pode-se efetivamente atribuir ao livro de Carlos Castañeda um caráter de enunciado transgressor, sendo passível de ser ele analisado discursivamente, como foi feito ao longo deste capítulo 2.

O pensar “com” Foucault na busca de uma relação entre História e Discurso, sem necessariamente passar pelas questões textuais e linguísticas, permitiu efetuar a análise a partir de um enquadramento que considere todo o livro um acontecimento enunciativo, um “livro-enunciado”, e não necessariamente seus fragmentos textuais como enunciados. Para Courtine (2013) e como já problematizado no capítulo 1, não é plausível identificar o enunciado como linguístico já que ele o é, em Foucault, apenas secundariamente. Mantendo essa coerência de pensar o Discurso no estreitamento com a História, mais que com a Linguística, *A Erva do Diabo* é um livro-enunciado, mais precisamente um livro-enunciado transgressor que traz inscrito em sua materialidade discursiva indícios das duas discursividades que por ele e nele se manifestam de forma equivalente: as discursividades científica e feiticeira, com seus saberes, práticas e vontades de verdades, objetos de problematização do capítulo seguinte.

3. SABERES E VERDADES NO LIVRO-ENUNCIADO

3.1 Prática, saber e ciência: princípios da arqueologia

Que a arqueologia é uma “pesada maquinaria” e aciona várias noções na análise dos discursos; que, do ponto de vista discursivo, as noções arqueológicas de enunciado e formação discursiva, desde os tempos de constituição do campo da AD, são conceitos operatórios amplamente acionados para fazer falar as discursividades inscritas nas materialidades; tudo isso já é conhecido e *A Arqueologia do Saber*, “um discurso sobre discursos”, (FOUCAULT, 2009a, p.230), indica o caráter metodológico da proposta de Foucault, como apresentado no item 1.3.1. No esforço de compreensão crítica da arqueologia para além de seus aspectos metodológicos, vale lembrar que no capítulo *Ciência e Saber*, último do livro supracitado, Foucault diz ainda não ter apresentado os princípios que fundamentaram suas análises anteriores: “uma delimitação silenciosa se impôs a todas as análises precedentes, sem que se tenha apresentado seu princípio, sem mesmo que seu desenho tenha sido precisado”, (FOUCAULT, 2009a, p.199), donde se pode inferir que as análises arqueológicas, até então, operavam sob um “pano de fundo” que ainda não havia sido exposto.

Naquele capítulo, Foucault começa então a fazer “sucessivas delimitações” (CASTRO, 2009, p.393), delineando e correlacionando termos como *positividade, disciplina, ciência, práticas discursivas, saber, episteme*, e apresenta o eixo que parece fundamentar e servir de princípio a seu empreendimento arqueológico: “[...] a arqueologia percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência [...] (e) encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no **saber** [...]”. (FOUCAULT, 2009a, p.205, grifo nosso). De acordo com Machado (1981, p.84), essa ênfase na concepção de saber ganha importância metodológica em *As Palavras e as Coisas*, quando o saber torna-se “um nível específico de análise” e a partir daí, é elemento privilegiado na distinção da arqueologia com relação à história epistemológica, a qual diferentemente percorre “o eixo consciência-conhecimento-ciência” e tem, nesta última, “o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, instauradora de racionalidade.”. (MACHADO, 1981, p.9). Grosso modo, a arqueologia pode ser entendida como uma crítica a essa ideia epistemológica de racionalidade e cientificidade, uma crítica ao conhecimento científico com

sua pretensa e efetiva “vontade de verdade”, tendo no saber o seu novo objeto⁵⁴.

Parece-nos mesmo que a riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem enquanto saberes – investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e por que dizem – neutralizando a questão da cientificidade e escapando assim do desafio impossível da recorrência, sem, no entanto, abandonar a exigência de realizar uma análise conceitual capaz de estabelecer descontinuidades, não certamente epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, situadas no nível dos saberes. (MACHADO, 1981, p.11).

Essa ênfase dada ao saber na relação com as práticas discursivas e a ciência muito interessa a este capítulo, na problematização das práticas científica e feiticeira presentes no livro-enunciado as quais, na trajetória histórica de suas individualizações e positivities, parecem ter atingido “limiares” e “cronologias” diferenciados de emergência, enquanto discursividades. É neste ponto, portanto, que entender a noção de saber em Foucault torna-se metodologicamente importante para o objetivo principal desta dissertação visto que, em *A Erva do Diabo*, os saberes representados ocupam domínios diferentes: embora seja um relato etnográfico pertencente ao campo científico da Antropologia Social, portanto, dentro do limiar de cientificidade, o livro-enunciado tem como objetos a prática da feitiçaria e o sistema de cognição dos xamãs, saberes não científicos, estabelecidos em um limiar fora da cientificidade. No cotejamento entre objeto/teoria/análise, (GREGOLIN, 2013), o livro-enunciado reclama uma análise que parta do eixo prática discursiva-saber-ciência e relacione essas noções sob um ponto de vista arqueológico: o discurso científico sobre a feitiçaria e o saber feiticeiro materializados no livro-enunciado ocupam domínios diferentes de discursividades.

Mesmo havendo certa dificuldade em precisar os sentidos que envolvem as noções propostas por Foucault (NALLI, 2005), vale uma tentativa de delimitação dos termos, indicando o lugar em que se situa a análise arqueológica. Para isso, fazer a distinção entre saber e ciência, explicitar a correspondência entre as noções de prática discursiva e saber e a relação delas com a noção de formação discursiva, é importante para o propósito deste item, lembrando, principalmente, que a noção de saber em Foucault efetua um deslocamento em relação às noções de conhecimento, disciplina e ciência. Para Machado (1981):

⁵⁴ Como não é objetivo desta dissertação aprofundar na problematização filosófica entre epistemologia e arqueologia, limitando-se apenas na situação da noção de saber como metodologicamente importante, para a primeira opção consultar *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, de Roberto Machado (1981).

O saber constitui uma positividade mais fundamental do que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela anteriores; e funciona mesmo como sua condição de possibilidade, a ponto de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto que o saber, enquanto saber, tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico. (MACHADO, 1981, p.84).

Assim, na relação de distinção entre saber e ciência, Foucault (2009a) faz a ressalva de que “territórios arqueológicos” e “domínios científicos” não se coincidem. Se, como será visto logo adiante, as práticas discursivas são intrínsecas ao saber, este tem uma relação não necessária com as ciências, sendo independente delas: não é regra que um conjunto de saberes venha a dar lugar a um tipo de ciência, mas necessariamente os saberes são imprescindíveis às ciências. Nas palavras de Foucault (2009a, p.204): “A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*”. Na independência dos saberes em relação às ciências, Machado (1981, p.87) lembra que a análise arqueológica se situa, prioritariamente, aquém da racionalidade científica, “lá onde o saber ainda está próximo de seus gestos, de suas familiaridades, de suas primeiras palavras”.

Não deixa de ser curioso, no entanto, o fato de que a arqueologia de Foucault mantém uma relação com a análise das ciências, mais especificamente as “ciências do homem”, posto que todo o seu trabalho arqueológico precedente concedeu privilégio de análise a esses saberes que atingiram um *status*, um domínio de cientificidade, ou seja, que obedeceram a certas ordens, leis e processos específicos de construção, os quais possibilitaram “a emergência de uma região de cientificidade em uma formação discursiva determinada”. (FOUCAULT, 2009a, p.206). Ainda no início d’ *Arqueologia*, quando Foucault fala sobre as *Unidades do discurso* e descreve o espaço de relações em torno dos enunciados, no qual se desenvolvem os acontecimentos discursivos, o autor alerta que empiricamente é preciso escolher um domínio em que essas relações sejam “numerosas, densas e relativamente fáceis de descrever”: “[...] e em que outra região os acontecimentos discursivos parecem estar mais ligados uns aos outros, e segundo relações mais decifráveis, senão nesta que se designa, em geral, pelo termo ciência?”, pergunta ele. (Ibid., p.33).

Se na ciência a descrição dos acontecimentos discursivos torna-se mais fértil, não deixa de ser possível, de acordo com Foucault (2009a), que se faça arqueologia de outros discursos não científicos como, por exemplo, os discursos literários, filosóficos, políticos,

teológicos etc. Percebe-se que, se a análise das ciências ganha mais espaço na arqueologia de Foucault, o autor, por outro lado, não desconsidera “outras arqueologias”, quando imagina ser de “bom grado” efetuar análises arqueológicas que se desenvolvessem “em direções diferentes” daquelas que levem às formações científicas. (Ibid., p.216). Ao final d’ *Arqueologia*, Foucault fala sobre possíveis arqueologias que não estão no domínio das ciências como a da sexualidade, da pintura e ainda do saber político, mais voltadas para domínios de saberes do que regiões de cientificidade. Por razões históricas e por estarem suscetíveis ao acaso das forças, essas arqueologias possuem uma dispersão não evolutiva e não sucessiva rumo à ciência, e por isso não atingem os limiares de “epistemologização” e “cientificidade”, permanecendo no “limiar das positivities”, campo nivelador de todas as práticas, onde se articula o “conjunto das condições segundo as quais se exerce uma prática”. (VEYNE, 1998, p.274).

Pode-se responder, agora, à pergunta que se propunha há pouco: a arqueologia só se ocupa das ciências e nunca passa de uma análise dos discursos científicos? E responder duas vezes não. O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do saber. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e das ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. (FOUCAULT, 2009a, p.218).

Descrever o saber na direção de um outro feixe de relações pode abrir o campo da análise discursiva a outras práticas não científicas, incluindo aí, por exemplo, a prática da feitiçaria. Foi um tanto ou quanto surpreendente encontrar em entrevista realizada por Rouanet e Merquior (1996, p.40) a declaração do interesse de Foucault em efetuar investigações mais “fracamente desarticuladas” do ponto de vista dos critérios de cientificidade, mas mais próximas do conjunto das práticas e dos saberes: “há um fenômeno desse gênero pelo qual me interessei, e ao qual pretendo voltar um dia: a feitiçaria. Trata-se, em suma, de entender a maneira pela qual a feitiçaria – que afinal era um saber com suas receitas, suas técnicas, sua forma de ensino e transmissão – foi incorporada ao saber médico.”.

Na direção do entendimento das práticas e de um ponto de vista da História, Veyne (1998) contribui sobremaneira para entender a concepção de prática, no método histórico de Foucault. De acordo com ele, Foucault parte das práticas, descreve aquilo que fazem as pessoas, os movimentos reais e não os pressupostos já constituídos que se nos apresentam, ideologicamente, como objetos naturais. Práticas heterogêneas, múltiplas, provenientes “das

mil transformações da realidade histórica”: “A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz)”. (VEYNE, 1998, p.248).

Em conferência realizada no ano de 1973 aqui no Brasil⁵⁵, portanto, posterior à publicação de *A Arqueologia do saber* e anterior ao seu próximo livro, *Vigiar e Punir* de 1975 – período em que para Dreyfus e Rabinow (2010), Foucault remodela seus “instrumentos intelectuais” colocando outras questões, de natureza mais genealógica, que dizem respeito ao uso dos discursos nas práticas e instituições das quais eles emergem – Foucault deixa a entender que a noção de prática e saber são correlatas, ao perguntar “como se pode formar domínios de saber a partir de práticas sociais?”. (FOUCAULT, 2002, p.7); e também ao afirmar que seu objetivo naquela conferência é mostrar “como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos do conhecimento.”. (Ibid., p.8).

Nessa relação entre práticas e saber, Veyne (1998, p.264) afirma que para a arqueologia de Foucault “só existem práticas”; os objetos, as coisas, os sujeitos só existem como tais “dentro de e mediante uma prática”, ou seja, mediante uma objetivação/subjetivação que a própria prática produz⁵⁶. Assim, objetos, coisas e sujeitos são correlatos de práticas objetivadas, para cada prática há um objeto/objeto que lhe corresponde, de modo que, até mesmo “quando se tem uma conduta, tem-se necessariamente, uma mentalidade correspondente; (e) essas duas coisas estão ligadas e compõem a prática”. (Ibid., p.253).

Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos. Portanto, partamos, antes, dessa própria prática, de tal modo que o objeto ao qual ela se aplique só seja o que é relativamente a ela. [...] O objeto não é senão o correlato da prática: não existe antes dela [...]. (Ibid., p.249-250).

Nessa positividade irreduzível da arqueologia de se ater à concretude das práticas, ao “fazer das coisas” no curso da história, e não àquilo que já está feito, a noção de prática

⁵⁵ Complementando o já dito em outra nota de rodapé, em maio de 1973, Michel Foucault faz uma série de cinco conferências ministradas na PUC/RJ, publicadas originalmente no Brasil em *Cadernos da PUC*, nº16, jun 1974, p.5-133, com o título *A verdade e as formas jurídicas*. (PRADO FILHO, 2006). A versão utilizada nesta dissertação foi a publicada pela editora NAU, de 2002.

⁵⁶ Embora não seja objetivo tratar especificamente dos processos de objetivação/subjetivação, uma visão geral de como eles são estruturantes na obra de Michel Foucault está sucintamente explanado no texto *Foucault* (FOUCAULT, 2004a).

aparece como “regularidade que organiza o que os homens fazem”, de caráter sistemático e geral. (CASTRO, 2009, p.338). Para Veyne essa mesma concepção material da prática se estende também ao discurso, àquilo que é dito, de modo que se o analista “se ocupa não do que fazem as pessoas, mas do que dizem, o método a ser seguido será o mesmo: a palavra discurso ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado.”. (VEYNE, 1998, p.252). Uma das operações a que Foucault (2010, p.12, grifo nosso) se dedica, é a crítica ao postulado interpretativo que concebe o discurso como um campo de significações, opondo a essa concepção discursiva justamente a ideia de que “os discursos são domínios **práticos** limitados, que têm suas fronteiras, suas regras de formação, suas condições de existência”. Também em *Foucault*, texto datado de 1984, sob o pseudônimo de Maurice Florence, o autor concebe as práticas “ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar”, (FOUCAULT, 2004a, p.238), e seria pertinente estender o termo também, ao dizer, ao que é dito e porque é dito, envolvendo aí um jogo de práticas discursivas e não discursivas que produzem domínios específicos de saberes.

Vale lembrar que em Foucault as práticas são discursivas e não discursivas e, ao que parece, ambas são consideradas práticas sociais e, portanto, produtoras de saberes. Em texto já citado no capítulo 1 sobre a discussão entre o discursivo e o não discursivo⁵⁷, os autores, após um rápido mapeamento da ocorrência dessas noções, concluem que o discursivo diz respeito àquilo que é dito, mediante algumas regularidades que possibilitam a emergência desse dito, desse fala-se, desse murmúrio que se pronuncia acerca de, que se inscreve historicamente num domínio prático e autônomo, no âmbito da dizibilidade; já o não-discursivo diz respeito às condições que possibilitam, de uma exterioridade e por isso mesmo não exercem um primado sobre o discursivo, o surgimento das discursividades, como as instituições, as técnicas, os acontecimentos políticos e econômicos, culturais, todos eles com práticas e regras específicas, as quais singularizam e modelam os discursos. Sem pensar num efeito de causalidade, o discursivo e o não-discursivo se determinam mutuamente e enquanto práticas, na ocorrência mesma de seus usos e estratégias, não é possível pensar a ordem do discurso, o aparecimento do discursivo sem essa modelagem por parte das condições e processos institucionais, políticos, técnicos, culturais etc. que possibilitam seu

⁵⁷ O discursivo e o não discursivo: uma relação de implicação mútua no saber/poder de Michel Foucault. Disponível em http://www.simelp.letras.ufg.br/anais/simposio_49.pdf. Acesso em 11/08/2014.

surgimento. Sobre essa relação entre o discursivo e o não discursivo na arqueologia, Machado (1981) comenta:

[...] e isso é um ponto importante, a análise arqueológica como descrição dos discursos não deve se fechar no interior do próprio discurso. Pelo contrário, uma de suas ideias básicas é articular o acontecimento discursivo com o acontecimento não discursivo, as formações discursivas com as formações não-discursivas. Ela não permanece unicamente ao nível do discurso, embora esse seja o seu objeto, aquilo para o qual tudo converge, mas busca estabelecer uma relação com acontecimentos de uma outra ordem, seja ela técnica, econômica, social ou política. (MACHADO, 1981, p.166).

O próprio Foucault não sistematizou essa relação nem indicou como ela deve ser feita (MACHADO, 1981). Mas partindo do pressuposto de que o discursivo e o não discursivo são práticas distintas, os autores do texto supracitado chegaram à conclusão de que não há práticas sociais e saberes que não produzam discursos e não há discursos que não estejam vinculados a práticas sociais e a domínios de saberes, de modo que a relação entre o institucional, o social e aquilo que é dito a partir dessas instituições, desses domínios de saberes, estão ambos historicamente ambientados e metodologicamente implicados numa relação de “pressuposição recíproca”, nas palavras de Deleuze (1998). Para Machado (1981, p.179), não há “relação de causalidade ou de determinação entre os dois níveis, indicando que só a pesquisa concreta pode descobrir as formas específicas dessa articulação.”. Para aqueles autores, de modo antecipado, o discursivo e o não-discursivo, tanto empiricamente quanto em termos de categorias de análise, se presumem.

Assim, da relação entre práticas e saberes, tem-se que os saberes são, portanto, constituídos a partir das práticas sociais, na pressuposição recíproca entre o discursivo e não discursivo, sendo entendido como um conjunto de elementos que circulam por todo território arqueológico e não apenas em regiões de cientificidade, já que o saber “não está contido somente em demonstrações; (mas) também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas.”. (FOUCAULT, 2009a, p.205). Nessa relação intrínseca com as práticas, para Foucault “não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma.”. (Ibid., p.205).

Já as noções de prática discursiva e de saber em Foucault parecem remeter o raciocínio aos elementos que constituem a formação discursiva em sua função enunciativa, e se já é sabido que não há uma delimitação precisa entre os termos, há evidente correspondência entre eles, o que é demonstrado quando se coloca lado a lado suas

definições. Respectivamente, para Foucault:

[...] o que se chama “prática discursiva” [...] é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2009a, p.133).

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico [...]; um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso [...]; um saber é também um campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam [...]; finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso [...]. (Ibid., p.204).

Ao que parece, os saberes formam “a base”, “o antecedente” a partir do qual é possível individualizar, mediante algumas regras, e no conjunto de suas emergências, “grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas temáticas” (Ibid., p.203) e aí, a noção de formação discursiva torna-se evidente. Os domínios dos saberes parecem funcionar como “pano de fundo” para a individualização das formações discursivas e dessas formações discursivas é que regiões de cientificidade emergem. Para Foucault: “As ciências [...] aparecem no elemento de uma formação discursiva, tendo o saber como fundo. [...] Segundo que ordens e que processos se dá a emergência de uma região de cientificidade em uma formação discursiva determinada? [...]”. (FOUCAULT, 2009a, p.206).

Ao que tudo indica, a ideia de formação discursiva pressupõe uma correspondência entre práticas discursivas e saberes e desses com a ciência, localizando-se aí, transversalmente, nesse entremeio de noções pouco delimitadas, mas não menos correlatas. Como encaminhamento de resposta à pergunta acima, Foucault indica que “não é com o mesmo ritmo e ao mesmo tempo” e também não necessariamente, que as formações discursivas passam pelos limiares que as permitem emergir dos domínios do saber e individualizaram-se, tornarem-se autônomas, transformarem-se e atingirem, se for este o caso, o *status* de ciência, numa possível trajetória arqueológica que percorra os limiares de “positividade”, “epistemologização”, “cientificidade” e “formalização”, cada qual com um enfoque arqueológico diferente, oferecendo formas distintas de análise histórica⁵⁸.

⁵⁸ No capítulo *Ciência e Saber d'Arqueologia*, nos itens “d) Os diferentes limiares e sua cronologia” e “e) Os diferentes tipos de história das ciências”, Foucault indica quais enquadramentos a análise arqueológica de cada um desses limiares prioriza.

Na ênfase que aqui interessa, *Em resposta a uma Questão*, quando interrogado se seu trabalho crítico de análise dos discursos teria alguma relação com a política, Foucault (2010, p.17) responde que suas análises se localizam prioritariamente no campo da positividade, “o mais denso e o mais complexo”, onde questões importantes à prática política podem ser problematizadas como aquelas acerca do “estatuto, das condições de exercício, do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos.” Parece ser nesse limiar de positividade que a crítica arqueológica de Foucault se concentra, pois a partir dele o autor pode: “mostrar a vocês o que tento fazer aparecer por minha análise – a positividade dos discursos, suas condições de existência, os sistemas que regem sua emergência, seu funcionamento e suas transformações – (e isso) pode concernir à prática política.”. (Ibid., p.21).

Ainda que o objetivo desta pesquisa seja bem mais modesto, não tendo a pretensão de descrever os saberes da ciência e da feitiçaria em suas positivities e muito menos fazer uma análise política da constituição do discurso científico na modernidade, dada a envergadura destas tarefas, mencionar esses limiares e essas questões políticas que permeiam a formação dos saberes e das formações discursivas, mais especificamente as científicas, reforça o propósito crítico da arqueologia de Foucault e ajuda no apontamento de algumas questões importantes aos estudos discursivos como, por exemplo, a crítica às “falsas generalidades” que por aí circulam e são reproduzidas, nos termos de Veyne (2009). Em meio a esse limiar denso e complexo onde acontecem as positivities dos discursos, compreender mais detalhadamente a noção de formação discursiva, tão amplamente utilizada nos estudos discursivos, pode ser importante, para posteriormente, localizá-la no limiar das positivities.

3.1.1 Individualizar formações discursivas

Das leituras realizadas, Machado (1981, p.161) é quem melhor situa a noção de formação discursiva na arqueologia de Foucault, por ele tratada como discurso: “Nas análises arqueológicas trata-se sempre de análises de discursos. [...] Mas a novidade está justamente na maneira como os discursos são tematizados.”. Em *Resposta a uma Questão*, o autor afirma ser o problema por ele colocado “aquele da individualização dos discursos.” (FOUCAULT, 2010, p.2), entendendo por individualizar discursos a busca por regularidades

que fazem aparecer “grandes unidades históricas”, em um espaço de dispersão onde um jogo bem definido de regras formam acontecimentos discursivos.

O inusitado da abordagem foucaultiana está justamente no fato de que a questão não é simplesmente delimitar a noção de formação discursiva a partir de seus quatro elementos – objetos, tipos enunciativos, conceitos e escolhas temáticas – e buscar por uma unidade, fazendo dela um conceito operatório que se aplique a todo e qualquer discurso. Mas antes, considerar que a noção de formação discursiva e sua análise consistem na “descrição de uma dispersão”, na descrição das relações que buscam “estabelecer regularidades” e “funcionem como lei de dispersão”, como regras que individualizam discursos. (MACHADO, 1981, p.162).

Há nessa abordagem discursiva um paradoxo e ele está na dispersão que singulariza: para individualizar uma formação discursiva, o percurso a percorrer é menos dedutivo-linear na busca direta da singularidade do discurso, e mais um processo de descrição da dispersão dos elementos que, ao serem descritos, individualizam discursos mediante regras de formação: “se trata de formular regras capazes de reger a formação dos discursos. A essas regras, que são as condições de existência de um discurso, Foucault chama de regras de formação.”, (MACHADO, 1981, p.163), e são elas que explicam como os discursos aparecem e se distribuem em suas positivities.

Retomando o já exposto no capítulo 1, a análise dos discursos na ênfase arqueológica de Foucault exige, portanto, descrever um conjunto de **relações** que formam os elementos específicos de cada formação discursiva e ainda descrever as **relações** que esses elementos estabelecem entre si, numa alusão à “capacidade articulatória” e à “teoria da multiplicidade”, anteriormente mencionadas. Foucault (2009a, p.72) lembra que nos diferentes estudos que realizou, embora a descrição das relações fossem em torno dos mesmos quatro elementos, “chegou-se à conclusão de que o ponto difícil da análise e aquele que exigia mais atenção não eram sempre os mesmos.”: em *A História da Loucura* a ênfase se deu, sobretudo, sob a formação dos objetos; em *O Nascimento da Clínica* a ênfase da descrição recaiu sobre as formas de enunciação, “o *status*, o lugar institucional e os modos de inserção dos sujeitos”; e, por fim, em *As Palavras e as Coisas*, o estudo se referiu mais às regras de formação da rede teórica que demarcava a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas enquanto formações discursivas e, posteriormente, regiões de cientificidade com a filologia, a biologia e a economia.

Percebe-se, portanto, que a existência de uma formação discursiva se dá mediante uma rede de relações de elementos e acontecimentos, sendo ela própria uma regularidade, um conjunto de regras que permitem caracterizar um discurso e suas práticas, mediante um feixe complexo de relações. Os quatro elementos – objetos discursivos, modalidades enunciativas, conceitos e escolhas temáticas – estabelecem entre si um “sistema vertical de dependências”, não são livres nem autônomos uns em relação aos outros, de modo que, conforme a rede de relações a ser descrita para a individualização de uma formação discursiva específica, eventualmente, um desses elementos adquire preponderância sobre os outros e entre eles ocorre uma configuração de interdependência, inviável de ser descrita em sua totalidade. (MACHADO, 1981).

Assim, não é a partir dos quatro elementos, mas das **relações** entre eles e na constituição de cada um deles que as regras de formação vão sendo impostas e a própria formação discursiva vai se singularizando, ao longo do tempo e do espaço, como uma grande formação histórica, com certa unidade. O exercício arqueológico é, portanto, descrever um feixe de relações que funcionam como regularidades e, no paradoxo entre dispersão e individualização, os discursos emergem:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva. (FOUCAULT, 2009a, p.43).

Numa rápida referência às regras de formação dos elementos que, no conjunto, individualizam formações discursivas, o objeto dos discursos diz respeito a diferentes instâncias – de emergência, delimitação e especificação – que formam as “leis de aparecimento” dos objetos, (FOUCAULT, 2009a, p.50). No entanto, essas instâncias são necessárias, mas não suficientes para fazer surgir o objeto discursivo uma vez que o lugar do discurso não está no interior do objeto, mas nas relações que fazem aparecer um conjunto de regras, menos interessadas em fixar a identidade do objeto e mais direcionadas a mapear a dispersão dos diversos objetos que fazem parte daquilo que Foucault (2008c) denomina “referencial”.

Mais que objetos dados e prontos a serem analisados, eles se tornam objetos mediante um campo referencial em que outras relações e implicações acontecem no interior de práticas e regras características de cada campo do saber. Se há uma unidade que permite

caracterizar o discurso sobre a loucura, por exemplo, ela se dá justamente a partir de um sistema de regras que permitem surgir, naquele momento e naquelas circunstâncias, uma configuração entre diversos objetos que possibilitaram surgir a loucura, e somente ela, enquanto objeto discursivo, num campo referencial determinado.

Paradoxalmente, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual não consiste em individualizar seu objeto, em fixar sua identidade, em descrever as características que ele conserva permanentemente; ao contrário, é descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles - em outros termos, formular sua lei de repartição. Eu não chamaria esse sistema de 'domínio' de objetos (pois essa palavra implica a unidade, o fechamento, a proximidade, mais que a disseminação ou a dispersão); dar-lhe-ei, um pouco arbitrariamente, o nome de *referencial*; (FOUCAULT, 2008c, p.99).

O segundo critério na individualização das formações discursivas tem a ver com as modalidades enunciativas e elas dizem respeito aos diversos tipos de enunciação localizados nos discursos, lembrando que as formações discursivas relacionam-se também com “instituições, sistemas, condições legais que dão direito à prática e à experimentação do saber” (FOUCAULT, 2009a, p.56) e fazem parte do jogo das enunciações, nas posições e lugares institucionais que os sujeitos “aos discursos”, para lembrar Prado Filho (1998), ocupam ao enunciarem de seus domínios de saberes. Se não importa quem fala, o que se fala e de que lugar se fala são elementos importantes que caracterizam as modalidades enunciativas e elas podem ser muitas, ainda que dentro de uma mesma formação discursiva.

Para o autor, essas modalidades enunciativas são posições, não de um sujeito transcendental que tudo sabe, observa, interroga, nem tampouco de uma subjetividade psicológica, mas de um *corpus* de conhecimento que supõe um mesmo olhar sobre as coisas, um mesmo campo de percepção, um mesmo perceber sobre aquilo que se diz, não somente a partir de descrições dos sujeitos que falam de um lugar, mas também a partir de “observações mediatizadas por instrumentos, protocolos de experiências laboratoriais, cálculos estatísticos, regulamentos institucionais, decisões políticas.” (FOUCAULT, 2008c, p.100) como, por exemplo, no caso do aparecimento do discurso médico.

Se, até então, Foucault refere-se aos objetos e posições de enunciação a partir da relação deles com o domínio não-discursivo, a formação dos conceitos é um critério de individualização exclusivamente intrínseco aos discursos e requer, para compreender a série de conceitos que se refere a um discurso específico, “descrever a organização (interna) do campo de enunciados em que aparecem e circulam”, bem como o modo como os conceitos

se relacionam uns com os outros. (FOUCAULT, 2009a, p.62)

O autor lembra que o discurso é ele próprio lugar de emergência de conceitos. Neste critério, o que constitui o discursivo é “uma série de conceitos permanentes e coerentes entre si” (FOUCAULT, 2008c, p.101) que forma uma “rede teórica” na medida em que “todos os conceitos que nela figuram, se encadeiam, se entrecruzam, interferem uns nos outros, se mascaram, se dispersam...”, (Ibid., p.103), como o que acontece, por exemplo, com os conceitos mais ou menos heterogêneos da gramática clássica, os quais se agrupam conforme regras de formação e constituem teorias que, embora de tipos distintos, se supõem, derivam uma da outra e, eventualmente, são (in)compatíveis entre si e formam “um feixe de relações que constitui um sistema de formação conceitual.”. (FOUCAULT, 2009a, p.66).

E, por último, o critério que confere certa estabilidade e grau de coerência e permite fazer escolhas teóricas num campo de possibilidades estratégicas. Foucault (2009a) fala acerca da dificuldade em detalhar a análise das escolhas teóricas pelo fato de que, em seus estudos anteriores, em nenhuma das análises arqueológicas empregadas, o ponto da análise que exigia mais esforço de descrição das relações e regularidades fora o feixe de relações que constituem a possibilidade de utilizar estratégias diferentes, escolhas teóricas distintas, na individualização de formações discursivas: “Digamos que a análise das escolhas teóricas ainda continuará incipiente até que se realize um estudo ulterior em que ela possa reter o essencial da questão.”. (FOUCAULT, 2009a, p.72).

Mas ainda assim o autor ilustra esse critério de individualização de discursos com o exemplo da fisiocracia e do discurso evolucionista em que “uma mesma opção pode reaparecer em dois tipos de discursos; e um só discurso pode dar lugar a várias opções diferentes.”, (FOUCAULT, 2008c, p.105), havendo, portanto, numa “mesma ideia, dois sistemas de escolhas”. A análise desse critério tem a ver com a forma como se distribuem os pontos de escolhas teóricas e se define “um campo de possibilidades estratégicas” a partir dos quais os discursos têm uma existência independente.

Chega-se a conclusão de que individualizar formações discursivas, atribuir-lhes uma “unidade histórica” e tê-las como objeto da análise arqueológica, exige considerar “toda uma população de acontecimentos enunciativos”: “E quando, em um grupo de enunciados, é possível observar e descrever um referencial, um tipo de defasagem enunciativa, uma rede teórica, um campo de possibilidades estratégicas, pode-se então estar seguro de que eles

pertencem [...] a uma formação discursiva”. (FOUCAULT, 2008c, p.106). Individualizar discursos e buscar pelas regras históricas de suas formações é uma operação arqueológica e ela acontece num limiar bem localizado da análise: o da positividade.

3.1.2 O limiar da análise arqueológica: a positividade

Partindo do que já foi dito, pode-se afirmar que a arqueologia de Michel Foucault situa-se no “limiar da positividade” dos discursos, uma vez que o autor nivela todos os domínios dos saberes, inclusive a ciência, “em um nível mais baixo, mais elementar, mais fundamental, sendo passíveis, assim, de uma neutralidade enquanto simplesmente discursos.”. (MACHADO, 1981, p.161). No limiar da positividade, é ao domínio das práticas e dos saberes que os discursos se direcionam e não às regiões de cientificidade, desaparecendo “da definição de saber toda consideração de processo ou de progresso”, de modo que “um saber posterior, não é por este motivo, superior ou anterior”, (Ibid., p.184), numa indicação de crítica à autovalidação da vontade de verdade que as regiões de cientificidade praticam.

Esse caráter nivelador e, a princípio, neutro dos saberes enquanto positivities, faz desaparecer qualquer “aspecto teleológico” do saber em direção à ciência, reforçando a centralidade que a noção de saber adquire na arqueologia de Foucault: “independente dos critérios de validação estabelecidos pelas ciências, todo saber tem uma positividade e é esta positividade que deve ser examinada.”. (Ibid., p.179). A análise arqueológica situa-se, portanto, na análise das regras que formam os discursos lá no domínio das práticas discursivas e dos saberes em suas positivities, no processo de se individualizarem em formações discursivas, a partir de um “exterior” ao discurso.

O feixe de relações que se abre na direção positiva das práticas, saberes e formações discursivas formam sistemas que dão conta da multiplicidade dos enunciados, reagrupando-os em formações discursivas e constituindo as condições de realidade histórica para o surgimento dos discursos, bem como para o exercício de suas funções enunciativas, em correlações com outras práticas, no nível mais elementar, denso e complexo das ocorrências discursivas:

[...] um sistema regrado de diferenças e dispersões. Esse sistema de quatro níveis, que rege uma formação discursiva e deve dar conta não de seus elementos comuns, mas do jogo de suas defasagens, seus interstícios, suas distâncias – de qualquer forma, de suas lacunas, mais do que de suas superfícies plenas, é isso que

proporei chamar de sua positividade. (FOUCAULT, 2008c, p.106-107).

Dizer que os discursos operam em suas positivities é considerar que eles são “práticas ligadas a certas condições, submetidas a certas regras, e suscetíveis de certas transformações.”. (FOUCAULT, 2010, p.22). É desse exterior ao discursivo, em sua positividade, que as formações discursivas podem ser analisadas enquanto práticas que remetem a “procedimentos e jogos de produção de conhecimento em um tempo”, dotadas de “existência material”, sujeitas “a regras de produção e de circulação”, inscritas “nas lutas políticas de uma sociedade”, (PRADO FILHO, 2006, p.36), o que as torna imbuídas de uma vontade de verdade também presente nos domínios específicos dos saberes. Para Machado (1981, p.184): “A arqueologia aceita a verdade como uma configuração histórica e examina seu modo de produção unicamente a partir das normas internas dos saberes de determinada época.”, donde se infere que a cada campo do saber e em cada época, as normas internas ao campo, produzem suas verdades.

Essa maneira de tematizar os discursos e fazer a análise a partir de suas positivities pede ênfase à “espessura” sócio-histórica dos discursos (SARGENTINI, 2010), à materialidade que os caracteriza enquanto práticas discursivas em suas relações intrínsecas com os saberes e desses com “o conjunto de procedimentos que permite pronunciar, a cada instante e a cada um, enunciados que serão considerados como verdadeiros.”. (CASTRO, 2009, p.421), indicando uma relação mútua dos saberes com as verdades. E é nessa perspectiva que a análise das práticas científica e feitiçeira que se materializam no livro-enunciado de Carlos Castañeda ganham respaldo teórico-metodológico: o que se pretende problematizar, a partir desse limiar da positividade onde os saberes são nivelados e neutralizados em suas pretensões não científicas, não é uma análise das formações discursivas a partir de seus elementos constituintes, nem uma arqueologia propriamente dita da ciência e da feitiçaria em suas positivities, mas as relações que esses saberes e práticas estabelecem com a verdade, no nível de suas positivities.

Antes, porém, de pensar a relação saber/verdade, entender separadamente a noção de verdade de um ponto de vista discursivo torna-se necessário e, embora situem a problemática da verdade em Michel Foucault numa perspectiva filosófica e em relação ao sujeito, respectivamente desenvolvendo uma “história crítica” e uma “história política” da verdade, autores como Candiotti (2006; 2013) e Prado Filho (2006) são importantes, pois,

eles indicam porque a noção de verdade adquire relevância no pensamento de Foucault, sendo ela o fio condutor das investigações desses autores. Se a temática da verdade atravessa todo o pensamento do Foucault⁵⁹, o objetivo aqui é compreender, de um ponto de vista discursivo, que “a verdade está vinculada à produção de discursos”, sendo “efeito do jogo de regras entre os saberes”, numa perspectiva também política da qual a produção da verdade não consegue escapar. (CANDIOTTO, 2013, p.24).

3.2 Concepção discursiva e política de verdade

Grosso modo, é bom saber que um projeto crítico acerca da problemática da verdade já havia se instaurado nos anos 1960 e ele recaía sobre a maneira clássica de conceber a verdade tomando o sujeito como origem de todo conhecimento, “fundamento da verdade e fonte universal de significação.”. (CANDIOTTO, 2013, p.19). Segundo este mesmo autor é contra o “caráter universalista do sujeito, ou seja, o modo pelo qual, de Descartes a Husserl, ele tem sido reconhecido como subjetividade a-histórica, autorreferente e absolutamente livre” (Ibid., p.18) que o objetivismo lógico, o estruturalismo e mesmo as investigações arqueogenealógicas de Foucault se situam, numa “tentativa de saída da filosofia do sujeito”.

Foucault afasta-se dos “privilégios” concedidos ao sujeito do conhecimento pelo pensamento moderno e questiona a “unidade e a universalidade da figura epistemológica do homem”, deslocando sua analítica para a produção histórica da verdade, desvinculada do sujeito universal, já que para ele “não é o sujeito constituinte que fundamenta os conhecimentos verdadeiros; é antes, na historicidade dos saberes, num espaço não-filosófico, que o sujeito é constituído.”. (CANDIOTTO, 2006, p.69). De um ponto de vista arqueológico, para Foucault a questão não é perguntar em quais condições se produz discursos verdadeiros ou quem os produz, mas entender que a verdade são práticas discursivas e, na enunciação dos discursos, essas práticas entram no jogo do verdadeiro e do falso, funcionam como se fossem verdadeiras, justificando racionalmente os modos de pensar e de agir dos sujeitos de uma determinada época histórica. (CANDIOTTO, 2006; 2013).

⁵⁹ O texto *Foucault: uma história crítica da verdade* de Cesar Candiotto (2006) oferece uma boa síntese de como a temática da verdade é abordada no pensamento do autor de forma heterogênea, sendo problematizada na arqueologia, na genealogia e na ética.

Foucault quer problematizar evidências como esta, ao mostrar que tanto os discursos de verdade quanto o que se entende por sujeito são produzidos, constituídos a partir da articulação entre jogos de regras, mecanismos e estratégias de poder pertencentes às nossas práticas sociais e culturais. (CANDIOTTO, 2013, p.19).

De um ponto de vista histórico, Veyne (2009, p.15) reforça essa recusa de Foucault às verdades gerais e definitivas e lembra que para este autor “mais vale partir do detalhe das práticas [...] e fazer o esforço intelectual de se lhes explicitar o discurso [...] do que partir de uma ideia geral e bem conhecida” e ficar preso a ela, não percebendo as diferenças em torno de um mesmo objeto, ao longo da história; ou que no domínio das ciências do homem, Foucault “não afirmava nenhuma verdade universal: (para ele) só existiam verdades de pormenor”. (Ibid., p.56). Ao invés de concepções universais, Foucault apoia-se, portanto, na ideia de singularidade e, “nada mais, nada menos”, “duvida de qualquer verdade demasiado universal e de todas as grandes verdades intemporais”, existindo para ele as singularidades, as diferenças. Para Veyne (2009), o sentido de verdade que Foucault problematiza não passa pela pergunta “o que é verdade?” ou se existe uma “verdade verdadeira”; a questão gira em torno de saber “o que faz com que a verdade (de cada época) seja tão pouco verdadeira?”, (Ibid., p.45), implicando uma investigação histórica, quase sociológica de como as verdades são fabricadas institucionalmente, a partir das práticas sociais e culturais, de modo que as verdades sejam verdades historicamente construídas, passíveis de transitoriedade, “verdades transitórias”.

Como dito anteriormente, pensar em uma “história da verdade” no pensamento de Foucault é considerar as formas heterogêneas que essa noção adquire ao longo de sua obra e que ela é um projeto crítico a certos pressupostos filosóficos à época dominantes. (CANDIOTTO, 2006). Naquilo que aqui interessa, em termos arqueológicos, a noção de verdade diz respeito ao processo de produção e enunciação dos discursos, “na constituição de uma discursividade qualificada como verdadeira”. (CANDIOTTO, 2013, p.52). Numa crítica ao sujeito do conhecimento e à verdade científica universal e sendo o processo de constituição dos discursos verdadeiros um processo histórico, na sociedade moderna, a verdade não está no interior do discurso, vinculada ao conteúdo do enunciado e nem é dependente do sujeito que a enuncia. Para Foucault, ela é efeito de um processo exterior ao discurso, embora esteja nele presente, visto que é no conjunto das relações exteriores que se institui a verdade dos discursos, (PRADO FILHO, 2006), mediante regras que autorizam “o

que é permitido dizer, como se pode dizê-lo, quem pode dizê-lo, a que instituições isso se vincula etc., enfim, o que deve ser reconhecido como verdadeiro e o que deve ser desqualificável”. (MUCHAIL *apud* CANDIOTTO, 2013, p.159).

Como lembra Candiotto (2013, p.46), a partir d’*Arqueologia*, “a produção da verdade no jogo de regras discursivas de uma determinada época [...] é articulada com práticas não discursivas e suas estratégias de poder”. Esse mesmo autor explica como a problemática política da verdade dos discursos, ou daquilo que é convencionalizado como verdadeiro, começa a fazer parte do pensamento de Foucault: “a análise meramente discursiva da arqueologia não responde por que alguns saberes vêm a se tornar ciências [...] e outros não?”, ou seja, *A Arqueologia* não explica como se opera a passagem do limiar de positividade para os demais limiares, níveis formais de constituição das verdades científicas. (Ibid., p.49). E é justamente neste ponto que a questão das estratégias de poder em articulação com as técnicas de saber permite entender “como (alguns) saberes num determinado momento e numa cultura específica são reconhecidos como verdadeiros e como outros são desqualificados como falsos.”. (Ibid., p.50).

Partindo desse entendimento discursivo que parece ser insuficiente para explicar a questão da produção da verdade, percebe-se que produzir verdades a partir de domínios de saberes envolve outros fatores, e as verdades, elas mesmas, parecem ser efeito das relações políticas inerentes às práticas discursivas e por isso, a história da verdade é também uma história “política” da verdade. Ao que tudo indica, o entendimento arqueológico e discursivo da noção de verdade não escapa às questões relativas ao poder, visto que para Foucault (2007, p.11) “a própria verdade é poder” e, se não se trata de “libertar” a verdade dos sistemas de poder, trata-se ao menos de desvinculá-la das “formas hegemônicas (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona”.

Castro (2009) é bastante esclarecedor ao reunir em um mesmo verbete os termos *verdade*, *vontade de verdade*, *jogos de verdade* e *regime de verdade*. No entanto, dada a perspectiva de exterioridade adotada por Foucault, esses termos, ainda que tratados separadamente, parecem remeter o raciocínio para um âmbito político da verdade, ideia que se reforça na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* quando, na esteira da relação entre práticas sociais e saberes, Foucault apresenta a possibilidade de se fazer uma “história política da verdade”. Para Foucault (2002) há duas histórias acerca da verdade:

aquela feita a partir da história das ciências, numa perspectiva interna à verdade que se corrige por “seus próprios princípios de regulação”; e aquela a qual o autor se propõe a percorrer, numa perspectiva histórica, exterior, situada em sua relação com as práticas sociais e os saberes, o que faz a noção de verdade em Foucault referir-se principalmente “a um conjunto de procedimentos regulados para a sua produção, o seu estabelecimento, a sua colocação em circulação e em funcionamento.”. (VEYNE, 2009, p.96).

[...] parece-me que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – regra de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipo de saber – e por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior, da verdade. (FOUCAULT, 2002, p.11).

Desse lugar exterior, fatores não discursivos, políticos, econômicos, culturais, institucionais tornam-se condição de produção da verdade e ela é entendida como esse conjunto de procedimentos que permitem enunciar saberes e considerá-los verdadeiros, de modo que para Foucault (2002, p. 27) “só pode haver [...] certos ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade.”. Prado Filho (2006, p.19) reforça esse aspecto político da verdade ao afirmar que Foucault procura a verdade dos discursos não nos sujeitos ou nos objetos, mas nas formas naturalizadas do saber, “apontado seus aspectos perspectivados e evidenciando seu caráter político de jogo, de produção e falibilidade, como prática social e humana que é”:

[...] Trata-se aqui de descolar a verdade tanto dos objetos, onde ela naturalmente residiria, quanto do sujeito, que supostamente seria detentor da capacidade, também natural, de conhecer, de significar e nomear as coisas; [...] em consequência, as verdades [...] ganham visibilidade histórica, maquínica, sendo tomadas em sua parcialidade e falibilidade, como construções. (PRADO FILHO, 2006, p.14).

Enquanto conjunto de procedimentos construídos historicamente, a dimensão política da verdade ganha mais visibilidade quando Foucault trata dos sistemas de exclusão e controle que atingem os discursos, revelando seus perigos quando eles caem em circulação, na ordem de seus funcionamentos, e indicando que a produção dos discursos em qualquer sociedade é controlada e organizada por procedimentos específicos que têm a função de conspirar e planejar seus poderes e interesses. Dentre esses sistemas, particularmente interessa à discussão, a separação entre o discurso verdadeiro e o falso e junto a ela, a

pretensa vontade de verdade que os discursos, principalmente os científicos, trazem consigo. (FOUCAULT, 2012).

Em *A ordem do discurso*, a vontade de verdade apoia-se sobre um suporte institucional, conduz-se conforme o “modo como o saber é aplicado”, “valorizado” e “distribuído” em uma dada sociedade, e ainda exerce sobre os demais discursos uma espécie de coerção, submetendo seus objetos ao crivo da “verdade verdadeira”, excluindo-os ou desqualificando-os conforme a não congruência com a vontade de verdade dada por competente e aceita em certa época, num certo domínio do saber. (FOUCAULT, 2012). Na esteira da crítica foucaultiana à hegemonia dos discursos científicos e sua pretensão de verdade universal, CandiOTTO (2013, p.50) diz ser a vontade de verdade uma noção apropriada de Nietzsche e apresentada em Foucault “como elemento atuante na constituição e legitimação dos discursos modernos com pretensão à cientificidade”, sendo, portanto, a vontade de verdade um “efeito da vontade (histórica) de verdade”, uma forma de justificação das inúmeras separações que os discursos científicos operam em suas práticas institucionais, políticas e culturais ao construírem e participarem de “jogos de verdade”. Jogo não no sentido da “descoberta de coisas verdadeiras, mas das regras segundo as quais, a propósito de certas coisas, isso que é um sujeito pode dizer a respeito da questão do verdadeiro e do falso”, (apud PRADO FILHO, 2006, p.33), enfim, jogo como um conjunto de regras e procedimentos que vão conduzir sujeitos e objetos a estarem dentro/fora de um domínio discursivo suscetível de ser convencionado como verdadeiro/falso, produzindo a partir desse jogo de verdade, segregações e classificações entre práticas e domínios de saberes. (CASTRO, 2009).

[...] o discurso qualificado como verdadeiro é aquele que se impôs sobre outros discursos relegando-os ao terreno do falso e do ilusório, instaurando assim uma ordem. *A ordem do discurso* é o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional nada mais do que um modo de operar separações. (CANDIOTTO, 2013, p.51).

Naquilo que se faz e se diz em uma determinada época, portanto, vontades de verdade são fabricadas e se impõem conforme os interesses e estratégias daqueles “que estão em posição de impor significações” sobre “aqueles privados dela”, (CANDIOTTO, 2013, p.51), de maneira que muitos saberes, práticas e discursos são silenciados em função de fatores econômicos, políticos, culturais, científicos que buscam se legitimar por meio do exercício do poder intrínseco à produção das verdades. A verdade são verdades políticas

produzidas conforme interesses, “verdades interessadas”. A crítica de Foucault busca justamente questionar as vontades de verdade produzidas e “mescladas ao desejo e ao poder presente na própria constituição de uma discursividade qualificada como verdadeira”. (Ibid., p52). Nessa angulação de que a verdade depende de uma perspectiva política, o discurso qualificado como verdadeiro traz consigo todo um conjunto de mecanismos e procedimentos, estratégias e táticas que atuam em sua produção e manutenção, conferindo à verdade uma existência dentro de relações de poder. (CANDIOTTO, 2013).

Sendo as verdades uma construção histórica, social e política, a crença de que essas práticas e esses dizeres sejam verdadeiros é também histórica e socialmente datada, de modo que as verdades possuem um regime, um ordenamento no qual elas operam e se sustentam. Para Veyne (2009) os regimes de funcionamento das verdades constituem-se como condições de formação do *ethos* de certa sociedade já que são eles que, por meio dos canais institucionais, controlam a circulação e reprodução das práticas e saberes, garantindo-lhes visibilidade ou restringindo-lhes a circulação, classificando as práticas e saberes como legítimos ou relegando-os à marginalidade, o que faz da verdade ser efeito de um jogo que subsume vários fatores a um campo mais amplo de estratégias, interesses e desejos, produzindo segregações e exclusões por parte dos discursos hegemônicos, como também resistências por parte dos discursos marginalizados, aqueles fora da curva do convencionalmente aceito na ordem estabelecida. Em *Verdade e Poder*, Foucault (2007) apresenta a verdade como efeito de múltiplas coerções:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2007, p.10).

A noção de verdade no pensamento de Foucault evidentemente extrapola o campo específico de sua relação com o saber, nos aspectos discursivos, estando também correlacionada a aspectos políticos de sua produção, numa relação que se estabelece entre “saber-poder-verdade”, como sugere Veyne (2009). A constituição das verdades se dá mediante correlação de vários elementos heterogêneos, num emaranhado que aglutina o discursivo e o não discursivo, regras e comportamentos, valores e práticas sociais, crenças e saberes institucionais, interesses e estratégias de funcionamento, produção de efeitos. Nesse emaranhado histórico, social, discursivo e político, a verdade, ou melhor, as verdades,

operam por dispositivos; são elas mesmas dispositivos. A questão é, portanto, entender esse emaranhado heterogêneo de fatores a serviço do estabelecimento de discursos que se pretendem verdadeiros, nas relações entre técnicas de saber e estratégias de poder que se implicam na produção de verdades e colocam em jogo “uma infinidade de elementos dispostos em seu redor: costumes, palavras, saberes, normas, leis, instituições”, (VEYNE, 2009, p.15), os quais, no conjunto, atuam como dispositivos que agenciam verdades e produzem regimes de verdade, incluindo aí, por exemplo, o “dispositivo ciência”⁶⁰.

Na dimensão crítica que se pretende operar nesta dissertação, indicar alguns caminhos pelos quais a relação saber/verdade/poder se estabelece pode ser útil à análise das discursividades em seus sistemas de enunciabilidade e utilização, visto que isso permite problematizar as separações que a instauração de verdades produz e com isso colocar em evidência os jogos e regimes de verdade naturalizados pelos discursos correntes numa dada época histórica. Como diz Prado Filho (2006, p.37): “Importa, então, do exterior do discurso, percorrer as trajetórias desta vontade de verdade que atravessa nossa cultura, analisando as partilhas e as operações por ela operadas ao longo da história [...]” e, naquilo que interessa a esta pesquisa, problematizar as operações de exclusão que a ciência opera em relação a outros tipos de saberes, como por exemplo, a feitiçaria.

3.3 Relações saber/poder/verdade e o dispositivo da ciência

Candiotto (2013) foi evocado anteriormente para explicar como se dá a entrada do poder na problemática da verdade, na articulação entre técnicas de saber e estratégias de poder que levam certos domínios do saber a adquirirem *status* de discursos verdadeiros, convencionalmente fabricados e mantidos como verdadeiros. Todavia, essa articulação entre aspectos discursivos do saber e aspectos políticos que acompanham a verdade não se dá, em Foucault, de forma tão linear e operatória, numa identificação direta entre saber e poder que produzem verdades. Esses “três vocábulos”, nas palavras de Veyne (2009), parecem ocupar uma posição relevante nas investigações do autor.

⁶⁰ A noção de dispositivo não será problematizada separadamente nesta dissertação, embora na construção conceptual do “dispositivo ciência”, a ser apresentado no próximo item, ela se faça necessária. Uma tentativa de compreensão dessa noção foi desenvolvida pela autora no texto *O dispositivo como conceito operatório nas análises arqueológica e genealógica de Michel Foucault* publicado nos Anais do IV Encontro em Análise do Discurso (4.:2013:Araraquara/SP). Disponível em <http://www.fclar.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/StrictoSensu/LinguisticaeLinguaPortuguesa/anais-iv-ead.pdf> Acesso em 29/08/2013.

Em *O Cuidado com a Verdade*, Foucault (2004b, p.241) afirma ser a problematização que une todos os seus trabalhos aquela que diz respeito a “como um saber pode se constituir?” e, na medida em que o pensamento para Foucault é também uma prática histórica, “como o pensamento, enquanto ele tem relação com a verdade, pode ter também uma história?” e com isso “fazer a história das relações que o pensamento (as práticas e os saberes) mantém com a verdade.”. De forma geral, essa é a problematização da “história crítica do pensamento” que Foucault se propõe a investigar em seus trabalhos e o modo de problematizar seus objetos atribui ao trinômio saber/poder/verdade, de fato, um lugar de destaque em suas pesquisas: “procuro fazer aparecer [...] a interface do saber e do poder, da verdade e do poder. É isso. Eis aí o meu problema.”; e mais a frente, “são as relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam.”, diz o autor em *Poder e Saber*. (FOUCAULT, 2006a, p.229).

A ênfase no aspecto “articulatório” do pensamento foucaultiano vem sendo destacado desde o capítulo 1, com a multiplicidade de entradas analíticas que a arqueologia permite, e esse aspecto relacional parece prevalecer também no entendimento do trinômio saber/poder/verdade. Como se verá ao longo deste item, fica evidente as interfaces entre essas noções, envolvendo inclusive a noção de discurso. Se o próprio autor assume no texto supracitado que “essa camada de relação, é difícil de apreender”, sendo ele um “empirista cego” que não faz uso de uma “teoria geral e tampouco um instrumento certo”, (Ibid., p.229), a tentativa de delinear as relações saber/poder e verdade/poder pode ajudar no mapeamento dos caminhos de raciocínio por que passa o autor e, a partir disso, fazer uma crítica à hegemônica vontade de verdade que a ciência adquire na modernidade.

No caso específico dos termos saber e poder, em duas ocasiões, respectivamente uma entrevista de 1983, em que o autor critica a redução de suas problematizações a *slogans*, e outra de 1984, Foucault alerta para uma não correspondência direta entre saber e poder, indicando que há uma apropriação incorreta dessas noções, o que pode ser inferido dos trechos abaixo relacionados:

[...] quando eu leio a tese ‘o saber é o poder’ ou ‘o poder é o saber’ – e sei bem que ela me é atribuída – pouco importa, eu morro de rir, pois o meu problema é precisamente estudar as suas relações. Se fossem duas coisas idênticas, eu não teria que estudar as suas relações e me cansaria bem menos. O simples fato de colocar a questão de suas relações prova seguramente que eu não as identifico. (FOUCAULT, 2008g, p.331).

Acredito efetivamente que aos olhos do público eu seja aquele que disse que o saber se confundia com o poder [...] Se eu tivesse dito ou desejado dizer que o saber era o poder, eu o teria dito e, dizendo-o, não teria tido mais nada para dizer, pois, identificando-os, não vejo porque me obstinaria em mostrar as diferentes relações entre eles. (FOUCAULT, 2004b, p.248).

A par das confusões, saber e poder parece mesmo não se corresponderem de forma assim tão imediata; se eles são correlatos, isso se dá na relação, quando ela acontece, o que faz deles termos distintos. Para entender melhor, é válido lembrar que, em princípio, o saber é neutro e desinteressado, lá onde ele é intrínseco às práticas sociais, no limiar de suas positivities, indicativo de que, conforme já visto anteriormente, não há um “desejo natural dos saberes” em tornarem-se verdades científicas e ocuparem com isso um lugar estabelecido como verdadeiro. (CANDIOTTO, 2013; VEYNE, 2009). Mas ao mesmo tempo, Veyne (2009) lembra que o poder do saber existe e, quando saber e poder se relacionam, eles funcionam como um dispositivo, ou seja, o poder coloca em ação o saber e todos os elementos em torno dele, institucionalizando todo o conjunto de técnicas de saber e estratégias de poder como verdade.

Em princípio, o saber é desinteressado, isento de qualquer poder; [...] Na realidade, o saber é frequentemente utilizado pelo poder, que muitas vezes lhe presta auxílio. Evidentemente, não se trata de erigir o Saber e o Poder numa espécie de casal infernal mas antes de precisar, em cada caso, quais foram as suas relações e, antes de mais, se as tiveram, e por que vias. Quando se relacionam, efetivamente, encontram-se num mesmo dispositivo onde se entrelaçam, sendo o poder sábio na sua área, o que confere poder a certos saberes. (VEYNE, 2009, p.36).

Assim, na relação saber/poder, os dispositivos acionados articulam um conjunto heterogêneo de elementos, discursivos e não discursivos, práticas, saberes, valores, leis, técnicas e tecnologias, procedimentos institucionais e dessas múltiplas coerções, “efeitos de verdade” são produzidos e inscritos na realidade histórica por meio dos discursos. No operar do dispositivo saber/poder, precisar onde e quando a ação é do saber e/ou efeito do exercício de poder torna-se irrelevante, uma vez ser justamente o conjunto desse funcionamento e os efeitos de verdade que ele produz, o quadro sócio-histórico a ser descrito, investigado e desnaturalizado. Foucault afirma que seu trabalho é o de “mostrar como o acoplamento entre uma série de práticas e um regime de verdade forma um dispositivo de saber-poder”, (*apud* VEYNE, 2009, p.100), e o que dele deriva e é tido por verdadeiro, “faz-se obedecer”.

De modo relacional, o dispositivo saber/poder já se pretende verdadeiro e as verdades, enquanto efeito de sentido desses mesmos dispositivos, operam na articulação

entre técnicas de saber e estratégias de poder, num movimento circular que Veyne (2009, p.94) reconhece: “Estas verdades encontram-se ‘circularmente ligadas a sistemas de poder que as produzem e apoiam, e a efeitos de poder que elas induzem e que as reconduzem’”, reforçando o caráter instaurador de verdades, característico do dispositivo saber/poder. Em *Poder e Saber* a interface verdade/poder aparece como uma constatação por parte de Foucault, de modo que para o autor, as “produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, [...] porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdade, e [...] elas próprias (têm) efeitos de poder que nos unem, nos atam.”. (FOUCAULT, 2006a, p.229).

Nas interfaces entre saber, poder e verdade e seus agenciamentos nas práticas sociais, a crítica de Foucault leva, de acordo com Veyne (2009, p.99), à “constatação da fabricação social e institucional” das verdades e, como dito no item anterior, elas são verdades históricas, discursivas e políticas, de caráter provisório e investidas de interesses, verdades inscritas nas e atuantes pelas materialidades discursivas, configurando, por meio do dispositivo saber/poder, o modo de viver, pensar, agir e dizer de uma determinada sociedade.

A imensa maioria das verdades nas diferentes épocas não são absolutamente verdadeiras, mas nem por isso são menos existentes; elas são “deste mundo”. E até se dirá que existem em excesso, porque são “produzidas graças a múltiplos constrangimentos”; tidas assim como verdadeiras, essas verdades dos discursos possuem “os efeitos próprios aos discursos verdadeiros – porque são imanentes a dispositivos institucionais, costumeiros, didáticos, legais, etc. São bem mais do que ideologias e super-estruturas! (VEYNE, 2009, p.95-96).

Diante o exposto e operando o raciocínio no limiar da positividade, as verdades são produzidas em vários domínios de saberes e não somente em regiões de cientificidade. Qualquer tipo de saber pode vir a justificar um poder e, por conseguinte, este vir a auxiliar os saberes no processo de tornarem-se legítimos, em suas vontades de verdade. Desse nível mais elementar e nas relações com as “práticas vizinhas” não discursivas (VEYNE, 1998), inclusive as discursividades podem ser entendidas como dispositivos que configuram regimes de verdade os quais formam o *ethos* de certa sociedade e agenciam práticas que geralmente produzem obediências, instituindo o que está ou não em conformidade com o “aceitável”, o “verdadeiro” de uma época. As verdades ganham materialidade e circulam socialmente por meio dos discursos e, na leitura de Veyne (2009, p.33-34), os próprios discursos também operam por dispositivos; no funcionamento das práticas discursivas, eles

“cartografam aquilo que as pessoas fazem e pensam realmente, e sem o saberem”, são estereótipos construídos e sua produção acontece em qualquer sociedade e é “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos.” (FOUCAULT, 2012, p.9).

Tudo indica que, quando há relação entre saberes e poderes, os dispositivos acionados possuem relevante atuação nas práticas sociais, instaurando regimes de verdade quaisquer que sejam as sociedades e com eles, promovendo segregações entre discursos hegemônicos e discursos periféricos. (FOUCAULT e ROUANET, 1996). No entanto, como é posto na apresentação de *O Homem e o Discurso*, parece ser nas sociedades modernas que essas segregações se fazem mais adversas:

Cada discurso tem a sua patologia, que é o discurso periférico, banido pelo discurso hegemônico. Mas é na sociedade moderna, sobretudo em sua variedade tecnocrática, que o fenômeno se verifica de forma mais agônica. A razão tecnocrática só pode funcionar expulsando para os confins da Ordem os discursos que não podem ser assimilados pela racionalidade vigente. [...] Esses discursos vão sendo pouco a pouco silenciados, até que o discurso tecnocrático possa ser enunciado sozinho. (FOUCAULT e ROUANET, 1996, p.15).

Nesse mesmo sentido e pensado com Veyne (2009), na prática política de se fazer válido e legítimo, parece ser inquestionável a força de agenciamento que o dispositivo saber/poder adquire, principalmente nas sociedades ocidentalizadas, nas quais, conforme Veyne (2009), as instituições sociais – incluindo o “complexo militar-industrial” e a ciência, aquela com “reputação de dizer a verdade” – entram nos jogos de verdade e constroem regimes que regulam os dizeres e os fazeres de uma época. Na busca por se legitimar, o dispositivo saber/poder em ação no campo da ciência, por exemplo, adquire uma hegemônica vontade de verdade em função dos jogos que justificam procedimentos e regras, validando as práticas institucionais como verdadeiras, atribuindo a seus discursos um valor de verdade, distribuindo seus saberes num processo de autovalidação e ainda exercendo sobre os demais discursos coerções. No campo de funcionamento da ciência, muitos discursos passam por verdadeiros e outros tantos são interditados e silenciados, tornando-se periféricos, conforme a luta política que se estabelece entre as vontades de verdade dos discursos. Funcionando como um dispositivo, a própria ciência produz verdades e esses mesmos efeitos de verdade a apoiam, reforçando seu regime como verdadeiro,

formando discursos científicos que caem em circulação social e são apropriados, ao mesmo tempo em que impõe a outros discursos uma condição de marginalidade.

De acordo com Veyne (2009), o “dispositivo ciência” se elabora sobre os constrangimentos e as regras da instituição universitária, se sujeita a um determinado programa de rigor que inclui/exclui os enunciados científicos na curva da cientificidade praticada, “consagra e perpetua” seus próprios jogos de verdade, enfim, adquire efeitos próprios do discurso verdadeiro e “forma, ao mesmo tempo, o ‘objecto’ ciência e os indivíduos que só reconhecerão verdade àquilo que for dito conforme as regras de uma ciência”, num processo de objetivação dos discursos científicos e subjetivação de suas práticas na produção de subjetividades e valores. (Ibid., p.94).

Ainda que não seja realizado empiricamente o percurso histórico de formação da discursividade científica em seu regime de verdade, tarefa que talvez acrescentasse uma melhor compreensão a pretensa vontade de verdade que a ciência veio a instaurar na modernidade, o efetivo exercício do dispositivo saber/poder da ciência parece ser inquestionável já que o regime da verdade científica é um dos regimes preponderantes que atuam nas sociedades modernas e obviamente provoca efeitos de sentido que concernem à prática política da ciência. (FOUCAULT, 2010). Veyne (2009, p.96) afirma ser “parte integrante da história do Ocidente”, “o papel da verdade”, visto que as sociedades ocidentais, particularmente, são “produtoras de um saber científico perpetuamente provisório e de valor universal”, e completa que essa é “uma pista a seguir, seguramente...”.

Partindo desse pressuposto, a capacidade de ditar regras e efetuar separações entre o verdadeiro e o falso que o “dispositivo ciência” adquiriu na modernidade, juntamente com outros regimes de verdade como o cristianismo, o capitalismo e o positivismo, são evidências históricas, conforme Foucault (2012). E o autor ainda acrescenta que essa “prodigiosa maquinaria” exclui “todos aqueles que [...] procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade”, (Ibid, p. 20), indicando que, mesmo desproporcionalmente, na histórica crítica e política da verdade, há outras possibilidades de interfaces entre poder/saber/verdade que se estabeleçam na direção de discursos “fracamente articulados”, localizados em domínios de saberes e não em regiões de cientificidade, na marginalidade dos discursos periféricos, (FOUCAULT e ROUANET, 1996), dotados igualmente de técnicas de saber, tecnologias de poder e vontades de verdade.

Em *Poder e Saber*, Foucault (2006a, p.232) comenta que “não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”, abrindo possibilidade para o exercício do poder das resistências de modo que os discursos periféricos, contestatórios, contra-hegemônicos, na maioria das vezes silenciados e desqualificados, são tão existentes e reais em suas técnicas e procedimentos quanto o exercício das estratégias de coerção e dominação utilizadas pelos discursos hegemônicos. Em meio à hegemonia de alguns discursos na sociedade moderna, a não hierarquia entre os diferentes tipos de saber que o limiar da positividade sugere e que é o “ponto de equilíbrio” das análises arqueológicas de Foucault, pode ser entendida como um modo crítico de o autor desvincular a verdade desses discursos hegemônicos, no interior das quais ela funciona, (FOUCAULT, 2007), estendendo a análise inclusive ao exercício microfísico do poder, na sua capacidade de penetrar e se fazer presente no cotidiano das relações e práticas sociais, para além das instituições formais.

Do “limiar da positividade”, Foucault faz, então, a crítica à ciência em sua pretensa vontade de verdade e afirma que, no pronunciar dos discursos verdadeiros, mesmo havendo regiões em que os efeitos de verdade são bem codificados, regulados, têm seus procedimentos previamente conhecidos e se individualizam em regiões de cientificidade, ainda assim “não há absolutamente (uma) instância suprema”, (FOUCAULT, 2006a, p.233), de onde a “verdade verdadeira” possa ser enunciada. Nessa mesma direção, Veyne (2009) lembra que o poder do saber “não se reduz a saberes especializados e a instituições de poder normativo”, como a ciência, por exemplo, uma vez que, “por todo o mundo, aquilo que é considerado verdadeiro num dispositivo tem o poder de se fazer obedecer”, incluindo aí, conforme o autor, “toda autoridade prática ou espiritual, toda moralidade”, quaisquer que sejam suas estratégias de validação e técnicas de saberes, todas elas dispositivos que “reclamam a verdade, supõe-na” e adquirem legitimidade por estarem fundadas sobre ela. (VEYNE, 2009, p.95). Essa difusão microfísica do poder abre também a possibilidade para qualquer tipo de saber, ainda que marginal e periférico e em não conformidade com o hegemônico, estabelecer mecanismos estratégicos de exercício de seus recursos e, nos jogos de suas verdades, constituírem-se dispositivos saber/poder heterogêneos, não hegemônicos, transgressores, sendo talvez este o lugar de enquadramento da prática e do saber feiticeiro materializado discursivamente na obra de Carlos Castañeda.

No paralelo que se pretende estabelecer entre as práticas da ciência e da feitiçaria materializadas no livro-enunciado de Castañeda, é válido apresentar esse aspecto relacional entre saber/verdade/poder, pois é no modo de encaminhar essas relações que a pesquisa histórica de Foucault critica os “ideais modernos de racionalidade, igualdade, liberdade, justiça”, (PRADO FILHO, 2006, p.20), e no interesse aqui pertinente, critica especificamente o lugar de verdade que a ciência ocupa na modernidade, “desconsiderando os privilégios do estatuto científico”. (Ibid., p.18). Parafrazeando Veyne (2009), saber/poder/verdade impressionam os leitores de Foucault e o entendimento da articulação conceptual que se configura entre eles indica e demonstra “como certas formas de poder [...] podem originar saberes diferentes”, (FOUCAULT, 2004b, p.249), ou como coloca Candiottto (2013, p.65-66), se não é uma questão de dizer que “jogos de verdade sejam apenas jogos de poder [...] o problema é saber como regimes de verdade vinculam-se às relações de poder.”.

Dessas problematizações, a pesquisa arqueogenealógica de surgimento e funcionamento das discursividades em geral, estejam elas situadas nos domínios dos saberes ou em regiões de cientificidade, faz acionar os diferentes dispositivos saber/poder que constituem esses discursos, no modo de operar de seus procedimentos e estratégias, percebendo seus jogos de verdade e produzindo efeitos de verdade. Perguntar-se por como um saber pode se constituir e como ele mantém relações com a verdade, implica apontar também os recursos que o dispositivo saber/poder aciona quando os saberes entram no jogo do verdadeiro e/ou do falso. Na tentativa de efetuar a análise dos saberes e práticas da ciência e da feitiçaria, bem como suas vontades de verdade enquanto discursividades inscritas em *A Erva do Diabo*, objetivo principal desta dissertação, segue-se à análise propriamente dita.

3.4 Pontos teórico-metodológicos da saída analítica

Diante a trajetória até então percorrida nesta dissertação e nas possibilidades de problematização discursiva que o livro-enunciado de Carlos Castañeda permite, estabelecer as bases da saída analítica pode ser uma primeira etapa esclarecedora, visto que colocar em cotejamento objeto/teoria/análise (GREGOLIN, 2013) nem sempre é uma tarefa fácil. Seguem-se, então, alguns apontamentos teórico-metodológicos que servirão de base à análise que, por ora, se inicia.

A proposta arqueológica de Foucault, tendo nas práticas discursivas e nos saberes seus princípios de análise, pode ser entendida como uma crítica à ideia epistemológica de racionalidade e cientificidade, na qual a ciência é o lugar conceituado para a produção e enunciação daquilo tido por verdadeiro. Candiotto (2013, p.46) coloca que uma das “denúncias” de *A Arqueologia do Saber* “é a de que ciências constituídas, sistemáticas e formalizadas se equivocam ao relegar os saberes, considerados como não científicos, para o terreno do erro e da ilusão.”. Esse caráter de denúncia da arqueologia demarca dois apontamentos centrais a esta análise.

O primeiro, a crítica ao “dispositivo ciência” que aciona, mediante as interfaces entre saber/poder/verdade, um conjunto de elementos heterogêneos, discursivos e não discursivos e seus jogos de verdade, para fazer valer e legitimar a pretensa e efetiva vontade de verdade que as ciências instauram nas sociedades modernas, instituindo regimes de validação de práticas sociais que são tidas por verdadeiras e promovem separações: “A episteme moderna é este tempo [...] onde o saber opera segundo o princípio da razão, concedendo ao conhecimento científico o privilégio de constituir uma forma de saber válida e legítima, justamente por suas ‘intrínsecas’ relações com o problema da verdade.”. (PRADO FILHO, 2006, p.24).

Das relações entre técnicas de saber e estratégias de poder, “efeitos de verdade” são produzidos e objetivados nas discursividades que circulam e entram em funcionamento, (re)produzindo regimes de verdade e instituindo o que está, ou não, em conformidade com o convencionalmente aceito num campo do saber, com o “verdadeiro” de uma época. A característica inerente aos dispositivos de instaurar verdades e por elas efetuar separações entre o verdadeiro e o falso, o “aceitável” e o “desqualificável”, confere à ciência, nas circunstâncias das sociedades modernas, o patamar de discurso hegemônico exercendo interdições e coerções sobre outros discursos mais periféricos, relegando-os ao silenciamento e à marginalidade. A crítica de Foucault busca justamente questionar as vontades de verdade produzidas e “mescladas ao desejo e ao poder presente na própria constituição de uma discursividade qualificada como verdadeira.”. (CANDIOTTO, 2013).

Desse raciocínio, deriva o segundo apontamento: elemento privilegiado na análise arqueológica, o saber é entendido como um conjunto de práticas sociais que circulam por todo território arqueológico e não apenas em regiões de cientificidade sendo, portanto,

“pano de fundo” à constituição das ciências. Desta localidade, o saber permite operar a crítica à ciência a partir da positividade de suas ocorrências práticas e demonstrar que não há uma supremacia da ciência ou que a hierarquia entre diferentes tipos de saber é uma construção política. Se do ponto de vista da cientificidade, os saberes não científicos são interditados e relegados ao silenciamento, já que não estão em conformidade com as regras e procedimentos do campo da ciência, de um ponto de vista da positividade, esses mesmos saberes possuem também o atributo de agenciar saber/poder/verdade e, ainda que na periferia, fazer “investimentos” sobre a ordem social estabelecida, (SILVA JÚNIOR, 2009), configurando-se em discursos contra-hegemônicos, transgressores. Embora tenham circulação restrita, os discursos periféricos podem funcionar como lugares de exercício de uma contra-hegemonia e produzirem efeitos de sentidos imprevistos à ordem social. “Não há relações de poder cuja dominação seja incontornável”. (FOUCAULT, 2006a).

A crítica à vontade hegemônica de verdade da ciência permite a Foucault conferir ao saber relevância em suas análises arqueológicas e é, então, no limiar da positividade, onde todas as práticas e saberes são nivelados de forma mais elementar, ligados a certas condições e submetidos a certas regras, suscetíveis a certas transformações e neutralizados em suas pretensões científicas, que os saberes se dão à análise. A arqueologia de Michel Foucault situa-se, portanto, no “limiar da positividade” e deste lugar, é ao domínio das práticas e dos saberes que os discursos se direcionam e não às regiões de cientificidade, reforçando a centralidade que a noção de saber adquire na arqueologia: “independente dos critérios de validação estabelecidos pelas ciências, todo saber tem uma positividade e é esta positividade que deve ser examinada.”. (MACHADO, 1981).

Vale lembrar que, embora a arqueologia se localize no limiar da positividade das práticas e dos saberes, ela não exclui a análise na direção de um outro feixe de relações, como por exemplo, as relações que se localizam no limiar da cientificidade, onde as discursividades científicas estão mais formalizadas e bem articuladas em suas regras e procedimentos práticos. Ao que tudo indica, a peculiaridade da análise feita a partir da positividade das práticas e saberes está justamente na vantagem de melhor identificar, a partir de um nível mais elementar onde todas as práticas, inclusive as científicas, podem ser neutralizadas em suas pretensões políticas, as relações de poder, os jogos, estratégias e técnicas empregadas na constituição dos saberes e, com isso, fazer a crítica à vontade de

verdade dos ideais de racionalidade e cientificidade dominantes nas sociedades modernas.

Foucault (2008c) lembra que:

Fazer emergir a dimensão do saber como dimensão específica não é rejeitar as diversas análises da ciência: é desdobrar, o mais amplamente possível, o espaço em que elas possam se alojar. [...] é desconhecer que o lugar de surgimento e desenvolvimento de uma ciência não é nem esta ciência mesma distribuída conforme uma sequência teleológica nem um conjunto de práticas mudas ou de determinações extrínsecas, mas o campo do saber com o conjunto de relações que o atravessam. (FOUCAULT, 2008c, p.113).

Assim, como dito anteriormente, o que se pretende problematizar a partir desse limiar da positividade onde os saberes são nivelados e neutralizados, não é uma análise das formações discursivas a partir de seus elementos constituintes, nem uma arqueologia propriamente dita da ciência e da feitiçaria enquanto formações sócio-históricas, mas as relações que esses saberes e práticas estabelecem com a verdade, no nível de suas positivities, na consideração também das questões políticas que fazem parte da formação e circulação dos saberes em suas pretensões de verdade.

Naquilo que o objeto da análise coteja com a problematização teórica até então apresentada, ao propor uma equivalência entre os saberes feiticeiro e científico materializados discursivamente no livro-enunciado de Carlos Castañeda, *A Erva do Diabo* apresenta indícios de uma problematização política acerca da prática científica, colocando em confronto dois regimes de verdade que ocupam domínios diferentes no território arqueológico. Embora seja um relato etnográfico pertencente ao campo científico da Antropologia Social, portanto, dentro do limiar de cientificidade, o livro-enunciado tem como objeto a prática da feitiçaria, saber não científico, localizado aquém da racionalidade científica, no limiar de sua positividade. No processo de objetivação/subjetivação do “saber feiticeiro”, ao afirmar ser irrefutável a hipótese de não ter vivido toda aquela experiência em tornar-se aprendiz do conjunto de elementos e práticas que formam a feitiçaria, o sujeito autor/pesquisador/avaliador demonstra que há outras realidades acessíveis, fora do senso comum e elas não são “erro ou ilusão”; elas também possuem racionalidade, coerência lógica e podem ser pragmaticamente utilizadas, e numa leitura discursiva, esse movimento, juntamente com o fato de *A Erva do Diabo* ter se tornado sucesso editorial, transgrediu as regras científicas do método antropológico vigente à época, indicando que “não se deve fazer da ciência uma ideia (assim) tão elevada.”. (ROUANET e MERQUIOR, 1996).

Ao entrecruzar em um mesmo livro-enunciado dois regimes de verdade que se

“fazem obedecer”, o da ciência e o da feitiçaria, a *Erva do Diabo* problematiza a questão de se perguntar como os saberes mantêm relação com suas verdades, o que implica apontar também os recursos que o dispositivo saber/poder aciona quando os saberes entram no jogo do verdadeiro e do falso. Enquanto discursividades já constituídas na relação entre seus campos de dizibilidade e funcionamento – a ciência como discurso hegemônico e a feitiçaria como discurso periférico – o livro-enunciado oferece a oportunidade de fazer uma leitura arqueogenealógica e, analisar, do limiar da positividade e na crítica à ideia de racionalidade universal, a ciência e a feitiçaria enquanto práticas sociais e saberes, em seus jogos de verdade e suas estratégias de validação. Tarefa a ser desenvolvida no item seguinte.

3.4.1 As discursividades científica e feiticeira e suas verdades

Não foi possível, para esta ocasião, efetuar uma arqueologia das formações históricas da ciência e da feitiçaria enquanto práticas e saberes que se individualizam em formações discursivas, dado o alcance teórico-metodológico que uma pesquisa dessa natureza exige. Todavia, a apresentação dessas práticas e saberes se faz necessária e ela tomará por base as referências feitas por Foucault em suas pesquisas, bem como as inferências feitas a partir das práticas feiticeira e científica materializadas no livro-enunciado e apresentadas no item 2.2, “*A Erva do Diabo* como relato etnográfico”.

Dito isso, o propósito deste item é, primeiramente, caracterizar a ciência e a feitiçaria enquanto práticas e saberes pertencentes a domínios diferentes do território arqueológico e, após essa caracterização, na relação que domínios diferentes de saberes mantêm com suas verdades, apresentar respectivamente, por meio das noções de “verdade-demonstração” e “verdade-acontecimento”, (FOUCAULT, 2006b), as verdades que correspondem ao saber científico e ao saber feiticeiro, indicando que entre esses dois jogos de verdade questões políticas também se fazem presentes.

Assim, na tentativa de cotejamento entre teoria e objeto da análise, retomar a noção de prática social em Foucault é lembrar que ela diz respeito a tudo “o que fazem as pessoas”, seus movimentos reais, múltiplos e heterogêneos, provenientes “das mil transformações da realidade histórica”. (VEYNE, 1998). Para Castro (2009), as práticas sociais regularizam e organizam “o que os homens fazem”, gerando domínios de saber que produzem diferentes objetos, conceitos, procedimentos, técnicas e também diferentes formas de sujeitos, modos

de pensar, de agir e de se inserir no mundo. (FOUCAULT, 2002). Além disso, as práticas dizem respeito não somente àquilo que as pessoas fazem e produzem, mas também àquilo que as pessoas dizem, sendo os discursos também práticas sociais, de modo que não há prática social e saber que não produza discurso e não há discurso que não estejam vinculado a prática social e a domínio de saber.

Posto isso, no cotejamento com o objeto da análise, o caracterizar da feitiçaria como um tipo de saber formado por um conjunto de práticas, receitas e regras evidencia-se na *Parte Um: Os ensinamentos* do livro-enunciado. Sob o formato de um diário de campo, neste eixo do livro-enunciado, o sujeito-pesquisador descreve um conjunto de práticas relativas ao domínio da feitiçaria, as quais “regularizam e organizam” o que os feiticeiros fazem, gerando um domínio de saber que produz diferentes conceitos, procedimentos, técnicas e também uma forma singular de subjetividade feiticeira que pensa, age e se insere no mundo de maneira diferente.

Dentre esse conjunto de práticas feiticeiras já detalhadamente analisadas no item 2.2 do capítulo 2, a dimensão prática e pragmática dos rituais da feitiçaria que envolvem a preparação e a manipulação das plantas alucinógenas e os procedimentos e princípios que regularizam a ordem de funcionamento do saber feiticeiro, produzindo um sistema de cognição bastante diferente do sistema original de Carlos Castañeda, mas simultaneamente racional e coerente, dotado de uma “força lógica”, são exemplos de objetivação dessas práticas em um campo de saber específico.

Como para Foucault, tanto os objetos como os próprios sujeitos só existem como tais “dentro de e mediante uma prática” de modo que, para cada prática há um objeto/sujeito que lhe corresponde, (VEYNE, 1998), as práticas, regras e princípios objetivados no saber feiticeiro, na relação pedagógica entre Dom Juan e Carlos Castañeda e num processo de objetivação/subjetivação deste saber, produzem não só novos objetos, mas também formas diferentes de subjetividades, a subjetividade feiticeira, efeito da iniciação do aprendiz no sistema de cognição da feitiçaria. Ao optar por compreender o outro “em seus próprios termos”, num processo extremo de vivência e experimentação das práticas e saberes da feitiçaria, Castañeda deixa de ser um pesquisador para tornar-se aprendiz de feiticeiro, portador de um saber que nas relações com sua verdade, pretende-se também verdadeiro: “a partir de um dado momento, desconhecido para mim, minha tarefa mudou

misteriosamente de uma mera coleta de dados antropológicos para a internalização dos novos processos cognitivos do mundo dos xamãs.”. (CASTAÑEDA, 2011).

Nas relações que o saber feiticeiro estabelece com sua modalidade de verdade, em *O Poder Psiquiátrico*, na aula em que Foucault (2006b) apresenta “uma pequena história da verdade em geral” a qual indica que domínios diferentes de saber possuem tecnologias diferentes no modo de validar suas vontades de verdade, o autor identifica a alquimia como um dos campos do saber em que a tecnologia da “verdade-acontecimento” opera e por analogia, dada à semelhança entre prática alquímica e prática feiticeira, essa modalidade de “verdade-acontecimento” talvez possa também se aplicar ao campo da feitiçaria. Assim, Foucault apresenta a prática alquímica:

[...] implica antes de mais nada a iniciação de um indivíduo, isto é, sua qualificação moral ou sua qualificação ascética. Ele deve se preparar para a prova da verdade, não tanto por meio da acumulação de certo número de conhecimentos, quanto pelo ato de que passou pelo ritual requerido. Além do mais, na própria operação alquímica o *opus* alquímico não é, afinal de contas, a aquisição de certo resultado; o *opus* é a encenação ritual de certo número de acontecimentos, dentre os quais haverá talvez, ou eventualmente – segundo certa margem de acaso, sorte ou de benção -, a verdade que eclodirá ou passará como uma ocasião a apreender, num momento ritual determinado, mas sempre enigmático para quem opera e que o indivíduo que opera deverá, precisamente, apreender e compreender. O que faz, aliás, com que o saber alquímico seja um saber que se perde sempre, que não pode ter as mesmas regras de acumulação de um saber de tipo científico. O saber alquímico deve recomeçar sempre do zero, isto é, cada um deve recomeçar todo o ciclo das iniciações. (FOUCAULT, 2006b, p.309).

Nessa similaridade das práticas e princípios entre o saber alquímico e o saber feiticeiro, a “verdade-acontecimento” enquanto modalidade de verdade operante na feitiçaria, tem como características ser uma verdade “dispersa”, “descontínua”, que não se reproduz em todos os lugares, verdade que passa, circunstancial, “ligada a ocasiões”, verdade “que se capta por artimanhas” e “tem seus instantes favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e seus portadores privilegiados”:

Os operadores dessa verdade descontínua são os que possuem o segredo dos lugares e dos tempos, são os que se submeteram às provas de qualificação, são os que pronunciaram as palavras requeridas ou consumaram os gestos rituais, são também aqueles que a verdade escolheu para se abater sobre eles: os profetas, os adivinhos, os inocentes, os cegos, os sábios, etc. (FOUCAULT, p.303-304).

Verdade que se abate também, no pensar “com” Foucault, sobre os feiticeiros, os loucos, os anormais, produzindo diferenças. É a “verdade-relâmpago”, “verdade-ritual”, “verdade-relação de poder”, “verdade de estratégia”, “verdade-acontecimento”, “em face da e contra a verdade-descoberta, a verdade-método, a verdade-relação de conhecimento” que

a ciência encarna. (ibid., p.305). Nas palavras do próprio Foucault, em entrevista concedida a Rouanet e Merquior (1996), o autor problematiza uma possível incorporação do saber feiticeiro pelo saber médico nos séculos XVI e XVII e afirma que: “[...] a feitiçaria – que afinal era um saber, com suas receitas, suas técnicas, sua forma de ensino e transmissão – foi incorporada pelo saber médico.”, (ROUANET E MERQUIOR, 1996, p.40), o que permite, além de confirmar ser a feitiçaria um domínio de saber, também indicar que a verdade-acontecimento foi pouco a pouco sendo marginalizada, desqualificada, “colonizada” pela tecnologia da verdade demonstrativa, identificada com a prática da ciência⁶¹.

Dadas as relações de saber, poder e verdade que se articulam na constituição do “dispositivo ciência”, indicadas no item 3.3 deste capítulo, e as circunstâncias modernas de hegemonia do discurso científico, “cuja extensão, cuja força, cujo poder que ele exerce atualmente é absolutamente inútil negar”, (FOUCAULT, 2006b, p.305), falar da ciência enquanto um conjunto de práticas sociais que regularizam e organizam “o que os homens fazem” e dizem, gerando domínios de saber que produzem diferentes objetos, conceitos, procedimentos e sujeitos, é redundância. A “dimensão gigantesca” da legitimidade dos discursos científicos na modernidade, obviamente não diz respeito somente às características referentes ao tipo de saber científico, mas é justamente na articulação com o poder e a verdade, lembrando que a verdade já é um poder, que o “dispositivo ciência” torna-se tão hegemônico. Falar de suas práticas e seus múltiplos domínios de saberes já é, portanto, pressupor a condição de sua existência atual como lugar soberano de produção e enunciação de discursividades “verdadeiras”. E isso, como já é sabido, é objeto de crítica da arqueologia.

Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006b) caracteriza o saber científico na sua pretensão de verdade. Para o autor, esse saber pressupõe haver verdade em toda parte, “presente em toda coisa ou sob toda coisa”; que “ninguém é exclusivamente qualificado” nem, de saída, “desqualificado para dizer a verdade”, desde que “disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições.”. (Ibid., p301-302). As regras do método científico, a

⁶¹ Embora não caiba aqui um nível de aprofundamento maior, vale ao menos indicar que na Aula de 23 de Janeiro de 1974 do curso *O Poder Psiquiátrico*, a problematização efetiva que interessa a Foucault localiza-se em um plano que diz respeito a “um grande processo que levou (à) reversão (a passagem) de uma tecnologia da verdade-acontecimento a uma tecnologia da verdade-constatação” e que, segundo Foucault, “creio está ligada, à extensão dos procedimentos políticos do inquérito”. (FOUCAULT, 2006b, 315-316).

sistematização de seus procedimentos, a formalização de suas proposições, todo esse conjunto de princípios que orientam as práticas, aproxima a ciência de um tipo específico de estratégia de legitimação, uma “tecnologia da verdade demonstrativa”. No campo do saber científico, essa modalidade de verdade se caracteriza como uma “série da verdade descoberta, constante, constituída, demonstrada” pela intermediação de instrumentos, dependente de um método universal que a valide enquanto ciência e do código da comunidade científica a partir do qual se pode dizer: “Isto está aprovado, e aquilo não está”. (ROUANET e MERQUIOR, 1996, p.35).

Digamos, para falar ainda mais esquematicamente, que temos aí certa posição filosófico-científica da verdade que é ligada a certa tecnologia da construção ou da constatação em direito universal da verdade, uma tecnologia da demonstração. Digamos que temos uma tecnologia da verdade demonstrativa que, em suma, coincide com a prática científica. (FOUCAULT, 2006b, p.302).

Na dimensão crítica, a arqueologia de Foucault é contrária a essa ideia epistemológica de racionalidade e cientificidade universais e, nas últimas consequências, suas investigações arqueológicas mostram que “a descoberta da verdade (demonstração) é na realidade (apenas uma) **modalidade** de produção da verdade” e não lugar soberano, e que “no fundo, (a ciência) nada mais é que um **ritual**”, (FOUCAULT, 2006b, p.305-306, grifo nosso), sustentado institucionalmente pelas “universidades, sociedades científicas, o ensino canônico, os laboratórios, o jogo das especializações, [...], tudo isso é uma maneira de organizar, a propósito da verdade, posta pela ciência como universal, a raridade dos que podem ter acesso a ela.”. (Ibid., p.317).

Já se sabe que a dimensão crítica da arqueologia se dirige ao “dispositivo ciência”, um emaranhado de elementos em que se articulam saber universal, verdade-demonstração e poder de coerção, e se localiza na positividade das práticas e dos saberes, visto que desse nível mais elementar, as relações de poder, os jogos, estratégias e técnicas empregadas na constituição dos saberes, são melhor identificados. Na evidenciação dessas questões políticas que permeiam os saberes, Foucault afirma que tentou privilegiar em suas análises, contrariamente à “verdade-demonstração” praticada pelo discurso hegemônico da ciência, a descrição das trajetórias dos saberes identificados com a “verdade-acontecimento”, indicando a existência de duas séries de verdade com características e domínios de atuação distintos, as quais se entrecruzam no “jogo da luta política” entre os saberes e suas verdades.

No caso do livro-enunciado de Carlos Castañeda, nas relações que os saberes mantêm

com suas verdades, a correspondência que Foucault estabelece entre saber científico e “verdade-demonstração” e entre saber alquímico/feiticeiro e “verdade-acontecimento” é uma correlação teórica de generosa adequação à problematização principal desta pesquisa. No cotejamento com o objeto da análise e naquilo que ele traz de problematização discursiva e arqueológica, ao nivelar a prática científica num mesmo limiar de positividade da prática feiticeira, dotando a feitiçaria de racionalidade, coerência e força lógica, pertencente a um regime de “verdade-acontecimento”, o livro-enunciado *A Erva do Diabo* permite criticar a prática política da ciência em sua hegemônica vontade de verdade, evidenciando “às pessoas que elas [...] tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída.” (FOUCAULT, 2004c, p.295). Os efeitos políticos que a problematização sobre saberes e verdades traz à discussão são os efeitos finais de acabamento desta análise, os quais se seguem.

3.4.2 Ponto “provisório” da chegada analítica

Em um texto publicado em 1968, anterior *À Arqueologia do Saber*, após se afirmar “pluralista” e suas pesquisas serem, até então, uma tentativa de introduzir “a **diversidade** dos sistemas [...] na história dos discursos”, Foucault responde que talvez a única questão “legitimamente colocada” ao seu trabalho diz respeito às relações entre “o que digo e uma certa **prática política**”, presente tanto nas “operações críticas”, quanto no campo efetivo da análise, no domínio dos objetos que o “discurso tenta fazer aparecer”. (FOUCAULT, 2010, p.11-12, grifo nosso). Ao que parece, no caso do trabalho arqueológico de Foucault, a relação entre o que se diz e os aspectos políticos envolvidos neste dizer têm uma dupla implicação, e entender “como esse trabalho [...] pode dizer respeito à política” interessa agora, como efeito de acabamento. (Ibid., p.16).

Perguntar por como questões políticas concernem ao campo efetivo da análise arqueológica, é deslocar o raciocínio para a prática política da ciência, visto ser ela o campo hegemônico do saber na enunciação dos “discursos verdadeiros”, entendendo-a não como racionalidade universal conhecedora de toda verdade, mas como um tipo de saber positivo, localizado em um nível “mais denso e mais complexo”, e deste nível de positividade, como dito no item 3.4, colocar questões importantes à prática científica como aquelas que dizem

respeito ao “estatuto, às condições de exercício, ao funcionamento, à institucionalização dos discursos científicos.”. (FOUCAULT, 2010).

O alcance político colocado por essas questões é diferente daquelas de natureza mais conceptual trabalhadas no item 3.2, em que o processo sócio-histórico de fabricação das verdades já traz consigo uma dimensão política, sendo a própria verdade um poder. (FOUCAULT, 2007). Por ora, as questões políticas dizem respeito à prática política da ciência em um campo do saber específico ou entre campos distintos, numa série de linhas investigativas a seguir que passam por: compreender as relações de subordinação/dominação entre discursos científicos e/ou não científicos; indicar o papel próprio da prática política na transformação das condições de existência e de funcionamento dos discursos, sabendo que “essas transformações não são arbitrárias, nem livres”; saber como as relações entre práticas políticas e campos discursivos podem se articular com relações de outra ordem; traçar as condições históricas de possibilidade dos fenômenos já institucionalizados e “tentar definir em que medida, em que nível os discursos, e singularmente os discursos científicos, podem ser objetos de uma prática política, e em que sistema de dependência podem se achar em relação a ela.”. (FOUCAULT, 2010).

Deslocar o raciocínio para esse tipo de problematização e percorrer essas linhas investigativas é operar a crítica proposta por Foucault às ideias de racionalidade e cientificidade, e perceber que a “validade” e a “eficácia” que se atribui ao discurso científico “como regra universal de todas as outras práticas”, é efeito da articulação do campo discursivo da ciência com práticas políticas, sendo a própria ciência “prática regulada e condicionada”, historicamente datada e, em princípio, produtora de “verdades transitórias”, “verdades interessadas”. (FOUCAULT, 2010).

Foucault (2006b) comenta acerca do poder “dominante e tirânico” que a verdade da prática científica, a verdade-demonstração, adquiriu na sociedade moderna e talvez, em relação à “verdade-acontecimento” do saber feiticeiro, esse processo de subordinação/dominação entre os dois regimes de verdade seja “irreversível”, dada à hegemonia já conhecida dos discursos científicos. Se, como dito antes, não se trata de “rejeitar as diversas análises da ciência”, (FOUCAULT, 2008c), perceber a prática científica em sua positividade é enxergá-la como prática sócio-histórica fabricada e considerar que, conforme Foucault, “existem [...] outros tipos de discursos e práticas, cuja importância para

a nossa sociedade e para nossa história, independem do estatuto da ciência que possam vir a receber”, o que desmitifica a ciência como lugar supremo da verdade. (ROUANET e MERQUIOR, 1996, p.35). E o autor continua,

A ciência não tem normatividade nem funciona efetivamente como ciência numa época dada, segundo um certo número de esquemas, modelos, valorizações e códigos, é um conjunto de discursos e práticas discursivas muito modestas, perfeitamente enfadonhas e cotidianas, que repetem incessantemente. Existe um código desses discursos, existem normas para essas práticas, aos quais devem obedecer esses discursos e práticas. Não há razão para se orgulhar disso. [...] e os cientistas sabem [...] por uma espécie de comum acordo, que é a comunidade do código, e a partir do qual podem dizer: “Isso está aprovado, e aquilo não está”. (Ibid., p.34-35).

Fazer aparecer a arbitrariedade das “coisas ditas”, atendo-se à concretude das práticas sociais, sejam elas formadoras de saberes hegemônicos e/ou periféricos, é atributo do pensar arqueogeneologicamente “com” Foucault e assim, fazer aparecer também a construção circunstancial de existência e funcionamento dos regimes de verdade que fazem parte, por exemplo, das práticas científica e feiticeira, bem como perceber que além das relações políticas de subordinação/dominação entre ciência e feitiçaria, relações de outra ordem como a econômica, a cultural, a religiosa e “místico-espiritual”, podem entrar como elementos não discursivos na luta política dos discursos. Operar a arqueologia de Foucault considerando as intervenções das práticas políticas no domínio dos objetos discursivos, possibilita submeter às diferentes vontades de verdade, com seus diferentes recursos, estratégias e técnicas, a um mesmo nível de análise, mais elementar e fundamental, desierarquizando as falsas concepções de superioridade/inferioridade dos saberes. A arqueologia adquire uma dimensão crítica do poder e do desejo que fazem parte das discursividades hegemônicas, e com isso, principalmente os discursos sujeitos às arbitrariedades, talvez possam fazer um “investimento discursivo”, (SILVA JÚNIOR, 2009), contra a ordem social estabelecida e, ao invés de serem silenciados, eles façam, ao seu modo de existência e funcionamento, aparecer as diferenças, num movimento de contra-hegemonia.

Em relação aos aspectos políticos das “operações críticas”, elas se localizam no domínio que Foucault afirma ser o seu – “(o das histórias das ideias, das ciências, do pensamento, do saber...)” – e, no conjunto, marcam a arqueologia como um empreendimento teórico-metodológico que delimita suas fronteiras em relação aos temas “incertos” da origem, do sujeito, das significações, das dicotomias, da história global, da

universalidade. (FOUCAULT, 2010). De certa maneira, alguns desses temas já foram mencionados ao longo deste trabalho na medida em que a arqueologia foi sendo apresentada no pensar “com” Foucault, delimitando sua proximidade com as questões do Discurso na relação com a História, na busca da “espessura” sócio-histórica que acompanha os discursos. (SARGENTINI, 2010).

O que *Resposta a uma Questão* agrega em termos de compreensão ao já extensivamente apresentado, é o fato de que “ao lado de tudo o que uma sociedade pode produzir”, (FOUCAULT, 2010, p.14), a formação das “coisas ditas” constitui um domínio irreduzivelmente prático, suscetível de análise na positividade de suas “práticas discursivas nas relações com outras práticas”. Este domínio substitui todas aquelas incertezas “pela análise do discurso ele próprio em suas condições de formação, na série de suas modificações e no jogo de suas dependências e correlações”, e dessas múltiplas operações, faz aparecer a **diversidade** dos sistemas, **as diferenças** que acompanham a operação crítica de desnaturalizar as discursividades já concebidas como “verdadeiras”.

Lá onde contamos a história da tradição e da invenção, do antigo e do novo, do morto e do vivo, do fechado e do aberto, do estático e do dinâmico, faço contar a história da perpétua diferença; mais precisamente, contar a história das ideias como conjunto das formas especificadas e descritivas da não identidade. (FOUCAULT, 2010, p.13).

É esse fazer aparecer as diferenças na operação crítica de desnaturalizar as “coisas ditas”, em sua maioria tidas como “verdadeiras”; esse desconstruir os discursos historicamente construídos, por meio da análise dos dispositivos saber/poder e seus jogos de verdade que instauram como “verdadeiras” certas práticas, certos valores; esse ato de denúncia das relações saber/poder e poder/verdade que estabelecem regimes hegemônicos os quais legitimam o *ethos* de uma determinada sociedade e nela operam separações; esse fazer conhecer as concepções estereotipadas e preconceituosas que o jogo do verdadeiro e do falso, do “aceitável” e do “desqualificável” impõem às relações sociais; enfim, é essa crítica às “falsas generalidades” que circulam por aí materializadas nos discursos e por eles reproduzidas, que o pensar “com” Foucault possibilita perceber e analisar.

Em *A Arqueologia do Saber*, livro posterior ao texto supracitado, ao mapear e descrever as condições históricas que possibilitam, explicam e determinam a emergência dos discursos, Foucault (2009a, p.192) aborda a arqueologia como uma operação crítica que faz aparecer as diferenças nas suas multiplicidades, recusando a reduzi-las ao jogo das

identidades, escolhendo as diferenças como objetos da própria análise, fazendo da arqueologia um projeto que não visa a “superar as diferenças, mas analisá-las, dizer exatamente em que consistem e diferenciá-las”, funcionando como uma multiplicadora de diagnósticos sobre as diferenças.

O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos. (FOUCAULT, 2009a, p.149).

Diante essa possibilidade de esquadrihar os discursos em seus campos de funcionamento e dizibilidade buscando por suas “diferenças últimas” (VEYNE, 2009), no feixe de relações que eles estabelecem com a ordem dos saberes, dos poderes e da constituição dos jogos e regimes de verdade, a implicação da arqueologia com a prática política passa pela escolha em efetuar, ou não, a operação crítica acima apresentada, colocando em evidência a arbitrariedade, a “agressividade” dos discursos hegemônicos em relação à “fragilidade de certos discursos”. (FOUCAULT e ROUANET, 1996). E, obviamente, efetuar ou não essa crítica é uma questão que diz respeito a prática política, visto que “deixar permanecer ou refugiar-se” no jogo das verdades dominantes e hegemônicas que reduzem as diferenças a estereótipos sociais é exercer, ainda que não se saiba, o afastamento das singularidades à condição de marginalidade, efetuando estratégias de redução, interdição e separação que tornam as diferenças um todo homogêneo, mais fácil de ser ignorado ou desqualificado.

Na relação entre o que se diz e os aspectos políticos envolvidos nesse dizer, o ponto de chegada da analítica indica que a arqueologia de Michel Foucault oferece ao pesquisador a oportunidade de efetuar uma crítica discursiva comprometida com questões políticas, para muito além da utilização de “conceitos operatórios”. Seja no campo efetivo da análise onde ocorrem as relações de subordinação/dominação entre discursos, configurando uma luta política por legitimação de jogos e regimes de verdade, independentemente de serem discursos hegemônicos e/ou periféricos; seja na dimensão “ética” de fazer aparecer as diferenças e analisá-las em suas próprias diferenças, não as reduzindo a estereótipos ou classificações identitárias; o pensar “com” Foucault nas interfaces entre saberes, poderes e verdades pode reservar novos caminhos de leitura discursiva, no estreitamento com a História, demonstrando que a obra de Michel Foucault é bastante profícua para a

(re)construção das noções presentes no interior do campo da AD, ampliando, assim, a abrangência da análise discursiva. (FERNANDES, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre os vários efeitos que a objetivação/subjetivação do pensar “com” Foucault provoca, alguns mais significativos interessam a esta circunstância de finalização; não aqueles da ordem das verdades já que elas são arbitrariamente construídas, mas aqueles que dizem respeito a um “perspectivismo” que tenta percorrer uma leitura possível (PRADO FILHO, 2006), algumas interpretações provisórias, visto que elas parecem ter menos pretensão de verdade. Peço licença, então, às regras de funcionamento do campo discursivo para apresentar alguns dos efeitos de sentido que me atravessaram neste processo e indicar apontamentos sobre o campo da Análise do Discurso, a articulação entre Discurso e História e sobre saberes e verdades, no exercício político da prática discursiva.

Além de compreender as bases epistemológicas e o modo de operar do campo da AD, fazer o percurso teórico-metodológico do capítulo 1 e optar por pensar “com” Foucault, sob a orientação de Courtine, me permitiu adentrar na análise dos discursos pela porta da História, não pela porta da Linguística ou das teorias do sujeito. Ainda que eu saiba ser no entremeio dessas entradas o lugar da análise discursiva, ao menos para mim, iniciante neste modo discursivo e prático de exercer o pensamento, isso de entrar na AD pela História via Michel Foucault foi, em certa medida, bastante revelador. Hoje, se me perguntarem se sou, enquanto pesquisadora, uma analista do discurso, me sentirei mais à vontade em dizer que o pensar arqueologicamente “com” Foucault me fez analisar o campo da AD não, a princípio, de seu interior, mas de uma exterioridade, e dela elaborar alguns apontamentos que se seguem os quais, talvez, possam trazer contribuições para outros estudos de natureza discursiva, independentemente de suas filiações ao campo.

Desse exterior, parece mesmo haver um *modus operandi* que confere relevância à dimensão aplicativa e instrumental das noções que constituem o campo da AD, negligenciando a dimensão sócio-histórica das práticas discursivas e aproximando demasiadamente a análise do discurso de outras análises da linguagem, como a análise semiótica ou comunicacional, por exemplo. Mas essa avaliação definitivamente não é uma tarefa que aqui se pretende explorar, mesmo porque, além de não ser um dos propósitos dessas considerações finais, ela já foi posta por pesquisadores da própria AD, ocupantes de um *status* conquistado neste campo de enunciação, como exposto no primeiro capítulo.

O motivo significativo de fazer esse apontamento é, pois, a percepção de que relegar

a segundo plano a dimensão crítica, histórica e política que a análise discursiva pode conferir aos estudos das práticas sociais, sejam elas discursivas ou não, é deixar de contribuir com a desconstrução dos estereótipos que modelam pensamentos e práticas e se mantêm enquanto regimes de verdade. Não efetuar essa dimensão crítica tão relevante às ciências humanas e sociais, e que também é o propósito do campo da AD em sua constituição histórica, é reproduzir a ordem dos discursos hegemônicos com suas “falsas generalidades” e, portanto, fazer uma escolha política.

Se a dimensão analítico-operacional se faz necessária ao campo da AD, num cotejar entre teoria /objeto/análise, (GREGOLIN, 2013), não se restringir a ela e ampliar o recorte da análise à dimensão histórica, permite ao pesquisador alcançar de forma mais assertiva o propósito que Gregolin (2013) confere à análise dos discursos: o de identificar os sentidos inscritos nas e atuantes pelas materialidades discursivas, sejam elas verbais ou não-verbais, estando presentes nos ditos ou escritos, nas crenças, práticas, saberes e/ou nos mecanismos e procedimentos institucionais e, nessa identificação, desconstrui-los por meio da crítica aos discursos naturalizados, essas “ideias gerais” construídas conforme “as concepções, os saberes e os regimes de verdade característicos de cada época.” (VEYNE, 2009). Mapear essas construções sócio-históricas e entender os mecanismos de objetivação/subjetivação entre as práticas discursivas e os modos de ser, de pensar e de agir dos sujeitos, é uma maneira de denunciar o caráter arbitrário, autoritário, estratégico e dominante de se exercer poder por meio das discursividades. E este foi, ao menos para mim, o caráter revelador do pensar “com” Foucault, numa dimensão discursiva. Veyne (2009) ainda lembra que:

[...] quando se consegue explicitar esses acontecimentos datados e explicáveis que são as diferenças últimas chamadas “discurso”, leva-se os leitores a conclusões críticas. Assim que se explicita um discurso, a sua arbitrariedade e seus limites aparecem. A explicitação de algumas singularidades conduz assim, por indução, a crítica do conhecimento e do mundo tal como é. (VEYNE, 2009, p.43).

Outro apontamento é efeito do processo de elaboração da linha investigativa do capítulo 2 e diz respeito, principalmente, à articulação entre a dimensão não discursiva dos fatores históricos, políticos, culturais, econômicos que acompanham os discursos em suas condições de surgimento, transformação, circulação e apropriação sociais, e a dimensão propriamente discursiva dos enunciados, no exercício de sua função enunciativa como elementos pertencentes a uma formação discursiva específica. Em outras palavras, diz respeito à articulação entre o campo das coisas ditas e enunciadas e o campo de suas

utilizações, funcionamentos e efeitos, os quais se implicam e, conforme Deleuze (1998), estão numa relação de “pressuposição recíproca”. Mas esse apontamento não se deu assim, de forma tão imediata e conclusiva; ele aconteceu a prestações, no praticar da análise a partir do pensar arqueologicamente “com” Foucault, buscando um estreitamento da dimensão discursiva com a História.

O objetivo do capítulo 2 foi efetivamente fazer uma leitura discursiva do livro *A Erva do Diabo* e buscar em sua materialidade indícios que o caracterizassem como um enunciado. Para isso, o trajeto temático escolhido foi, primeiramente, apresentá-lo como um relato etnográfico do campo da Antropologia Social, analisá-lo à luz das noções de livro, obra e autor na acepção arqueológica que Foucault confere a esses termos e, no exercício da função enunciativa, caracterizar o livro como um enunciado, “unidade elementar” das discursividades científica e feiticeira que nele estão materializadas. Se o primeiro apontamento acontece de um exterior ao campo discursivo, reconheço ser a análise efetuada no capítulo 2 uma análise discursiva de orientação foucaultiana, a partir do interior do próprio campo, com o propósito de caracterizar discursivamente o livro, tomando por referência as noções acima citadas. Uma operação metodológica que fez aparecer tanto a rede de relações que sustentam o livro no interior de uma obra, certa função de expressão de um autor que reúne outros livros em relação de apoio e dependência a um mesmo tipo de saber, a prática da feitiçaria; quanto as posições-sujeito inscritas na materialidade discursiva do livro-enunciado, indicando uma pluralidade de “eus” sujeitos às regras de funcionamento das práticas discursivas que atravessam e constituem *A Erva do Diabo*.

No entanto, na elaboração teórico-metodológica dessa linha investigativa, não foi somente pela simples aplicação dessas noções à materialidade discursiva inscrita no livro que se tornou possível chegar à categoria de análise “livro-enunciado”. Foi o descrever da dimensão acadêmica, histórica, político-cultural que atravessa e possibilita o surgimento das práticas discursivas, no processo de constituição de seus objetos e na articulação com o campo de seus funcionamentos, o aspecto que principalmente contribuiu para entender o livro como um acontecimento histórico. Um “livro-enunciado” não pela simples aplicação de conceitos operatórios a recortes linguísticos, mas principalmente pela busca da “espessura” sócio-histórica, SARGENTINI (2010), que atravessa *A Erva do Diabo* enquanto acontecimento discursivo.

A percepção dessa “espessura” sócio-histórica do livro-enunciado se deu, principalmente, no mapeamento das condições históricas de produção que possibilitaram o seu surgimento, bem como nos efeitos de sentido produzidos por sua circulação quando o livro é consumido como literatura “místico-espiritual”, aspectos que tornaram possível a caracterização discursiva daquilo que, a princípio, era um relato etnográfico do campo da Antropologia Social. E foi dessa articulação entre as coisas ditas e inscritas no livro-enunciado – a prática da feitiçaria e da ciência – e o campo heterogêneo de suas utilizações, funcionamentos e efeitos – o consumo de livro-enunciado como literatura “místico-espiritual” – que me foi possível perceber todo o livro como um “livro-enunciado”, um acontecimento histórico e discursivo e, talvez, no estreitamento entre História e Discurso, essa noção “livro-enunciado” possa também se estender a outras análises discursivas.

Das três linhas de investigação que compõem esta dissertação – no capítulo 1, a necessidade de saber, afinal, o que torna uma análise propriamente discursiva?; no capítulo 2, como efetuar uma análise discursiva a partir do pensar “com” Foucault? – a terceira e última linha de investigação, aquela que se pergunta pelas relações que se estabelecem entre saberes e verdades, foi a trajetória de elaboração que mais provocou efeitos de sentido em mim, talvez por ter sido um acontecimento que foi sendo descoberto ao longo do processo, sem de antemão saber o que se investigava. Neste capítulo não há apontamentos bem definidos, visto que eles ainda são incertos; mas há uma trajetória reveladora do processo que, no seu ponto “provisório” de chegada, me fez compreender que a arqueologia, para além de um método, leva à produção das diferenças. O pensar “com” Foucault provoca e produz diferenças.

Chegar à conclusão, ainda no capítulo 2, de que o “livro-enunciado”, além da característica histórica e discursiva, trazia também consigo uma característica transgressora – tanto de “investimento sobre” a ordem política, econômica e cultural ao ser objeto de consumo dos movimentos contraculturais dos anos 1960-1970, quanto um investimento contestatório aos padrões de cientificidade das práticas operadas no campo antropológico, ao propor uma equivalência entre os saberes da ciência e da feitiçaria e seus jogos de verdade – abriu o raciocínio para o desenvolvimento do capítulo 3, visto que só então foi possível perceber, em um cotejamento entre objeto e teoria, que *A Erva do Diabo* já trazia consigo indícios de uma problematização das relações que se estabelecem entre os saberes

na luta política para a validação e legitimação de suas verdades.

Entender separadamente as noções de prática discursiva, saber e ciência como o eixo principal da análise arqueológica, que a implicação entre prática e saber e a distinção entre saber e ciência são princípios da arqueologia, e a noção de verdade é inerente à noção de poder, necessariamente implicada a aspectos políticos e de interesses, sendo historicamente fabricada e por isso mesmo provisória, foi importante enquanto percurso teórico-conceitual para o seguinte entendimento: a arqueologia é uma crítica à ideia de cientificidade e racionalidade universais operada de maneira “pletórica” nas sociedades modernas, instaurando regimes de verdade por meio de uma tecnologia demonstrativa que em “toda coisa e sob toda coisa”, “em todo lugar” e “a qualquer tempo” busca estabelecer verdades que se inscrevem nas materialidades discursivas e caem em circulação e apropriação sociais, reproduzindo regimes de verdade interessados e fabricados historicamente por dispositivos saber/poder. (FOUCAULT, 2006b).

Dos apontamentos incertos, a compreensão da arqueologia em seu caráter descritivo e de multiplicidade analítica, responsável por individualizar formações discursivas e fundamentada nas noções de descontinuidade, acontecimento e condições históricas de produção, compreensão que embasou toda a análise do capítulo 2, sofreu um deslocamento. Compreender as relações saber/poder e poder/verdade e perceber que a prática política está presente nas condições de existência e funcionamento dos discursos tidos por verdadeiros, deslocou a arqueologia daquela condição de método, transportando-a para uma dimensão de crítica, um “ato de denúncia” que tem por propósito mostrar, a partir da positividade das práticas sociais, que a tecnologia da verdade demonstrativa, praticada no saber científico e hegemônica na modernidade, adquiriu essa “dimensão gigantesca” em detrimento da interdição, exclusão, “colonização” de outros discursos, numa relação de dominação/subordinação que se estabelece entre discursividades e seus regimes de verdade.

As relações de dominação/subordinação entre discursos e, por conseguinte, as relações entre discurso hegemônico/periférico representadas, em grande medida, pelo exercício de poder que os saberes científicos operam, sobretudo, sobre os saberes populares, produzem sistemas de exclusão e controle que promovem separações, indicando que a produção dos discursos em qualquer sociedade é controlada e organizada por procedimentos específicos que têm a função de planejar seus poderes e interesses, instaurando o jogo do

verdadeiro e do falso, do aceitável e do desqualificável, daquilo que entra no “tabu dos objetos”, como no caso da feitiçaria. (FOUCAULT, 2012). Se é inegável a hegemônica vontade de verdade dos discursos científicos nas sociedades modernas, vale lembrar que “não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”. (FOUCAULT, 2006a). E dessa lembrança, os discursos silenciados à margem do campo de circulação e apropriação sociais podem assumir uma posição de “investimento sobre”, (SILVA JÚNIOR, 2009), a ordem social estabelecida e, ainda que na marginalidade, no exercício de seus saberes, poderes e modalidades de verdade, fazer aparecer suas diferenças.

Na dimensão crítica e política do pensar arqueologicamente “com” Foucault, a arqueologia passa a ser um ato político de denúncia das arbitrariedades das “coisas ditas” e tidas por verdadeiras, uma crítica às “falsas generalidades” que circulam por aí materializadas nos discursos e por eles reproduzidas. Ao operar essa crítica política, a arqueologia faz conhecer as concepções estereotipadas e preconceituosas que o jogo do verdadeiro e do falso, do “aceitável” e do “desqualificável” impõem às relações sociais e, se não se trata de “libertar” a verdade dos sistemas de poder, trata-se ao menos de desvinculá-la das “formas hegemônicas no interior das quais ela funciona”, (FOUCAULT, 2007), e com isso fazer aparecer as diferenças em suas condições de diferença, sem querer exercer sobre elas mais um ato de imposição, classificando-as em algum jogo identitário.

No cruzamento das linhas investigativas que atravessaram e constituíram esta pesquisa, dentre vários outros efeitos de sentido que o percurso dessas trajetórias tenha provocado, um se configura de maneira mais definida desde o início: é preciso efetuar a dimensão crítica, histórica e política da análise discursiva e contribuir com a desconstrução dos estereótipos que modelam pensamentos e práticas e se mantêm enquanto regimes de verdade. Fazer aparecer as diferenças e analisá-las em suas “diferenças últimas” talvez faça com que as práticas sociais, sejam elas discursivas ou não discursivas, estejam menos sujeitas a convencionalismos e “falsas generalidades”, sejam menos estereotipadas e estigmatizadas, e nesse movimento crítico, elas sejam concebidas em suas afirmações, em suas singularidades de serem, assim como qualquer outro tipo de prática social, apenas diferenças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **1968: A irrupção do acontecimento**. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/academico/artigos.htm> Acesso: 04/07/2013.

ARAÚJO, Rogério Bianch. Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital. *In: Comunicação&Inovação*, São Caetano de Sul, v.9, n.17, jul-dez 2008. p.66-67.

AUTHIER-RÉVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso. *In: Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *In: Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo (29)2, 2006. p.65-78.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

CASTAÑEDA, Carlos. **A Erva do Diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan**. Tradução de Luzia Machado da Costa. 13ª edição. Rio de Janeiro: Record, [1984?]. 246p.

_____. **A Erva do Diabo: os ensinamentos de Dom Juan**. Tradução de Luzia Machado da Costa. 35ª edição revista. Rio de Janeiro: Nova Era, 2011. 319p.

CASTRO, Edgardo. Arqueologia; Discurso; Formação Discursiva; Poder; Saber; Verdade, Jogo de Verdade, Vontade de Verdade (verbetes). *In: Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p.40-42.

CHARAUDEAU, Patrick. Condição de produção (verbeta). *In: Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004. p.114-115.

COURTINE, Jean-Jacques. Discursos sólidos, discursos líquidos: a mutação das discursividades contemporâneas. *In: Análise do discurso: heranças, métodos e objetos*. Vanice Sargentini e Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Editora Claraluz, 2008. p.11-19.

_____. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos; EdUFSCar, 2009. p.27-96

_____. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DELEUZE, Gilles. **FOUCAULT**. Editions de Minuit, 1998.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso: reflexões introdutórias**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

_____ Discurso, história e arqueologia (entrevista com Jean-Jacques Courtine concedida a Cleudemar Alves Fernandes). *In: A (des)ordem do discurso*. Nilton Milanez, Nádea Regina Gaspar (orgs.) São Paulo: Contexto, 2010. p.17-30.

_____ **Discurso e sujeito em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2012.

FERRARI, Florencia (et al.). "O Apache era o meu reverso" Entrevista com Roy Wagner. *In: Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2011. V. 54, nº 2. p.956-978.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro . O quadro atual da Análise do Discurso no Brasil. *In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M.C.L. (org) Michel Pêcheux e a Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005. p.39-46.

_____ Análise do Discurso, herança e filiações: uma questão mal resolvida. *In: Análise do discurso: heranças, métodos e objetos*. Vanice Sargentini e Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Editora Claraluz, 2008. p.37-46.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Adolescência em discurso: mídia e produção de subjetividade**. Porto Alegre: UFRGS/FACED, 1996. 297p. Tese (Doutorado)

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.

FOUCAULT, Michel. Prefácio à Transgressão. *In: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b. (Ditos e Escritos; III) p.28-46.

_____ O que é um autor? *In: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009c. (Ditos e Escritos; III) p.264-298.

FOUCAULT, Michel. Bruxaria e Loucura. *In: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (Ditos e escritos; I) p.320-323.

FOUCAULT, Michel. Sobre as Maneiras de Escrever a História. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a. (Ditos e escritos; II) p.62-77.

_____ As Palavras e as Imagens. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. (Ditos e escritos; II) p.78-81.

_____ Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (org.) Manoel Barros

da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c. (Ditos e escritos; II) p. 82-118.

_____ Michel Foucault Explica seu Último Livro. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008d. (Ditos e escritos; II) p.145-152.

_____ Nietzsche, a Genealogia, a História. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008e. (Ditos e escritos; II) p.260-281.

_____ Retornar à História. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008f. (Ditos e escritos; II) p.282-295.

_____ Estruturalismo e Pós-estruturalismo. *In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008g. (Ditos e escritos; II) p.307-334.

FOUCAULT, Michel. Foucault. *In: Ética, sexualidade, política.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. (Ditos e escritos; V) p. 234-239.

_____ O cuidado com a Verdade. *In: Ética, sexualidade, política.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. (Ditos e escritos; V) p.240-251.

_____ Verdade, Poder e Si Mesmo. *In: Ética, sexualidade, política.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. (Ditos e escritos; V) p.294-300.

FOUCAULT, Michel. Poder e Saber. *In: Estratégia, poder-saber.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. (Ditos e escritos; IV) p.223-240.

FOUCAULT, Michel. Aula de 23 de Janeiro de 1974. *In: O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974).* São Paulo: Martins Fontes, 2006b. p.299-325.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. *In: Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 2007. p.4-11.

FOUCAULT, Michel. Resposta a uma Questão. *In: Repensar a Política.* (org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Ditos e escritos; VI) p. 01-24.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel; ROUANET, Sérgio Paulo (et al.). **O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault).** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1996.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos.** São Carlos: Editora Claraluz, 2007.

GREGOLIN, Maria do Rosário. J.-J Courtine e as metamorfoses da Análise do Discurso: novos objetos, novos olhares. *In: Análise do discurso: heranças, métodos e objetos*. Vanice Sargentini e Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Editora Claraluz, 2008. p.21-36.

_____ **As bases epistemológicas da AD face aos objetos da mídia.**
(minicurso) IV Encontro em Análise do Discurso: fundamentos epistemológicos e abordagens metodológicas. UNESP/Araraquara: agosto de 2013.

GUILHAUMOU, J. & MALDIDIER, D. Efeitos do arquivo. A análise do discurso no lado da História. *In: Gestos de Leitura: da história no discurso*. Eni P. Orlandi (org.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

LECOURT, Dominique. A Arqueologia e o Saber. *In: FOUCAULT, Michel; ROUANET, Sérgio Paulo (et al.). O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1996. p.43-66.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso – (Re)ler Michel Pêcheux hoje**. Tradução: Eni P. Orlandi – Campinas: Pontes, 2003.

MARQUES, Welisson. História e Discurso em Michel Foucault: entrevista com Roger Chatier. *In: FERNANDES, Cleudemar Alvez et al. (org.). Michel Foucault e o discurso: aportes teóricos e metodológicos*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p.21-36.

MILANEZ, Nilton. Foucault e a história da Análise do Discurso, olhares e objetos: entrevista com Jean-Jacques Courtine. *In: FERNANDES, Cleudemar Alvez et al. (org.). Michel Foucault e o discurso: aportes teóricos e metodológicos*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p.37-63.

NALLI, Marcos Alexandre Gomes. Sobre o conceito foucaultiano de “discurso”. *In: A diferença*. (org.) Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005. p.151-168

NAVARRO, Pedro. Discurso, História e Memória: contribuições de Michel Foucault ao estudo da mídia. *In: Estudos do texto e do discurso: interfaces entre língua(gens), identidade e memória*. Ismara Tasso (org.) - São Carlos: Editora Claraluz, 2008. p.59-74.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa de. **Carlos Castañeda e uma viagem pela alteridade**. 2005. 145p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

ORLANDI, Luiz B. L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. *In: Foucault vivo*. (org.) Italo A. Tronca. Campinas, SP: Pontes, 1987. p.11-42.

PASQUARELLI JÚNIOR, Vital. Diálogo e pensamento por Imagem. Etnografia e iniciação em *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.29, 1995, p.103-126.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução: Eni P. Orlandi – 5ª edição, Campinas, SP: Pontes Editores, 2008.

PIOVEZANI, Carlos. Foucault com Courtine: corpo e discurso. *In: Foucault com outros nomes: lugares de enunciação*. Daniel de Oliveira Gomes; Pedro de Souza (org.). Ponta Grossa: Editora UEPG, 2009. p.27-46.

PIOVEZANI, Carlos e SARGENTINI, Vanice. Legados de Michel Pêcheux e paradoxos da Análise do discurso no Brasil. *In: PIOVEZANI; SARGENTINI. (org.). Legados de Michel Pêcheux: inéditos em análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2011. p.7-38.

POSSENTI, Sírio. Novos objetos e novos conceitos: a Análise do discurso se move. *In: Análise do discurso: heranças, métodos e objetos*. Vanice Sargentini e Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Editora Claraluz, 2008. p. 59-67.

_____ Sobre língua e discurso. *In: Questões para analistas do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

PRADO FILHO, Kleber. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. (Tese de doutorado) - ao Curso de Pós-Graduação em Sociologia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo – USP, São Paulo: 1998. 283 p.

_____ **Michel Foucault: uma história política da verdade**. Florianópolis: Editora Insular; Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

_____ Michel Foucault, historiador do pensamento. *In: FERNANDES, Cleudemar Alvez et al. (org.). Michel Foucault e o discurso: aportes teóricos e metodológicos*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p.87-98.

RAMO y AFFONSO, Ana Maria. **O corpo do xamã e a passagem de Carlos Castañeda**. 2008. 93 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gérias, Belo Horizonte, 2008.

ROBIN, Régine. Michel Foucault e a constituição do objeto discursivo. *In: História e Linguística*. Régine Robin – São Paulo: Editora Cultrix, 1973. p.92-99.

ROCHA, Décio e DEUSDARÁ, Bruno. Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: o linguístico e o seu entorno. *In: DELTA Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*. vol.22, n.1, São Paulo, 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44502006000100002 Acesso em 07/12/2013.

ROUANET, Sergio P.; MERQUIOR, J.G. Entrevista com Michel Foucault. *In: FOUCAULT, Michel; ROUANET, Sérgio Paulo (et al.). O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1996. p.17-42.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as Ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

SARGENTINI, Vanice. A descontinuidade da História: a emergência dos sujeitos no arquivo. *In: Foucault e os Domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade*. Vanice Sargentini, Pedro Navarro-Barbosa - São Carlos: Claraluz, 2004. p.77-96.

SARGENTINI, Vanice. As relações entre a Análise do Discurso e a história. *In: A (des)ordem do discurso*. Nilton Milanez, Nádea Regina Gaspar (orgs.) - São Paulo: Contexto, 2010. p. 95-102.

_____ A análise do discurso e a natureza semiológica do objeto de análise. *In: Análise do discurso e semiologia: problematizações contemporâneas*. Gregolin, Maria do Rosário; KOGAWA, João Marcos. (org.). Araraquara: FCL – UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p.101-120.

SILVA JÚNIOR, Wilton Divino da. **A transgressão no evangelho de Saramago: um efeito discursivo**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2009. Disponível em: http://pos.letras.ufg.br/uploads/26/original_wiltondivino.pdf Acesso em 22/07/2013.

SOUSA, Kátia Menezes de. **Um nó na trama discursiva: a constituição da Análise do Discurso na Faculdade de Letras/UFG**. *In: Signótica Especial*, n.2, p.9-19, 2006.

SOUSA, Rodrigo Farias de. **De Port Huron aos Weathermen: Students for a Democratic Society e a nova esquerda americana 1960-1969**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2007. 228f. Disponível em http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007_SOUSA_Rodrigo_Farias-S.pdf Acesso em 25/08/2014.

TRONCA, Italo A. Foucault e a História: um espaço em branco. *In: Foucault vivo*. (org.) Italo A. Tronca. Campinas, SP: Pontes, 1987. p.7-10.

VEYNE, Paul. **Foucault, o pensamento, a pessoa**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

_____ **Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p.239-285.