

DER NARRENKAHN OU A CANOA DOS LOUCOS: UMA ANÁLISE LITERÁRIA DO CONTO “A TERCEIRA MARGEM DO RIO” DE JOÃO GUIMARÃES ROSA

Alessandro Daros Vieira
Mestrando em Estudos Literários, Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Buscamos, nesta pesquisa, edificar congruências entre “A terceira margem do rio” de Guimarães Rosa, e um *corpus* teórico composto de escritos dos filósofos Foucault, Heidegger e Lima Vaz. Compreender a especificidade, no conto, dos pares de opostos: **Loucura-Sanidade**, **Normal-Patológico**, **Normal-Anormal** e lobrigar as noções de **gesto**, **preocupação**, **público**, **pertença doutrinária**, **transgressão** e **transmissão**, dentre outras.

Resumen: Buscamos, en esta pesquisa, observar las contingencias entre el conto "A terceira margem do rio", del escritor brasileiro Guimarães Rosa y un *corpus* teórico compuesto de escritos de los filósofos Foucault, Heidegger y Lima Vaz. Comprender la especificidad, en el conto dicho, de los pares de oposición: **Locura-Sanidad**, **Normal-Patológico**, **Normal-Anormal** y casar las nociones de **gestual**, **preocupación**, **pueblo**, **pertenencia doctrinária**, **transgrección** y la **transmición**, dentre otras.

1. Intróito

Este trabalho consiste numa análise do conto “A terceira margem do rio” de João Guimarães Rosa, presente em seu livro *Primeiras Estórias*, e se propunha, inicialmente, sopesar a narrativa roseana pela via de uma teoria peculiar, uma arqueologia do saber psiquiátrico inscrita na “Casa dos loucos” de Michel Foucault (1998, p. 113-128). Sua abordagem sinalizaria, então, um tempo antigo em que surgem um conhecimento específico acerca da loucura e sua “imprescindível” terapêutica, sendo sua morada, seu espaço de habitação, o hospital, o asilo.

Sem dúvida, o texto de Foucault descreverá alguns eventos que poderão ser relacionados ao conto, ou, a que o autor da narrativa, em sua construção, poderá ter aludido. Entretanto, este texto inicial não bastou, a nosso ver, a uma possível analogia com o conto. Parece-nos que esta relação poderia ser mais bem alcançada com outros textos também de Michel Foucault, sendo prioritária a interface com o texto *A ordem do discurso*.

Por outro lado, ainda que abordássemos o conto desde a perspectiva histórica de M. Foucault faltar-nos-ia um elemento fundamental para a edificação analítica que aqui se

pretende erguer. Este elemento figura dentre outros no *corpus teórico* produzido por Martin Heidegger em seu livro *Ser e tempo: o ser-próprio e a estranheza que este causa*, em seu vigor, ao **impessoal**, ao **público**. Bem como a **preocupação**, uma das derivações da “cura” (*Sorge*), étimo utilizado no “§26” de *Ser e Tempo* por Heidegger para melhor interpretar o movimento e as relações do fenômeno da **pre-sença** (*Da-sein*) (HEIDEGGER, 1999, p. 164-183).

Estabelecido o pano de fundo desde o qual nos pronunciávamos, devemos, pois, passar à análise. Neste sentido, devemos iniciar por indicar as duas frentes de trabalho que queríamos, à época, aprofundar. A primeira faz referência ao lugar temporal do “antes de ser louco” e de sua posterior transubstanciação no fenômeno “loucura”; à construção teórico-social de uma doença: a loucura como doença mental; da elaboração de uma oposição vigente, ainda no presente, entre o normal e o patológico, tendo o segundo, o patológico, sido absorvido pela lógica social hegemônica da **a-normalidade**.

A segunda frente de trabalho indica e compõe junto à figura do “pai”, personagem do conto, a relação de **estranhamento** que este causa às personagens circundantes – representação literária do ambiente social – provocado pela assunção de seu destino próprio e intransferível, quando em relação com o discurso moderno, portanto corrente e hegemônico, da alteridade em seu olhar judicativo. Olhar que ajuíza ações e discursos de outrem, e que se valida na manutenção da ordem social constituída e vigente. Por ocasião da construção deste segundo momento da presente tarefa, passaremos necessariamente pela diferenciação entre o discurso falado e o discurso silencioso do gesto, uma referência explícita ao modo privilegiado de comunicação assumido pelo pai na narrativa. Neste sentido lançaremos mão do pensamento de Heidegger novamente, em outro momento de exposição de suas idéias, qual seja, o seminário realizado a 11 e 14 de maio de 1965 na residência de Medard Boss, psiquiatra alemão, em Zollikon, editado e publicado posteriormente, por este, como *Seminários de Zollikon*. (HEIDEGGER, 2001, p. 112).

Por conclusão, é nosso desejo realizar uma conjunção entre as duas frentes anteriormente descritas, realizando assim uma espécie de dialética, um movimento que consiste na ultrapassagem dos movimentos anteriores, conservando, porém, o melhor de tese e antítese demonstradas, suprassumindo-as. Assim, por ocasião do movimento

final, deveremos ter elementos suficientes para afirmar que o discurso ou a práxis do louco é da ordem de uma “naturalidade” que se submete ao saber específico¹ que lhe é vinculado e que transmuta este modo de linguagem, não hegemônica, em “loucura”, excluindo-a socialmente. Esta exclusão “naturalizada” se conforma então, enquanto discurso, no dizer público e impessoal, no senso comum. De outro modo, como práxis, exclui-se a loucura trancafiando-a no espaço asilar, o que não parece ser aqui o caso estabelecido com a personagem do “pai”.

2. A palavra do louco

De início tomemos a relação, no conto de Guimarães Rosa, da personagem do pai com a palavra, seja ela falada ou escrita², inscrevendo a narrativa no tema da “loucura” e de sua construção sócio-cultural,

Esse pai, figura central do conto de Rosa, se mantém durante toda a narrativa, da construção de sua “canoa especial” ao transcurso no entre margens do rio e, em seguida seu retorno, em profundo silêncio. Aliás, é o próprio filho quem, desse silêncio paterno, nos relata:

Do que eu mesmo me alembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. **Só quieto.** (...) Encomendou a canoa especial, (...) Nossa mãe jurou muito contra a idéia. (...) **Nosso pai nada não dizia.**(...) Sem alegria nem cuidado, nosso pai encalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. **Nem falou outras palavras,** não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação”.(...) **“Ce vai, ocê fique, você nunca volte!” Nosso pai suspendeu a resposta**”(...) **“ ‘Pai o senhor me leva junto, nessa sua canoa?’ Ele só retornou o olhar em mim,** e me botou a bênção, com gesto me mandando para trás”. **“E nunca falou mais palavra com pessoa alguma”** (ROSA, 2001, p. 79-82. Grifos nossos).

Nesses vários momentos, o filho relata a comunicação que o pai estabelece com os demais que o rodeiam, familiares ou não, por gestos, mas não pela palavra. Por não falar, por não fazer uso da palavra, cabe perguntar: o que este pai esconde em seu silêncio? Por que não faz uso da fala, modo privilegiado pelo “humano” para a transmissão das tradições, para compreensão mútua em sociedade? Na tentativa de responder a tais questões nos serão úteis as reflexões de M. Foucault, num primeiro

momento, e de Martin Heidegger num segundo, bem como do pensador Henrique C. de Lima Vaz.

Em *A ordem do discurso*, Foucault dirá:

Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo (...) (FOUCAULT, 1996, p. 10-11).

Ao que parece o pai antes convivendo socialmente de modo “natural”, atendendo à demanda social de normalidade comportamental, se descobre tal qual o louco descrito na passagem anterior de Foucault. Sua palavra é considerada também nula, na medida em que, na narração, aparece interdita pelo filho que diz: “(...) por afeto mesmo, de respeito, sempre que às vezes me louvavam, por causa de algum meu bom procedimento, eu falava: – *“Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim...”*”; o que não era o certo, exato; mas que era mentira por verdade (ROSA, 2001, p. 83).

A palavra paterna aparece também interdita pela mãe, na voz do filho-narrador no seu dizer: “Nossa mãe era quem regia, (...)” (ROSA, 2001, p. 79) Ou, ainda, se apresenta interdita pelo povo local, afinal, a certa altura do conto nos é narrado que os “parentes, vizinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho.” (ROSA, 2001, p. 80).

Na citação de Foucault também aparece a indicação da interdição da palavra do louco em três instâncias de organização social: a jurídica, a econômica e a religiosa. No conto, estas três instâncias, e ainda outra, surgem para a transferência de autoridade da palavra do pai, que causa estranheza em sua comunidade, para outrem, ditos assim, mais qualificados seja para o doutrinamento religioso da personagem paterna, para a administração dos bens familiares, para o ensino dos filhos ou mesmo para a própria segurança do pai. Para cumprir os desígnios desta última, outra instância de poder surge no conto: é a do aparelho estatal de coerção, de policiamento do discurso e do corpo que se desgarrar à norma comportamental. Assim, diz o filho-narrador:

Mandou vir o tio nosso, irmão dela, para auxiliar na fazenda e nos negócios. Mandou vir o mestre, para nós, os meninos. Incumbiu ao padre que um dia se revestisse, em praia de margem, para esconjurar e clamar a nosso pai o dever de desistir da tristonha teima. De outra, por arranjo dela, para medo, vieram os dois soldados (ROSA, 2001, p. 81).

Algo outro, acerca dessa palavra paterna que não quer se pronunciar, nos convida à reflexão: a roupagem doutrinária da palavra que transmite, de pai para filho, de modo hereditário, a tradição, o conhecimento, a sabedoria familiar relativa às suas próprias vivências. Disso, dessa “pertença doutrinária”, dirá Foucault:

A doutrina (...) tende a difundir-se: e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca. Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados; (...) a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; (...) A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros (FOUCAULT, 1996, p. 42-43).

Parece-nos que aqui pode haver uma conjunção entre teoria e conto, quando Foucault enuncia acerca da “doutrina” e de um dos instrumentos privilegiados à sua propagação, a **educação**, como modo de acesso e distribuição dos discursos validados pela sociedade. Mas por que procurar uma tal conjunção?

A resposta vem com uma indicação final, a da fuga do filho-narrador ao desígnio probatório do pai que lhe cede o lugar à canoa para continuidade de seu enunciado, de sua tradição, neste caso, tradição de silêncio, de assunção de seu destino, de seu mais próprio. Muito se tem dito acerca deste fato narrado e sua interpretação, quase sempre, tende a permanecer na observância da rejeição que a personagem do filho faz de seu próprio destino.

Convém, porém, recordar que o pai, aqui dito louco e tendo por conta desta condenação o seu discurso interdito em várias instâncias organizadoras da sociedade, não ensina, não transmite ao próprio filho (e segundo este) a tradição, que inaugura, de um discurso

próprio, distinto da “falação” que o circunda. Um discurso que se estabelece na solidão necessária para habitar a “tabuinha da popa” de sua canoa “especial”, única e intransferível, “toda fabricada” para “cabem justo o remador” e habitar, desaparecido, para “outra banda”, em que só a personagem do pai “conhecesse, a palmos, a escuridão daquele”. É assim que o filho-narrador constrói, à maneira de uma narrativa-biografia sua, a ausência de seu pai que, **em-si-mesmo**³ se retira, numa canoa, para o entremeio de um rio que passa à beira de sua casa.

Convém, neste instante, introduzir noções que nos poderão ser úteis na compreensão da impossibilidade de transmissão de ensinamentos tradicionais entre pai e filho, no conto. As noções, de que lançamos mão, são elaboradas por Henrique C. de Lima Vaz, no seu *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*. (VAZ, 1993, p. 11-35). Lima Vaz se pauta na compreensão do termo **tradição** (*parádoxis, traditio*) em sua significação restrita, “indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma à outra”, e que “denota a estrutura histórica e sua relação original ao fluxo do tempo”(VAZ, 1993, p. 18), o que nos remete a uma reflexão que se insinua, tão-somente, como provocação: será por mero acaso que Rosa escolheu um rio, algo fluido, tal qual o tempo, para o lugar-referência do desenrolar da narrativa? Segundo ainda Lima Vaz, corroborando nossas afirmativas anteriores e pautadas nos estudos da **norma** em Michel Foucault:

À luz do conceito de tradição, é possível descobrir na comunidade ética, por ela vitalmente aglutinada, uma relação entre *lei e fato* rigorosamente inversa àquela que vigora no mundo natural: neste se procede do fato à lei, naquela a lei ou a norma antecedem inteligivelmente o fato, ou seja, o fato é tal enquanto referido à continuidade ou à tradição narrativa do *ethos*. Daqui a possibilidade para a ação, dentro do fato fundamental que é a própria comunidade ética, de se qualificar eticamente como má ou em oposição à lei (VAZ, 1993, p. 18).

Não estaremos, portanto, nos excedendo ao afirmar que entre pai e filho, no conto de Guimarães Rosa, se dá uma impossibilidade de transmissão da tradição ética. Em oposição à norma vigente, é o pai quem se retira, excluindo-se ao domínio do público e que, não obstante um ato de livre arbítrio, será interdito pelas instâncias organizadoras sociais.

Lima Vaz se refere à tradição em sua relação com o fluxo temporal. Entretanto, rompida a comunicação narrativa da tradição, rompe-se também com o tempo histórico, com a ligação entre passado e presente, segundo a exemplaridade que advém do acesso e da compreensão ao primeiro. Sendo, pois, esse fluxo temporal, relativo ao tempo histórico, **tempo qualitativo**, tendo em vista sua “estrutura dialética circular” e levando em conta a nossa inserção na sociedade moderna ocidental, em que a relação com o tempo é **quantitativa**, podendo ser medida segundo assentamentos econômicos fundamentadores da realidade, deve-se reconhecer uma profunda crise ética. Nesta crise ética, o *ethos* não mais “recria, de alguma maneira, na sua ordem própria, a continuidade e a constância que se observam nos fenômenos naturais” (VAZ, 1993, p. 17). Ou seja, na modernidade o corpo histórico tradicional decaiu de sua realidade objetiva tendo em vista o privilegiado lugar que ocupa, na sociedade, a esfera da produção. Assim, necessária é uma retomada de sua cadência própria, de sua “continuidade e constância”, de seu ritmo, sem o qual não há tradição a ser transmitida e sim um profundo niilismo ético.

Como poderá esse filho, em sua desorientação, aceder ao aceno paterno da transmissão, visto que, apesar de sua explícita admiração pelos gestos do pai, foi educado a se sujeitar ao discurso de seu grupo social; este, ao contrário, afirma que esses diversos gestos – uma forma diversa de linguagem – fazem parecer ao progenitor um louco por não seguir as regras, as normas sociais vigentes? Será acaso essa nova forma de estar no mundo promovida pela atitude desse pai que se põe à margem da sociedade, realmente, uma retirada, uma exclusão de si? Ou será sua práxis determinada por uma intensa reivindicação do *ethos*?

Na passagem que segue, Lima Vaz disserta acerca da *práxis*, desviante aos nossos olhos normativos e normatizadores, do **indivíduo ético**. Práxis esta que indicamos ser a da personagem do **pai** no conto de Rosa. Assim diz Vaz:

(...) o conflito ético não é uma eventualidade acidental, mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, de Sócrates e de Jesus (VAZ, 1993, p. 30-31).

Sendo, pois, o indivíduo ético um **anunciador**, esse parece ser o caso da personagem do pai, como poderá o grupamento social do qual desgarra, pois já não pertence mais, tendo em vista sua práxis não normatizada, reconhecer e aceder ao seu discurso que causa estranheza por ser desviante na fala e na assunção do gesto como forma de procedimento comunicativo?

O **indivíduo ético**, de acordo com Lima Vaz, é

o portador de novos valores éticos e o instaurador de um espaço mais profundo e mais dilatado de exigências do dever-ser no horizonte de um determinado *ethos* histórico (como Sócrates no mundo grego e Jesus no judaísmo palestinese), exerce implicitamente uma crítica da racionalização ideológica ao transgredir obstinadamente os limites da esfera da utilidade e do interesse... (VAZ, 1993, p. 33).

A este “indivíduo ético”, Lima Vaz associa a capacidade de “**viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais**”, apontando-o como “portador de novos valores éticos”, “instaurador de um espaço mais profundo e dilatado de exigências do dever-ser” e, não obstante, “um crítico da racionalização ideológica”. Tudo isso faz dele um **transgressor**. Mas o que se poderá apreender do termo transgressor, visto ter esse conceito certa carga negativa?

O conceito de **transgressão** tem sentido primordialmente negativo, isso é certo, sendo pensado, de forma excludente, imediatamente como “oposição ao tabu, ao interdito e à lei” (VAZ, 1993, p. 33), e definido como extrusão do balizamento imposto aos indivíduos, no convívio social cotidiano. Contudo, há também uma positividade no conceito, que extrapola seu caráter superficial de negatividade, apontado anteriormente. Acerca dessa positividade será bastante elucidativa a passagem de Lima Vaz em que dirá:

Como manifestação da essência da liberdade ou do seu “momento terminal”, a *transgressão*, como mostra excelentemente Jacques Ellul, supõe primeiramente a consciência dos limites de uma liberdade situada. A partir desses limites reconhecidos e aceitos, o conflito ético coloca o indivíduo em face do apelo que surge de exigências mais profundas e aparentemente

paradoxais do *ethos*: o apelo a sacrificar o calmo reconhecimento dos limites e a segurança protetora das formas tradicionais desse mesmo *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade (VAZ, 1993, p. 34).

Qual não terá sido o sacrifício paterno no gesto do abandono do lar, na decisão do adeus, na assunção de gestual sem fala por comunicação, assunção de nova linguagem, no viver afastado em busca de sustentar seu fado, de exercer nos ermos a sua liberdade, sem saltar jamais da canoa que doravante habitaria até o fim? Em busca de assumir e exercer sua liberdade parece ser a linguagem gestual, de que a personagem do pai lança mão para comunicar-se, fundamental. Como poderão os demais convíveres seus, habitantes da vila, entre eles a sua família, compreender seus sinais e, em recíproca, comunicar-se com esse pai anunciador de novos paradigmas éticos?

Em resposta, devemos desviar nosso olhar para esse modo outro da linguagem, de que lança mão a personagem do pai. Sinais, acenos, gestos. Estes são os modos de comunicação privilegiados pelo genitor. Deles, dos gestos como modo de comunicação “silencioso”, dirá Martin Heidegger nos *Seminários de Zollicon*:

O que significa a palavra gesto [*Gebärde*]? Etimologicamente [no alemão] vem de “portar” [*bären*] = carregar, trazer. Também gestar [*Gebären*] vem da mesma origem. “Ge” significa sempre estar numa reunião como, por exemplo, serra [*Ge-birge*], que é uma reunião de montanhas. Para o homem, gesto significa um conjunto de comportamentos. Na filosofia não devemos limitar a palavra gesto à interpretação “expressão”, mas sim indicar todo o comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo (HEIDEGGER, 2001, p. 118).

É de modo análogo aos apontamentos de Heidegger que se apresenta, na narrativa, o gestual comunicativo do pai, um conjunto gestual significativo que transcende a linguagem falada e que se estabelece, corporal, na necessidade do dizer. Os gestos todos do pai se espalham pelo conto do início ao ato que põe fim à narrativa: a decisão do adeus, o convite feito ao filho à convivência do instante último ao embarque, a bênção posta no filho, o gesto que manda o filho retornar – adeus? –, a negação de sinal reconhecedor, o longo silêncio, o primeiro “saudar de gesto” após longo silêncio de “anos decorridos”.⁴ Todo o gestual do pai, e mesmo o mais absoluto e indiferente silêncio indicam a assunção de linguagem própria, corporal, de assunção do próprio

corpo, do seu “eu”. A respeito deste “eu” do corpo, dirá Heidegger: (...) o “meu” no discurso sobre o “meu corpo” se refere a mim mesmo. O *corporar* tem esta notável relação com o *si mesmo*” (HEIDEGGER, 2001, p. 114-115).

Mas o que está em jogo, na narrativa, não é apenas um discurso egóico. Antes, o que buscamos na teoria heideggeriana são as noções de **linguagem falada** e **linguagem gestual**. Contudo, esta linguagem se dá sempre numa circunvisão, na qual “eu” me localizo e destaco, a mim, e à coisa de que falo, em determinada circunstância. Da linguagem como propriedade humana, em diferenciação aos animais de todo tipo, dirá Heidegger:

Kant diz que o homem se diferencia do animal pelo fato de que ele pode dizer “eu”. Esta afirmação pode ser expressa de forma ainda mais radical. O homem diferencia-se do animal apenas por poder “dizer”, isto é, por ter uma linguagem. Seriam dizer e linguagem a mesma coisa? Todo dizer é um falar? Não. (...) Por que o animal não fala? Porque não tem nada a dizer. Em que sentido não tem nada a dizer? O falar humano é um dizer. Nem todo dizer é um falar, mas todo falar é um dizer, mesmo o falar “insignificante” [*nichtssagende*]. Falar é sempre sonoro, mas eu também posso dizer algo sem som, silenciosamente. (...) O dizer torna visível algo em sua circunstância. Dizer [*sagen*], de acordo com seu significado arcaico, significa mostrar [*zeigen*], deixar ver. Como isto é possível? (...) Até que ponto o corpo está envolvido nesta circunstância, nesta afirmação? O corpo está envolvido no ouvir e no ver (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

Compreendendo-se que a personagem do pai, no conto, “diz”, de modo silencioso, por gestos, e que este **dizer** “torna visível algo em sua circun-stância (aquilo que jaz na circun-visão)”, resta, então, uma questão a elucidar, qual seja: o que o pai quer tornar visível? Talvez queira tornar pública a necessidade de assumir a propriedade de cada um; talvez queira tornar visível a intolerância da impessoalidade a tudo o que é próprio; talvez queira transmitir ao filho uma “boa-nova”, a **anúnciação de novos paradigmas exigidos pelo ethos**⁵ que, doravante, deverão tornar-se tradição, trazendo, portanto, como nova tradição, em si mesma, nova forma de transmissão ainda não reconhecida e, conseqüentemente, não compreendida; de qualquer forma, não é clara a intenção desse pai em seu dizer gestual. Nem é o nosso propósito fechar em uma única resposta as diversas possibilidades que se abrem ao leitor de Guimarães Rosa.

3. Ninguém é doido. Ou, então, todos

No “*Stultifera Navis*”, Foucault fará uma demonstração de que, na história do ocidente, o louco teve a sua figura construída junto com o saber psiquiátrico, ou melhor, a psiquiatria é que constrói o louco à medida que se dá a si mesma o direito e o poder de estruturar uma verdade acerca deste louco. O que nos interessa no “*Stultifera Navis*” é que, neste capítulo introdutório da *História da loucura*, Foucault descreverá o louco em uma época remota, anterior ao nascimento do hospital, que é propriamente a época em que se poderá reconhecer uma relação com o conto do Guimarães Rosa, pois naquele capítulo a loucura é abordada na idade média, num período anterior à utilização de espaços asilares nos quais seriam, posteriormente, encarcerados (FOUCAULT, 2000, p. 3-44).

A loucura será então vista com naturalidade, circulando livre entre as pessoas que habitam as cidades ou o campo. Um pouco posterior a este momento de construção histórica, nós teremos loucos que serão pintores, situações de loucos que se destacam no cenário artístico, no cenário do teatro, da literatura. Isto nos faz crer que a loucura é vista em determinado momento como carregada de uma positividade, porquanto, como dirá Louise Labé (1522-1566), na sua notável obra *Disputa de Loucura e de Amor*, é necessário um pouco de loucura para se criar, para se agir segundo uma originalidade (LABÉ, 1995, p. 51-65). Assim, é necessário segundo essa visão de época um certo grau de loucura para gerar obras de arte, de literatura, inventos, formas de discurso que são transcritas porque inscritas na literatura, ou na iconografia, etc.

O filho-narrador diz de si já ser sofrido de velhice e também de ser culpado de algo, cuja natureza não compreende, ou não sabe, apesar da idade. Em seguida à sua pergunta primordial: “De que era que eu tinha tanta culpa?”, vem a resposta e, por conseguinte, esta é nossa tese, uma assunção: “Sou doido? Não.”. Esse “Não”, que surge como resposta, passa despercebido quando fora da dimensão do que ganha significado, no conto, o termo “doido”.

A “doideira”, a loucura ganhou, historicamente, o status de doença mental, sendo, portanto, como e enquanto doença, passível de cura, de terapêutica, de auxílio profissional qualificado. Sendo assim que outro profissional se qualificaria mais que o médico, detentor do conhecimento articulado na malha de saberes da medicina, em sua

especialização psiquiátrica, para o tratamento desta “doideira”? Apesar disso, em momento algum o conto alude a este profissional ou ao seu saber específico. Antes, as instâncias sociais articuladas e reunidas pela mãe, para tentar re-encaminhar este “doido-pai” ao convívio social, são da ordem de uma organização sócio-moral e religiosa, de uma “cura” muito mais sustentada no plano organizacional-coercitivo, que no plano médico-terapêutico.

Destarte, acreditamos e pronunciamos afirmativamente que: a “doideira” da qual falamos os parentes, vizinhos e amigos da família a que pertencem o pai e o filho protagonistas da trama não é, aqui, doença. Devemos atribuir-lhe, segundo algumas pistas deixadas no conto pelo próprio autor, o caráter de a-normalidade, de delírio, de des-encaminhamento. Seguindo o filho-narrador, doido se é por condenação: “Na nossa casa, a palavra *doido* não se falava, nunca mais se falou, os anos todos, não se condenava ninguém de doido. Ninguém é doido. Ou, então, todos (ROSA, 2001, p. 84).

Aqui se deve introduzir uma questão: “doideira”, assim, se estabelece como crime pelo qual se é condenado?

Acreditamos que “doideira”, loucura, aqui, não é antônimo de “racional”, de “razão”, conformando-se assim como des-razão, mas sim, antônimo de normal, de norma, estabelecendo-se então como “a-normal”, fora da norma, neste sentido, norma social. Por outro lado, baseando-nos nos estudos de Foucault acerca das relações do tema loucura com crimes menores e, posteriormente, com assassínios passionais, encontramos nos fundamentos históricos da loucura, muito mais de controle e coerção morais aplicados à sociedade em busca de manutenção de ordem, que propriamente uma busca pela cura desta “pretensa” **doença**.

A princípio, faz-se muito sutil a diferença dos termos, mas ela é essencial para chegarmos a uma interpretação pertinente do lugar, no conto, do filho, e chegar a compreender, na contramão de toda interpretação anterior, em que sua atitude de negação em ocupar o lugar do pai na canoa configura a não aceitação do seu destino.

O termo **racional** tem origem no latino *ratio* que indica o bom uso das faculdades intelectuais próprias ao homem. Entretanto, este mesmo termo latino dá origem a *racio*

que significa “raça” ou “distinção pela raça”. Este por sua vez compõe, do mesmo modo, os termos **raciocínio**, **racionalidade**, **racionalismo**, bem como e da mesma forma, o termo **raciocracia** cujo significado indica o “predomínio” de uma raça, de um modo de ser, sobre as demais. Neste sentido, podemos afirmar no termo **racional** uma origem que indica modalidade, maneira própria de ser segundo uma norma que é a do bom uso de suas faculdades mentais, de seu juízo.

Já o termo normal vem de *normalis*, palavra latina que quer dizer perpendicular, e também de *norma*, cujo significado latino é esquadro. Assim, tal qual o significado mais próximo à ortopedia – ramo da medicina –, a norma, a regra, é algo que serve para endireitar, pôr de pé, ereto, retificar, corrigir, e assinala, quando em relação com a loucura, a normalização de atos e pensamentos do indivíduo inserido num grupo social.

Dado este contexto cabe lançarmos aqui, tão-somente para efeito de reflexão sem, contudo, seguirmos pelo caminho que assim se abre: como chegamos a estabelecer a oposição entre “doença mental”, aqui representada pela loucura, e normalidade? Ou, o que é o mesmo, como se pôde naturalizar a oposição entre o normal e o patológico, da qual disserta em sua tese homônima Georges Canguilhem?⁶ E, ainda, em que circunstâncias se tornou possível vincular patologia, erro e culpa moral?

4. Sou o que não foi, o que vai ficar calado

A resposta a tais questões aponta para uma vertente de estudos sobre o tema que deve ser explorada com maior cuidado e esmero – em outro momento mais oportuno: a da culpa moral inculcada no indivíduo que, à guisa de uma **transgressão**, em seu sentido positivo, como “manifestação da essência da liberdade”⁷, se põe à margem da norma vigente. (VAZ, 1993, p. 34) Esse parece ser o caso do filho-narrador, que percorre todo o conto como aquele que deve ocupar o lugar do pai, redimindo seu erro, o erro de escolher caminho diverso do enquadrado na norma comportamental indicada pelos “parentes, vizinhos e conhecidos” das personagens, além é claro da família (mãe, irmã, etc.). Mas poderá aqui surgir o argumento de que nossa afirmativa é leviana e contraditória, à medida mesma que a culpa se inculca, no conto, na personagem do filho e não na do pai, e que ao pai coube a escolha de marginalizar-se e ao filho coube a assunção da condição essencial de ficar por perto, estando, contudo, ainda que pouco,

em contato com o povo que o circunda, o que, assim, não afirma uma marginalização do filho. Outrossim, o que caracteriza a semi-exclusão do filho-narrador é, sem dúvidas, a necessidade de cuidar do pai, uma extraordinária **preocupação** para com o pai, pois, como a própria personagem nos diz: “Eu permaneci, com as bagagens da vida. Nosso pai carecia de mim, eu sei – na vagação, no rio no ermo – sem dar razão de seu feito.(...) Meu pai, eu não podia malsinar.” (ROSA, 2001, p. 312-313).

Heidegger caracteriza ao “modo de lidar da circunvisão com o manual intramundano” (indivíduo forjado pelo sistema de produção e consumo, numa perspectiva ideológica utilitarista que é procedente da primazia do fazer técnico na concepção da ação, alienado da realidade e de si) como **ocupação**. De outro modo, não sendo a pre-sença (o *Da-sein*) uma substância, um algo que subjaz a si mesmo, esta se dá sempre num **exercício**, num **fazer**. Ainda sobre a acepção do termo **ocupar**, atentemos sua origem latina *occupare* que provém de uma combinação entre, de um lado o verbo *capere*, de outro a preposição *ob*. O primeiro traz a idéia de **tomar, pegar e prender**. Já a preposição *ob*, acrescenta a determinação de que se trata de um tomar e prender que preenche toda a competência das realizações do que se **toma: ocupar**. Neste sentido, então, quando a **ocupação** “respeita e considera a originalidade” do que se toma, torna-se uma relação de “pré-ocupação” (HEIDEGGER, 1999, p. 312-313).

Segundo Heidegger, a preocupação possui, em seus modos positivos, duas possibilidades extremas, dentre as quais:

(...) retirar o ‘cuidado’ do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *substituindo-o*. Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar.(...) Essa preocupação substitutiva, que retira do outro o “cuidado”, determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação do manual (HEIDEGGER, 1999, p. 312-313).

Quem, senão o filho, ainda que sem a compreensão das ações paternas, “respeita e considera a originalidade” destas ações e, assim, preocupa-se de sua alimentação do pai? Em resposta, palavras do filho, personagem e narrador:

No que num engano. Eu mesmo cumpria de trazer para ele, cada dia, um tanto de comida furtada: a idéia que senti, logo na primeira noite, quando o

pessoal nosso experimentou de acender fogueiras em beirada do rio, enquanto que, no alumiado delas, se rezava e se chamava (ROSA, 2001, p. 81).

Contudo, não obstante a preocupação, à maneira de substituição dos afazeres pertinentes ao outro (de seu “cuidado”, de sua sina), se fazer perceber com maior amplitude, nas ações da personagem do filho, se faz igualmente presente na “convivência recíproca em larga escala”, seja na sociedade real, ou ficcional de Rosa. A exemplo surgem, na citação anterior, “fogueiras” e “rezas” que “alumiam” e “chamam” pelo pai, que jaz alheio, na vagação do rio.

É **pre-ocupação**, não só o “**ocupar-se** da alimentação e vestuário”, como também o “tratar o corpo doente” (HEIDEGGER, 1999, p. 173). Neste sentido, é que nos parece narrar o filho: “Não adoecia? (...) aí quando no lanço da correnteza enorme do rio tudo rola perigoso (...) Eu tinha achaques, ânsias, cá de baixo, cansaços, perrengue de reumatismo. E ele?” (ROSA, 2001, p. 82-84).

Nas duas passagens o filho-narrador refere-se à **pre-ocupação** no seu caráter, segundo Heidegger, de “tratar o corpo doente”. Na primeira passagem esta preocupação se dá com referência direta à práxis paterna. No segundo caso, apresenta-se como uma comparação imagética substitutiva. É como se o filho estivesse movido por um arroubo de empatia às avessas. Essa forma de preocupação, da qual já se falou anteriormente, a **preocupação substitutiva**, fica mais compreensível ao ser expressa pela personagem do filho, quando pede ao pai que este lhe ceda o seu lugar à canoa, para que aquele possa continuar o fado paterno. Esse momento se delinea sob a fala:

E falei, o que me urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: – ‘Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...’ (ROSA, 2001, p. 85).

Em outro momento da obra, a personagem do filho indica ter passado por um processo de “ir tomando idéia”, o que nos parece significar: compreender-se, ir tomando consciência de si mesmo, nesta conjunção fenomênica de “coisas”, acerca das quais pronuncia que, se tivesse consciência, anteriormente, de que existiam, seriam, teriam

sido, outras. Refletindo, tomando idéia, o filho busca compreender a origem da culpa que dói no seu “foro”⁸, no seu íntimo. Dois instantes de palavras poucas, mas justas, de escolha e culpa, de assunção de sina, de pôr-se à margem estando ainda na circunvisão do espaço social e de suas inter-relações, de transgressão da norma: “Sou homem de tristes palavras. De que era que eu tinha tanta, tanta culpa? (...) Sou o culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu foro. Soubesse – se as coisas fossem outras. Eu fui tomando idéia.” (ROSA, 2001, p. 84).

Se “conscientizar-se” é o mesmo que tornar-se cômico, e, não apenas abstratamente, mas antes, tornar-se concretamente cômico de algo, esse algo deverá ser o ente que se é, assinalando portanto, um “entizar-se” – relacionar-se com o ente, com o próprio corpo, **corporar** –, refletir sobre si mesmo, sobre seu corpo, sua morada na relação com o mundo, com aquilo que o circunda, sua circunvisão. É, pois, pela reflexão que se abre um horizonte de significações de sua própria vida, lançada no interior do regime impessoal a que estão submetidos todos os que se reconhecem, numa pertença a um grupo social, e, antes, a um discurso que faz vigorar o grupo, e que, não obstante, vigora por ocasião de sua assunção, pelo grupo, como discurso hegemônico.

Em sua construção, em cada um dos momentos que perfazem o transcurso do filho-narrador até o último encontro com o pai, o narrador parece querer nos convencer de que irá ter com seu pai uma conjunção de fados, tomando-lhe o lugar à canoa. No entanto, o contrário é o que ocorre. Há aqui, de fato, um “falimento”? Ou estamos, no jogo narrativo, sendo levados a acreditar que houve uma falência, do filho, em assumir seu destino próprio? O filho não aceitou o seu destino ao não embarcar na canoa ou, ao contrário, assumiu sua deficiência doutrinária em relação aos atos, iniciadores de uma nova tradição, do pai, o que ocasionou a desistência de embarcar na canoa e o constrangimento de sentir-se falho?

No último parágrafo da narrativa é o próprio filho que diz de sua assunção: “Sou homem depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado.” (ROSA, 2001, p. 85).

Ora, assumindo a própria falha, questiona o filho-narrador sua condição de humanidade e sociabilidade e, não obstante tal fato, afirma seguir o modo próprio de comunicação

paterno – o de comunicar-se silenciosamente –, relembrando as palavras de Heidegger: “Falar é sempre sonoro, mas eu também posso dizer algo sem som, silenciosamente. (...) O dizer torna visível algo em sua circunstância” (HEIDEGGER, 2001, p. 115).

5. À guisa de acabamento

Nossa compreensão do conto, e do lugar do filho-narrador neste, poderá então ser afirmada como numa dialética que se pronuncia, que quer ser tornada visível pelo filho. Três momentos distintos, mas que, reunidos, re-significam, à margem das interpretações vigentes, o suposto “falimento” da personagem do filho.

O primeiro movimento que se registra nesta dialética é relativo ao pai e à assunção de seu destino, de seu **próprio**⁹, negando, nesta assunção, **a convivência com o público**, com o grupamento social que compõe sua circunvisão, com o **impessoal**, estabelecendo uma comunicação por gestos e encerrando a fala em um silêncio profundo. Neste momento, cabe uma reflexão: será possível a esse pai uma real assunção de seu mais próprio? Em resposta recordamo-nos de uma inscrição em *Ser e Tempo*, na qual Heidegger disserta sobre o **próprio da pre-sença cotidiana**, afirmando ser este o **próprio-impessoal**. Diz Heidegger:

De início, a pre-sença é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece. Quando a pre-sença descobre o mundo e o aproxima de si, quando ela abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de ‘mundo’ e esta abertura da pre-sença se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que a presença se tranca contra si mesma (HEIDEGGER, 1999, p. 182).

Esse pai que se aparta da convivência cotidiana, não obstante sua práxis solitária, tem por fundamento a publicidade. No entanto, rompe com os obscurecimentos a que se prendia, não por uma escolha, mas, antes, por uma dispersão no “impessoal”, que diz aqui: “a gente”. O impessoal é o “quem”, um modo de ser regido pelos outros, **co-presentes** na convivência cotidiana. “O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*.”¹⁰ (HEIDEGGER, 2001, p. 179).

No segundo movimento surge a “estranheza dessa verdade”, a da retirada paterna do convívio social. Diante desta estranheza causada pela assunção de discurso próprio à revelia das convenções sociais, numa clara **transgressão**¹¹ destas convenções ocorre uma tentativa, por parte do público, de interditar a “voz muda” deste discurso do genitor. Uma **substituição**, que convém ao doutrinamento do filho, da tradição iniciada pelo pai, e, não obstante, do próprio pai, que deve ser interditado pelos representantes de instâncias organizadoras do ambiente social. **Substituir** aqui ganha significado em vista do exposto nas notas de tradução de *Ser e Tempo*, sobre o termo alemão utilizado por Heidegger, *einspringen* que diz: “apressar-se por colocar-se em meio de uma relação, seja para substituí-la no todo ou em parte” (HEIDEGGER, 1999, p. 320).

O terceiro e último movimento compõe, junto à figura do filho-narrador, a assunção de uma terceira via de inteligibilidade do mundo. Uma via de significação do mundo circundante que se estabelece numa conjunção dos discursos anteriores, do público e do impessoal. Essa via sinaliza a assunção do filho de um discurso próprio, estando inserido na circunvisão do discurso impessoal. Ao invés de negar a convivência, ao invés de estar solitário, de se fazer discurso excluído do corpo social, prefere, o filho assumir um lugar em que o seu discurso de propriedade se insere no corpo de impessoalidade do discurso público-social. Há uma positividade no fenômeno de assunção do discurso público e impessoal como próprio, na indicação da impessoalidade como discurso próprio. É desse **impessoal** que pode emergir a propriedade de cada presença em sua co-presença, em seu modo de **ser-com**. Neste sentido faz-se importante auscultar uma última palavra de Heidegger: “O *ser do que é próprio* não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. *Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo*” (HEIDEGGER, 1999, p. 183).

Referências:

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário escolar da Língua Portuguesa*. 11. ed. Rio de Janeiro: FENAME, 1983.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. Do social ao vital: novas reflexões referentes ao normal e ao patológico.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. *Stultifera Navis*.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. A Casa dos Loucos.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Aula de 05 de fevereiro de 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Edição de Medard Boss. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo/Petrópolis: Educ/Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo. Parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. O ser-no-mundo como o ser-com e ser-próprio. O “impessoal”.

LABÉ, Louise. *Loise Labé: amor e loucura. Obras Completas*. Tradução de Felipe Fortuna. São Paulo: Siciliano, 1995. Disputa de Amor e Loucura

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Tradução de Cecília Meireles. Rio de Janeiro: Globo, 1953.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. A terceira margem do rio.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993. Fenomenologia do Ethos.

¹ Saber psiquiátrico. Neste ponto lançaremos mão das reflexões de Michel Foucault na *Aula de 05 de fevereiro de 1975*, em *Os anormais* (2002). Nessa aula, proferida no Collège de France, Foucault demonstra a necessidade de uma codificação dos crimes ditos “sem razão” para que estes possam ser punidos, segundo o código penal vigente. Afirma que é neste momento histórico que a psiquiatria vinculará sua imagem teórica à da medicina, forjando assim um status de verdade científica acerca de um saber muito frágil, quando não sem ancoragem com a certificação exigida pelo sistema jurídico para fins de punição e manutenção da ordem estabelecida. Acerca desse saber, que surge da necessidade jurídica de certificar-se das razões de um crime para então puni-lo, mantendo assim a ordem vigente e higienizando a sociedade de modo geral (porque inscrita, a psiquiatria, na “Higiene pública”), e especificamente seus setores produtivos, contra “perigos desconhecidos”, dirá Foucault: “(...) a psiquiatria necessita, e não parou de mostrar o caráter perigoso, especificamente perigoso, do louco como louco. Em outras palavras, (...) sempre procurou encontrar o segredo dos crimes que podem habitar toda loucura, ou então o núcleo de loucura que deve habitar todos os indivíduos que podem ser perigosos para a sociedade.”(p. 150)

² Privilegiamos para a elaboração deste estudo, e mesmo para que ganhem sentido as afirmações que nele são apresentadas, o viés da loucura como tema vinculado e veiculado ao e pelo conto.

³ O termo aqui utilizado, qual seja: “*ensimesmar-se*”, consta da carta de 17/02/1903, primeira de Rainer Maria Rilke em resposta a Franz Xaver Kappus. No texto, Rilke observa a necessidade de “entrar em si mesmo” na busca do que ao jovem poeta Kappus significaria seu destino, seu mais próprio, transubstanciado em poesia, “sua querida propriedade natural, um pedaço e uma voz de sua vida” (RILKE, 1953, p. 22-24).

⁴ **a)** “(...) nosso pai encalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente”; **b)** “Espiou manso para mim, me acenando de vir também, por uns passos”; **c)** “Ele só retornou o olhar em mim, e me botou a bênção, com gesto me mandando para trás”; **d)** “Me viu, não remou para cá, não fez sinal”; **e)** “E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos”. (ROSA, 2001, **a**) p. 80; **b**) p. 80; **c**) p. 80; **d**) p. 81; **e**) p. 85). Note-se que os excertos acima destacados não perfazem a totalidade dos gestos proferidos pelo pai.

⁵ Ver nota 23 desse texto.

⁶ Georges Canguilhem trata, em *O normal e o patológico*, na Seção I: “Do Social ao Vital”, inscrita no conjunto de ensaios nomeados: “Novas Reflexões Referentes ao Normal e ao Patológico”, escritos datados entre 1963 e 1966, dos conceitos de Normal e Patológico, extraídos do aparato conceitual médico e aplicados à realidade social humana. Segundo Canguilhem, “o próprio termo ‘normal’ passou para a língua popular e nela se naturalizou a partir de vocabulários específicos de duas instituições: a instituição pedagógica e a instituição sanitária (...). Normal é o termo pelo qual o século XIX iria designar o protótipo escolar e o estado de saúde orgânica.” Em outro momento, dirá: “**‘Normar’, normalizar, é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um indeterminado hostil, mais ainda do que estranho.**” (2002, p. 209-229).

⁷ Cabe notar, aqui, que a *transgressão* também se manifesta na práxis paterna de auto-exclusão. Ao que se aludiu na p. 9 desse texto, nota 24.

⁸ Em seu *Dicionário da Língua Portuguesa*, Francisco da Silveira Bueno apresenta, para o termo “*Foro*”, dois significados. Em ambos os casos a grafia do termo permanece inalterada, diferenciando-se apenas pelo primeiro [o], o que se inscreve na sílaba [fo], em sua pronúncia. No primeiro caso, a sílaba se pronuncia aberta, [fó], e o termo ganha o significado de: **Praça pública; lugar onde se discutem negócios públicos**. No segundo caso, a pronúncia é fechada, [fô], e o termo tem significado entre outros de: **Domínio útil de um prédio; uso ou privilégio garantido pelo tempo ou pela lei**.

O uso deste termo em Guimarães Rosa nos faz pensar qual seria a melhor pronúncia para o termo na leitura do conto, visto que seu uso indica uma abertura, uma publicização da dor que sente a personagem do filho, pela ausência do pai. No entanto essa abertura sentimental indica um lugar de ocorrência, dirá ele: “(...) de dor em aberto, no *meu foro*” (Grifo nosso). Observe-se que não é em um lugar qualquer que reside aberta a ferida que causa a citada dor, é no foro da personagem, em seu íntimo, no seu “*prédio*”, na sua “*construção*”, na sua “*morada*”, no seu *corpo*, que se dá essa tal dor. Essa morada, cujo privilégio de uso ganha autoridade nos cabelos brancos de quem “já sofria de velhice”, a autoridade do ancião, a autoridade garantida pelo tempo (Isso faz lembrar Walter Benjamin no texto “O narrador”, quando este expõe os modos de narração da tradição entre os indivíduos pertencentes a uma comunidade rural, nesse caso, o daquele que transmite sua experiência de geração em geração, autorizado que é pelo tempo, pela experiência do atravessamento temporal, *Erfahrung*).

Assim, em vista do exposto, compreendemos possível o uso das duas formas fonéticas. Entretanto, indicamos a segunda forma fonética, a fechada, [fôro], para a leitura do conto, por guardar, ao nosso ver, uma maior proximidade entre seu significado e o conteúdo do conto.

⁹ Próprio aqui diz do “processo ontológico existencial de constituição e concretude da pre-sença em sua realização própria e exclusiva”. Ver Nota (N34) da tradutora Márcia de Sá Cavalcante nas “Notas explicativas”, em *Ser e tempo. Parte I* (HEIDEGGER, 1999, p. 319).

¹⁰ Outra figura, em Língua Portuguesa, correspondente ao quem é o “*se*”. Ex.: Na sentença: Faz-se algo. Quem faz? O impessoal, alguém e ninguém, um ou mais agentes sobre quem não recai a responsabilidade pela ação deflagrada.

¹¹ Ver notas 24, 25 e 26 desse texto.