

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL**

O QUE É SER BRASILEIRO?

Carmen Backes

Orientador: Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia social e Institucional. Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 2000

Catálogo-na-Publicação

B126 Backes, Carmen
O que é ser brasileiro? / Carmen Backes.
- 1999.
ix, 154 f.

Dissertação (mestrado) - Programa de
Pós-Graduação em Psicologia Social e
Institucional, Instituto de Psicologia,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, 1999.

1. Identidade nacional - Brasil
2. Brasileiros - Psicanálise I. Título

CDD 155.8981

(Bibliotecária responsável: Viviane Castanho - CRB-10/1130)

AGRADECIMENTOS

Ao PPG, em especial à Profª Drª Tania Mara Galli Fonseca, pelo acolhimento do meu projeto.

Ao Edson, orientador e amigo, pelo entusiasmo na indicação de caminhos sempre precisos.

Aos meus colegas da primeira turma do Mestrado, de cuja companhia retirei agradáveis momentos de convivência. Também à Cleuza, da segunda turma, pela parceria.

À Ana Costa, pela escuta atenta desta e de outras histórias.

À Marlene Teixeira, pela disponibilidade.

À Lúcia Pereira, pela leitura atenta e cuidadosa das primeiras versões deste texto.

À APPOA, particularmente ao cartel preparatório do congresso sobre os 500 anos de descobrimento do Brasil.

Ao Instituto de Psicologia da UFRGS, pela concessão do afastamento que me permitiu a conclusão deste trabalho.

Ao Luiz, por inúmeras vezes ter-se ocupado da Luísa, enquanto eu me dedicava aos livros.

À Luísa, por reclamar muito, mas contar, entusiasticamente, cada nova página deste trabalho.

SUMÁRIO

RESUMO.....	v
RÉSUMÉ	vi
PREFÁCIO	vii
INTRODUÇÃO.....	10
1 A TRADIÇÃO DA BUSCA DE UMA IDENTIDADE BRASILEIRA	17
2 AS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES DA SUBJETIVIDADE DO BRASILEIRO	28
3 LAÇO SOCIAL E SINTOMA SOCIAL.....	54
4 A IDENTIDADE SE DESDOBRA.....	60
4.1 Identidade e imagem	60
4.1.1 A tentativa de situar a origem	65
4.1.2 O insondável da origem	70
4.1.3 Ainda sobre a imagem	71
4.2 Identidade e fundação	73
4.3 Identidade e <i>mímesis</i>	75
4.4 Identidade e identificação	80

5	A IMAGEM DO DESCOBRIMENTO E SUAS VERSÕES.....	88
5.1	O “descobrimento”	92
5.2	O tempo	93
5.3	A imagem de violência gerando identificações	98
5.4	A cena originária	99
5.5	A cena / imagem e o traço	102
6	MITO.....	110
6.1	O paraíso não é bem aqui	117
6.2	Nossos mitos fundadores	122
	CONCLUSÃO	125
	BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	146
	ANEXO.....	152

RESUMO

A busca de uma identidade nacional é constante na história do Brasil. O brasileiro sempre esteve preocupado com seu ser. O presente trabalho propõe-se a revisitar a tradição da busca da identidade em alguns campos do saber. Também visa trazer a contribuição teórica de alguns autores que, embora compartilhem da opinião de que a questão não se centra mais na afirmação da identidade, propõem construções, em torno do modo de ser brasileiro, que podem vir a ser lidas como predicados, onde o “quem sou” se confunde com “o que sou”. Essas teorizações retomam a cena do descobrimento do Brasil desde os dois pólos que a constituem, relançando a dicotomia colonizador/colonizado. Algumas dessas formulações podem circunscrever novas psicopatologias e novas formas do sintoma social contemporâneo. Este trabalho também toma como ponto de partida a imagem do descobrimento; porém, tentando pensar o que se coloca na relação entre identidade e imagem, enquanto ambas articulam o impossível necessário. A identificação com um dos dois pólos, ou seja, com a posição, ou da vítima, ou do agressor, como também a retomada da analogia parental, evocando, de certa forma, a cena originária, muitas vezes retornam em diferentes narrativas sobre o Brasil e seu povo. A ênfase num ou noutro desses pontos resulta em diferentes versões. Trata-se aqui de uma proposta de pensar essas questões a partir de formulações míticas, tomando a imagem do descobrimento como um dos mitos fundadores. A forma como o mito é contado e recontado, bem como o ponto no qual cada versão insiste, dizem de uma questão em andamento para um indivíduo dando ênfase a seu caráter de narrativa ficcional de memória.

RÉSUMÉ

La recherche d'une identité nationale est constante dans l'histoire du Brésil. Depuis toujours, le brésilien s'est préoccupé de son être. Le présent travail se consacre à reprendre la tradition de la recherche d'identité, dans quelques domaines du savoir. Ce travail a encore pour but d'apporter la contribution théorique des auteurs divers qui partagent l'avis selon lequel la question n'est plus centrée sur l'affirmation de l'identité; ces auteurs proposent des constructions autour de la façon d'être brésilien qui peuvent être lues comme des prédicats, où le "qui suis-je" se confond avec le "qu'est-ce que je suis". Ces théorisations reprennent la scène de la découverte du Brésil depuis les deux pôles qui la constituent, en relançant la dichotomie colonisateur/colonisé. Quelques formulations peuvent circonscrire des nouvelles psychopathologies et des nouvelles formes du symptôme social contemporain. Ce travail prend, lui aussi, l'image de la découverte comme point de départ; mais ce travail essaie de penser ce qui se pose dans la relation entre l'identité et l'image, dans la mesure où identité et image articulent l'impossible nécessaire. L'identification à l'un des deux pôles, c'est-à-dire à la position de la victime ou de l'agresseur, de même que la reprise de l'analogie parentale, évoquant d'une certaine façon la scène originaire, font souvent retour dans des narratives diverses au sujet du Brésil et de son peuple. L'accent mis sur l'un ou l'autre de ces points, aura pour résultat des versions qui sont différentes. Il s'agit de penser ces questions à partir des formulations mythiques, en prenant l'image de la découverte comme l'un des mythes fondateurs. La façon dont le mythe est raconté à plusieurs reprises et le point où chaque version fait insistance ont trait à une question qui se pose auprès d'un individu, mettant l'accent sur le caractère de narrative fictionnelle de mémoire de la version.

PREFÁCIO

O tema desta pesquisa acompanha-me há muito tempo, sem que nem eu mesma soubesse. Algo me fazia dizer que, antes de conhecer a Europa, queria conhecer todo o Brasil. Havia quase já desistido da tentativa de “descobrimento”, quando cheguei em Porto Seguro, na Bahia. Fui, como todo bom turista brasileiro, visitar o local do descobrimento. Lá deparei-me com a figura de um suposto índio pataxó de calção vermelho Adidas e chinelos Havaianas. Essa imagem causou-me um certo estranhamento, embora já tivesse visto muitas fotografias de índios aculturados devidamente vestidos. O estranhamento com aquele índio, em particular, talvez fosse porque ele estava ali, junto à cruz da primeira missa, com o “mar de Cabral” ao fundo. Talvez o que eu esperasse encontrar ali fosse um autêntico pataxó, mas o que encontrei, foi o que vim a chamar neste trabalho, muito tempo depois, de uma imagem mimética. De lá não trouxe nenhum *souvenir* – embora o pataxó insistisse em vender –, nem fita de lambada, mas um saquinho de sementes de pau-brasil que nunca brotaram – não obstante terem sido plantadas cercadas de todos os cuidados, conforme reza a técnica da ecologia politicamente correta. Logo que percebi que não tinha jeito, que, apesar de meu empenho, as sementes não brotariam mesmo, reclamei: “Aqui no Brasil, **até** as sementes de pau-brasil não são legítimas.” É assim que nós, os brasileiros, muito facilmente nos colocamos. O ilegítimo aponta para uma subjetividade bastarda do brasileiro. Logo lembrei as palavras de Schwarz (1989, p.29): “Brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter **postiço, inautêntico, imitado** da vida cultural que levamos. (...) digamos portanto que o mencionado mal-

estar é um **fato**.” Sobre isso, o que se há de fazer. O estranhamento frente ao que chamei de imagem mimética do índio pataxó e o retorno à queixa sobre uma suposta ilegitimidade orientaram o início do trabalho. Havia também interesse em investigar o que se colocava na relação entre identidade e imagem.

No contato com alguns textos, logo percebi a ênfase com que muitos autores dedicaram-se, ao longo dos 500 anos de história do Brasil, a descrever o que é ser brasileiro. Por que a questão da identidade convoca tanto os brasileiros? Verificar isso, que parecia se colocar como uma constatação, determinou o interesse pelo tema e o início desta pesquisa.

Porém, a afirmação da identidade nacional não é uma questão somente do brasileiro. Basta nos remetermos às atuais guerras identitárias que redundam em sangrentos conflitos nacionalistas no leste europeu. Por outro lado, algumas áreas do conhecimento, ao analisarem o que seria a passagem da tradição para a modernidade, vão afirmar que, nas sociedades tradicionais, a identidade configurava-se a partir das classes sociais, partidos e ideologias, ao passo que, no constante processo de mudança das sociedades industriais modernas, a pluralização dos estilos de vida e a crescente individualização convocam quase que a uma busca identitária individual ou à busca de identidades, tantas quantas forem as possibilidades, numa crescente necessidade de se fazerem identidades. Não é objetivo aqui proceder a uma avaliação histórica, sociológica ou antropológica, até mesmo porque os pensadores de cada área o fariam com maior propriedade. Interessa poder pensar o específico para o Brasil – levando em conta que a afirmação da identidade, entre nós, nunca redundou em manifestações cruentas, embora não menos violentas – e sempre desde o que a psicanálise, que é onde situo o exercício de minha prática, me autoriza a ler desta questão.

Logo deparei-me, no campo da psicanálise, com inúmeras descrições da forma subjetiva de ser brasileiro. Pareceria, então, que a busca de uma identidade genuinamente brasileira, que faz parte da história quinhentista deste país, de alguma forma, redundava no oferecimento de suportes identificatórios com os quais o brasileiro pudesse “acalmar” sua questão sobre o ser.

Também não é objetivo desta pesquisa integrar o elenco infindável de definições. Do mesmo modo, não pretendo mapear ou identificar as diferentes figuras do “folclore subjetivo nacional”, nem desdobrar os presságios dos vencidos ou dos vencedores. Muito tem-se escrito sobre o que é ser brasileiro. Embora o título deste trabalho seja constituído por essa pergunta, ele se tece também tomando em conta a ilusão de uma resposta. Dizer o que é ser brasileiro traz o paradoxo de não o dizer objetivamente e, ao mesmo tempo, dizê-lo de múltiplas formas. Esse paradoxo parece colocar-se aqui: pode-se transitar num certo “bordeamento”, suportando a angústia trazida pela não objetivação em torno de uma definição.

Outro pressuposto deste trabalho é constituir-se numa atividade de exploração sem pretensões explicativas. Portanto, ele não visa estabelecer relações determinantes entre os acontecimentos da história, entre o passado e o presente; ao contrário, objetiva resgatar algumas imagens tentando afastá-las de explicações causais já prontas que se instalam de forma corrente e fixa.

Os destinos singulares de cada sujeito não podem ser descritos ou mapeados, nem tomados como coletivos. Isso leva em conta a particularidade do lugar desde o qual cada um produz uma versão, numa articulação de sua história com a história dos outros, do acontecido com o ficcional. Nesse sentido, não coloco as interrogações desta pesquisa a partir das figuras do índio (explorado), da índia (abusada) ou do navegador (conquistador, aventureiro); enfim, a partir daquilo que poderia dar um certo contorno de identidade nacional. Interessa poder pensar a partir dos elementos que, da história, são tomados e compartilhados. Ao psicanalista cabe, apenas, a tarefa de escutar o coletivo na fala individual de seu paciente.

INTRODUÇÃO

“A América Latina não quer nem tem por que ser um barco sem destino, nem tem nada de quimérico que seus desígnios de independência e originalidade se convertam em uma aspiração ocidental.” Essa frase de García Marquez (1983, p.46)¹ é exemplar, pois revela uma importante questão: os povos latinos ou os povos colonizados, de uma forma geral, sofrem o imperativo de ter de responder sobre sua identidade, de preferência de uma forma original.

Ao latino em geral – e ao brasileiro em particular – é dito que está num barco sem destino ou, como afirma o sociólogo Ulrich Beck², ser o Brasil o modelo, por excelência, da sociedade de risco. Essa afirmação gera respostas como esta de García Marquez (1983): não queremos, nem temos por que o ser; quer dizer, uma reação imediata. Esse tipo de “leitura” da América feita pela Europa não é algo novo, nem deste século; ao contrário, remonta há séculos atrás e dá sentido às

¹ Discurso de Gabriel García Marquez na Academia Sueca de Letras, por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, em 1982. Todos sabem, mas vale a pena lembrar, que o livro que lhe deu o prêmio foi *Cem anos de solidão*. A solidão à qual o autor se refere é da seguinte ordem (García Marquez, 1983, p.46-47): “...os progressos da navegação, que reduziram tantas distâncias entre nossas Américas e Europa, parecem haver aumentado, em contrapartida, nossa distância cultural. Por que a originalidade que nos admitem sem reservas na literatura nos é negada com toda a classe de suspeitas em nossas tentativas tão difíceis de mudança social? Por que pensar que a justiça social que os europeus de vanguarda tratam de impor em seus países não pode ser também um objetivo latino-americano com métodos diferentes, em condições diferentes? (...) Mas muitos dirigentes e pensadores europeus acreditaram, com o infantilismo dos avós que esqueceram as loucuras criadoras de sua juventude, como se não fosse possível outro destino do que viver à mercê dos grandes donos do mundo. Este é, amigos, o tamanho de nossa solidão. Entretanto, frente à opressão, ao saque e ao abandono, nossa resposta é a vida.”

² GALISI FILHO, José. O ocidente brasileiro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 maio 1999, p.4-5. (Caderno Mais!)

palavras de Cristóvão Colombo em sua carta de 1493 (Valladares; Mello Filho, 1998, p.26): “Nessas ilhas eu até agora, não vi nenhum monstro humano, como muitos esperavam...”³

Assim, o etnocentrismo europeu daria conta de um discurso de enquadramento da América colocando-a sempre em posição de inferioridade. Dentro dessa perspectiva, trago exemplos citados por Todorov (1993, p.44). O primeiro deles, extraído de Saint-Simon⁴: “Povoar o globo com a raça européia, que é superior a todas as outras raças de homens; torná-lo viável e habitável como a Europa, eis a tarefa através da qual o parlamento europeu deverá continuamente exercer a atividade da Europa e mantê-la sempre.” O segundo exemplo de Todorov (1993, p.115) vem de Buffon⁵: “...no cume se encontram as nações da Europa setentrional, logo abaixo os outros europeus, depois vêm as populações da Ásia e da África, e, na parte mais baixa da escala, os selvagens americanos.” Cabe acrescentar que Buffon utilizou-se dos conceitos de racionalidade, sociabilidade e ideais estéticos para fazer tal hierarquização.

Por sua vez, segue García Marquez (1983, p.46) dizendo:

“É compreensível que insistam em nos medir com a mesma régua com que medem a si mesmos, se lembrarem que os estragos da vida não são iguais para todos, e que a busca da identidade própria é tão árdua e sangrenta para nós como o foi para eles. A interpretação de nossa realidade com esquemas alheios só contribui para nos tornar cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários.”

³ Embora Valladares e Mello Filho (1998) tragam essa citação em seu catálogo, não a encontrei da mesma forma na obra *Diários da descoberta da América : as quatro viagens e o testamento*, de Cristóvão Colombo (2.ed., Porto Alegre, L&PM, 1984). Nas páginas 45, 46 e 50, pode-se ler: “Não vi nesta ilha nenhum animal de espécie alguma (...) nem se deve esperar outra coisa (...) Não vi nenhum bicho, de espécie alguma...” Embora mais adiante, nas páginas 58, 64, 65, 87, apareçam referências a figuras como: “Homens de um olho só, outros com cara de cachorro, que eram antropófagos e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebendo-lhe o sangue e decepando as partes pudendas” (p.58). Bem, embora Colombo descreva essas figuras, não faz, efetivamente, nenhuma referência ao fato de tê-las encontrado. É interessante notar também que as descrições desses monstros são atribuídas aos índios, dos quais eles diziam ter muito medo. Porém, Colombo reitera, em várias passagens de seu texto, a dificuldade de comunicação que possuíam com os autóctones. Como poderiam eles, então, descrever tais figuras e ainda falar de um sentimento que tinham com relação a essas mesmas figuras? É mais fácil pensarmos que faziam parte do imaginário dos navegadores europeus, que preferiram atribuí-las aos índios.

⁴ Saint-Simon, H. de. *De la réorganisation de la société européenne*. Bruxelas, 1859, p.293. (Oeuvres Choies)

⁵ Buffon. *Oeuvres complètes*. Pourrat Frères, 22 vol., 1833-1834.

Essa citação ressalta, em primeiro lugar, o ressentimento em torno do caráter etnocêntrico antes mencionado, que se utiliza da comparação com a Europa para considerar o diferente de sua cultura sempre como inferior. Decorre daí que só se pode errar, ao tentar julgar uma sociedade com critérios que não os dela própria. As idiosincrasias não deixam de sê-lo ao passarem de um lugar a outro, mas não podem ser compreendidas a não ser no contexto a que pertencem. Conforme afirma Todorov (1993), uma tal abordagem tem dupla vantagem: para começar, não acarreta mais a renúncia a qualquer julgamento transcultural e, depois, permite que as sociedades sejam vistas como conjuntos de elementos interdependentes, e não como simples coleções de curiosidades.

Em segundo lugar, outra idéia que surge a partir da citação de García Marquez é a tentativa de erigir uma identidade própria fundada na independência ou na originalidade, ou em qualquer outro predicado, como verificar-se-á adiante, que não é diferente das respostas que o brasileiro oferece, ao ver-se convocado a dar conta de sua identidade ou quando é enfatizado o que seria sua condição de terceiro-mundista.

A literatura pode dizer algo da identidade? Tentei pensar a identidade numa relação com a narrativa, mais particularmente com a narrativa ficcional de memórias, na medida em que esta pode-se oferecer como uma construção conjunta da história, incluindo a dimensão inconsciente e também a dimensão social do autor, fazendo uma articulação entre memória pessoal e coletiva. O que resulta dessa conjunção, é uma narrativa composta por imagens do inconsciente, unindo a história do autor com a “história do outro”.

Essa noção do caráter coletivo daquilo que é próprio de uma construção narrativa individual, constituiu-se num ponto fundamental desta dissertação, pois ancora-se nos conceitos de laço social e sintoma social, que levam em conta a proposição lacaniana do inconsciente enquanto social.

O interesse em investigar a relação que se estabelece entre identidade e imagem igualmente coloca-se porque o brasileiro, muitas vezes, é definido por imagens paradigmáticas que acabam conferindo-lhe uma certa identidade frente ao outro: o futebol e o carnaval são exemplo disso, embora

ressaltem sempre mais o **fazer** do que o **ser**. As discussões sobre a brasilidade, normalmente, tratam do **ser** brasileiro, têm um caráter predicativo e velam o indizível “quem sou”, num “o que sou” descritivo. O modo de responder sobre a identidade, muitas vezes, redundando no oferecimento de imagens com as quais o brasileiro possa identificar-se e dar uma resposta, dessa forma, a sua questão sobre o ser que é, por outro lado indizível. Algumas contribuições teóricas do campo psicanalítico propuseram-se a pensar as características subjetivas do brasileiro. Essas características estão numa relação direta com novas psicopatologias presentes no cotidiano nacional, segundo a análise desses autores, com os quais estabeleci uma interlocução no corpo deste trabalho.

Como sugiro pensar a relação entre imagem e identidade? A constituição do sujeito através da imagem, conforme a psicanálise articula, ajudou nesse ponto. A identidade coloca-se como uma “imagem necessária”. A imagem é sempre relativa ao semelhante, confirmação necessária ao eu, desejável, mas também destruidora no sentido de uma suposta subjugação. Essa é a noção de imagem tomada enquanto totalizadora, aquela à qual o eu adere, num completo assujeitamento. É por constituir-se também desde o Outro que a imagem especular, semelhante, fornece as bases para que se dê a articulação entre uma busca identitária e a sustentação via identificações. Imagem e identidade aproximam-se, quando dizem respeito a esse ancoramento impossível, porém necessário para a constituição da subjetividade. Isso não é o mesmo que dizer que no Outro situa-se a imagem original, mas apenas um índice dela. A dimensão do Outro cumpre a função de colocar como imagem aquilo que seria o eu e a imagem especular, numa correspondência perfeita. A simultaneidade da intervenção do Outro possibilita a abertura para as identificações (simbólica e imaginária) disponíveis ao sujeito.

Com essa noção, tentei abordar o fato de que o novo somente constitui-se a partir do outro. Nesse sentido, uma nova imagem é também uma imagem anterior, que inclui algo já conhecido. Uma fundação inclui o velho e o novo, o mesmo e o outro, o antes e o depois, o eu e o outro.

Retomei a nostalgia do passado, enquanto a busca pela imagem original, primeira, poderia confundir-se com a busca pela origem. A tentativa sempre

fracassada do retorno à origem, da recuperação do passado em sua íntegra, aproxima-se de algo mítico, indizível. A idéia ressaltada é, justamente, a aproximação entre origem e indeterminado/mítico.

A busca da identidade, freqüentemente, confunde-se com a tentativa de determinar uma origem supostamente perdida. Reabrir um diálogo, 500 anos depois, com a imagem do descobrimento não visa colocá-la como origem, mas pensá-la como um mito – do coletivo ao individual – ou como o retorno de algo que não é o mesmo para todos.

Várias razões contribuíram para a “descobrimto” do Brasil, e esse tema já provocou inúmeras discussões no campo da história, como também em muitas outras áreas. Será que estaríamos ainda preocupados com o desejo que estaria na origem? O que levou Portugal a buscar um mundo novo? Essa é mais uma forma de retomar a pergunta pela origem, outra das dicotomias na história do Brasil que, juntamente com a do colonizador/colonizado, ocuparam muitos escritores e deram origem a inúmeras obras.

O que designo, nesta pesquisa, como “**cena ou imagem do descobrimento**”, é a imagem ou cena imaginária constituída por dois personagens ou dois pólos: a Índia e o navegador; o índio e o explorador; o colonizado e o colonizador. Esses pares dicotômicos, embora sempre relocalados na história do Brasil, não se constituíram como ponto fundamental para o desenvolvimento das questões propostas. Cena ou imagem, neste contexto, portanto, não se restringem ao aspecto visível, mas incluem o aspecto psíquico da imagem – ou imagem mental. Dei preferência a essa imagem, e não a outras quaisquer que também fazem parte da história do Brasil (como, por exemplo, a primeira missa), porque me parece (e é o que vou tentar demonstrar) que a imagem do descobrimento é tomada, por muitos autores, para estabelecer relações com a subjetividade do brasileiro, seja por referir-se a uma cena de violência, seja por favorecer o retorno à analogia parental.

Como é que se poderia pensar nessas figuras constitutivas do imaginário brasileiro em sua relação com a subjetividade tomando um distanciamento da posição queixosa do filho abandonado e não-reconhecido, da dicotomia colonizador/colonizado, e também dispensando a busca do genuinamente

nacional? Qual forma de expressão seria possível para o sujeito brasileiro afastando-se da queixa, da dicotomia e da afirmação identitária? É o que vou tentar articular, nas páginas que seguem.

Por outro lado, a cena dos pares antitéticos não se resume à imagem do descobrimento, mas vai se refazendo ao longo da história: o degredado e o jesuíta, a coroa e a colônia, o civilizado e o selvagem, o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo. Os pares recolocam-se noutras cenas, o que ajuda a sustentar que, mesmo que surjam novas versões, elas dirão respeito sempre ao mesmo mito, o mito do descobrimento, e talvez a outros, anteriores a ele, como sugiro com o mito da cena originária.

Se novas versões vão-se construindo a cada novo acontecimento, como situa-se a imagem do descobrimento? O que se vê, com muita frequência, é que essa cena é tomada para, supostamente, constituir a identidade do brasileiro enquanto oriunda da identificação com uma dessas figuras/imagens opostas. Maffesoli (1996, p.147) defende que os momentos considerados importantes na história são todos portadores de imagens e portados pelas imagens, que ele nomeia como imagens fundadoras: “Vê-se constituir uma multiplicidade de imagens, em congruência ou em oposição a ela, mas sempre determinadas por ela. E é em torno dessas imagens fundadoras que as diversas comunidades se agregam.”

Utilizei a imagem – descrita por alguns autores – dos navegadores desembarcando nas terras brasileiras, gozando do corpo da índia, como também da terra, para dizer que ela representa, imaginariamente, uma cena de violência, evocando, de certa forma, o que a psicanálise descreve como a cena originária, que inclui também ambos os aspectos: relação sexual a dois fantasiada como uma cena de violência. O retorno à analogia parental oferece-se para pensar o efeito imaginário que a cena do descobrimento traz e que é sempre reiterada; ou seja, a cena originária sempre retorna como imagem paradigmática.

O que teria a ver um brasileiro com as narrativas míticas ficcionais do descobrimento, passados 500 anos? O que teria a ver um indivíduo brasileiro com uma história da qual ele não fez parte, mas a cuja participação é convocado, através do lugar ou posição determinados por essa história e pelo discurso social?

Essas interrogações conduzem a trabalhar com uma noção particular de tempo que leva em conta que os discursos são motores da história, e não apenas sua representação, ou seja, que os discursos fazem a história, mas também são efeito dela.

Argumento no sentido de não localizar a imagem do descobrimento como aquilo que unificaria a todos, mas de sugerir que sua recontagem contém em si a diferença, embora constitua-se de muitos elementos do coletivo. Essa recontagem ao mesmo tempo contém o acontecido e o inventado, a não-ficção e a ficção, o fato e o falar sobre ele.

Tomei, neste trabalho, o mito como idéia de narrativa e que exprime, portanto, de forma imaginária, as relações básicas que caracterizam o modo de ser humano em determinado momento histórico. O mito trata de uma questão em construção para o sujeito que vai ser retecida por ele numa construção própria, a partir de elementos fornecidos pela cultura e por sua história.

Todas as narrativas que recuperam o descobrimento do Brasil e seus desdobramentos nas identidades fazem parte do mito do descobrimento. Essa é outra das hipóteses deste trabalho. Retomei nossos mitos fundadores e, em especial, aquilo que proponho enquanto o mito da cena do descobrimento como algo ainda em construção e que, portanto, precisa ainda ser falado.

Na história do Brasil, não há um mito fundante, mas vários. Fazer emergir nossos mitos fundadores não vai na direção de tentar fundar uma unificação ou elege um mito fundante principal, mas de mostrar o quanto eles podem tomar outras versões, dependendo de quem os conta.

Ao longo de todo o trabalho e à propósito da proximidade com o aniversário dos 500 anos do descobrimento do Brasil, os conceitos de tempo, história e memória vão sendo articulados da forma peculiar com que o viés psicanalítico permite fazê-lo. Esses conceitos juntam-se com o modo como tomei o mito, com seu caráter enunciativo naquilo que é a construção de uma narrativa ficcional.

1

A TRADIÇÃO DA BUSCA DE UMA IDENTIDADE BRASILEIRA

Em fins do século XV, os povos peninsulares confrontavam-se com uma campanha de expulsão das minorias étnicas e religiosas. Depois de ter convivido durante anos com diferenças de todas as ordens, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição encarregou-se de afugentar, para o Novo Mundo, aventureiros, comerciantes e conquistadores, que, junto, trouxeram os impuros de sangue, os hereges, os desterrados.

Os colonizadores impuseram ao Novo Mundo conquistado um sistema econômico – baseado na exploração –, dogmas religiosos e um estilo de vida, e também para cá transferiram suas leis discriminatórias: os chamados impuros, hereges e desterrados continuaram tão discriminados como no Velho Mundo, acrescidos aqui, ainda, dos índios e negros. A missão civilizadora a que os conquistadores se propuseram respondia a seus interesses de expansão econômica, que implicava a destruição do outro.

O Brasil estaria, então – desde sempre e numa tentativa de livrar-se desses modelos discriminatórios dominantes –, defrontado com um grande desafio: construir uma sociedade onde os diferentes, os outros, fossem todos iguais – como apregoava o espírito catequista e como ditava a herança deixada por espanhóis e portugueses que resistiram, não sucumbindo à dominação. Confrontado

com a intolerância que desejava preservar a identidade, a pureza da raça, entre outros aspectos, viu-se depois com o mesmo destino: fundar uma identidade própria que se opusesse ao poder, ancorada num traço de igualdade.

Aqui faço menção a dois lugares descritos por Melman⁶ passíveis de serem ocupados pelo sujeito, lugares esses estabelecidos pelo laço social, a saber: um é o do mestre, do patrão, e o outro é o do servidor. O lugar do mestre ou dos mestres é autenticado, certificado pela referência a um fundador. Os que o ocupam legitimam sua autoridade – mesmo não possuindo as qualidades requeridas para tal – desde uma autoridade fundadora, que procedeu à nomeação da linhagem. O acesso à linhagem dá-se através da passagem pela castração.

O outro lugar, o lugar Outro é um “terreno vago”, onde vão estar reunidos, tanto os que não passaram pela castração, quanto aqueles em que a castração não está mais autenticada – caso do imigrante. De nada adiantaria que, em seu país de origem, esse imigrante tivesse passado pela castração, pois, quando tomado numa cultura diferente, a castração não está mais legitimada, o que o joga numa busca reiterada de reconhecimento.

⁶ Melman descreve esses dois lugares no artigo *A identidade histórica* (Porto Alegre, APPOA, 1994. Material de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre), numa referência às fórmulas da sexuação:

$$\begin{array}{c|c} \exists X \overline{\emptyset X} & \overline{\exists X \emptyset X} \\ \forall X \emptyset X & \overline{\forall X \emptyset X} \end{array}$$

Essas fórmulas podem ser lidas da seguinte forma: do lado esquerdo, existe um (o fundador) que é incastrado; logo, todos da linhagem que a ele se referem passaram pela castração. Do lado direito, não existe um (fundador) que diga não à castração, logo não-todos passaram pela castração ou sua castração não é autenticada pelo fundador.

A castração aqui referida tem suas origens fundadas na cena da refeição totêmica ou cena do parricídio, que supõe, nas origens do totemismo, a existência de um pai violento e ciumento que reserva para si todas as fêmeas (por isso incastrado, pois não sofre nenhuma interdição). Esse pai todo-poderoso é quem dita as leis-tabu, cujas duas prescrições principais são: não matar o pai e não ter acesso a nenhuma das mulheres a ele pertencentes. Os filhos nutrem por esse pai um sentimento ambivalente: ao mesmo tempo em que o amam, respeitam e admiram, pois assim obtêm proteção, também o odeiam por sua intensa autoridade, com a qual rivalizam. Conforme vão crescendo, vão sendo expulsos, na medida em que podem representar um perigo maior ao tirânico patriarca. Os irmãos expulsos reúnem-se, um dia, matam o pai e devoram seu cadáver, colocando assim um fim à existência da horda primitiva. A consequência disso é que o pai morto adquire um poder muito maior do que tivera em vida. Isso reforça também seus mandamentos, e ficam ainda mais ratificadas suas leis, e é esse o ponto de partida das organizações sociais, das restrições morais e da religiosidade. A proibição funda-se na culpa dos filhos após a morte do pai da horda primitiva, porque, no nível inconsciente, a Lei é referida, antes de mais nada, a uma instância idealizada; ou, melhor, a Lei é referida em seu Nome (Nome-do-Pai). A partir daí, essa filiação que impõe a castração (não ter acesso a todas as mulheres), é a operação que limita e ordena o desejo do sujeito.

Com relação a esses dois lugares que Melman⁷ refere, gostaria de acrescentar que o imigrante traz consigo, de sua terra de origem, os mandatos paternos, que são, porém, alterados e transformados na nova terra, por efeito mesmo da passagem para uma nova cultura. É diferente dizer que o imigrante vem sem filiação e dizer que essa filiação sofre transformações. Por que ele abandonaria totalmente a ordenação fálica na travessia do Atlântico? Essa questão será retomada no próximo capítulo.

Vários autores, de diferentes áreas, dedicaram-se à descrição do que é ser brasileiro através da acentuação de alguma característica psicológica ou caracterológica. Por exemplo, a interpretação naturalista diz que o brasileiro é alegre, cordial, preguiçoso, malandro, pouco sério, contra a moral civilizada, em função de características de raça, sexualidade, entre outras.

Já a interpretação histórico-crítica considera um único elemento – como, por exemplo, considerações raciais, patriarcado, mentalidade colonial – para generalizar e garantir a identidade “original” brasileira.

A busca de uma identidade nacional faz parte da tradição em muitos campos da cultura brasileira. A citação a seguir, extraída de Ribeiro (1995, p.131), é exemplar da preocupação que, por décadas, séculos talvez, acompanhou as elites intelectualizadas em torno da afirmação da brasilidade:

“Seu filho, crioulo, nascido na terra nova, racialmente puro ou mestiçado, este sim, sabendo-se não-africano como os negros boçais que via chegando, nem branco, nem índio e seus mestiços, se sentia desafiado a **sair da ninguentade, construindo sua identidade**. Seria, assim, ele também, um protobrasileiro por carência.” (o grifo é nosso)

Para Ribeiro (1995), o brasileiro teria criado sua identidade própria a partir da negação de sua origem puramente índia, puramente negra ou puramente européia, naquilo que ele lamenta ter sido a perda da inocência do autóctone, sem a contrapartida da conquista de uma consciência nacional, originando-se, assim, um tipo fundido e metamorfoseado que garantiria a essência

⁷ MELMAN, Charles. *A identidade histórica*. Porto Alegre, APPOA, 1994. Material de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

do brasileiro, para se opor à ningüendade que representava ser índio, negro ou europeu.

Durante anos, uma parcela bastante significativa dos artistas fotográficos ocupou-se em identificar o brasileiro. Esse interesse ganha força a partir da década de cinquenta, numa tendência da “fotografia verdade” internacional. Dentro desse contexto, a razão de ser da própria fotografia passa a ser, no Brasil, o registro – ou a construção – da identidade do brasileiro. Esgotada essa função, resta uma pergunta: a fotografia brasileira de fato identificou o brasileiro, ou o brasileiro ficou identificado através da imagem propiciada originada desse tipo de fotografia?

De qualquer modo, a necessidade de criar cânones precisos de identidade nacional através de imagens paradigmáticas começa a decrescer, no Brasil, após meados dos anos setenta, a partir da posição crítica da artista carioca Anna Bella Geiger. Porém, esse movimento ganha força depois do final da década de oitenta, novamente, quando uma nova geração de artistas da fotografia (que inclui Rosângela Rennó, Cristina Guerra, Hélio Melo, Claudia Jaguaribe, Marcelo Arruda, Georgia Volpe e outros) tenta demonstrar a dificuldade de caracterizar o brasileiro negando a possibilidade de uma tipologia concreta, diluindo a imagem exótica ou “típica”, chegando, nos anos noventa, a estabelecer uma produção fotográfica que se expande pelo espaço tridimensional e que, explicitando a perda da identidade do indivíduo, deixa transparecer a perda de identidade de si mesma, mostrando-se insatisfeita com seu estatuto de pura imagem virtual. As produções passam a incluir manchas nebulosas que nada ou quase nada mais identificam⁸.

A literatura teve, por sua vez, em várias gerações de escritores, a preocupação com a construção de uma identidade nacional. Por exemplo, de um lado, estão José de Alencar e Gonçalves Dias, com uma preocupação ufanista e descritiva. De outro lado, Machado de Assis, que, de uma forma particular e diferenciada, apresenta um “brasileirismo desta espécie interior, que até certo ponto dispensa a cor local” (Schwarz, 1989, p.166). Essa empreitada finaliza por volta da década de sessenta – pois aí já começa a ser considerada uma visão redutora –,

⁸ Texto de Tadeu Chiarelli para o catálogo da exposição “Identidade/não-identidade: a fotografia brasileira atual”, realizada de 2 de setembro a 9 de outubro de 1997 no Centro Cultural Light, Rio de Janeiro.

depois de ter em Afrânio Coutinho (1973, p.24) um de seus expoentes: “O processo de nacionalização brasileira constitui-se antes em um movimento de afirmação nacional, de busca da própria identidade, de conquista de um caráter nacional, de afirmação de qualidades peculiares.”

Segundo Fischer⁹, não é comum que haja gerações e gerações preocupadas com a identidade – ou formação, conforme chamam os literatos – em todos os países. Esse é um tema que ocupa grande parte das discussões e das obras de autores de países colonizados. Isso também ocorreu na Argentina, por exemplo, até meados da década de trinta, quando os autores argentinos estabilizaram uma leitura de sua identidade que consideraram satisfatória. No Brasil, parece que se trata de uma questão mais aguda e que não se restringe a um momento; ao contrário, percorre toda nossa história.

Para visualizar a preocupação com relação à identidade dentro da literatura brasileira, destaco três gerações de escritores. A que faz a primeira tentativa de marcar a identidade, situa-se logo após a Independência Política, em 1822. Porém, trata-se de um fenômeno ocorrido em toda a América. Em várias regiões recém-emancipadas, houve movimentos semelhantes: a tentativa de situar algo que "tipicamente" nacional, em oposição ao que era a condição colonial anterior. Mesmo no nível da língua: os novos países usavam a língua do colonizador, e isso às vezes parecia complicado. De qualquer forma, pode-se dizer que, no Brasil, isso foi mais complexo, em função da própria dimensão do País, por um lado, e em função do modo como as elites daqui atuaram. Note-se que, em praticamente toda a América, houve elites que se chamaram a si mesmas *criollas*, querendo com isso significar que eram "da terra", identificadas inclusive com povos aborígenes. No Brasil, contudo, as elites (salvo, talvez, o caso do Rio Grande do Sul) não cunharam para si nenhum termo desse gênero.

⁹ Luís Augusto Fischer é escritor e professor de Literatura do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). (FISCHER, Luís Augusto. A questão da formação na literatura brasileira. Porto Alegre, 2 set. 1999. Palestra proferida na Associação Psicanalítica de Porto Alegre.)

Essa geração pós-independência no Brasil teve a participação decisiva de José de Alencar e Gonçalves Dias, entre vários outros autores. Foi o grupo que fez o Romantismo ou que se abrigou nessa estética, que, de resto, tinha justamente a marca de buscar, aqui como em todo o Ocidente, um modo de definir identidade local. No caso brasileiro, há mais de uma geração dentro desse movimento, pois o romantismo durou quase cinquenta anos; mas, enfim, olhando à distância, pode-se considerar como uma mesma geração.

A segunda não é uma geração, mas um autor: Machado de Assis, que repõe em circulação a discussão sobre o que é o Brasil, mas não de modo ufanista: traz para dentro da estrutura de seus romances essa questão. Nesse aspecto esse autor é singular, e não há paralelo bem estabelecido entre o Brasil e outros países.

A terceira é a geração modernista, com centro em São Paulo, mas espalhada pelo País. Lança seu primeiro grito em 1922, com a Semana de Arte Moderna, com Mario de Andrade à frente, mais Oswald de Andrade e vários outros, tendo em *Macunaíma* um expoente máximo, vindo em oposição ao índio como o bom selvagem descrito por José de Alencar. Logo em seguida, a partir da fundação da Universidade de São Paulo, na década de 1930, nasce o grupo liderado por Antonio Candido, que formula, em altíssimo nível, a discussão sobre a formação e dá-lhe um estatuto científico moderno. A obra de Candido vem a público na década de cinquenta, no pós-guerra, quando vários outros historiadores apresentam sua versão: Caio Prado Júnior, também paulista, que publica sua história econômica do Brasil; Celso Furtado, nordestino, com *Formação econômica do Brasil*, e Raymundo Faoro, gaúcho, com *Os donos do poder*. Podem ser citados ainda Sérgio Buarque de Holanda, trabalhando desde os anos trinta (quando foi lançada sua obra *Raízes do Brasil*), e Gilberto Freyre, pernambucano, que publica na mesma década seu *Casa grande & senzala*.

Essa terceira geração pode ser dividida em duas: uma correspondente às décadas de vinte e trinta, e outra, aos anos cinquenta, mas os paulistas trabalham em seqüência. Antonio Candido é amigo de Mario de Andrade e trabalha em favor de – como ele mesmo disse – validar o modernismo estético em

seu trabalho, de forma a impô-lo ao País, contra a tradição bacharelesca dos contemporâneos de Machado, os parnasianos.

Enfim, tomando essas várias gerações, pode-se afirmar que a literatura brasileira, vista desde esses grupos, é um sintoma da busca da nacionalidade.

O romance memorialístico brasileiro merece atenção especial, pois, nele, o narrador de memórias postula um “eu” enunciador. É primeiro necessário configurar um eu para, a partir daí, narrar a história ficcional. Postula também um “tu”: o relato de memória implica o leitor, pois uma história só pode ser narrada de um para o outro. Por que era necessário às narrativas de memória brasileiras postularem um eu e um tu? Para Fischer (1998, p.135):

“...porque pareceu aos escritores que não havia nem um eu digno de falar e de ser ouvido, nem um tu disponível para a audição. Não estavam dadas as posições nem do narrador (do escritor, em sentido amplo), nem do leitor. O eu não havia porque não havia identidade.”

É essa insegurança sobre o eu que me faz estabelecer como um dos pressupostos desta pesquisa o fato de que o brasileiro sempre esteve preocupado em dizer quem é, como se, por princípio, não fosse ninguém, conforme aqui evidenciado com a palavra “ninguendade”, neologismo inventado por Darcy Ribeiro.

Machado de Assis, como destacado, evidencia preocupar-se com o caráter nacional, pois faz o aproveitamento crítico do passado literário brasileiro em sua narrativa ficcional de memórias; o que o leva, de modo paradoxal, a dispensar o suporte do original e do exótico, do descritivo e do ufanista. Posteriormente, a narrativa de memórias, que é o romance machadiano por excelência, coloca-se como o centro do romance nacional. Essa é a hipótese defendida por Fischer (1998, p.129), ao dizer que

“o melhor do melhor do romance brasileiro (Memórias Póstumas de Brás Cubas, Memorial de Aires e Dom Casmurro, de Machado de Assis; São Bernardo, de Graciliano Ramos; Grande Sertão Veredas, de Guimarães Rosa) foi concebido e escrito sob a forma de memória”.

Schwarz (1989) também compartilha essa opinião, situando a literatura de memórias como a literatura madura de uma nação. O autor (1989, p.144) ainda cita Antonio Candido, dizendo que ele faz da memória

“um dado estrutural da sociedade brasileira, e explica cabalmente o caráter *nacional* da forma das *Memórias*, que não se refere a um ou outro processo encontrado em nosso território, mas a um aspecto indescartável, ainda que apenas complementar, da travessão social do país em seu conjunto”.

Daqui surge uma das hipóteses que pretendo retomar adiante, tendo em vista sua significação: a identidade não pode ser separada de uma narrativa, em especial da narrativa ficcional de memórias.

Machado de Assis merece atenção especial, pois é como se, com sua obra “madura” – *A trilogia* –, tivesse ultrapassado a questão da identidade, com a qual se preocupava a geração de José de Alencar. Pareceria dizer: “A questão identitária já passou, agora podemos trabalhar sobre o que interessa.” A geração de José de Alencar buscava reconhecimento através da exaltação de uma identidade calcada naquilo que supunha ser valorizado pelo europeu: o índio – o diferente; a palmeira – o exótico; o sabiá – o belo.

Conforme afirmado, Machado também faz identidade, mas a partir da construção da narrativa ficcional de memórias que é *Dom Casmurro* ou também *Quincas Borba*, onde as figuras centrais (Bentinho e Pedro Rubião) funcionam como uma alegoria¹⁰ do Brasil, embora ela não seja evidente (Schwarz, 1989, p.166): “Em vez de elementos de identificação, Machado buscava relações e formas. A feição nacional destas é profunda, sem ser óbvia.” Ele não se preocupava em descrever um tipo ou exaltar coisas do Brasil; contudo, o funcionamento psíquico de seus protagonistas e personagens laterais e sua inserção no contexto social davam muito mais informações sobre o caráter nacional do que a voga indianista, por exemplo.

¹⁰ Gostaria de chamar a atenção sobre a origem grega da palavra alegoria: *allós* quer dizer *outro*, e *agourein* quer dizer *falar*.

Segundo Costa¹¹, a ficção memorialística é a construção conjunta de nossa história que permite uma compreensão específica do Brasil diferente da pura descrição histórica ou construção de tipos. Da mesma opinião compartilha Schwarz (1989), colocando as memórias como uma sondagem da cena contemporânea a partir do modo de ser social e também como uma intuição profunda do movimento da sociedade brasileira.

Machado de Assis, muitas vezes, sofreu a crítica de que em suas obras faltava o colorido nacional e de que ele colocava-se um tanto desdenhoso para com o povo brasileiro, crítica esta à qual o próprio autor (Assis, 1959, p.817) responde, em seu artigo *Instinto de nacionalidade*:

“Não há dúvida que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região; mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobrecam. O que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.”

É necessário que situe a forma como utilizo o conceito de narrativa. A partir das articulações feitas por Gagnebin (1999, p.74) em seu livro *História e narração em Walter Benjamin*, narrativa distancia-se do aspecto autobiográfico clássico, na medida em que o “eu” representa o sujeito, mas não o é. Embora a narrativa possa ser tomada como um relato autobiográfico¹², não restringe o sujeito à “afirmação da consciência de si, mas o abre às dimensões involuntárias, diria Proust, inconscientes, diria Freud, da vida psíquica, em particular da vida da lembrança e, inseparavelmente, da vida do esquecimento”. Por outro lado, a ampliação colocada na perspectiva narrativa em relação à autobiográfica inclui a “**dimensão social do sujeito**, que, renunciando à clausura tranqüilizante, mas também à sufocação da particularidade individual, é atravessado pelas ondas de desejos, de revoltas, de desesperos coletivos” (Gagnebin, 1999, p.74) (o grifo é nosso). A vida desse “eu” particular só adquire sentido no pano de fundo de uma

¹¹ COSTA, Ana Maria Medeiros da. Ironia e identificação. Porto Alegre, out. 1999. Palestra proferida no evento Dom Casmurro – 100 Anos, promovido pela Associação Psicanalítica de Porto Alegre e Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

“experiência histórica”. O que estrutura a obra, não é mais o fio das lembranças pessoais, mas a densidade de uma memória pessoal e coletiva, porque o “eu” que nela se diz não fala somente para lembrar de si, mas também porque deve ceder lugar a algo outro que não o si mesmo. O que surge, é uma narrativa única, de imagens do inconsciente, num entrelaçamento da história do autor com a “história dos outros” ou do Outro, como acrescenta Gagnebin (1999). “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes.” (Benjamin, 1996, p.201)

O estatuto coletivo daquilo que é próprio da construção narrativa do sujeito, é uma proposição fundamental neste texto e que será trabalhada no capítulo 3, sobre os conceitos de sintoma social e laço social, que levam em conta a proposição lacaniana do inconsciente enquanto social.

O tempo da narrativa, particularmente da narrativa de memórias, não necessariamente é o cronológico. Algumas obras atravessam o tempo cronológico, como, por exemplo, *Infância em Berlim por volta de 1900*, de Walter Benjamin. Gagnebin (1992, p.44-45) define essa narrativa benjaminiana como um texto que

“é muito mais um conjunto de pequenos textos fragmentários que nenhuma diacronia clara organiza, mas que são interligados por uma rede de lugares e de instantes privilegiados (...) lugares prediletos onde (...) o eu pode se refugiar, desaparecer e se perder, mas também se encontrar e ter acesso ao outro”.

Até este ponto, tentei fazer um rápido percorrido sobre o campo da antropologia, da arte fotográfica e da literatura para demonstrar como houve, no Brasil, uma preocupação com a identidade e como alguns autores procuraram criar uma imagem, uma representação unificadora do País, à semelhança das imagens do carnaval e do futebol, nos dias de hoje, que funcionam também enquanto uma representação brasileira, embora mais difundida no campo do turismo.

¹² A autobiografia ressalta o caráter de sinceridade e fidelidade ao fenomênico do passado, numa perspectiva linear, enquanto a narrativa não necessariamente se prende a isso; porém considera o estatuto de passado/perdido/desaparecido, mas também e justamente por isso lembrado.

Chemama (1999) também defende a tese de que algumas produções intelectuais funcionam como uma imagem representativa do Brasil. Minha idéia, daqui para diante, seria pensar nessas imagens em sua relação com a tentativa de construção de uma identidade no sentido de uma construção imaginária ou de uma soma de construções imaginárias. Mas, antes disso, apresentarei algumas produções do campo da psicanálise, dos últimos dez anos, que, ao procurarem caracterizar subjetivamente o brasileiro, podem ser lidas como tentativas de fazer contorno de identidade. Retomo depois a questão da identidade e da imagem.

2

AS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES DA SUBJETIVIDADE DO BRASILEIRO

No campo da psicanálise, vários autores já dedicaram-se a uma teoria descritiva do processo de constituição das subjetividades contemporâneas brasileiras: Melman, com os textos “Casa grande e senzala” (1995a) e “O complexo de Colombo” (1995b), do livro *D'un inconscient post-colonial, s'il existe*, afirmando que os povos que foram submetidos ao colonialismo, sofrem de uma desagregação da ordem simbólica, o que redundava em quadros de violência exacerbada, onde, de um lado, está o mestre absoluto e, do outro, uma histeria bastante rebelde; Costa, com o capítulo “Narcisismo em tempos sombrios”, da obra *Tempo do desejo* (1989), identificando duas figuras brasileiras: o servil e o delinqüente; Calligaris, em *Hello Brasil!* (1996b), com o colonizador e o colono submetidos, ambos, à ineficácia da interdição paterna¹³; Figueiredo, em *Modos de subjetivação no Brasil* (1995), colocando o País, dentre as sociedades ocidentais, numa posição esdrúxula e excêntrica, descrevendo as figuras do cavaleiro andante, do folião medieval e do aristocrata cortês; e Oliveira¹⁴, descrevendo o jegue, o leão e a criança.

¹³ Interessante ressaltar que Costa e Calligaris dirigem a coleção “O Sexto Lobo: Clínica do Social”, da Editora Escuta, de São Paulo.

¹⁴ OLIVEIRA, Carmen Silveira de. *Brasil, além do ressentimento: cartografias dos modos de subjetivação brasileira*. São Paulo, PUCSP, 1997. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

Início comentando os textos de Melman (1995a), que afirma, a partir da escuta de seus analisantes brasileiros, como também de casos que acompanhou em supervisão, que os indivíduos provenientes de culturas coloniais ainda sofrem seu destino subjetivo, sendo inexoravelmente comandados pelo colonialismo. Uma das seqüelas do colonialismo seria uma desagregação da ordem simbólica – as populações coloniais sofreriam de uma “doença do simbólico” –, que geraria relações de violência sempre atualizadas, porque recalçadas.

A inexistência de um “pacto simbólico” (Melman, 1995b) que ordenasse esse primeiro encontro (a cena do descobrimento) conflituoso entre os dois lugares (o de quem chega e o de quem já está) daria conta da violência e força existentes, permanentemente, nas relações com outrem (que nunca chegam a ser semelhantes), com quem sempre deverá se repetir o ato da violência inaugural. Segundo o autor, esse é o fosso, o obstáculo da matriz organizativa da subjetividade brasileira, que gera incidências determinantes. O pacto seria a prevalência do mais forte sobre o mais fraco, sem uma instância mediatizadora. Aqui parece colocar-se, para ele, a noção de um trauma inaugural.

Com isso, Melman (1995a, p.8) quer evocar uma situação que, segundo ele, diz respeito a todas as situações coloniais – e não só à brasileira – e que teria uma série de conseqüências: uma delas, por exemplo, é que o sujeito está sempre incerto quanto a seu lugar, e a relação com o objeto funciona como se este não tivesse sido perdido, mas roubado. Outra conseqüência é que, para dar valor a si mesmas, algumas pessoas procuram atuar como mestres absolutos, produzindo, em contrapartida, uma forma de histeria bastante particular, rebelde a qualquer mestria.

Essa “forma de histeria bastante particular”, o próprio Melman (1987, p.33) vai defini-la, em outro momento, como “histeria pseudo-paranóica”, isto é, “uma **posição subjetiva** que não se afirma senão da referência ao significante mestre e que sente como uma ameaça tudo aquilo que é da ordem da alteridade”. Ou seja, a forma discursiva que propõe para esses sujeitos resultaria num Outro absoluto, um amo absoluto, tirânico, que, em contrapartida, geraria uma histeria bastante resistente na contraposição a essa mestria, conforme antes dito. A histeria

pseudoparanóica pós colonial tem como principais traços clínicos – como Melman (1987) mesmo definiu – desconfiança, suscetibilidade, orgulho, inveja, rigidez, além de uma “recusa de participar no comércio social”.

As idéias defendidas por Melman (1995a) vão ao encontro de uma leitura específica de alguns autores europeus sobre a colonização, os quais tendem a pensar que a América Latina estaria para sempre marcada por feridas mal cicatrizadas, idéias essas que retomam a noção de um trauma inicial. Por outro lado, também esse autor retoma a cena do descobrimento e as duas posições dela decorrentes: a do índio e a do conquistador, pois essa cena organizaria a topologia brasileira a partir desses dois lugares.

Com referência à forma discursiva pós-colonial anteriormente referida, Melman (1995a, p.11) escreve que, nela, o laço social não pode ser mantido senão pela violência.

“Quando os portugueses chegaram sobre as costas brasileiras, encontraram índios que, é bem sabido, conheciam a castração, já que tinham sistemas de parentesco e um jogo muito sutil de mulheres interdidas. Mas eles [os conquistadores], não puderam reconhecer essa forma de castração como semelhante, como fundamentalmente idêntica à sua. É por isso que buscaram os civilizar, já que civilizar não quer dizer outra coisa senão impor sua castração ao outro. (...) quando isso se exerce pelo meio da violência, ao mesmo tempo entra no registro do traumatismo e não tem mais nada a ver com aquilo que chamamos de castração simbólica.”

Segue o autor (1995a) dizendo que os mestres encontram-se alterados de suas características pelos efeitos que eles próprios introduzem, como se eles mesmos tivessem esquecido o lugar de onde vêm. Isso fica evidenciado na seguinte reflexão (p.11):

“Esta questão do reencontro do lugar de origem, a questão do lugar próprio, se faz evidentemente pela travessia do nome, mas é na verdade para tentar reencontrar aquele que seria o lugar original do sujeito. A questão é saber se com esse tipo de subversão produzida pelo efeito colonial o lugar próprio ao sujeito pode vir a ser reencontrado, seja pelo escravo, seja pelo mestre.”

Não fica claro a que Melman (1995a) refere-se, quando fala em “travessia do nome”, e também de qual subversão se trata. Por outro lado, se afirma que a busca do sujeito é pelo lugar, que se confunde com o lugar de origem, há, inevitavelmente, nesta busca, um apelo desesperado ao pai, um certo pedido de que seja dada uma resposta. A isso Lacan (1979) denominou de pulsão invocante, uma “prece enlouquecida” dirigida ao pai. Melman (1995a) afirma ser essa a posição que, muito freqüentemente, encontra em seus analisantes de países coloniais.

A partir das idéias de Melman (1995a) apresentadas, podem ser trabalhadas três questões. A primeira é a **castração exercida com violência**: a idéia do autor seria a de situar a cena do descobrimento enquanto um trauma. Essa noção de trauma, de violência, provoca sempre a identificação com um dos pólos – ou com o violentador, ou com o violentado, posições essas que pareceriam ser sem saída e já eram desaconselhadas por Freud (1981g), em seu texto “O porquê da guerra”.

A identificação com uma dessas duas versões pode gerar interpretações como: os brasileiros sofrem todos do mesmo mal – são frutos de uma terra colonizada, filhos bastardos do encontro libidinoso entre uma índia sinuosa e um português aventureiro. Vagam entre a culpa e a vergonha de serem ocidentais (Calligaris, 1996a).

A segunda questão é o **efeito da colonização que o próprio colonizador sofre**: ele exerce a colonização, mas também é afetado por ela. Como o próprio Melman (1995a) afirma: os colonizadores encontram-se alterados de suas características pelos efeitos que introduzem. Desembarcam na terra a ser colonizada trazendo consigo os mandatos paternos de sua terra de origem. Isso tem conseqüências, porque o colonizador vai transmitir, na terra nova, a versão fálica¹⁵ que traz consigo; afetada e transformada, porém, pelo ato mesmo da colonização. Há de se levar em consideração aquilo que também se produz, do lado do colonizador, no encontro com o autóctone. Logo, o “velho” e o “novo”, se assim pode-se dizer, afetam-se mutuamente. Maffesoli (1996) diz que, por ocasião da

¹⁵ Por versão fálica, entendem-se aqui todos os preceitos, mandatos e imperativos que compõem as leis de organização e circulação social e cultural, incluindo as determinações subjetivas decorrentes.

passagem de uma cultura a outra, observa-se, freqüentemente, que a mudança de nome de uma divindade dos autóctones ou de um herói não afeta, de modo algum, a função que ele assume. O colonizador teria de, se não assumir essa divindade, pelo menos aceitá-la. Esse argumento reforçaria a tentativa de extermínio que, supostamente, não deixaria vestígios. Todorov (1993) remete-se a Gobineau¹⁶, que defendia a idéia de que a força de uma cultura exprime-se por sua capacidade de influenciar outras, mas, paradoxalmente, cada influência é um encontro, e cada encontro, um enfraquecimento; logo, para ele, a miscigenação deveria ser evitada.

Certamente, os colonizadores teriam dificuldade de ver seu próprio “enfraquecimento” diante da cultura autóctone ou de ver sua identidade vacilar pela proximidade com o estrangeiro. Para Todorov (1993), esse é um paradoxo que pesa sobre o gênero humano: quando uma sociedade é forte, tende a submeter as outras; todavia, quando o faz, está ameaçada em sua identidade.

A terceira questão é a da **busca da origem ou do lugar do sujeito**. Ela é de fundamental importância na clínica da histeria: a histórica defronta-se com a “tarefa” de situar seu lugar, o que a faz, paradoxalmente, situar-se num lugar de estraneidade, de pertencimento sempre a outro lugar. Segundo Melman (1985, p.18) mesmo propõe,

“se Aristóteles reservava a cada objeto um lugar que lhe seria natural, a histórica é certamente aquela que vem desarrumar a concepção de um universo onde cada objeto estaria em seu lugar; a histórica vem, de uma certa forma, relembrar-nos o enigma do lugar que estaria reservado, específico, próprio ao sexo feminino”.

Sobre essa falta de lugar, a histórica apenas vai acrescentar que seu corpo é o lugar “natural”, porém, do sintoma. Nesse sentido, a interrogação sobre o lugar não seria o específico da histeria pós-colonial, “se ela existe”, mas da histeria mesma. Quais questões a “histeria pós-colonial” acrescentaria ao quadro da histeria? Ou ela seria apenas um desdobramento dele? Quais contribuições a colonização traria para a histeria, conforme sempre foi lida, em sua forma “tradicional” ou não-colonial?

¹⁶ Pensador francês que se opunha ao cruzamento entre culturas.

Melman (1995a) articula e desenvolve as questões na tentativa de apurar o conceitual psicanalítico. Entretanto, não será que tentar tirar conclusões desde aquilo que seus pacientes lhe ensinaram, pacientes de zonas coloniais, como ele próprio afirma, pode suscitar interrogações?

É necessário problematizar a questão da escuta e da transferência numa análise, levando em consideração que a relação transferencial de um paciente brasileiro com seu analista europeu – e a análise transcorrendo lá – coloca em cena certas singularidades. A primeira é que os pacientes certamente oferecerão sua cultura de origem, ao psicanalista, para ser por ele reconhecida. A segunda singularidade é que os comportamentos privados são diferentes e regulam a vida de diferentes sujeitos; entretanto, podem ser elevados à categoria de um “funcionamento nacional”? Que o analista, a partir disso, funde uma nova forma discursiva, não parece estar suficientemente respondido.

Ferretto (1999, p.29) vai mais longe e diz que essa nova forma discursiva “não é a escritura de um discurso a mais e, nem mesmo, simplesmente, de um discurso, pois ela não está apta a produzir laço social, o que é próprio de todo discurso”.

Para Melman (1995b), a função paterna do colonizado é forcluída de uma forma definitiva. Quem forclui o pai do colonizado é o colonizador, recusando o pai que encontra já instalado¹⁷ na nova terra. Isso não quer dizer que o colonizado também o faça. A fim de dar resposta para essa discussão, talvez deva remeter-me ao que aconteceu no decorrer da história e à sucessão das gerações. Isso é o que Jerusalinski (1999a) ressalta, além de atentar para o fato do quanto a história e a geografia brasileiras são batizadas por nomes de origem indígena, do **Oiapoque ao Chuí**. As condições para a produção de um novo saber dão-se, assim, pela “mistura” entre a experiência local e a referência de origem, conforme antes salientado, com os efeitos da colonização que o próprio colonizador sofre.

¹⁷ O etnossociólogo Florestan Fernandes, em seu livro *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970), relata que eles possuíam 129 termos e expressões para designar os laços de parentesco (consangüíneos ou por afinidade), que implicavam três gerações: a presente, uma ascendente e uma descendente. Os tupis, por sua vez, tinham leis, língua, nação e terras. Aliás, as nações indígenas, todas, possuíam nome, ritos e tradições.

A sugestão de um inconsciente próprio do pós-colonial, todavia com a ressalva de “se ele existe...”, é o corolário das idéias defendidas por Melman. Alguns psicanalistas brasileiros vão mais longe, dizendo que a especificidade de um inconsciente pós-colonial poderia responder à eterna dúvida dos brasileiros sobre sua identidade.

Sobre essa questão, Souza (1994, p.161) já respondeu à pergunta da psicanalista Betty Millan, “Quem somos?”, na abertura do Primeiro Congresso da Causa Freudiana do Brasil, que fazia supor uma identidade nacional a partir de uma particularidade por ela atribuída ao inconsciente próprio brasileiro:

“...a proposta da autora de ‘dizer quem somos’, a partir de uma particularidade por ela atribuída ao inconsciente do brasileiro, se mostra, a um exame mais detido, extremamente problemática. De início porque não há um inconsciente específico do brasileiro, como também não há nem mesmo um inconsciente específico de um sujeito singular. O inconsciente é algo que sempre se produz na transferência, ou seja, entre um e outro. Não há inconsciente de um e inconsciente de outro. Como o outro pode variar, quer seja por mudança de endereçamento, quer seja por mudança do padrão de resposta, o inconsciente nunca se manifesta de modo uniforme, mas sempre diverso, produzido por uma impossibilidade de comunicação entre um e outro faz do inconsciente a emissão de uma mensagem para um terceiro, o grande Outro, que é suposto saber desfazer o mal-entendido. Acontece que o Outro, sendo incompleto, também não pode desfazer nenhuma impossibilidade de comunicação, não permitindo portanto que o inconsciente se traduza numa modalidade discursiva estável, nem, muito menos, numa formação cultural que dotaria um grupo de sujeitos de identidade.”

Jurandir Freire Costa (1989) reflete sobre o que chamou de manifestações da “cultura narcísica”, tendo como pano de fundo a crise social brasileira da atualidade. Os indivíduos – os brasileiros –, diz ele, tendem a perder o senso de responsabilidade e pertinência social; a apatia política acentua-se com adesão à ordem existente e crença no poder da autoridade dominante. O homem comum perde a confiança na justiça, o que determina uma crise moral, um transe narcísico – ou a cultura narcísica da violência, como o autor denomina. O sujeito perde a ilusão de um futuro passível de ser libidinalmente investido. A saída é desfrutar o presente, submeter-se ao *status quo* e opor-se, sistematicamente, a

qualquer projeto de mudança que implique cooperação social e negociação não-violenta de interesses particulares.

Um dos traços da “cultura de violência” é a “visão cínica” do mundo: a realidade existente torna-se o paradigma da realidade ideal, na medida em que se supõe não haver possibilidade de mudança. A “razão cínica” vê a lei como propriedade de quem tem força e domina, e fundamenta-se na violência. Os interesses particulares predominam. A moral da violência ou “moral cínica” beneficia seus gestores. Outro dos traços da cultura de violência é que os indivíduos sentem-se acuados; portanto, servem-se das armas que têm ou das que lhes são oferecidas para se defenderem – “já que somos sem valor jurídico, moral e físico, sejamos todos fora-da-lei”; a delinqüência avança, e o ideal coletivo é substituído pelo ideal do fora-da-lei. A forma de sobrevivência, nesse contexto, é ser essa figura do delinqüente e orientar-se por aquilo que é o interesse imediato. Há uma alternância entre impotência e onipotência, onde a impotência é o mesmo que servilidade – figura típica do burocrata cegamente obediente, do “cidadão reduzido ao mínimo”, renunciando a qualquer desejo próprio. Suas armas são a bajulação, maledicência, pequena intriga. A onipotência, por sua vez, expressa-se sob a forma de arrogância e desobediência à lei, tendo como representação o marginal que mata por um tênis e o cidadão que não respeita as convenções do trânsito, por exemplo: nada que impõe limites é respeitado. Ambos, **o servil e o delinqüente**, vivem num universo de descompromisso social, sentem a iminência da morte moral e social. Tentam escapar a ela; um, o servil, fingindo-se de morto; o outro, o delinqüente, pensando que pode controlar a morte, porque é capaz de matar o outro (Costa, 1989).

Calligaris, em *Hello Brasil!* (1996b, p.16), faz algumas ressalvas importantes ao definir duas figuras brasileiras: **o colonizador e o colono**. Trata-se de figuras retóricas dominantes do discurso brasileiro. Ser colono ou colonizador são **posições subjetivas**:

“Se entende que o povo brasileiro não se divide em colonizadores e colonos. Poderíamos dizer que cada um tem em si um colonizador e um colono, mas ainda seria psicológico e impreciso. O certo seria dizer que, no discurso de cada brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono.”

O colonizador é aquele que veio impor sua língua¹⁸, veio demonstrar a potência paterna e exercer essa potência longe do pai, “pois talvez o pai interdite só o corpo da mãe pátria, e aqui, longe do pai, a sua potência herdada e exportada abra o acesso a um corpo que ele não proibiu” (Calligaris, 1996b, p.17).

Aqui se situa uma questão interessante. O colonizador carrega consigo as leis paternas: o que faria pensar que ele, na travessia do Atlântico, tivesse perdido essas leis ou guardado apenas parte delas?

Uma hipótese é pensar essa questão a partir dos conceitos de ideal de eu e de eu ideal, da seguinte forma: o ideal de eu é a função, o lugar a partir do qual, em nome do qual o sujeito pode agir ou falar, mas não numa perspectiva intencional. A questão é nunca chegar a tomar o lugar do pai, mas falar em nome dele. O ideal aqui conduz a uma função formal, e não final. O pai não é quem eu gostaria de ser, mas quem me autoriza a ser o que eu sou. Nesse sentido, o ideal do eu é o que “está para trás”, o que me autoriza a ir em frente e entrar na via do desejo; não é o que “está lá na frente” como meta. O eu ideal, por sua vez, estaria do lado da intencionalidade, da busca de uma adequação, numa projeção especular, obturando o desejo, reduzindo o agir do sujeito a um projeto a ser cumprido, a uma causa final.

Tendo em vista essa conceitualização, o colonizador, defrontado com a tarefa da colonização, confrontar-se-ia também com a miragem de ocupar o lugar do pai de fato, e não de agir em nome dele, na hipótese de ser o objeto possível da demanda do Outro. A tarefa seria, então, a de igualar-se ao pai, e não mais a do exercício do desejo próprio. Nesse sentido, trata-se de pensar nas modificações da lei que o ato da colonização opera, e não na perda da lei.

Segue Calligaris (1996b, p.18) dizendo que o colonizador é o explorador; é triste também, pois, “mesmo que o corpo entre as suas mãos não seja proibido e goze, ele sempre saberá que não é bem este o corpo que ele queria. O

¹⁸ Calligaris (1996b) trata, a seguir, língua como língua materna, que é aquela na qual cada um imagina o corpo materno como impossível, como interdito. Portanto, não é, necessariamente, a língua que a mãe falou para a criança, nem tampouco a língua que esta aprendeu a falar. É a que contém uma dimensão simbólica de um pai que, ao interditar o corpo materno, aceita o filho numa filiação também simbólica. Porém, segundo o autor (p.17), pode-se “considerar que a língua materna/paterna seja representada pela língua nacional”.

corpo que ele queria fazer gozar era o corpo que deixou, o corpo materno interdito”. Assim multiplica a exploração, a ilustração da potência paterna, mas, na reiteração mesma do ato da exploração, violentação, constata o fracasso da apropriação. Contudo, o colonizador vê-se com um paradoxo: o efetivo da função paterna é o quanto ela interdita, e não o quanto licencia. Portanto, o colonizador, frente ao imperativo de que quanto mais gozar, melhor, vê-se também frente à insuficiência da função simbólica paterna. Essa é a opinião de Calligaris.

O colono é quem abandonou a língua materna e procura, na nova terra, um nome, aderindo à nova língua. Ele não veio obter acesso ao corpo materno finalmente licenciado. Ele não veio fazer gozar a América, mas fazer-se um nome; procura aqui um novo pai que o interdite e que, no fim, o reconheça. Ele pede um interdito paterno que, impondo limites ao gozo, faça dele um sujeito, o assujeite. Ele anseia por um pai.

Outra questão interessante: o que faz Calligaris (1996b) afirmar que o colono, a caminho do Novo Mundo, tenha perdido o nome? Para o autor, o que o colono vai encontrar, aqui, é um fracasso da *umtegração*: o País não soube ser pai, o “um” nacional não conseguiu “assujeitar” o colono, que parece não encontrar um interdito paterno que, regulando o apetite de gozo, organize um quadro social que lhe outorgue uma cidadania. O Brasil não conseguiu fazê-lo outro; quer dizer, fazê-lo brasileiro. O Outro pai, o pai brasileiro não tem dignidade simbólica suficiente para dar um nome. Aqui ele encontrou a carência de um significante paterno, o que dá espaço para um gozo sem limites. Ele desconheceu o nome e quis o corpo, para escravizá-lo. E, por outro lado, voltar “é caro demais”. Porém, o fracasso é mais cultural do que econômico. “Como voltar para a Itália, por exemplo, se saí renunciando a uma língua que não me reconhecia como sujeito e a língua que escolhi também não me reconheceu?”, diria o colono (Calligaris, 1996b, p.22).

Outra questão, ainda: o colono renunciou mesmo a sua língua materna? Por que? De onde vem a afirmação de que não se via reconhecido como sujeito em seu país de origem? Pode-se afirmar que, nesse país, a dimensão simbólica do pai também falhou? Calligaris (1996b) mesmo diz que os colonos, em seus países de origem, viviam numa miséria real que os reduzia a um corpo faminto,

doente e, sobretudo, sem nome. Então, lá na Europa, também teria havido um fracasso cultural ainda mais conseqüente do que um fracasso econômico, pelo menos nos países que enviaram emigrantes ao Brasil. Calligaris (1996b, p.32) fala em “silêncio do pai europeu”. Então, a insuficiência simbólica paterna, “se ela existe”, pareceria não ser um atributo exclusivo dos brasileiros, mas dos países europeus também, senão, pelo menos, daqueles que enviaram imigrantes ao Brasil.

Bem, a questão pareceria mesmo centrar-se no fato de que o colono veio buscar um nome, numa referência ao próprio contexto de onde veio, contexto esse de muita miséria, vendo-se desprovido de tudo, nesse sentido também de nome. Então, a ênfase do que aqui se coloca, diriam muito mais respeito ao contexto de saída, a Europa, do que ao contexto de chegada, o Brasil: o que não está dado lá, procura-se aqui. A essa condição alia-se também o fato de que o Brasil colocava-se como a promessa de um mundo melhor, do paraíso, como ver-se-á adiante. Na Europa, no momento em que iniciaram os movimentos imigratórios para o Brasil, “encontrava-se em circulação a carta do agente de assuntos políticos de D. Pedro I garantindo que o Imperador do Brasil teria cuidados paternais para com as famílias alemãs recebidas” (Pereira, 1999, p.172).

O colonizador diz: “Este país não presta, porque não goza como deveria.” E o colono afirma: “Este país não presta porque não interdita e fazer fortuna aqui nunca é se fazer um nome que não seja de colonizador, ou seja, de bandido” (Calligaris, 1996b, p.22).

As conseqüências dizem de novas psicopatologias presentes no cotidiano brasileiro. Uma delas seria a impossibilidade de levar a sério as instâncias simbólicas, pois remeteriam, sem cessar, a esse momento inicial: o corpo é sempre a ser explorado, e isso inscrever-se-ia, reiteradamente, nas relações sociais. Sobre as idéias de Calligaris (1996b) antes expostas, poderia chamar a atenção para o fato de que fazem retornar o par dicotômico explorador/explorado, que remeteria a uma cena anterior - a do descobrimento - e talvez a uma cena anterior ainda - a da origem, ou cena originária -, conforme veremos adiante, no capítulo 5.

Outra conseqüência seria a nostalgia do pai deixado do outro lado do oceano, uma nostalgia da referência simbólica perdida. A falha da interdição

paterna ou a interdição exercida com violência provoca ainda, segundo Calligaris (1996b), a licenciosidade das crianças sobre o corpo do adulto, dos empregados, principalmente, ou a facilidade com que se colocam, seja como reis, a tudo comandando, seja como dejetos, sendo assassinados nas ruas ou vendo seu lugar negligenciado numa fila, sem reclamar. Outro efeito, segundo o autor, seria visto na pedagogia que se pauta pela lei do menor esforço: o decorar é considerado uma tarefa muito árdua, e, por outro lado, o aspecto lúdico, na aprendizagem, deve sempre estar presente. Também o prazer e lazer da criança são prioridades sobre o prazer e lazer do adulto. Gozar sem limites seria o mandato paterno.

Outras conseqüências, ainda, seriam a impunidade; o fato de o colono esperar que o ensino cumpra o papel de nome que não encontrou aqui, tanto para o colono como para o colonizador; exibição da potência real, quanto mais eu posso, mais eu sou, mesmo que ilicitamente; corrupção; fidelidades, ou seja, a função paterna vale pelo gozo que exhibe e promete aos seus; marginalidade; criminalidade; jeitinho, malandragem; consumismo, desperdício; erotização precoce das crianças, das meninas, principalmente. Ou seja, o quadro brasileiro apresentasse dessa forma, porque vivemos os efeitos de uma fundação fracassada.

Luís Cláudio Figueiredo, em *Modos de subjetivação no Brasil* (1995), descreve três personagens, o cavaleiro andante, o folião medieval e o aristocrata cortês, na tentativa de descrever quem é e como é o brasileiro contemporâneo.

Figueiredo (1995) inicia pelo **cavaleiro andante**, figura medieval que participa de uma sociedade hierarquizada onde as relações entre as classes estão baseadas em relações pessoais, o que define também as obrigações mútuas. Os vínculos familiares e classiais podem sobrepor-se sem que coincidam, misturem-se e contraponham-se. Uma mesma pessoa pode estar ligada a compromissos múltiplos e incompatíveis. Isso exige discernimento, prudência e determinação pessoal nas ações. A quem apoiar, por exemplo, numa contenda?

Outro aspecto dessa sociedade é que os filhos, exceto o primogênito, são deserdados. Afastados da casa do pai, vão, portanto, buscar formação em lugares ilustres, tão mais ilustres conforme o prestígio e a astúcia de

seu pai. O investimento nessa formação cortês e galante é tanto maior quanto menor é a possibilidade de herança. Depois da formação, esses cavaleiros saem em busca de aventura, oportunidade para conquistar fama e, especialmente, proteção dos poderosos para quem passam a prestar serviços. A escolha de um bom senhor, padrinho, que os acolherão e reconhecerão é muito importante e definitiva. A partir daí, juntam-se a outros cavaleiros, com quem desenvolvem camaradagem e cooperação, o que também dá margem para disputas, intrigas, inveja. De suas habilidades dependerá o acúmulo de bens, como também de um bom e rico matrimônio, mas tudo na dependência também das graças senhoriais.

As principais características do cavaleiro andante são: a solidão nas decisões estratégicas, a competição, a cautela, a bravura, a lealdade, a desconfiança, a astúcia e a sorte, características essas muito propícias para a constituição de subjetividades individualizadas. Por outro lado, por ter sido iniciado por uma autoridade, comporta-se dentro de um código e como membro de uma ordem, obtendo assim uma identidade posicional que condiciona, norteia, incentiva e obriga à procura de uma identidade mais individualizada. Passa boa parte da vida em “outra casa”, mas também está sempre em casa, é sempre um “estrangeiro familiar”.

A segunda figura descrita por Figueiredo (1995) é a do **folião medieval** – retirada da Idade Média, cuja sociedade era sisuda, reverente, respeitosa, sustentando e legitimando as hierarquias, mas, periodicamente, era sacudida pela cultura carnavalesca. Essa festa eliminava as diferenças, predominando o riso e a paródia, e dela todos participavam, num fugaz reino de liberdade e igualdade. A figura do folião representa a convivência dessa ambigüidade, da divisão entre um mundo cheio de restrições e normas e de um mundo livre e cheio de possibilidades. A atividade efêmera do folião apresenta a possibilidade de passagem de um a outro dos mundos: de cara limpa, aceita o que a ordem prescreve-lhe e, de máscara, impõe-se como força de desordem.

Por último, o autor descreve o **aristocrata de corte**, que se engendra nas sociedades onde há concentração de poder. Essa figura tende a aproximar-se do rei, colocando-se na absoluta dependência de sua vontade. A

posição de cada um depende, não da tradição, mas de fatores conjunturais inerentes às vontades reais, ao nascimento, à posição social estável na corte e ao exercício de um cargo. Há, então, uma hierarquização muito sutil e altamente diferenciada, que marca as diferenças, concede distinções e provoca agrado ou descontentamento. Esse regime exige, do aristocrata cortês, uma profunda capacidade de observação dos outros, auto-observação, contenção de impulsos, modelação de condutas, autodomínio, autoconhecimento, exímia manipulação de aparências, além de saber transpor as dissimulações alheias. Existem identidades posicionais exercidas e defendidas na obediência máxima ao código de etiqueta.

Oliveira (1997), por sua vez, vai descrever as figuras do jegue, do leão e da criança, personagens conceituais, utilizando-se do aforismo nietzschiano que se refere às três metamorfoses necessárias ao homem: o camelo, o leão e a criança.

A autora faz a opção de designar o camelo por jegue, tanto por sua presença na paisagem tropical brasileira, quanto por remeter à aridez dos sertões nordestinos. O **jegue** transporta o peso dos valores estabelecidos, os fardos da educação, da moral e da cultura. Enquanto jegues, os brasileiros possuem capacidade de abstinência e de resignação diante de suas necessidades, uma vez que, carregando pesadíssimos fardos, têm se revelado respeitadores das situações vigentes, dos valores e poderes estabelecidos. Caracterizam-se por serem humildes, aceitarem a dor e a doença, além de serem pacientes, fortes, cordiais, ordeiros, pacíficos, malandros, otimistas; fazem média com todo o mundo e sempre se dão bem, orientados muito mais pelo “eu devo” do que pelo “eu desejo”. Contudo, também cansados e desanimados, sofrem da síndrome da carência, da captura e do imobilismo.

Ao descrever o jegue, a autora parece seguir os mesmos moldes da tentativa euclidiana – de Euclides da Cunha, em *Os sertões* (1902) – que erigiu o sertanejo como símbolo da miscigenação primordial que, junto com José de Alencar, atribuía qualidades positivas aos índios, na tentativa de fundar a identidade brasileira – as ditas etnias fundadoras. Além disso, parte de considerações de clima, costumes, temperatura do País, para melhor circunscrever o tipo em questão.

O **leão**, para Oliveira (1997), rompe com o estabelecido, critica os valores, é reativo e pode aproximar-se da figura do delinqüente descrita por Costa (1989), fazendo triunfar a vontade de poder, utilizando-se do “jeitinho brasileiro”. Pode ser indiferente ao outro, onipotente, chegando até a ser impiedoso, inclusive consigo mesmo. É o perfeito parasita do jegue.

A **criança** descrita pela autora joga; cria novos valores e novos princípios de avaliação; utiliza-se da malandragem; elabora ativamente, explorando e digerindo experiências; é persistente, alegre. Oliveira (1997) não toma a característica do infantil numa referência à pouca seriedade, numa oposição à vida adulta, mas na referência a uma sensibilidade que permite a criação de um arranjo novo.

Oliveira (1997, p.272) sugere que essas três figuras, o jegue, o leão e a criança, podem “se constituir em vetores de subjetivação brasileira capazes de nos favorecer na transmutação de valores em tempos de recessão”.

Em outro momento, menciono outras formas de interpretação da subjetividade do brasileiro que retomam a identificação com as figuras que remetem ao descobrimento e à colonização, interpretações essas constantes do cotidiano e da história do Brasil, indo

“desde a reivindicação histórica de uma dupla usurpação: ‘vieram aqui, levaram nossas riquezas e usaram nossas mulheres’, passando pelo gozo melancólico daí decorrente (os índios morriam de tristeza), chegando ao espírito colonialista e aventureiro de conquista desenfreada, amealhando bens, acumulando capital e, principalmente, objetos da modernidade” (Backes, 1999, p.56).

Juntamente com algumas dessas versões, é encontrada também a interpretação para as mais variadas formas do laço social contemporâneo brasileiro. Isso daria conta de explicar novos sintomas sociais, novas formas psicopatológicas.

Refiro as produções de cinco autores, mas essas descrições poderiam prosseguir, pois os modos de subjetivação talvez sejam intermináveis, na medida em que, diariamente, surgem novos tipos. Não é objetivo desta pesquisa

demonstrar ou explicar que o brasileiro é “isso”, nem demonstrar ou explicar que é “aquilo”. Figueiredo mesmo, na contracapa de seu livro *Modos de subjetivação no Brasil* (1995), vai dizer que, ao tentar circunscrever especificidades nacionais, foi-se dando conta da crescente complexidade originada do fato de cada uma das categorias de análise ganhar novos contornos e diferenciações internas, o que tornava praticamente impossível uma discriminação definitiva e redutora.

Para Oliveira (1997, p.211):

“...produzir-se é algo bastante raro num país em que a multidão de olhos, presente numa realidade de múltiplas escolhas, acaba desaparecendo em favor de um olho central: Deus, o colonizador, o coronel, o patrão, os militares, a mídia [e por que não incluir também o jegue, a criança, o leão, que também ditam sua versão sobre o brasileiro]. Estes acabam irradiando todas as coordenadas que acabam alinhando o cosmos do brasileiro.”

Os vários autores citados, ao fazerem sua discussão sobre a subjetividade do brasileiro, utilizam-se de figuras. Mas é preciso atentar para o risco oferecido pelo uso desse tipo de artifício, pois essas leituras podem ficar muito próximas das racialistas. Qual a diferença essencial que haveria em discorrer-se sobre grupos humanos a partir de características físicas, intelectuais, raciais – utilizadas, por exemplo, nas classificações racialistas feitas por teóricos franceses como Buffon, Gobineau, Renan, Taine e Le Bon –, ou a partir de características psicológicas, subjetivas?

Calligaris (1996b, p.15), ao escrever suas notas de viagem pelo Brasil, utiliza-se de duas figuras, mas começa dizendo: “Resistindo ao contrafluxo, então, imaginei duas figuras brasileiras (...): o colonizador e o colono.” Por que ele diz “resistindo ao contrafluxo”? É como se soubesse que, se utilizando do artifício das figuras, seu texto poderia ser lido como descritivo dos brasileiros, indo, então, em direção oposta ao fluxo das tendências que se ocupam em pensar o Brasil.

Por outro lado, não seria possível argumentar que se poderia constituir uma certa tendência de ocupar o lugar que é sugerido por essas figuras e, em casos extremos, passar a “encarnar no real o que o discurso social lhe propõe” (Pereira, 1999, p.176)? A representação do discurso social tomaria forma; alguns

indivíduos apropriar-se-iam dessa representação, vestir-se-iam com ela. Levando em conta que o brasileiro, historicamente, vê-se às voltas com sua não-identidade – conforme visto no capítulo 1 –, mais fácil ainda ser-lhe-ia adotar aquela figura identitária que lhe é proposta.

Em que se diferenciariam, essencialmente, os seguintes motes? “Brasileiro é acomodado”¹⁹, dito em sotaque alemão, seria o mesmo que dizer “brasileiro é pobre de função paterna”, “brasileiro é colonizador, é colono” em sotaque francês. Seria o mesmo que dizer “brasileiro é servil, é delinqüente”; seria o mesmo que dizer “*ce pays n’est pas sérieux*”, dito novamente num bom francês – Charles de Gaulle; seria o mesmo que dizer “brasileiro é doente do simbólico”; seria o mesmo que dizer “brasileiro é cavaleiro andante, é folião medieval, é aristocrata cortês”; seria o mesmo que dizer “brasileiro é jegue, é leão, é criança”, entre outros.

Sim, tudo bem, poder-se-ia dizer que alguns motes são depreciativos; outros, não necessariamente. Mas a questão não é essa. O que quero acentuar é que todos tratam do ser brasileiro, todos são predicativos. Quais possibilidades restariam para o brasileiro, diante da insistência e consistência dessas imagens?

Ao brasileiro faltaria uma versão brasileira de sua brasilidade. Isso teria, ainda, uma outra conseqüência: ele estar mais à mercê da demanda européia de exotismo, por exemplo, qualidade psicológica muito bem avaliada por Souza (1994, p.150). “Apanhado nessa configuração, podemos facilmente imaginar a tentação que sofre o brasileiro de apresentar sua brasilidade através de qualidades psicológicas...” promovidas à condição de identidade nacional. Esse processo seria como transformar tamponando o “quem sou” (singularidade indizível, pergunta sem resposta, que remete à impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem) em “o que sou” (pela descrição de atributos, predicados).

¹⁹ Expressão utilizada por Oliveira. (OLIVEIRA, Carmen Silveira de. *Brasil, além do ressentimento: cartografias dos modos de subjetivação brasileira*. São Paulo, PUCSP, 1997. Tese – Doutorado em Psicologia Clínica – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.) Interessante notar que “acomodado” é a mesma expressão, atualizada, da referência feita aos índios no período colonial: pouco afeitos ao trabalho, preguiçosos, dispersivos e vagabundos (FREYRE, 1999). Assim como dizer que brasileiro é doente do simbólico pode remeter a uma brincadeira que diz que os índios do Brasil não pronunciavam as letras *f*, *l* e *r* porque não possuíam fé, lei ou rei.

“No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico.” (Arendt, 1997, p.194)

Maffesoli, em entrevista concedida a Carle (1999), traz uma interessante idéia sobre uma certa demanda europeia, francesa, mais especificamente, de uniformização. Segundo ele, existe no Brasil a facilidade de cada um ser o que é: de o baiano ser baiano; de o gaúcho ser gaúcho. Não nos defrontamos, aqui, com o jacobinismo francês, que defende a homogeneização da comunidade. Não há, portanto, uma pressão, dentro do Brasil, em favor da uniformização da sociedade, como na Europa. Mas talvez se pudesse pensar o quanto o brasileiro vê-se às voltas com essa suposta demanda europeia de uniformização.

Oferecer uma primeira versão, ou segunda, ou terceira, ou n... Parece que esse movimento de produção de modelos de identificação na construção da subjetividade do brasileiro não teria fim, pois, segundo Calligaris (1996b, p.35), citando a antropofagia apenas como um exemplo, ela é meramente um “tubo digestivo”, que tenta constituir o UM devorando UNS, mas, paradoxalmente, impede de construir um significante nacional, dado que, “se significantes paternos transitassem diariamente pelo seu corpo como amanteigados na boca de um boxer, como conseguiria se apoiar firme num deles e em qual? O remédio evidentemente seria escolher como valor nacional a voracidade mesma”.

Calligaris (1996b), conforme referido anteriormente, inaugura um neologismo: *umtegração*. O brasileiro sofre um problema de falta de *umtegração*, que é diferente de integração, no sentido de unificação das diferentes etnias ou de um sentimento patriótico. Trata-se do “um” do traço identificatório, de um significante que tenha valor de significante nacional, um traço que cada um possa reconhecer como tal. O essencial da questão não seria, então, uma falta de identidade. O traço forneceria a referência simbólica, fundando a filiação nacional e, portanto, a *umtegração*, que é diferente de identidade imaginária ou de um tipo psicológico único. Para o autor, esse traço estaria na referência ao ideal de eu, conforme

definido anteriormente. Um traço da ordem do ideal de eu seria um traço que permitiria agir em nome dele, e não a busca de uma adequação (eu ideal). Estar numa identificação brasileira seria agir em nome desse traço, em vez de procurar adequar-se a ele.

Ocorre-me que, se a questão central não é mais a busca de uma unidade a partir da fundação da identidade nacional – até porque essa busca, hoje, já foi abandonada por outros campos –, parece haver um deslocamento da questão; contudo, um deslocamento até certo ponto questionável: não nos preocupamos mais em fundar a identidade; preocupamo-nos, agora, em unificar-nos num significante nacional; ocupamo-nos, agora, em procurar o “um” nacional. Tudo bem, há diferença entre o “um” da identidade e o “um” como significante nacional, mesmo porque a própria noção de significante nunca diz de uma unificação, mas sim, mais propriamente, de uma diferenciação. Mas quero chamar a atenção para o fato de que o movimento pareceria ser o mesmo: o da busca da identidade e o da busca do significante nacional. O que justificaria esse movimento? Ou será que a busca da identidade tomou versões atualizadas e foi nomeada de outra forma? A unificação pela identidade é facilmente interrogada; porém, a busca do “um nacional”, quais interrogações lança? De que forma pode-se tomá-la? Qual seu estatuto? Se o Brasil sofre da falta do “um” nacional, qual é o “um” nacional italiano, francês, alemão...?

Se as interpretações anteriores dizem de uma insuficiência paterna, será que em torno disso, igualmente, poder-se-ia pensar acerca dos inúmeros brasileiros nostálgicos do pai deixado do outro lado do oceano que se lançam em viagens à Europa à procura de sua “origem perdida”, à procura de uma filiação que seja legítima?

Rita é uma paciente cujo bisavô João Pedroso²⁰ vem ao Brasil com uma leva qualquer de imigrantes portugueses. Ao chegar à terra nova, João imediatamente casa-se e gera filhos. O filho mais velho (que vem a ser o avô de Rita, Pedro Mentz Pedroso), ao saber que, lá na Europa, seu pai deixara família, esposa e filhos, retira, em represália a esse pai, seu sobrenome. Passa a chamar-se Pedro Mentz. É como se fosse, a partir de então, somente “filho da mãe”. Também

²⁰ Os nomes são todos fictícios.

não o inclui em sua descendência. O pai de Rita virá a chamar-se José Mentz. Rita, de cujo pai herdou essa história, faz-se cargo da herança e lança-se numa viagem em busca de sua “origem”. Ao chegar numa instituição oficial europeia, encontra-se diante da pergunta de um funcionário: “O que é isto que os brasileiros vêm buscar aqui?” Ao que ela prontamente responde: “Tudo o que vocês são está dado aqui. O que nós somos não está dado lá no Brasil, mas aqui também.”

Por outro lado, a ida à Europa é circunstancial e pode relacionar-se a uma saída singular. O que está em questão – para além do ilustrativo que possa ser este caso –, é a necessidade de fundar e refundar uma filiação que faz, paradoxalmente, ratificar a suposição da insuficiência.

Tentando repensar a questão da insuficiência paterna, é importante também abordar a questão da “construção do pai” enquanto um projeto do neurótico (histérico), e não a consequência de seu fracasso, como muito freqüentemente aparece na descrição dos tipos caracterológicos brasileiros. O sujeito histérico, por definição, é aquele que desmente sua própria filiação; destituir e construir aparecem ligados. Essa questão está na origem da psicanálise, que iniciou, como sabe-se, com a histeria. “Em suma, todo mundo quer um Pai Simbólico que forçosamente deixou e reprimiu.” (Calligaris, 1996b, p.154) Por que isso seria tomado, então, como exclusividade do brasileiro? Mais uma vez, não interessaria falar em fracasso paterno, pois é algo de constituinte, mas falar dessa “construção”. Insistir no ponto de que para o brasileiro falta pai é o mesmo que insistir na afirmação de que para a histeria falta pai, e isso é irremediável, pois seria como ficar rebatendo sobre um fato de estrutura, recolocando sempre uma queixa em torno da insuficiência.

A afirmação de uma insuficiência paterna sempre faz retomar a analogia familiar para focar a subjetividade brasileira. Se a questão é sempre encarada pelo viés da relação pai-filho, “alguns dirão que nossos verdadeiros pais são os portugueses, outros preferirão estender a paternidade aos europeus em geral, e ainda haverá aqueles que privilegiarão nossos pais índios ou africanos” (Souza, 1994, p.97). E os pais dos pais... Aqui parece retornar a questão de que a origem é insituável, indeterminável, e tentar situá-la seria uma tarefa vã. Souza

(1994) invoca o ultrapassamento dessa analogia e o aguçamento do instrumental teórico, que forneceria outros meios para melhor situar o “complexo filial”.

Concordo com ele, percebendo a facilidade com que se atribuem interpretações à subjetividade do brasileiro, dando sempre muita ênfase à analogia pai-filho. Por outro lado, caberia acrescentar que essa idéia do declínio da função paterna traz em si uma queixa de declínio do pai imaginário. Isso pode conduzir a um efeito nostálgico: situar no passado patriarcal um ideal, reiterando que o que existe agora não serve.

Faz-se necessário um certo esclarecimento em torno do que seria a diminuição do valor da imagem paterna e do que seria uma suposta insuficiência da função simbólica do pai. São conceitos distintos. Enquanto o primeiro diz respeito ao pai e sua figura e, ainda, a suas funções no cotidiano da realidade, o segundo diz respeito a ele de uma forma enviesada, somente, pois refere-se ao Nome-do-Pai²¹.

Jerusalinski (1999b) não concorda com a afirmação da insuficiência paterna, dizendo que, na verdade, trata-se de “novas versões do pai”. A forma como o colonialismo europeu encontrou para impor sua cultura – como, aliás, todo o colonialismo – foi através da destruição da cultura autóctone. Os colonizadores passam a oferecer seu próprio Deus, pai mais sábio e verdadeiro. O que ocorre, porém, é que, com a miscigenação posterior dos símbolos, a partir dos

²¹ Produto da metáfora paterna que atribui a função paterna ao efeito simbólico de um puro significante e que designa aquilo que rege toda a dinâmica subjetiva, ao inscrever o desejo no registro da dívida simbólica. O imaginário é constituído na relação intersubjetiva entre a mãe e o filho; o filho constata que a mãe deseja outra coisa (o falo), e não o objeto parcial (o filho) representado por ele; constata sua presença-ausência e, finalmente, constata quem é que faz a lei; mas é pela palavra da mãe que é feita a atribuição do responsável pela procriação, palavra que só pode ser o efeito de um puro significante, o nome-do-pai, de um nome, no lugar do significante fálico.

Para explicitar melhor, seria conveniente voltar à formalização de Lacan, que mostra que a metáfora paterna consiste, unicamente, num jogo de substituição na cadeia significante, organizando dois tempos distintos, que também podem determinar o trajeto de um tratamento em seu conjunto. O primeiro tempo realiza a elisão do desejo da mãe, colocando em seu lugar a função do pai a que ela conduz, através do apelo a seu nome, pela identificação com o pai (segundo a primeira descrição de Freud) e pela retirada do sujeito para fora do campo do desejo da mãe. Esse primeiro tempo, decisivo, regula, com todas as dificuldades decorrentes de cada história, o devir da dialética edípica. Ele condiciona o que se convencionou chamar de “normalidade fálica”; ou seja, a estrutura neurótica resultante da inscrição de um sujeito por meio do recalçamento originário. No segundo tempo, o Nome-do-Pai, enquanto significante, vai duplicar o lugar do Outro inconsciente. Ele dramatiza, em seu justo lugar, a relação com o significante fálico originariamente recalçado e institui a palavra, sob os efeitos do recalçamento e

movimentos de importação de escravos, começam a duvidar de seu próprio Deus. Os escravos passam a desenvolver formas culturais de resistência contra a univocidade dessa identificação ao Deus uno. O autor sugere que uma nova versão do pai – ou novas versões do pai²² – surge quando a dúvida do colonizador articula-se à resistência do colonizado, abrindo portas para uma nova cultura.

Enfim, o que é ser brasileiro? Ser brasileiro é o mesmo que ser seringueiro, mineiro, carvoeiro. É aquele que explora o produto chamado pau-brasil. A origem da palavra brasil aplicada a uma madeira vermelha com propriedades de tintura tem, por outro lado, diversas variantes lingüísticas e teria iniciado sua trajetória há mais de dez séculos, desde a Sumatra até o Novo Mundo²³. Poder-se-ia argumentar, então, que associar o nome brasileiro ao ato de exploração, esquecendo que o nome Brasil já existia muito antes, seria atender a esse caráter exploratório/capitalista que, muitas vezes, insiste-se em colocar na origem dessa nação? Ou, então, o que é dos brasileiros, na medida em que o produto que lhes dá o nome não existe mais? Essa é a pergunta de quem se vê acossado a dar conta de uma identidade nacional partindo de uma extinção, uma falta, uma ausência.

A busca de uma identidade nacional pode gerar saídas como a de rejeitar tudo o que é externo, com a conseqüente busca de uma originalidade interna. Mas, como diz Souza (1994, p.39): “...a diferença não se presta a fundar identidades.” Essa identidade – baseada na diferença – seria buscada na contraposição ao modelo europeu; ser diferente do europeu, ou seja, rejeitar o que vem de fora. A identidade que nega o outro leva a uma visão especular que é redutora: é impossível pensar no ser fora das relações que o ligam ao outro.

da castração simbólica, condição sem a qual um sujeito não conseguiria assumir, validamente, seu desejo na ordem de seu sexo.

²² Jerusalinski (1999a), ao falar de novas versões do pai, sugere quatro: o pai senzala (fazendeiro); o pai umbanda (candomblé); o pai imigrante (monoteísmo); e o pai tupi.

²³ Não se sabe ao certo quando se introduziu o produto entre os povos cristãos do Ocidente, ainda que não se ignore que já era objeto de comércio entre os árabes, no ano de 851. Pois é sabido que foi utilizado em terras distantes do norte da França, antes da data do mais antigo documento do qual se tem notícia sobre a dita tintura vermelha: uma fatura aduaneira de Saint-Omer (França), escrita em latim bárbaro, datada de 1085, estipulando quanto deveria pagar-se pelo *kerba bersil*. São conhecidos também numerosos documentos de origem francesa, catalã, flamenca, inglesa e irlandesa, dos séculos XII a XVI, que se referem ao produto. São de muito interesse, dado que revelam os prováveis caminhos que percorreu e as variantes gráficas do respectivo nome.

A busca da identidade nacional baseada na diferença é, por vezes, levada a uma intensidade tal, que alguns autores, como DaMatta (1986), chegam a sugerir critérios quantitativos de comparação entre potenciais econômicos de diferentes países. De acordo com esses critérios, o que diferenciaria um inglês de um francês, por exemplo, seria unicamente o tamanho de seus cofres. O Brasil, segundo esse autor, deixaria sempre a desejar nos critérios quantitativos, mas teria ainda a vantagem dos critérios qualitativos, que levariam em conta “a comida deliciosa, a música envolvente, a saudade que humaniza o tempo e a morte, e os amigos que permitem resistir a tudo” (DaMatta, 1986, p.19). Qualquer país poderia ser medido pelos critérios qualitativos, e não só o Brasil. Porém, o mais delicado dessa questão da qualidade é que ela faz retornar a fundação da identidade no exotismo. O problema do exotismo é que é sempre definido a partir dos olhos do observador: o brasileiro não é exótico para o brasileiro, mas para quem o vê de fora. Segundo Todorov (1993), o exotismo sempre comporta um caráter de desconhecimento – ou de conhecimento apenas daquilo que é diferente. Fazer o elogio do exótico é desconhecer, pois, quando conhecido, não é mais exótico²⁴.

Bem sabe-se que a busca por uma identidade associada à afirmação de uma diferença pode redundar em aproximações ao já acabado racismo²⁵ clássico, que teve sua condenação final na extinta Alemanha nazista. Porém, Todorov (1993, p.169) chama a atenção para formas modernas do racismo “que seria melhor chamar de ‘culturalismo’”. Neste, características físicas são substituídas por características lingüísticas, históricas e psicológicas.

²⁴ “Exótico” tem origem grega (*exotikós*) e opõe-se a autóctone. Porém, poderíamos decompor esse termo – aproveitando a idéia de Todorov (1993) – em “ex”: externo, de fora; e “ótico”: relativo a olhos. Então, o exótico seria o que está “fora do alcance de nossos olhos”. Por outro lado, também é interessante ressaltar que “exótico” contém um caráter de exceção, de excepcional, de fora da regra e, nesse sentido, pode ser tomado como desqualificado.

²⁵ O termo racismo, Todorov (1993) reserva para as doutrinas, enquanto racismo refere-se ao comportamento; o racista comum não é um teórico, e, de modo recíproco, o ideólogo das raças não é, necessariamente, um “racista”.

“Ele [o culturalismo ou racionalismo moderno] partilha certos traços com seu ancestral [o racionalismo clássico], mas não todos (...) não obstante, pode continuar a desempenhar o papel assumido outrora pelo racionalismo. Em nossos dias, os comportamentos racistas não desapareceram, evidentemente, nem mesmo mudaram; mas o discurso que lhes serve de legitimação não é mais o mesmo; em vez do racionalismo, a doutrina nacionalista, ou culturalista, ou mesmo o ‘direito à diferença’.” (Todorov, 1993, p.169)

Mais uma vez, a tentativa de fundar a identidade na exaltação da diferença pode levar a posições extremadas.

Haveria uma posição subjetiva comum a todos? Essa pergunta pareceria apontar diretamente para o ideal igualitário, ainda que ele fosse buscado numa “posição subjetiva”, conceito esse que também precisaria ser melhor definido e que foi utilizado tanto por Melman (1987) como por Calligaris (1996).

Bem, para retornar à questão em pauta, talvez se pudesse pensar, não em dar uma resposta sobre a dúvida quanto à identidade e unidade dos brasileiros, mas em fazer uma análise levando em conta que o processo que resulta na homogeneização – abolição das diferenças e exclusão dos inadaptados –, é a proposta das utopias totalitárias; logo, igualmente do colonialismo.

A empreitada homogeneista do colonialismo deve ser entendida da seguinte forma: o colonialismo (manutenção sob domínio), juntamente com o cristianismo (unidade do gênero humano) e o cartesianismo (o homem no centro da natureza), inscrevem-se, segundo Lévi-Strauss, como um prolongamento do humanismo. Conforme coloca o autor²⁶ (*apud* Todorov, 1993, p.83):

“Uma vez estabelecida uma fronteira clara entre os seres humanos e as outras espécies vivas, e admitido que estas poderiam, no limite, ser sacrificadas àquelas, só há um passo a dar para dividir a própria espécie humana em várias categorias, e admitir que a categoria inferior possa ser sacrificada em benefício das superiores.”

O esforço de homogeneização é criticado por Süsskind²⁷ (*apud* Souza, 1994, p.38), que afirma ser isso obra dos próprios brasileiros, como uma

²⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958, p.53.

²⁷ SÜSSEKIND, Flora. *Tal Brasil, qual romance*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.

conseqüência da condição bastarda a que os pais europeus tê-los-iam relegado: “Não se parece perceber que ‘tal Brasil’ é, antes de tudo, um bastardo cujo pai, estrangeiro e colonizador, não lhe deixou outra herança além de levar eventuais idéias e livros das procedências mais diversas.” A paixão da analogia parental sempre retorna, e o brasileiro ainda reclama dessa origem pouco legítima, pouco nobre. Porém, é compreensível que a analogia parental e a queixa sobre a origem pouco nobre sempre retornem, pois a origem das coisas, de alguma forma, liga-se a nossa própria origem; então, o mito de origem acaba por se confundir com o mito pessoal, emprestando àquele uma sobrevalorização.

Souza (1994, p.15) comenta que “os diversos critérios propostos para o estabelecimento da identidade nacional ao longo da história nunca foram amplos o suficiente para incluir o diverso das manifestações culturais do país”. Caberia acrescentar ainda que, talvez mesmo sendo bastante amplos, não atingiriam esse “tipo ideal e total”.

“A inscrição dos sujeitos, homens ou mulheres, no discurso do Outro, não é rigidamente fixada. Ela passa por modificações ao longo da história que (...) alteram certamente o uso da língua e, com isso, os lugares que a cultura confere aos sujeitos.” (Kehl, 1998, p.29)

Que os brasileiros ocupem ora um lugar, ora outro

“depende, em última instância, das ‘práticas falantes’, que, por sua vez, correspondem a tentativas de responder a deslocamentos ocorridos na sociedade ao longo do tempo – os quais, estes sim, escapam ao controle das vontades dos sujeitos” (Kehl, 1998, p.29).

Bem, para encerrar este capítulo, gostaria de comentar que a literatura há muito abandonou a tentativa de unificação nacional, por considerá-la uma prática redutora; a sociologia, a antropologia, a história; enfim, outras disciplinas, também, por acreditarem que essa atitude parte de uma posição hegemônica. No campo das artes, a fotografia igualmente abandonou o projeto de identificar o brasileiro pela simples razão de deparar-se com uma impossibilidade. Por outro lado, parece-me que algumas contribuições dentro do campo da psicanálise, que podem permitir uma leitura que leve para uma unificação, estão na

contramão da produção cultural do País. Qual é a dificuldade que se apresenta para que essas produções sejam interrogadas? Talvez seja o fato de serem genialmente sedutoras, pois muito facilmente são encontradas tais figuras em nós.

Fazer a afirmação reiterada do pai partindo da suposição de que a função simbólica do pai no Brasil não é suficiente é tão problemático como retornar à afirmação da identidade. Pode também trazer conseqüências clínicas, no trabalho analítico, não muito interessantes, como a tentativa de se fazer a suplência do pai.

Se fica claro que, para falar do Brasil, não é necessário que nos empenhemos²⁸ em descrever as coisas do Brasil, por que precisaríamos empenharmo-nos em descrever características subjetivas do brasileiro? Para utilizar um exemplo da literatura, não será mera obra do acaso que *Dom Casmurro*, de Machado de Assis, tenha sido publicado em 1899, um ano antes de Freud publicar sua *Interpretação dos sonhos*, ambos para mostrar, brilhantemente, e cada um a seu modo, que o desejo tem inúmeras e variadas formas de manifestação.

Talvez possa-se fazer como Machado de Assis, quando se põe a escrever sua narrativa ficcional de memórias, sua “obra madura”: o tema da identidade já passou; agora vamos ao trabalho, vamos ao que interessa. Da mesma forma, a função paterna no Brasil faz seus efeitos. Não é preciso reiterá-la.

²⁸ Utilizo “empenhar” fazendo alusão à literatura empenhada dos românticos indianistas.

3

LAÇO SOCIAL E SINTOMA SOCIAL

Os conceitos de laço social e sintoma social são muitas vezes tomados, rapidamente, de forma indistinta, como sinônimos. Penso que seria importante destinar um tempo a pensar nessas duas construções conceituais, pois elas são imbricadas, mas distinguem-se. O conceito de "laço social" articula-se com discurso: o sujeito é efeito de linguagem, e não de natureza. Daí a proposta lacaniana do inconsciente como sendo um inconsciente social, estruturado pela linguagem e, portanto, tributário da cultura e suas articulações. Nesse sentido, o laço é coletivo, embora produza efeitos individuais. Tomo coletivo, aqui, não no sentido de referir-se a um grupo de pessoas, mas àquilo que pode promover ou ser resultante do laço.

Por sua vez, pode-se dizer que o "sintoma social" está do lado do sintoma, situando o inconsciente como formações, desde o ponto de vista de que o inconsciente só é apreensível por seus efeitos.

A psicanálise tem uma preocupação constante com a leitura do laço social; entretanto, pode-se falar em formações do inconsciente, no campo social, que ultrapassariam o campo tradicional da psicanálise e até da clínica? Costa (1998) sugere que não há um "interpretante universal"; assim, o sujeito se produz no laço social, contextualizado pelo discurso que o sustenta.

Segundo Souza (1994, p.104), cada sujeito terá

“modalidades particulares de lidar com os significantes grupais. Além disso, devemos também lembrar que os destinos individuais só em parte se confundem com os destinos grupais ou são por eles influenciados. Existem amplos setores da vida de cada um que conservam uma grande autonomia em relação à sociedade em que se inserem”.

Anteriormente, na mesma obra, argumentando em torno da busca de uma identidade nacional, Souza (1994, p.32) diz que:

“A possibilidade de adquirir uma identidade que represente o homem americano junto ao universal da modernidade não está na afirmação de sua particularidade: nosso movimento não deve ser o que leva do particular ao universal, mas sim o inverso.”

Onde o psicanalista encontra-se com o sintoma social? Na prática clínica. O sintoma social pode ser escutado **na** fala do paciente. Então, considerando essa observação de Souza (1994), interessa-me privilegiar a perspectiva que vai do social para o particular, e não da clínica para o universal. Não seria problemático tentar circunscrever o sintoma social pela escuta de pacientes e daí supor um funcionamento mais geral?

O cerne do que constitui o laço social pode ser encontrado, em Freud, tanto em *Totem e tabu* (1913) como em *O mal-estar na cultura* (1930). Neste último, tem-se a noção de uma inconformidade entre o sujeito e seu corpo e que nos chega cotidianamente, aos consultórios, sob a forma de sintoma. Freud afirma, inicialmente, que a felicidade plena ligada ao princípio do prazer é irrealizável, porque o princípio do prazer aponta para a eliminação total da tensão, e sabe-se que ausência total de tensão é a morte; logo, a felicidade total apontada pelo princípio do prazer é irrealizável.

Também deve-se levar em conta que, por sua vez, o princípio da realidade diz que nem todos os impulsos podem ser satisfeitos imediatamente, e ainda há os que nem sequer podem ser satisfeitos. A felicidade só pode constituir-se como algo a ser buscado, de acordo com a definição freudiana, e não está ligada a uma promessa de realização plena. A forma de felicidade possível estaria do lado da

tentativa de eliminação da tensão pela via da satisfação ou por uma satisfação substitutiva.

Freud também vai apontar três razões para o sofrimento humano: a supremacia da natureza, a caduquice do corpo e as relações interpessoais e sociais. A terceira razão é que vai interessar aqui, pois aponta para a questão de que o mal-estar está na cultura. Freud vai trabalhar a partir da renúncia pulsional, dizendo ser essa a causa das neuroses. A renúncia pulsional está na base do social, quando Freud afirma que "o incesto é anti-social e a civilização consiste num renunciamento progressivo a ele". O incesto seria a renúncia primordial. A ordem social deve sobrepor-se à ordem individual: a vida em comunidade pede o sacrifício das pulsões, para que possa haver um certo compartilhamento. O recalque das pulsões está na origem do sintoma. Uma das idéias que Freud lança, a esse respeito, é a de que a expressão da libido é um empecilho para a evolução cultural. A cultura não se satisfaz só com o casal, mas quer relações entre o maior número de pessoas possível. As relações sociais, relações outras que não a sexual, exigem libido com fim inibido. A realização desses laços exige restrição da vida sexual. Isso reforça, portanto, a hipótese de que a cultura opõe-se à expressão irrestrita da sexualidade. Da mesma forma, a agressividade precisa ser contida para a vida em sociedade. O homem civilizado trocou felicidade por segurança. Ele aceita aquietar-se – agressiva e sexualmente – para ganhar segurança.

Aí começa a abrir-se o mal-estar em Freud, pois a cultura seria, enfim, a luta entre pulsão de vida e pulsão de destruição, e essa luta seria o conteúdo essencial da evolução cultural. Essa luta ou "negociação" – para ficar em segurança, o homem civilizado abre mão da satisfação plena da agressividade e da sexualidade –, ele já a nomeou de "formação de compromisso" ou "solução de compromisso", e formação de compromisso é igual a sintoma. Então, o sintoma está na base do social.

“A neurose [o sintoma] viria a ser a solução de uma luta entre os interesses de autoconservação e as exigências da libido, uma luta na qual o eu, se bem triunfante, haveria pago o preço de graves sofrimentos e renúncias.” (Freud, 1981f, p.3050)

Em *Totem e tabu*, texto de 1913, remontando à horda primitiva, apenas o chefe gozava da liberdade das pulsões, enquanto os demais membros da comunidade viviam oprimidos como escravos. O que caracterizava essas relações primitivas, era a contradição entre uma minoria que gozava de todos os privilégios da cultura e uma maioria excluída. Nesse texto, Freud (1981c) traz a noção daquilo que se opera quando a fratria primitiva faz uso da violência para suprimir a arbitrariedade do pai soberano. Mas esse ato de eliminar o pai pelo assassinato e devoração de seu cadáver não suprime sua lei, que, ao contrário, é reforçada. A transformação daí operada é que as pulsões, em vez de atuadas, através da repetição do rito de morte, passam a ser representadas, passam ao nível das idéias, são "administradas" e dão lugar ao pacto social: a barbárie cede espaço à cultura. Cada indivíduo toma para si, juntamente com o grupo, a tarefa de "conciliar" as pulsões com as novas leis-tabu, fazendo disso expressões mais ou menos sintomáticas. O que Freud invoca, é o ultrapassamento da fixação na vontade ilimitada do pai/chefe e a resolução das lutas fratricidas com união na identificação entre os irmãos, na busca do bem comum, como indício de cultura.

A forma de lidar com essas duas instâncias heterogêneas – corpo e linguagem (cultura) – vai dizer de uma construção mítica. A origem dessa construção está no Outro, porque o Outro vem antes. Mas, ainda assim, repito, não se trata de uma origem genética ou natural, porém sempre mítica. Esse Outro coloca-se como demandante, sem, no entanto, que o sujeito possa situar quem é esse Outro. Então o Outro deseja. O corpo do sujeito logo colocar-se-á como alguma coisa frente à demanda, frente ao desejo do Outro. Neste contexto, entendo o Outro enquanto um lugar – como sendo o próprio da linguagem.

O trabalho de subjetivação é o de tentar situar esse desejo para, daí, "melhor responder". Entretanto, a heterogeneidade entre a linguagem (lugar demandante) e o corpo (lugar da suposição de uma resposta) sempre recolocar-se-á. Aqui entra a suposição de um saber: em algum lugar, haverá um sujeito suposto saber desse desejo do Outro; e também aqui se constitui o laço entre o desejo situado no Outro e a possibilidade de resposta situada no sujeito. A possibilidade de resposta sempre será posicionada do lado do corpo. Mas esse corpo é nada frente ao desejo, pois sempre recolocar-se-á como heterogêneo, "inadequado".

Para “tentar resolver” a inadequação, o sujeito ascende à linguagem – por isso o bebê começa a falar –, retirando o acento do lado do corpo e ressitua-o do lado de uma significação, algo que a linguagem possibilita. Essa é uma primeira operação de subjetivação na tentativa de obter um efeito de homogeneização entre sujeito e Outro.

Dessa tentativa de homogeneização extraem-se duas posições: uma é a significação de sujeito indeterminada no simbólico, que diz respeito ao sintoma; a outra é a posição objetual indeterminada no imaginário, que se refere ao fantasma. Todavia, as duas posições são completamente ligadas: não há como tocar numa sem tocar na outra (Calligaris, 1986).

Os atos mais trágicos, como por exemplo os dois adolescentes americanos que mataram doze colegas e um professor, são a manifestação brutal do sintoma social. Sim, porque o laço social pode manifestar-se em sintomas sociais menos trágicos. Mas, de qualquer forma, trata-se de o discurso ceder lugar ao sintoma e, logo depois, ao ato. É como se esses adolescentes “encarnassem” o sintoma social. O sintoma ou o ato são a expressão inconsciente do laço. Conforme analisa Calligaris em artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo* (1999b), intitulado *Crimes da cultura do mal-estar*, na cultura ocidental contemporânea opera um modelo de explosão assassina que demanda sem parar, ao indivíduo, que ele mostre do que é capaz. Todas as culturas produzem um mal-estar, como antes referido, a partir de Freud. Contudo, para Calligaris (1999b), a cultura individualista ocidental é a única fundada no mal-estar. Uma inadequação entre o que somos e os ideais da cultura – eu ideal – é indispensável para o funcionamento social. Aqueles que cometem atos, os mais violentos, sentem-se mais exigidos a darem provas de sua afirmação e são, portanto, aos que se reserva o maior mal-estar. As vítimas são representantes do outro, para quem se deve mostrar serviço. Mateus – que matou três pessoas num shopping em São Paulo (Carvalho; Alcalde, 1999) – escolheu o lugar privilegiado da inadequação: o cinema, onde é possível medir com maior precisão a distância do indivíduo comum e dos ideais da tela, ainda mais numa sociedade organizada de forma privilegiada pela aparência. A escolha do filme em exibição na ocasião também não foi ao acaso: “Clube de Luta”, que propõe a saída, para o mal-estar, na violência e no fascismo. Além da violência, há mais exemplos

modernos da expressão do laço social na forma de sintoma como toxicomania, delinqüência, depressão.

Porém, laço e sintoma social não podem ser pensados de forma generalizante, pois diferentes indivíduos de diferentes grupos sociais traduzem de forma específica o discurso em sintoma. E, enquanto participante de um determinado laço social, não há como situar no sujeito uma passividade, mas sim um certo consentimento. Evidentemente, esse “consentimento” não serviria para justificar uma tentativa de fazer uma apologia da culpa e nem, por outro lado, eximir o sujeito da responsabilidade sobre seus atos.

Os ideais de liberdade, distanciados das referências simbólicas, impõem ao sujeito a necessidade de uma autoconstrução e devem ser refeitos, em ato, a cada momento. Na perspectiva de Arendt (1992), a perda dos valores do sistema tradicional, ou seja, a referência divina, não encontrou derivativos nas sociedades a partir da modernidade; há algo que não foi substituído, há uma quebra entre o passado e o futuro, como ela afirma. Isso traz conseqüências para o indivíduo pós-moderno. Porém, não é preocupação da autora (1992, p.41) a qual verdade o sujeito deve agarrar-se, nem reatar o fio rompido da tradição ou inventar um expediente para preencher a lacuna: “A preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna.”

4

A IDENTIDADE SE DESDOBRA

Ao longo da história, as sociedades em geral ocupam-se, de uma forma ou de outra, com a construção de suas próprias representações, que devem servir, contudo, como representações globais. São idéias-imagens através das quais dão-se uma identidade e também elaboram modelos de identificação para seus membros. De uma forma ampla, podem ser citados como exemplos: “o valente guerreiro”, “o bom navegador”, “o temente a Deus”. E de uma forma específica: “o bom selvagem”, “o povo exótico”, “a mameluca sensual”. Porém, deve-se levar em conta que se trata de representações da sociedade, e não sua imagem no espelho. O conjunto das representações diz de um mundo utópico presente no encontro entre Europa e América – aquilo que não era mais possível no Velho Mundo, era preciso realizar no Novo. Em contraposição à miséria e às limitações presentes, constrói-se a imagem de um mundo hedonista onde a banza e o prazer seriam a regra.

4.1 Identidade e imagem

Primeiramente, é importante destacar que a palavra “imagem” é derivada de “imago”, que designava, para os romanos, a moldagem em cera do rosto do morto usada nos funerais, segundo conta Tisseron (1997). O aspecto a ser

destacado é a capacidade da imagem de representar. Portanto, a definição que mais vai interessar aqui é a da palavra “representar” que esse autor (1997, p.159) apresenta:

“Representar significa, de um lado, substituir um presente a um ausente (...) substituição que se encontra regrada por uma economia mimética. (...) Mas há uma outra definição, segundo a qual representar significa exhibir, mostrar, insistir, apresentar, em uma palavra, uma presença. Desde então, é o ato mesmo de apresentar que constrói a identidade daquilo que é representado, que o identifica.”

Ainda segundo Tisseron (1997), a representação dá-se por duas direções complementares: uma, ligada à funcionalidade ou à forma pela qual a representação torna o objeto presente ou ausente; e a outra, ligada à espetacularidade, que é a forma pela qual a representação constitui uma identidade ou a legítima.

Souza (1994, p.188-189) vai dar destaque à questão da identidade associada à imagem:

“...qualquer identidade só pode ser procurada no registro do visível, da mostração de uma uniformidade que, só podendo ser adquirida no regime do gozo, embota o fazer das pluralidades constitutivas de qualquer sociedade. Oposta à requisição de identidade, coloca-se a possibilidade de referência ao ‘um’ nacional que, ocupando para a nação o lugar que o ideal de ego ocupa para o sujeito, inaugura um campo do dizer, e de todas as instâncias nas quais a pluralidade dos dizeres podem sustentar um fazer coletivo que leve em conta a comunidade de destino que nos faz povo, e não massa. No entanto, uma tal referência não pode ser buscada, nem muito menos mostrada, pois é apenas eficiente, não manifesta. É o caso de pararmos de querer ser brasileiros, pois brasileiros já somos, para o pior ou para o melhor. O importante é recusarmos expressar nossa singularidade de modo simplesmente visível. Não se trata de mostrar o que nos constitui, mas sim de **falar** a partir disso.” (o grifo é nosso)

Essa citação contém uma outra idéia que considero bastante importante, que é a da identidade e da imagem associadas a uma narrativa. Joly (1996, p.13) também ressalta o caráter de produção da imagem, produção essa que pode ser concebida como uma construção – narrativa ou não: “...imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém que a produz ou reconhece.”

Tisseron (1997), porém, vai afirmar que a imagem, tanto psíquica quanto material, pode ao mesmo tempo representar, conter e transformar. A função de representação da imagem é, de qualquer forma, central, mas no sentido mais de evocação do que, propriamente, de semelhança ao objeto, aludindo a uma dimensão metafórica.

Maffesoli²⁹ (1996) afirma que a imagem, em seu aspecto comunicacional, cria grupos que vivem valores idênticos, que têm modos de vida similares, que se vestem de maneira semelhante, etc. A imagem adquire um estatuto geral e pode tornar-se a ilusão na qual um grupo crê constituir-se numa identidade.

Penso que o brasileiro muitas vezes é definido a partir de imagens³⁰ que, por seu caráter totalizador, insistente e pregnante, acabam tomando o contorno de uma identidade. São pregnantes e indicam de uma identidade na medida em que congelam um sentido. Por exemplo, quem já não ouviu dizer que brasileiro é bom de bola ou de samba no pé, a partir das imagens difundidas³¹ pelo turismo, ou que temos o “melhor futebol do mundo”, ou, ainda, o “maior espetáculo da terra”? Segundo Barthes (1980), a imagem é mais imperativa do que a escrita, porque impõe a significação de uma só vez. Essas imagens, portanto, podem-se estabelecer de uma forma³² rígida, e a elas os indivíduos podem aderir, num certo assujeitamento: ser bom de bola ou de samba no pé funcionaria como uma miragem necessária. Por outro lado, há um certo caráter de inevitabilidade nisso: no encontro com o outro, certos traços são reforçados. O problemático pode vir a constituir-se na adesão a esses traços.

²⁹ Michel Maffesoli é sociólogo francês e dirige um centro de pesquisas na Sorbonne. Estudioso da formação de tribos urbanas, afirma que uma reação de reafirmação nacional é a contrapartida paradoxal das práticas globalizantes disseminadas pelo mundo. Seria uma certa reafirmação do que é particular, numa atitude localista.

³⁰ É necessário ressaltar que utilizo imagem enquanto um conceito amplo e não, necessariamente, como uma imagem visível, o que inclui o aspecto psíquico da imagem ou imagem mental.

³¹ A banalização do conceito de imagem inclui esse aspecto de atribuição de identidade. É possível usar imagens para construir a “identidade/imagem” de alguém. As campanhas eleitorais são um exemplo representativo. Esse tipo de procedimento pode servir aos interesses mais diversos, pois trata-se, apenas, de provocar associações mentais sistemáticas que servem para identificar isto ou aquilo, pela atribuição de um certo número de características sócio-culturalmente elaboradas.

³² Assim como “forma” pode ser lida como “fôrma”.

Maffesoli (1996, p.150) assegura que “o homem é menos criador de imagens, que forjado por elas”. Isso remeteria a pensar numa captura pela imagem que produz algo de alienação. O discurso social pode produzir imagens capturantes. O eu sente-se amparado na imagem do semelhante. O indivíduo procura, na imagem, um reencontro com o eu, um reconhecimento, e isso é extremamente prazeroso. Freud foi quem tematizou a realização pela imagem ao falar no desenvolvimento do processo primário: a realização alucinatória do desejo pela imagem – que vem a substituir o objeto – é o modelo desse processo primário. A partir desse princípio, algo se realiza na imagem.

Outra questão que se coloca quanto à difusão da imagem, é quando ela confronta-se com sua duplicação infinita. De uma forma mais ampla, poder-se-ia pensar nas imagens diluídas pela repetição e, portanto, desfeitas de identidade, chegando próximas do irreconhecível.

Por outro lado, é preciso levar em conta – para problematizar a questão da “fôrma” – a impossibilidade de repetição do mesmo ou a identidade na diferença, ou, ainda, imagem verdadeira contraposta a imagem bastarda. A imagem verdadeira, reproduzida de modo sistemático, vai perdendo gradualmente o que seria sua forma original. Poder-se-ia dizer, então, que ela ter-se-ia transformado numa imagem bastarda? Ou, então, pode-se afirmar que a proliferação das imagens, sua reprodução infinita, a cópia da cópia distancia a imagem da origem, do original? Seria o esvaziamento da imagem, por sua desvinculação da herança e tradição?

Sobre a autenticidade, Benjamin (1996, p.167) vai afirmar que: “Mesmo na reprodução mais perfeita, um elemento está ausente: o aqui e agora da obra de arte, sua existência única, no lugar em que ela se encontra.” A “existência única” da obra inclui, não só as transformações que ela sofreu com a passagem do tempo, em sua estrutura física, como também as relações no tempo e no espaço em que ela ingressou. Essa investigação só pode ser realizada no original. O aqui e agora do original constituem o conteúdo da autenticidade dessa investigação, e nela enraíza-se uma tradição que identifica esse objeto. Esse aspecto da autenticidade escapa à reprodutibilidade técnica, pois aquela está ligada a tudo “que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o

seu testemunho histórico” (Benjamin, 1996, p.167). Em resumo, para o autor, na reprodução, a aura é que é atrofiada, pois a obra é destacada do domínio da tradição, substituindo a existência única por uma existência serial, o que resulta num violento abalo da tradição. Por outro lado, o autor avalia que esse descolamento da obra do domínio da tradição também afasta-a de seu uso estritamente ritual, dando-lhe, então, valor de exposição, como o cinema muito bem exemplifica. A partir daí não interessaria mais aplicar critérios de autenticidade à obra de arte.

De qualquer forma, a profusão de imagens fabricadas, as imagens que dizem tudo por si só, são coisas da modernidade, incentivadas pelo individualismo contemporâneo, ao que Benjamin (1996, p.194) vai acrescentar que “a reprodução em massa corresponde de perto à reprodução das massas”.

Se se perguntasse a um estrangeiro – ou mesmo a um brasileiro – qual é a imagem que tem do Brasil, as descrições poderiam ser muitas, mas certamente apareceriam, com maior freqüência, aquelas que falariam dos índios nus e sua derivação: mulatas nuas; natureza exuberante; praias; carnaval e frutas exóticas – bananas e abacaxis, ao melhor estilo Carmen Miranda. São essas, justamente, as imagens que Albert Eckhout³³ pintou do Brasil, entre 1637 e 1645, fazendo-se a ressalva de que o carnaval atual estava lá representado pelo “Negro do Congo” (Anexo) (em vestes européias: veludos com enfeites de ouro e prata, gibão de brocado e chapéu de pele de castor, ornado com plumas vermelhas) e também pela “Mameluca” (Anexo) (a mestiça idealizada como padrão de beleza e sensualidade, mulher jovem, de formas exuberantes, descalça, com tiara de pérolas, brinco, colar e anéis, vestida em camisolão branco de tecido brilhante, decotado, com bordados e drapejamentos), pois, certamente, o carnaval, da forma como é hoje, não existia na época. O que impressiona o observador diante dessas telas, é a atualidade das imagens: o que se diz atualmente do Brasil – e as cores com que se diz –, é o mesmo que o pintor holandês retratou há quase quatro séculos atrás.

³³ Pintor holandês integrante da corte de Maurício de Nassau, governou o Brasil entre 1637 e 1645.

Penso que talvez a imagem tomada como identidade diga respeito ao estatuto da imagem enquanto totalizadora, ou seja, àquela à qual o sujeito adere, num completo assujeitamento; as imagens pregnantas, icônicas, que tomam o cenário completo do ser do sujeito, de uma forma rígida, numa alienação ao fascínio com o código do Outro.

Entretanto, a imagem passa por alguém que a produz ou reconhece, conforme já citado, e remete ao caráter ativo do sujeito, e não ao passivo. No sujeito passivo, a imagem é invasora, onipresente. Essa é a imagem veiculada pela mídia, televisão e publicidade. O ambiente comunicacional seria aquele que se encarregaria da exacerbação da aparência, convocando sua eficácia, sugerindo um aspecto sempre novo e efervescente. Porém, deve-se ressaltar que os meios de comunicação são o lugar privilegiado para o aparecimento desses efeitos, que, por outro lado, são apenas uma resposta daqueles, numa produção que o social mesmo demanda.

É preciso considerar que o estatuto da imagem também alude à produção de um espaço que permitiria indicar apenas **do** sujeito, ali onde este absorve parte das cenas, imagens, objetos, mas não de uma forma totalizadora e cerceante. Que essas imagens remetam, digam do sujeito, mas sem defini-lo.

4.1.1 A tentativa de situar a origem

“Uma coisa é saber da história segundo historiadores, e outra é vê-la através dos olhos que a viram.”³⁴ (Valladares; Mello Filho, 1998, p.7) Essa bela frase abre o catálogo alusivo à exposição da obra de Eckhout – realizada na XXIV Bienal de São Paulo –, que traz à tona todo o imaginário do nascedouro do Brasil e parte dessa história. Esses originais permanecem até hoje no Museu Nacional de

³⁴ Para contrapor, poderia citar a frase de Jean-Luc Godard (Ainsi parlait Jean-Luc: fragments du discours d'un amoureux des mots. *Télérama*, n.2278, 1993): “Palavra e imagem são como cadeira e mesa: se você quiser se sentar à mesa, precisa de ambas.” Essa citação interessa porque, apesar de reconhecer a especificidade de cada uma das linguagens, mostra sua complementaridade, e não a oposição entre ambas, como na abordagem mais freqüente. Para Joly (1996, p.121): “As imagens engendram as palavras que engendram as imagens em um movimento sem fim.”

Copenhague e são tidos, oficialmente, como o testemunho pictórico mais antigo que se conseguiu resgatar sobre os primórdios da colonização. Antes dessa vinda da obra eckhoutiana para o Brasil, D. Pedro II já tivera a preocupação de chamar a atenção dos brasileiros para os assuntos de seu País, mandando reproduzir seis telas a partir dos originais.

Avaliando o esforço dos autores do catálogo em descrever, da forma mais fiel possível, o trabalho de Eckhout, ocorre-me discorrer sobre uma série de questões. A primeira é a tentativa de recuperação do passado, em sua íntegra, ou a tentativa de situar uma origem. Para isso, remeto-me a um ensaio fotográfico em torno da obra de Eckhout feito por Clarival do Prado Valladares (Valladares; Mello Filho, 1998, p.10), que tem por finalidade

“analisar o objeto em confronto com o texto histórico e humanístico que lhe dá razão e sentido e, em virtude deste, acordar os detalhes capazes de **suprir novos conhecimentos** e amplitude de comunicação para a nossa atualidade”. (o grifo é nosso)

Para além da importância cultural – de valor incalculável – que a obra possui e da qualidade artística do ensaio fotográfico, pode-se pensar que a finalidade exposta pelo autor, nesta última referência, igualmente visa responder àquilo que, no senso comum, costuma-se chamar como “o retrato da época”, em uma tentativa mais fiel possível de resgatar algo que, supostamente, foi perdido – a origem perdida, quem sabe.

John (1998) fala sobre a nostalgia da imagem enquanto passível de ser confundida com a busca pela origem – imagem original, icônica (origem se confunde com original, e original, com originalidade, também remetendo ao exotismo brasileiro). “Torna-se como que uma busca pela imagem de Deus, é uma busca pelo indeterminado, pela anterioridade máxima de todo o momento existente, que só se pode esconder numa figura-mito invisível, irreferenciável.” (John, 1998, p.4)

Interessante notar a aproximação que se coloca, nessa idéia do autor, entre origem e indeterminável/mítico. Uma das vertentes de trabalho de John (1998, p.12-13) vai na direção de situar uma anterioridade inexistente: “Um surgir sem sujeito, apenas um verbo ou ato desligados de seu momento precedente, um

momento inaugural não vinculado a uma causa específica nem a uma função que o justificasse ou provesse um sentido *a posteriori*.”

Para John (1998, p.144), a nostalgia do original e do originário, a vontade de origem, a nostalgia de verdade confundem-se, o que, portanto, levaria a pensar em algo da ordem do ficcional mesmo, “a face da origem é uma face sem forma, vazia e em constante transformação”. Segundo Benjamin (1996), a origem é histórica, pois ele parte do pressuposto de que ela não pode ser situada através da tentativa de retorno à fonte primeira, mas somente por meio de uma singular relação entre o passado e o presente, articulando uma nova escritura, que comporta, por outro lado, uma desmontagem das escrituras fixadas anteriormente.

A busca da “fotografia da época” ou o que aconteceu, exatamente, é um empreendimento já deixado de lado pelas correntes modernas da historiografia: o acontecido de fato está lá, perdido no tempo. Benjamin (1996) diz que construir historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”; significa, antes, apropriar-se de uma reminiscência.

“Não existem reencontros imediatos com o passado, como se este pudesse voltar no seu frescor primeiro, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas há um processo mediativo e reflexivo, um cuidado de fidelidade teológica e/ou política a uma promessa de realização sempre ameaçada, pois passada no duplo sentido de *vergangen* (passado/desaparecido).” (Gagnebin, 1999, p.14)

Embora concorde com Gagnebin (1999), será que a busca ansiosa pelos originais, a procura do fato correto, a ânsia de saber o que realmente aconteceu, o resgate integral da história, sem permitir nenhuma invenção ou reformulação, também não diriam respeito às atuais reescrituras da “fundação do Brasil”, junto com a “paixão pelas datas redondas” – 500 anos?³⁵ A tela pintada “naquela época”, assim como os documentos rigorosamente resgatados e compilados, mais do que outras coisas, permitiriam visualizar aquelas imagens/memórias brasileiras. Parece ser esse o tom da seguinte colocação de Valladares e Mello Filho (1998, p.25):

³⁵ Na 44ª Feira do Livro de Porto Alegre (1998), as obras sobre o descobrimento do Brasil bateram recordes de vendas.

“As telas de Albert Eckhout da série Brasileira, de Copenhague, ou os desenhos de Frans Post para as gravuras de Barlaeus são bons exemplos para mostrar quanto seria difícil, ao observador de nossa presente data, acompanhar e entender aquele processo descritivo entremeadado de detalhes. Daquele enredado de minudências e naquela textura de informações visuais, a história fala, a sociologia frui, e a casualidade artística encadeia. (...) Nosso trabalho é o de dissecar a trama, caçar o detalhe e, quando possível, alumiar o assunto.”

É necessário levar em conta que a imagem pode ser pensada para além da oposição estrita do visível e do invisível, do legível e do ilegível, do próximo e do distante, do atual e do antigo, do novo e do velho. As lacunas que teriam ficado, obras do esquecimento ou do recalque, funcionando como verdadeiras manchas para uma imagem total, precisariam ser completamente preenchidas. É nesse intuito que os autores não poupam esforços e somam o conhecimento de pintores, naturalistas, geógrafos, médicos, botânicos e intérpretes para o tupi; enfim, contam com o melhor de cada um para abordar e entender o desconhecido.

A ânsia de desvendar o desconhecido: muitas vezes somos convocados a responder a esse imperativo, como se o trabalho com o inconsciente fosse, finalmente, tornar tudo consciente; como se o inconsciente fosse esgotável. Não se considera que ele é constituído por conteúdos recalçados, aos quais foi recusado o acesso à consciência. O acesso poderia dar-se apenas sob um caráter metamorfoseado.

Que o sujeito não seja “governado” por sua consciência e que os atos dependem apenas parcialmente da vontade é o que a psicanálise vai demonstrar, conforme explicitado por Sousa (1998, p.57-58):

“...movimento que vemos surgir na psicanálise quando interroga de forma radical a autonomia da consciência mostrando que lá onde acreditávamos ser proprietários em nossa casa, somos de certa forma inquilinos. As formações do inconsciente classicamente consagradas pelos sonhos, lapsos, chistes e sintomas revelam este outro lugar de enunciação, outro lugar (‘andare platze’ como chamava Freud) de nossa verdade escrita pelas mãos do desejo”.

Pesavento (1999) sugere uma visão solidária com a perspectiva inconsciente, quando reconhece também na história algo do ficcional. A autora refere-se à possibilidade de entender a história como narrativa; ou seja, em vez de assentar-se sobre uma verdade, ela resgata um “poderia” ter acontecido, possibilidade essa que admite múltiplas versões. Dentro dessa perspectiva, o historiador cria, com sua narrativa, uma representação do representado. Quer então captar a expressão da vida dos homens do passado, que só chegam até ele sob a forma de sinais, restos, registros. Segundo a autora, os historiadores constroem versões do passado. Nesse sentido, história é sobretudo narrativa, e não há uma narrativa mais autêntica do que outras, a não ser várias formas de dizer através da escolha de estratégias discursivas. A escritura da história traz consigo a subjetividade do historiador. Trata-se de uma construção a partir de registros, documentos, mas que também junta invenção, ficção.

Numa interlocução com os campos da crítica literária, da antropologia, da arte, da psicanálise, essa nova história propõe que o testemunho, a narrativa, a imagem, são representações. Colocam-se no lugar daquilo que foi, e cada uma delas tem o mesmo estatuto. Trata-se de um tipo específico de narrativa histórica que é também uma espécie de ficção, pois fará o documento oficial “falar”, tomando em conta a dimensão imaginária e a condição de ser uma representação do passado. “O historiador busca recriar o que teria se passado um dia” (Pesavento, 1999, p.13), assim como o narrador da ficção cria um enredo que poderia ter ocorrido um dia. Nesse sentido, ambas as representações são plausíveis e falam do cruzamento sempre instigante entre o que de fato aconteceu e o ficcional.

As imagens de Eckhout servem, ainda hoje, para levar ao conhecimento dos brasileiros o olhar que os holandeses tiveram para com a terra e o homem do Brasil; porém, há várias “imagens” sobre o nascimento da América e, posteriormente, do Brasil, que são anteriores mesmo a Eckhout e ao descobrimento. A viagem de Colombo, iniciada em outubro de 1492, uma viagem reta, sempre para a frente, como a grande metáfora da modernidade, funcionando como paradigma para o sujeito moderno, igualmente diz respeito ao fim de um “mundo fechado e ao abandono da casa materna e paterna” (Calligaris, 1999b, p.12). A descoberta do Novo Mundo já estava carregada, de antemão, de todo esse imaginário fantástico,

cercado de imagens nebulosas. Isso sem se falar de toda a questão do “encontro do Éden” e das delícias do paraíso terrestre, interrogadas adiante.

4.1.2 O insondável da origem

As imagens, as fantasias, os fatos relatados, lidos ou transmitidos de geração para geração, as peças dos museus dão conta da tentativa de restituição de um passado mais ou menos vergonhoso, mais ou menos brilhante, mais ou menos imperativo, mais ou menos cerceante para o sujeito. Esse é o grau de liberdade que resta a cada um: produzir sua narrativa de uma forma singular. A escolha das imagens, dos fatos e das peças que farão parte desta ficção, não depende somente do gosto ou da vontade. Não se poderá contar com a exatidão das datas e dos acontecimentos, na medida em que o próprio rememorar, que inclui o caráter ficcional, atribui veracidade. A responsabilidade sobre sua produção estará na forma como cada um ocupar-se-á daquilo ativado no inconsciente.

Didi-Huberman (1998, p.115) concorda, dizendo que “a imagem só poderia ser pensada radicalmente para além do princípio usual da historicidade”. Isso distancia-nos daquela idéia da imagem enquanto intoxicante e ajuda-nos a escapar da impressão de passividade. Permite-nos perceber tudo o que a imagem ativa em nós em termos de herança, convenções, tradição; enfim, de história e de cultura mais ou menos interiorizada, mais ou menos lembrada – a memória involuntária de Proust, conforme a nomeia Benjamin (1996). A historiografia não nos preservaria dos lapsos de memória.

As idéias anteriormente expostas tomam a memória, não como uma instância que sabe o que registra e acumula, mas um lugar que jamais saberá por inteiro o que acumula. Essa noção se aproxima do que Freud definiu como memória a partir do conceito de “traço mnêmico”. Ele vai utilizar essa expressão, ao longo de toda sua obra, para designar a forma particular como os acontecimentos inscrevem-se na memória. Os traços mnêmicos subsistem de forma permanente, mas só são reativados depois de investidos e retornam no sonho ou no sintoma, o que inelutavelmente junta memória com recalque e também possibilita afirmar que

memória é o ato mesmo de apagar. Lembrar e apagar, nesse sentido, indistinguem-se. Para lembrar é preciso apagar, e a forma como cada um vai lembrar é peculiar e diz de sua construção ficcional, diz da forma como escreve sua história, conforme Costa (1998). O traço mnêmico não é, necessariamente, uma imagem do objeto – o que convocaria a uma “semelhança” entre traço e objeto –, mas um simples sinal, uma imagem “simulacro”, que não comporta uma qualidade sensorial particular e pode, portanto, ser comparado a um elemento de um sistema de escrita, a uma letra. A memória realiza uma articulação peculiar que faz com que uma história possa ser narrada ou contada, ou uma ficção, construída.

Os conceitos de tempo, memória, recalque, história e construção de uma narrativa juntam-se, inexoravelmente: o sujeito é o narrador, construindo sua história desde uma perspectiva atemporal, buscando, da memória, o que sobreveio do recalado.

4.1.3 Ainda sobre a imagem

Didi-Huberman (1998, p.114) define a imagem, enquanto dialética, ultrapassando o jogo do visível, não devendo ser tomada como um conceito que sintetizaria, apaziguando aspectos contraditórios. Essa idéia “procura apenas (...) justificar uma dimensão ‘verbal’, quero dizer atuante, dinâmica, que *abre* uma imagem, que nela cristaliza aquilo que a inquieta sem repouso” (Didi-Huberman, 1998, p.117). Em outras palavras, não há nada de síntese, a não ser uma síntese a ser dita, falada. Ricoeur (1985, p.432), por sua vez, afirma que a “identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa, pois definir-se é, em última análise, narrar”. Aqui tem-se uma consequência importante: **tanto identidade como imagem incluem uma dimensão aberta, pois compõem-se de um caráter enunciativo, narrativo.**

Há produções (narrativas) abertas a constantes e atualizadas interpretações (um exemplo é *Dom Casmurro*, de Machado de Assis); por outro lado, existem imagens que criam consistências – o índio, a palmeira, o sabiá de José de

Alencar e Gonçalves Dias. Machado inventa um Brasil não “consistente”, no sentido de não se fechar num sentido.

Tisseron (1997) é categórico ao afirmar que a imagem como identidade é um engodo. Um grupo, ao constituir-se ao redor de uma imagem, acredita estar fundando uma identidade. Essa identidade marcaria o destino do sujeito apesar dele, para além dele. Seria a imagem que acabaria tendo uma função organizativa. Porém, como visto, a imagem não se presta a unificações, pois somos confrontados todo o tempo com: “o que eu falo (faço) a partir disso”, o que invoca o caráter ativo do sujeito frente às imagens icônicas.

“Talvez só haja imagem a pensar radicalmente – metapsicologicamente – para além do princípio de prazer. (...) talvez só haja imagem a pensar radicalmente para além do princípio de imitação. (...) talvez só haja imagem a pensar radicalmente para além do princípio de superfície. (...) talvez só haja imagem a pensar radicalmente para além da oposição canônica do visível e do legível. (...) talvez só haja imagem a pensar radicalmente para além do princípio de visibilidade, ou seja, para além da oposição canônica – espontânea, impensada – do visível e do invisível. (...) só há imagem a pensar radicalmente para além do princípio mesmo do espaço extenso, extensivo, a saber, a idéia medida do grande e do pequeno, do próximo e do distante, do fora e do dentro etc. (...) talvez só haja imagem a pensar radicalmente para além do princípio de identidade biológica, se se pode dizer, com a oposição espontânea que ela supõe do vivo e do morto. (...) a imagem só poderia ser pensada radicalmente para além do princípio usual da historicidade.” (Didi-Huberman, 1998, p.79-116)

Joly (1996) fala da complexidade da interação imagem/realidade: somos constituídos, tanto de lembranças de imagens às quais a experiência remete-nos, quanto de lembranças de experiências às quais as imagens remetem-nos.

“Interessar-se pela imagem é também interessar-se por toda a nossa história, tanto pelas nossas mitologias quanto pelos nossos diversos tipos de representações. A riqueza da conduta contradiz a redução da imagem à imagem da mídia ou às novas tecnologias: estas são apenas as transformações mais recentes, se não as últimas, dos signos visuais que nos acompanham, como acompanharam a história da humanidade.” (Joly, 1996, p.136)

Maffesoli (1996) fala na onipresença da imagem, porque a imagem está onipresente no social. Nem por isso deve-se acreditar em sua eficácia exclusiva, o que seria relativizar o poder da razão, exacerbando a aparência. As imagens do eu e as imagens do social interagem: as maneiras de ser não dependem apenas de causas exteriores e dominantes, mas também de uma dinâmica interna. A própria imagem favorece interações.

Haveria algo do imaginário social que funcionaria como um agente revelador das imagens particulares. A vida cotidiana organiza-se a partir de imagens a compartilhar, sejam sociais ou individuais. Pareceria ser esse aspecto complementar – imagens particulares/imagens compartilhadas – a dar consagração ao dispositivo imaginado pelos irmãos Lumière: a relação privilegiada de cada um com as imagens projetadas e a ilusão de um prazer compartilhado.

Maffesoli (1996) defende que, assim como há os mitos fundadores, há também as imagens fundadoras. Mais adiante, no capítulo 6, tentarei pensar o mito como uma imagem compartilhada e qual sua possível função.

A imagem, a aparência mostra sua eficácia apenas naquilo que o autor chama de “emblematismo”: as variadas formas com que os indivíduos mostram sua pertença (pinturas, enfeites, tatuagens, adereços) e seu modo de ser.

Para finalizar, “pode-se dizer que a acentuação do corpo, da imagem, da aparência conformista na pós-modernidade conduz a uma aparição-desaparecimento. Aparição do próprio corpo e desaparecimento no corpo-coletivo” (Maffesoli, 1996, p.182).

4.2 Identidade e fundação

Enquanto Albert Eckhout dedicava-se a retratar o cotidiano, naturezas mortas, elementos culturais e vegetais, além de tipos, seu colega e também integrante da Corte de Maurício de Nassau Frans Post dedicava-se às

paisagens. Muito tempo depois, ele foi cunhado, pelo campo artístico, como o “inventor da paisagem americana”. Entre 1637 e 1645, no período em que esteve no Brasil, evidentemente a terra americana já existia; o que não havia, antes de Post, era a representação dessa terra como paisagem. (XXIV..., 1998, p.102)

Não passa despercebido ao crivo técnico, contudo, que o olhar que Post vai dirigir à paisagem do Brasil está impregnado do olhar que traz da Holanda, com um certo tipo característico de construção paisagística. Nesse sentido, as paisagens são, “ao mesmo tempo, uma paisagem nova, ‘primeira’ e uma paisagem conhecida, ‘segunda’, já vista, anterior” (XXIV..., 1998, p.102).

Essa idéia de uma invenção faz lembrar as fundações dos imigrantes que chegaram ao Brasil: Nova Bréscia, Nova Trento, Nova Friburgo. Embora com o adjetivo “novo”, tente-se esquecer o “velho” – como bem o afirma Calligaris (1996b) – ou, com a invenção, busque-se apagar o que veio antes, a tentativa de Post de criar a primeira paisagem americana decepciona, pois vê-se, inexoravelmente, “contaminada” por esse olhar de quem já viu outras paisagens. A representação da paisagem, como de resto qualquer representação, comporta uma alteridade, contém o Outro, enquanto esse outro é memória e experiência.

Post pintou como pintor holandês no Brasil (XXIV..., 1998, p.104):

“Conseqüentemente, essas primeiras paisagens (já) não o são mais: estão impregnadas do olhar involucrado de um pintor holandês que nelas condensa as convenções de uma escola, com sua maneira ‘européia’ de pintar, junto à natureza ainda sem nome (...). Finalmente, para culminar a aventura com seu anverso, ao voltar para a Holanda, Post não fez mais que pintar, como um pintor de outro mundo (...), ‘paisagens brasileiras’, recordações do trópico que lhe outorgariam uma indiscutível forma de ‘distinção’ (...) como uma longa e lânguida ‘devolução’ das paisagens que na sua juventude, ao atravessar o oceano, havia digerido.”

Post passou a pintar – diferentemente dos pintores de sua escola – com a textura da invenção caprichosa, com características do inesperado e do bizarro, elementos que iriam constituir a paisagem americana, fundada por ele, vista a partir da Europa.

Uma fundação é compósita: inclui o velho e o novo, o mesmo e o Outro; inclui também dois tempos, o antes e o depois. “Assim, a paisagem americana estaria assinalada, desde a sua fundação com Post, por uma espécie de ‘alteridade’ que a faz ser (...) uma forma e uma figura de ficção.” (XXIV..., 198, p.104) Os imigrantes constroem aqui suas “Nova Bréscia”, “Nova Trento”, “Nova Friburgo” retiradas da memória; trabalham contra a distância e o esquecimento. O modo de fazer certamente sofre alterações, que incluem seu olhar de italianos, alemães, sobre a nova terra, e incluem também o modo como a nova terra vai se deixar fundar, transformando-se num outro lugar, que não é nem a Europa, nem “a visão do paraíso”, mas que as contém.

4.3 Identidade e *mimesis*

Retomando a proposição anterior de investigar a articulação entre identidade e imagem: pode, então, a imagem auferir identidade? Talvez somente em sua condição mimética, que ultrapassa a noção de simples imitação. “Talvez só haja imagem a pensar radicalmente para além do princípio de imitação.” (Didi-Huberman, 1998, p.83)

A arte imita o que ela representa?, pergunta Lacan (1988). Mas ele logo adianta-se em dizer que, quando se entra por essa via de colocar a questão, já está-se enredado num impasse. Afirma o autor (1988, p.176) então: “É claro que as obras de arte imitam os objetos que elas representam, sua finalidade, porém, justamente não é representá-las. Fornecendo a imitação do objeto elas fazem outra coisa desse objeto.” Assim, elas nada mais fazem senão fingir imitar, porque, ao fazê-lo, ao mesmo tempo tornam presente, mas também ausente, o objeto. Lacan utiliza-se do exemplo de Cézanne, dizendo que, quando pinta suas famosas maçãs, faz algo bem diferente do que imitar maçãs, mesmo que sua última forma de imitá-las esteja mais perto de uma presentificação do objeto. “Porém, quanto mais o objeto é presentificado enquanto imitado mais abre-nos ele essa dimensão onde a ilusão se quebra e visa outra coisa (...) e faz então surgir o objeto

de uma maneira que é lustral.” (Lacan, 1998, p.176) Com isso, o autor evidencia que a imitação faz outra coisa do objeto ou, melhor, que a imitação contém sempre o novo, por mais idêntica ao objeto que possa parecer.

A *mímesis* conquistada a partir do original europeu talvez funcione como a “imagem apaziguadora” da qual fala Caillois (1986); ou seja, aquilo que buscamos para acalmar nossa ânsia pelo ser ou a procura de reconhecimento pelo outro, ou, ainda, a procura de apoio ou de proteção social. Porém, esse autor (1986, p.68) também afirma que essa imagem alcançada só se consegue numa “despersonalização” ou que “a vontade do ser de perseverar em seu ser, se consome exaltando-se e o atrai já secretamente em direção à uniformidade que escandaliza sua imperfeita autonomia”, revelando um aspecto fusional, uma identidade fusional. Essa imagem é o eu, mas ao mesmo tempo não o é. Assim como há identificação, reconhecimento, há distanciamento, estranhamento – *unheimlich*. Faz com que se pense no ataque ao ícones; porém, isso que eu tanto ataco, sou eu mesmo.

Nessa identidade assim constituída, o eu vai também encontrar o Outro, fragmentos, pequenas realidades, a representação do Outro em nós mesmos. Ou o que sugere o *unheimlich* (o estranho): aquilo que é ao mesmo tempo familiar e desconhecido. O não-familiar dentro do familiar ou o familiar dentro do não-familiar. Por exemplo, quando um brasileiro encontra em outro país pessoas, objetos ou lugares que são “iguais” aos do Brasil. Como relata uma colega do interior do estado em sua primeira ida à Europa: “Fui dar um passeio de gôndola em Veneza, e foi indescritível o que eu senti, quando olhei para o gondoleiro: ‘Era um colono de Guaporé!’”

Talvez seja interessante pensar no que Benjamin (Gagnebin, 1992) fala sobre imagem dialética, que seria a imagem capaz de lembrar sem imitar. Sua força estaria no fato de fazer surgir uma figura nova e até mesmo inédita, uma figura realmente “inventada da memória”, pois nasce da profusão da lembrança – imagem de memória, conforme a designou Didi-Huberman (1998). Nesse sentido, Gagnebin (1992, p.47) vai dizer que não se trata de acreditar que o passado

determina o presente ou que o presente explica o passado, mas de pensar onde um encontra o outro, onde

“pode surgir o passado no presente como surge o sonho na vigília e, poderíamos acrescentar, o inconsciente na fala, (...) porque o passado nunca volta como era, na repetição de um pseudo-idêntico. Ao ressurgir no presente, ele se mostra como sendo, ao mesmo tempo, irremediavelmente perdido enquanto passado, mas também como transformado por este seu ressurgir: o passado é outro e, no entanto, semelhante a si mesmo. Por isso a sua imagem não é simples cópia, reprodução do mesmo. É uma imagem dialética, como a chama Benjamin. Dialética porque junta o passado e o presente numa intensidade temporal diferente de ambos; dialética também porque o passado, neste seu ressurgir, não é repetição de si mesmo; tampouco pode o presente, nesta relação de interpelação pelo passado, continuar igual a si mesmo”.

A memória, conforme afirmado, tem um caráter múltiplo: uma certa dinâmica que envolve o vivido individual, a experiência, mas também as imagens compartilhadas e a relação ao Outro. As imagens dispersas do passado são recolhidas para serem oferecidas à atenção do presente, numa dialética que modifica ambos. O ato mesmo de lembrar aparece indissociado do esquecimento na memória. Essas idéias talvez remetessem a pensar no conceito psicanalítico da resignificação *a posteriori* ou *nachträglichkeit*, conforme Freud o definiu, onde experiências, impressões, traços mnêmicos são ulteriormente remodelados, reinscritos, reorganizados em função de experiências novas. Elementos do presente vão articular novos formatos às figuras do passado. Tratar-se-ia do aparecimento de figuras inéditas, como diz Didi-Huberman (1998), na medida em que seria o surgimento de uma figura antes ausente, **embora não inexistente**.

Benjamin (1997a), em sua narrativa de memórias *Infância em Berlim por volta de 1900*, faz um jogo com as palavras *Kupferstich* e *Kopfverstich*, que se refere a uma lembrança infantil vivida por ele e descrita nesse livro, quando teria ouvido, ao acaso, falar sobre “gravuras de cobre” (*kupferstich*). No dia seguinte, ocorre-lhe uma brincadeira: colocando-se embaixo de uma cadeira, executa a ação de esticar para fora a cabeça (*kopfverstich*), ação essa que nomeia de *Kupferstich* – gravura de cobre. Esse jogo – que as crianças muito bem traduzem em suas brincadeiras de fazerem-se o objeto – com as palavras *kupferstich* e *kopfvertisch*

permite uma apreensão muito bonita do conceito de *mímesis*: a criança, na brincadeira mimética, apropria-se do código do outro (*kupferstich* – figura de cobre) para deturpá-lo em um *kopfverstich* (movimento de cabeça), mas, ao mesmo tempo, nomeando-o de *kupferstich*. O interessante dessa noção da *mímesis* benjaminiana é que se processa uma “deturpação”, tanto da palavra quanto do corpo: a ação de “deturpar” o código “deturpa” ele mesmo, o corpo. Essa é a condição da *mímesis* benjaminiana: o sujeito faz-se objeto, mas também faz uso do objeto. Esse comportar-se semelhantemente “exercia-se em mim **por meio de palavras**. (...) Estou, porém, desfigurado pela semelhança com tudo o que está à minha volta” (Benjamin, 1997a, p.99). (o grifo é nosso)

Aqui percebo um certo cruzamento entre o que Benjamin (1997a) chama de deturpar, desfigurar, o que Caillois (1986) denomina de despersonalização na *mímesis* e o que Lacan (1979) define, quando fala do mimetismo, como um processo em que o sujeito insere-se numa função cujo exercício o apreende. O que trato de salientar é o paradoxo que se estabelece **na imagem mimética: o sujeito apropria-se do código e é tomado por ele; é autor da ação, mas também sofre a ação**. Outra questão bastante importante é que, para Benjamin, o processo mimético está relacionado às palavras, idéia que se junta à noção de imagem enquanto uma narrativa, conforme antes mencionado.

Novamente outro exemplo claro e singelo que remete à noção de imagem mimética, é trazido por Benjamin (1997a, p.122), também em seu livro *Infância em Berlim por volta de 1900*. Porém, prefiro citar uma tradução ligeiramente modificada por Gagnebin (1992), pela escolha mais específica das palavras para ilustrar a questão que quero propor. O exemplo refere-se às meias, da forma como são enroladas e dobradas tradicionalmente,

“de sorte que cada par tinha o aspecto de um bolso³⁶. Nada superava o prazer de mergulhar a mão em seu interior tão profundamente quanto possível. E não apenas pelo calor da lã. Era o ‘trazido junto’ (*‘das Mitgebrachte’*³⁷), enrolado naquele interior que eu sentia na minha mão e que, desse modo, me atraía (...). Quando encerrava no punho e confirmava (...) a posse daquela massa suave e lanosa, começava (...) a empolgante revelação. Pois agora me punha a desembrulhar ‘o

³⁶ “Bolsa”, no original.

³⁷ Em Benjamin (1997a), traduzido como “tradição”.

trazido junto' de seu bolso de lã (...) até que se consumasse o espantoso: 'o trazido junto' tinha sido totalmente extraído do seu bolso, porém este último não estava mais. Não me cansava de provar aquela verdade enigmática; que a forma e o conteúdo, o envoltório e o envolvido, 'o trazido junto' e o bolso, eram uma única coisa – e, sem dúvida, uma terceira: aquela meia em que ambos haviam se convertido". (Gagnebin, 1992, p.45)

Não se pode dizer, dessa “imagem mimética” – a meia enrolada –, que ela não seja uma meia ou que não seja um bolso; tampouco pode-se dizer que o seja. Por isso, justamente, trata-se de uma imagem mimética, pois o mimetismo dá a ver algo que não é o objeto mesmo. Esse “algo que se dá a ver” que não é o objeto, também não é o mimetizado, mas é algo outro que, porém, inclui ambos. É a dimensão de camuflagem – uma das dimensões da *mímesis*, juntamente com o travestismo, o escondimento e a intimidação – que destaca Caillois (1986), mas também é a bipartição, a esquizo, a decomposição entre “ser e semblante, entre si mesmo e esse tigre de papel que ele dá a ver” (Lacan, 1979, p.104). Essa “estranha relação” ilustrada pela imagem mimética alude, claramente, ao enigmático da relação do eu com o Outro.

Outro elemento, com relação a essa imagem que nomeei de imagem mimética, é seu caráter de engano³⁸, que me parece melhor trabalhado no apólogo que envolve Zêuxis e Parrásios, citado por Lacan (1979, p.100-101), em que o mérito do primeiro era ter pintado um quadro com uvas que conseguiam atrair os pássaros (*tromper-l'oeil*):

“O que é enfatizado, não é, de modo algum, o fato de que essas uvas seriam uvas perfeitas, o que se enfatiza é o fato de que se tenha enganado até o olho dos pássaros. A prova é que seu confrade Parrásios triunfa sobre ele, por ter sabido pintar sobre a parede uma cortina, uma cortina tão parecida que Zêuxis, virando-se para ele, lhe disse – *Então, agora mostre o que você fez por detrás disso*. Pelo que é mostrado que se trata mesmo é de enganar o olho. Triunfo, sobre o olho, do olhar.”

³⁸ Embora, para Lacan (1979, p.92), “nessa matéria do visível, tudo é armadilha”. Então o engano não estaria somente na imagem mimética, mas em tudo que é da ordem do visível.

Retomo a imagem do índio pataxó, seu calção Adidas e suas sandálias havaianas, como também três dos quadros de Eckhout no catálogo antes referido, que não retratam a “natureza” do Brasil menino, mas sim a imagem de negros do Congo empertigados em roupas nobres européias. Essas pinturas talvez remetessem, hoje, aos “napoleões retintos” do carnaval de Chico Buarque³⁹, numa referência às esdrúxulas cópias do modelo original.

De tanto tentar, talvez consiga-se enganar os pássaros, mas sempre restará o nada, ou o olhar, mais além da cortina...

No retorno de Nassau com sua corte para a Holanda, sua casa em Haia – cuja construção iniciara antes da vinda ao Brasil – estava pronta. Pronta para a festa “em que índios tapuias, por ele trazidos, executaram, nus, danças selvagens que chocaram a modéstia puritana. (...) O salão de entrada tinha o teto pintado com as aves da terra [do Brasil] e, das paredes, pendiam os painéis de Eckhout” (Valladares; Mello Filho, 1998, p.22).

Desde lá, o Brasil já oferecia as imagens, fosse para escandalizar, fosse para divertir...

4.4 Identidade e identificação

Nos itens anteriores, tracei alguns comentários em torno dos conceitos de imagem e identidade. O campo da imagem não está numa correspondência completa com o campo da identidade, mas há uma inter-relação forte entre ambos. A identidade coloca-se como uma miragem necessária, porém sempre miragem, porque comportaria, também, um aspecto de renúncia ao próprio desejo. A imagem, por sua vez, é sempre relativa à imagem especular, confirmação necessária ao sujeito, desejável; contudo, igualmente destruidora, no sentido de uma suposta subjugação. É na articulação com o Outro que a imagem especular

³⁹ A música que faz referência aos “napoleões retintos” chama-se “Vai Passar” e foi composta por Chico Buarque em parceria com Francis Hime (gravadora Barclay, 1984).

fornece as bases para que a busca identitária ligada a essa imagem especular e ao eu ideal organize-se com uma sustentação, via identificações, ligada ao ideal de eu. Imagem e identidade aproximam-se, quando dizem respeito ao ancoramento impossível, contudo necessário, numa única imagem, para a constituição da subjetividade. O sujeito, em sua constituição via imagem, articula simultaneamente a referência ao outro do espelho, que lhe oferece a imagem especular, com a referência ao Outro, lugar das identificações simbólicas possíveis.

Lacan desenvolve essa conceitualização a partir da experiência concreta que se produz na criança diante do espelho. O que sobrevive do objeto, diz Freud, depois de seu “desaparecimento”, é sua imagem, que o eterniza no campo do imaginário. Ao objeto, não se lhe exige a permanência eterna: a imagem subsiste à ausência do objeto e assim enquanto total, ideal, permanece fixada no imaginário. Essa imagem garante o estabelecimento da identidade. Essa é, da mesma forma, a função preenchida, aproximadamente, pela imagem do eu na experiência do espelho. Quando o pequeno ser percebe sua imagem no espelho, ele nela se reconhece, mas ali também algo se apresenta como uma imagem ideal, como alguma coisa ao mesmo tempo além e aquém dele, como algo frente ao qual ressalta suas próprias fendas de ser prematuro, de ser que se experimenta a si mesmo como ainda insuficientemente coordenado para responder a essa imagem em sua totalidade. Seria como a defasagem entre o que ele vê e o que é, sendo que o que vê, não deixa de ser ele mesmo. A imagem oferece uma totalidade; totalidade essa, contudo, que não corresponde a ele enquanto ação, pois seus gestos são ainda insuficientemente estabilizados. (Lacan, 1992)

“A criança pequena, às vezes ainda encerrada nesses aparelhinhos com os quais começa a fazer suas primeiras tentativas de marcha, e na qual até o gesto de pegada do braço ou da mão ainda são marcados pelo estilo da dissimetria e da inapropriação, é muito surpreendente vê-lo, este ser ainda insuficientemente estabilizado, mesmo no nível cerebelar, ainda assim agitar-se, inclinar-se, curvar-se, entortar-se com todo um balbuciar expressivo diante da sua própria imagem, desde que se lhe tenha posto ao alcance, suficientemente baixo, um espelho. Ela mostra assim, de forma viva, o contraste entre a coisa desenhável que está ali projetada diante dela, que a atrai, com a qual obstina-se em brincar, e aquele algo de incompleto que se manifesta em seus próprios gestos.” (Lacan, 1992, p.340-341)

Nessa experiência do espelho, coloca-se, de forma inelutável, a “possibilidade sempre aberta ao sujeito, de uma auto-quebramento, de um auto-dilaceramento, de uma auto-mordida, diante daquilo que é ao mesmo tempo ele e um outro” (Lacan, 1992, p.341). É necessário ao sujeito, ou tolerar o outro como uma imagem insuportável, porque passível de ser desenhada, coltornada, articulada, ou quebrá-lo (matá-lo) imediatamente, diante da insuportabilidade de sua própria existência inadequada, revelada pela comparação com a imagem do outro do espelho. Mas essa imagem a ser destruída é ele próprio também; por isso a morte, nesse contexto narcísico, é sempre presente, embora enquanto morte imaginária.

Todavia, a experiência do espelho somente completar-se-á com a intervenção do Outro. É na referência a este que se abrirá uma dialetização possível na relação sempre conflituosa entre o eu e o outro do espelho. A criança diante do espelho, apesar de ter sido já cativada por sua imagem, volta-se para o adulto que a acompanha, como que num pedido de testemunho, confirmação dessa imagem. Mas a resposta que o Outro (nesta experiência, encarnado pelo adulto) pode dar a esse pedido de confirmação, segundo Freud, é da ordem do signo; signo que remete a uma imagem ao mesmo tempo especular, desejável e destruidora – desejável porque ideal; destruidora porque alienante. Esse Outro vai, então, fornecer a base (código) da identificação primordial da criança com a imagem especular ideal, porém a partir de um traço único (*ein einziger zug*) da imagem do objeto. Esse traço único, entretanto, não é dado como significante, mas, possivelmente, como signo. Para ser da ordem do significante, seria preciso que, depois, estivesse referido a uma rede significante. Essa é a complementação que Lacan faz no seminário 8, da Transferência (1960-61) a respeito do signo situado por Freud. No seguinte, o da Identificação (1961-62), ele avança mais nessa conceitualização e afirma que o *ein einziger zug* freudiano é a forma mais simplificada do significante ou é a essência do significante. Lacan retoma o traço único freudiano como traço unário. Esse conceito, porém, será visto em mais detalhes no item 5.5, “A cena / imagem e o traço”.

A definição desse traço está no olhar do Outro: olhar que pode fazer, todo o tempo, vacilar a preferência entre o eu – objeto – e a imagem ideal no espelho. O olhar do Outro é, então, interiorizado como um signo ou como *ein einziger zug*, que é o índice da confirmação do Outro. Outro, aqui, tomado como o

lugar de referência do eu, no signo da imagem que se oferece a ele e com a qual se identifica. Já tratei de fazer aqui a conjunção entre as formulações de Freud sobre a relação do eu com a imagem especular com a intervenção de Lacan, que inclui o Outro e avança nessa proposição do espelho.

Essa é a articulação entre imaginário e simbólico, entre imagem e palavra, entre o eu e o Outro, entre identidade e identificação – imaginária e simbólica – desenvolvida por Lacan (1992) a partir da conceitualização feita por Freud dos três tipos de identificação: identificação primordial, que revela o desejo pela mãe e coloca o pai como rival; identificação regressiva com o objeto, que decepciona no apelo ao amor; e identificação histérica, que provém de o sujeito reconhecer no outro uma totalidade. Freud diz que, nos dois primeiros casos, a identificação faz-se pelo *ein einziger zug*. (**ver notas percurso, está melhor**)

Dessa forma, ideal de eu e eu ideal distinguem-se radicalmente: enquanto o primeiro é uma introjeção simbólica, introjeção da palavra, introjeção do olhar do Outro como signo – ou como significante, conforme Lacan vai desenvolver posteriormente –, o segundo é fonte de uma projeção imaginária, projeção de uma imagem.

Faz-se necessário um esclarecimento sobre o que tomo como outro e Outro. O outro é o semelhante, o outro especular, o par imaginário que se articula ao Outro, conforme visto a seguir.

O eu constitui-se através da experiência unificadora da imagem, a partir da vivência da relação dual dos cuidados maternos, por exemplo, que ilustra isso que é a inclusão do Outro, através do discurso, pelo outro desse par imaginário. Em outras palavras: a figura que faz o par, revela que o Outro já está incluído mesmo antes dela própria e que seu “trabalho” será somente de facilitar a passagem. A imagem devolvida pelo par especular oferece-se como totalidade; totalidade, porém, que não corresponde ao ser enquanto ação, pois seus gestos são ainda insuficientemente estabilizados. Há um contraste entre a imagem oferecida e esse ser incompleto que se mostra através dos gestos ainda instáveis, conforme trabalhado anteriormente.

Entretanto, apesar do júbilo diante da imagem contornável que o espelho oferece, volta-se para o Outro, num pedido de confirmação. O Outro responder-lhe-á, porém, apenas com os índices de um ideal de imagem, conforme referido. Desse modo dá-se, no sujeito, a articulação entre o eu, o outro e o Outro de forma indissociável. Não há como considerar uma instância sem considerar as outras.

O Outro é tomado como o campo da linguagem – confundindo-se com ela –, mas que diz respeito, mais especificamente, ao lugar, espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo, realidade que lhe é “apresentada” sob a forma de discurso, de palavra, de linguagem. Esse espaço é constituído de elementos simbólicos e imaginários aos quais o sujeito estará ligado pela linguagem. Aqui se articula um primeiro tempo da construção do Outro, como um lugar desejável, anterior e exterior, ao qual o eu deve ascender. A instância imaginária do eu constitui-se em função do que o eu supõe ser uma falta no Outro, porque este apresenta-se como incompleto. O eu tenta responder à demanda do Outro, na medida em que este Outro é faltante e, portanto, desejante. Então, encontra-se um segundo tempo onde o Outro é desejo, porque faltante. Por outro lado, o sujeito constitui-se dos elementos inconscientes do discurso – os índices referidos acima – que estão do lado do Outro: a condição de sujeito “depende” do que se passa no Outro, do que “diz” o Outro. Aqui o Outro é totalmente constituído no campo do simbólico, que fará a intermediação na relação especular entre o eu e o outro do par imaginário – relação que se dá por identificação imaginária, identificação com a imagem do outro, fonte de agressividade e de amor, onde a alteridade se apaga – através da linguagem: o sujeito é, não o agente da linguagem, mas seu efeito, e a linguagem, por sua vez, é efeito do lugar do Outro. Aqui o terceiro tempo, onde o sujeito e o Outro articulam-se, na medida em que ambos são desejantes. Se há uma articulação constituinte, então, no sujeito, o Outro não é o estranho. A demonstração através de três tempos facilita a visualização disso que é a constituição do Outro; contudo, pode apresentar o risco de dar uma idéia de fases, de desenvolvimento, que não é o caso.

Lacan dirá, no seminário sobre a Identificação (1961⁴⁰), que a identificação simbólica está então referida ao traço unário – retomada do *ein einziger zug* de Freud –, e a identificação imaginária procede pela pregnância unificadora da imagem, conforme antes trabalhado.

O conceito de identificação é também tomado numa distância ao uso inicial dado ao termo por Freud (1981a), ao trabalhar com sua paciente de nome Dora, que, depois, torna-se conhecida através do relato *Análise fragmentária de uma histeria*⁴¹ (Freud, 1981a). Nesse momento, o termo é utilizado em sua acepção corrente, ou seja, no sentido de imitação. Há um hiato considerável entre esses dois conceitos – identificação e imitação.

A demanda de exotismo, de originalidade, por exemplo, pode vir em oposição à imitação. Mas a oposição é apenas aparente. A psicanálise ajuda a ultrapassar a dicotomia: não há como considerar o eu sem considerar o Outro; não há originalidade sem incluir a imitação. A originalidade pura seria uma exigência mítica de criação a partir do nada. Também há parte de original no imitado.

Desde o mito de *Totem e tabu*, podem ser extraídos dois lugares: a exceção e a identidade. Esses dois lugares estão mutuamente ligados – a exceção provoca identidades, e vice-versa. É esse texto que primeiro vai mostrar que a identidade está no recalque e que identidade e exceção andam juntas.

Esse mito, já referido nos capítulos 1 e 3, diz que o pai da horda primitiva, aquele que é a exceção, pois escapa à castração, reserva para si todas as fêmeas, mantendo seus filhos num forçado celibato. À medida que crescem, esses filhos vão sendo expulsos, pois passam a representar perigo ao patriarca todo-poderoso que dita as leis-tabu, cujas duas prescrições principais são: não matar o pai e não ter acesso a nenhuma das mulheres a ele pertencentes. Os filhos nutriam

⁴⁰ LACAN, Jacques. A identificação. 1961. Texto não publicado.

⁴¹ Em uma das consultas de Dora a Freud, ela queixa-se de dores intensas no estômago. Ele pergunta-lhe a quem ela estaria copiando daquela vez. Fica então sabendo que, na véspera, Dora fora visitar suas primas, das quais a mais nova tinha acabado de noivar e a mais velha havia começado a sofrer do estômago, o que Dora logo atribuía ao ciúme. Freud informa que ela identificou-se com a prima. Nisso está ilustrada toda a distância que separa a noção de imitação da de identificação, no sentido particular que Freud atribui-lhe. A pergunta de Freud a Dora destaca, por trás do sentido familiar e intuitivo que habitualmente parasita o uso do termo

por esse pai um sentimento ambivalente: ao mesmo tempo em que o amavam, respeitavam e admiravam, pois desse modo obtinham proteção, também odiavam-no por sua intensa autoridade, com a qual rivalizavam. Os irmãos, assim unidos na identidade grupal, concordam, um dia, em matar o pai e devorar seu cadáver, colocando assim um fim à existência da horda primitiva. A consequência é que o pai morto adquire um poder muito maior do que tivera em vida. Isso reforça também seus mandamentos e é o ponto de partida das organizações sociais, das restrições morais e da religiosidade.

É interessante situar, aqui, a leitura proposta por Costa (1998) dizendo que a cultura é extremamente sensível à exceção, que sempre faz adeptos e constitui, portanto, identidades.

“Todos os movimentos culturais se retroalimentam constantemente de rupturas e rearranjos. Ou seja, a cultura provoca constantemente a exceção para voltar a encontrar identidade no recalque. (...) Por essa razão, todos os discursos que historicamente organizaram a cultura foram substituídos por terem fracassado em manter-se como exceção.” (Costa, 1998, p.107)

O que situo, anteriormente, como “A tradição da busca da identidade”, alude a isto: os discursos fundadores, geradores de exceção e identidades, não se sustentam, sendo necessário que sejam sempre reiterados, numa clara alusão ao que Freud propõe, em *Totem e tabu*, como a necessidade da repetição do assassinato.

Também diferenciam-se os conceitos de identidade e identificação, como antes visto: aquela sugere uma “idéia de unidade e estabilidade que é conflitante com o descentramento que a descoberta do inconsciente introduz” (Souza, 1994, p.i). Ampliando a questão da identidade, situo a identificação, “marca simbólica a partir da qual cada sujeito adquire, não sua unidade, mas sua singularidade. Enquanto a primeira se estabelece como referência ao ser, a segunda enfatiza a referência ao dizer” (Souza, 1994, p.i-ii).

“identificação”, aquilo que torna seu emprego ou derrisório ou extremamente difícil. Nesse texto, o autor o emprega apenas num sentido descritivo.

Lacan⁴², no seminário da Identificação, utiliza-se do conceito de identificação enquanto identificação simbólica, que é aquela feita com um significante – cruzamento entre palavra e linguagem, diferente de signo –, e esse não pode fornecer ao sujeito uma unificação numa identidade. A identificação com o significante é, em seu todo ou em sua maior parte, inconsciente. Desta forma, aquilo que a identidade poderia fornecer de “unidade englobante” é substituído pela ‘unarietà’ do significante: o ‘um’ não é unificador, mas traço diferencial com o qual o sujeito se identifica. Souza (1994, p.v), retira ainda outras concepções de Lacan dizendo que a perspectiva

“é a de estabelecer uma distinção entre dois tipos de mediação: a mediação pela imagem e a mediação pelo significante. Trata-se, portanto, de distinguir entre uma possível identidade imaginária que se traduz pela permanência de um objeto no campo perceptivo e uma impossível identidade simbólica, em que a experiência humana do próprio ser pode ser resolvida por uma identificação com o significante que, longe de lhe conferir unidade, produz um sujeito barrado, como efeito da cisão entre ser e significante (pensamento)”.

A questão da busca de uma identidade nacional foi muitas vezes pensada a partir do primado do original sobre a cópia ou do modelo sobre a imagem, com base no que propôs Platão. Para os brasileiros, seria de se pensar em torno da origem que teria ficado na Europa. Os brasileiros seriam meras e débeis cópias do europeu; uma cópia imperfeita, tanto mais quanto mais o País se afastasse desse referente⁴³. O infundado do argumento da prevalência do original sobre a cópia já foi bem demonstrado, desde Foucault até Derrida, e também foi trabalhado por Platão com original x cópia; por Lacan, a partir dos conceitos de identidade x identificação; e por Freud, a partir do eu ideal e do ideal de eu. Esses dois últimos autores acabaram de ser visto com maiores detalhes.

⁴² LACAN, Jacques. A identificação. 1961. Texto não publicado.

⁴³ Interessante lembrar que a designação popular de Terra dos Papagaios chega a figurar na cartografia antiga: no planisfério de Waldseemüller, de 1516, como *Brasilia sive Terra Papagalli*, ou na edição da *Geografía* de Ptolomeu, de 1525, como *America vel Brasilia sive Papagalli Terra*. O papagaio é tido como a ave que repete, e também temos, atualmente, outra derivação popular para a palavra papagaio: *papagaiada*, que é relativa à ostentação ou exibição exagerada e ridícula, numa atitude que visa impressionar.

5

A IMAGEM DO DESCOBRIMENTO E SUAS VERSÕES

Ao retomar-se a história em períodos anteriores ao do descobrimento do Brasil, mas que, de alguma forma, pareceriam ter nesse fato interferido, são fornecidas informações sobre a vida, as necessidades e os desafios enfrentados pelas populações. Submetidos a invernos rigorosos e guerras intermináveis, por volta do ano 1000 a alimentação dos senhores feudais era pouco variada e baseada, sobretudo, em carnes salgadas. Assim, quando os mercadores de Veneza começaram a trazer para a Europa todas as especiarias do Oriente, o sucesso foi quase imediato. Essas substâncias aromáticas tinham o poder de disfarçar o desagradável cheiro das carnes mal conservadas e ainda melhoravam, consideravelmente, o sabor das iguarias em geral. Pode-se até dizer que foi a partir delas que os europeus redescobriram os prazeres da mesa, perdidos com a derrocada de Roma, seis séculos antes.

Mas as especiarias custavam muito caro, e havia uma boa razão para isso. Eram adquiridas na Índia por mercadores árabes e levadas de camelo por uns 5 mil quilômetros até Suez, no Egito. Lá, compradas por mercadores venezianos, atravessavam o Mar Mediterrâneo e percorriam o Adriático inteiro até Veneza, sendo que só a partir daí eram vendidas para os retalhistas alemães e italianos, que as faziam chegar aos castelos feudais. Verdadeiras jóias, de tão caras,

constituíam um negócio tão rentável, que animou várias gerações de aventureiros a procurarem um acesso direto à fonte, por mar.

Foram gastos quase 500 anos na empreitada, e o mérito coube a Vasco da Gama, que, finalmente, conseguiu chegar à Índia por mar em 1499. Antes, no entanto, na busca desse tão sonhado caminho marítimo para as Índias, foram sendo descobertas as costas da África, dos Açores, as Ilhas de Cabo Verde, a América e, um ano depois do feito de Vasco da Gama, o Brasil. Tudo por causa das especiarias, tão “cheirosas”, tão “exóticas”.

A busca das especiarias por via marítima aparece, com freqüência, como justificativa para a descoberta do Brasil, dentro das razões materialistas. Por outro lado, poder-se-ia pensar também na razão idealista que se justificaria no indomável desejo humano de saber e conhecer novas coisas.

A verdade é que vários motivos contribuíram para a “fundação” do Brasil, seja favorecendo a tese da casualidade – descobrimento –, seja favorecendo a tese da causalidade – “achamento”⁴⁴. Essa discussão já foi bastante desenvolvida pela historiografia tradicional e pode, até, já ter sido ultrapassada. Poder-se-ia perguntar: que diferença radical faria hoje, para nós, que a chegada de Cabral em terras brasileiras tivesse se dado por acaso, ou de forma intencional? Ou será que ainda nos preocuparíamos com o desejo que estaria na origem? Essa é outra dicotomia na história do Brasil que – juntamente com a do colonizador/colonizado – ocupou muitos escritores e deu origem a muitas obras. Valeria a pena, quem sabe, somente salientar que, na carta de Pero Vaz de Caminha, o contato com a nova terra não é tratado como algo imprevisto. Esse documento não registra manifestação de surpresa com a chegada ao Brasil. Ou será que a tese do acaso é, muitas vezes, tão veementemente combatida porque estaria tão de acordo com o desprezo que a Coroa Portuguesa reservou ao Brasil, nas três décadas seguintes, fazendo dele apenas uma escala dos navios rumo às Índias e também tornando-o uma imensa fazenda extrativista de pau-brasil?

⁴⁴ O termo “achamento” consta da Carta de Pero Vaz de Caminha.

Sérgio (1981, p.64) vai mais longe ao defender a tese da intencionalidade: "...o continente americano era já conhecido dos portugueses, não só antes de Cabral, mas até antes de Colombo; porém, por medo da concorrência estrangeira, guardava-se segredo rigorosíssimo sobre grande parte do que se fazia."

Bueno (1998a, p.11) acrescenta que

"mais com alívio e prazer do que com surpresa ou espanto', no dia 21 de abril de 1500, uma terça-feira de Páscoa, há 70 quilômetros da costa a tripulação debruça-se à mureta das naus, para melhor apreciar o grande monte, alto e redondo que se erguia ao longe".

A expansão europeia a redundar na conquista do Brasil deu-se através da intensificação das atividades comerciais, que foi o principal expediente que impulsionou os ibéricos em direção ao mar na conquista de novas terras e mercados. A expansão comercial e marítima dessa época (século XV) estava diretamente associada ao fortalecimento do Estado e ao mercantilismo, considerado o embrião do sistema capitalista.

O fim do feudalismo rumo ao capitalismo passou pelo comércio das especiarias, intenso entre XII e XV. Conforme dito antes, as especiarias tornavam-se muito caras, porque havia muitos intermediários no caminho entre o Egito, Ásia e África até Gênova e Veneza.

Os mercadores e comerciantes portugueses tinham grandes ambições de progresso e enriquecimento. Para isso, era necessário expandir o comércio e furar o bloqueio imposto pelos muçulmanos às rotas de comércio terrestre que uniam a Europa à Ásia. Esse bloqueio mantinha o monopólio sobre o comércio de especiarias e artigos de luxo (porcelanas, tecidos finos, perfumes, marfim e ouro) realizado através do Mediterrâneo. Isso talvez justificasse o grande investimento que o capital privado português e italiano fez, juntamente com a coroa, na caríssima e imponente Esquadra Cabralina. Nas palavras de Bueno (1998a, p.18), "era, mais exemplarmente do que qualquer outra armada até então, um pedaço flutuante de Portugal". Todos os capitães, assim como os principais pilotos e mestres, eram homens muito bem pagos. O total da tripulação das treze embarcações era de 1.500 integrantes. Para dar conta de tal tarefa, Cabral, o

capitão-mor, recebeu 10 mil cruzados (1,00 cruzado = 3,5 gramas de ouro), mais 30 toneladas de pimenta e dez caixas de qualquer outra especiaria, tudo livre de impostos.

Tal investimento da iniciativa privada juntamente com a coroa justificava-se, pois a solução era entrar em contato direto com os fornecedores orientais e buscar novos mercados para ampliar as transações. Mas isso não podia ocorrer na rota do Mediterrâneo. Só restava uma alternativa: expandir-se pelo Atlântico. Navegar era preciso.

Outro dado interessante remonta ao historiador e geógrafo grego Heródoto⁴⁵. Ele conta a história de um marinheiro kalaios de Samos, que, no século VII a.C., chegou às praias de um longínquo país do Ocidente chamado “Tartesos” e retornou de lá com grandes tesouros. Gregos e romanos já falavam de Tartesos como um lugar mítico cheio de riquezas e, inclusive, chegam a citar um de seus reis, Argantonio, “o homem de prata”.

O arqueólogo alemão Schulten dedicou-se, no início deste século, a localizar a legendária Tartesos, situada talvez na baía de Cádiz, e, ainda que não tenha conseguido encontrá-la, os últimos estudos apoiados pelas escavações levadas a cabo desde meados do século XIX permitem deduzir que Tartesos seria a origem do que, mesclado mais tarde com elementos fenícios e gregos, daria lugar à cultura ibérica.

Essa cultura era bastante influente numa área que se estendia desde o Languedoc até a Andaluzia ocidental e teve, entre os séculos VI e I a.C., uma notável prosperidade econômica, apoiada em sua riqueza mineral – ouro, prata, ferro e cobre –, agricultura, rebanhos de ovelhas de lã negra e “indústrias” de carnes e peixes salgados, que eram conhecidos e apreciados em todo o Mediterrâneo. A mulher ibérica vestia-se com ricas roupas de linho e lã, e, enfeitada em profusão, detinha um importante papel dentro do âmbito religioso. Havia também as bailarinas, que, com suas *baetica crumata* (antecedentes das castanholas), fizeram-se famosas em todo o Império.

⁴⁵ Heródoto é considerado o “pai da História”. Era grande viajante, e sua obra é um resumo dos conhecimentos geográficos de sua época (século V).

A respeito desses relatos históricos da antigüidade ibérica, é interessante destacar que um lugar mítico, longínquo, com praias, mulheres que se destacavam e riquezas minerais, faz parte do mito de origem ibérico, assim como, posteriormente, integrará também o mito de origem do Brasil.

Para encerrar este item, gostaria, ainda, de acrescentar mais uma das razões que teriam levado a esquadra portuguesa a chegar ao Brasil, levantada por Bueno (1998a): Cabral – seguindo os conselhos de seu ilustre mestre Vasco da Gama, com quem teve freqüentes contatos antes da viagem –, para fugir das grandes calmarias do golfo da Guiné, teria feito o que depois veio a se chamar de “a volta do mar”, abrindo seu rumo para sudoeste para depois descer novamente e contornar o Cabo da Boa Esperança ou Cabo das Tormentas. O erro de cálculo – embora a esquadra estivesse sob o comando dos pilotos mais habilidosos da época – teria sido tão grande, que ele veio dar nas costas do Brasil.

É nesse ensejo, propositadamente, inusitadamente ou para reiterar o mito de origem, que os portugueses chegam ao Brasil.

5.1 O “descobrimento”

Os descobridores – filhos escolhidos da pátria portuguesa, tidos como bons navegadores, aventureiros e tementes a Deus – desembarcaram, em 1500, no lindo cenário tropical, de águas tépidas e areias mornas do litoral baiano de Porto Seguro. Foi nesse ambiente que ocorreu o encontro entre o pai colonizador, “sujo e firidente”, com a mãe Índia, “tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha – que ela não tinha! – tão graciosa...” (Castro, 1996, p.83).

Esse encontro é descrito por Ribeiro em seu livro *O povo brasileiro* (1995, p.44):

“Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos de meses de navegação oceânica, escalavrados de feridas do escorbuto, olhavam, em espanto, o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, vestidos da nudez emplumada,

esplêndidos de vigor e de beleza, tapando as ventas contra a pestilência, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar.”

Ribeiro (1995, p.44) acentua as características diferenciadas dos que chegam e dos autóctones, e também dá uma idéia de como esse encontro é tomado:

“Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos em ouros e glórias. Para alcançá-las, tudo lhes era concedido. Eles eram como novos cruzados destinados a assaltar e saquear túmulos e templos de hereges indianos. Nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjugar-los pela honra de Deus e pela prosperidade cristã.”

Segundo o autor, os navegadores trouxeram as novidades que aos índios seduziam, mas igualmente as doenças, a pestilência e o grande interesse pelos tesouros da terra nova, desde seus minérios até suas mulheres, “de sexo bom de fornicar e ventre fecundo para prenhar” (Ribeiro, 1995, p.44)

5.2 O tempo

Um pequeno intervalo para situar como tomo o conceito de tempo a fim de interrogar o retorno nostálgico ao passado enquanto representativo de um inevitável fracasso. O objetivo é romper com a idéia de tempo voltada para o desejo de reencontro com a origem.

Para que ainda serve a cena do descobrimento, conforme descrita no início deste trabalho, passados 500 anos? Ou: qual a diferença que se coloca entre tempo no objeto e objeto no tempo, como diria Gagnebin? O que teria a ver um indivíduo brasileiro com uma história ocorrida há tanto tempo, da qual ele não participou enquanto autor, mas a cuja participação é convocado, através do lugar ou posição determinados por essa história e pelo discurso social? Todorov (1993, p.14) diz que “os discursos são, eles mesmos, acontecimentos, motores da história, e não

apenas sua representação”; ou seja, os discursos fazem a história, mas também são efeito dela. A idéia seria a de relativizar a passagem do tempo, pensar o tempo enquanto descontinuidade.

O legado histórico só faz sentido quanto do encontro com uma história individual nele inscrita. Quero ressaltar a relevância simbólica do encontro do legado histórico com uma história individual. É nesse sentido que se pode pensar o individual e o coletivo articulados, dando conta de novas figuras ou novas constelações. O sujeito é aquele que conta e aquilo que é contado.

O que se transmite, não é o acontecimento, mas o recalcado – recalcado, neste contexto, no sentido de uma história não-reconhecida. A partir dessa premissa, pode-se pensar num tempo diferenciado do tempo cronológico, da história universal, do princípio, meio e fim, do mito da veracidade da fonte historiográfica⁴⁶, da busca de causa-efeito, determinante-determinado, diferenciado da “representação abstrata e vazia do tempo histórico como sucessão infinita de pontos que somente a ordem de sua aparição interligaria” (Gagnebin, 1999, p.15). Poder-se-ia pensar a cena do descobrimento dando ênfase ao recalcado, à atemporalidade do inconsciente, ao conceito de posterioridade (*Nachträglichkeit*), numa abertura para o futuro e o inacabamento constitutivo? Ou também poder-se-ia pensá-la a partir da preocupação – que transparece no decorrer de todo este trabalho – de dar um salto na contraposição que, muitas vezes, coloca-se entre o que aconteceu realmente e o que foi “inventado”.

Conforme demonstra Costa (1998), existe uma defasagem temporal entre o ato, acontecimento (destituído até então de significação), e a interpretação (que daria conta de uma significação para o ato). A construção do “traumático” far-se-ia nessa defasagem do tempo. Segundo a teoria do trauma desenvolvida por Freud em 1895, o que está situado cronologicamente (historicamente) antes, determina o que é posterior. De acordo com o conceito de posterioridade – *Nachträglichkeit*, o posterior ou o atual atribui uma significação à primeira inscrição, na medida em que não haveria ainda uma significação para o

⁴⁶ Esse mito funda-se na concepção nostálgica do passado ou, também, no fato de que a transmissão da história, na maioria das vezes, dá-se por elites dominantes, e é segundo seus critérios e interesses que os fatos transformam-se em história oficial.

sujeito, pois, antes disso, o significado estaria totalmente colocado no lugar do Outro.

Uma segunda disjunção entre ato e interpretação vai estar referida ao retorno do recalçado, responsável por um ato sintomatizado. Um ato cujo único pensamento é produzido por uma espécie de memória a que o sujeito não tem acesso direto e que só consegue reconhecer como repetição. Assim, o ato é a própria memória reconhecida *a posteriori*, para Costa (1998).

As imagens do passado aparecem deformadas, falsificadas e colocadas a serviço de tendências posteriores, por isso, tomam um caráter ficcional. Nesse sentido, não se pode dizer que o passado “explica” o presente, e também não seria correto dizer que o presente ilumina o passado, mas sim que o interessante é pensar no encontro de ambos os tempos – presente e passado – enquanto formador de novas imagens/figuras, no sentido, não de um desenrolar, mas de uma dialética que relativiza tanto o presente – esse que despreza a tradição, a herança, a filiação – como o passado nostálgico. Esse processo todo, evidentemente, não sendo regido por mecanismos da consciência. As imagens/figuras formadas a partir dele podem estar no presente, mas o que as compõe visualmente, vem de longe: essa é a dialética – passado e presente numa composição.

Lacan, em seu texto de 1951 *Intervenção sobre a transferência*, afirma que a transferência é uma relação essencialmente ligada à noção de tempo e seu manejo, apoiado no que Freud já desenvolvera sobre o amor que surge na transferência como algo que desempenha um papel ao mesmo tempo revelador do passado, mas também de resistência à memória desse passado. Freud toma a repetição como edições revistas e corrigidas, e não como simples reimpressão; porém, também deixa claro que a repetição está subordinada à rememoração. Rememoração e repetição aparecem, então, sempre associadas em Freud, que toma a análise desde o ponto de vista da evolução no tempo (diacronia). Lacan difere dessa posição, não considerando a evolução temporal, e introduz a análise desde o ponto de vista do fato tomado num determinado momento atual (sincronia), em que o passado funda-se só-depois. Essa tomada específica da temporalidade

faz uma inversão do sentido passado-presente. Isso resulta da constatação de que (Kauffmann, 1996, p.551)

“o passado do sujeito é um passado falado no presente com palavras que, por seus equívocos, suas conexões imprevistas, ou muito simplesmente por serem palavras do passado repetidas no presente e dirigidas a outrem, inscrevem o discurso sobre o passado no lugar do Outro”.

Arendt (1992) propõe pensar o tempo presente como o intervalo de tempo determinado inteiramente por aquilo que não é mais e por aquilo que ainda não é. Nesse sentido, tanto o passado como o futuro são vistos como forças. Para o homem, que está nesse intervalo de forças, o tempo não é um *continuum*, um fluxo de ininterrupta sucessão; todavia, “é partido ao meio, não é o presente, na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo” (Arendt, 1992, p.37). As duas forças antagônicas são ambas ilimitadas no sentido de suas origens, vindo uma de um passado infinito, e outra, de um futuro infinito, e seu fim é o ponto no qual colidem originando uma terceira força. Essa força seria limitada no sentido de sua origem, que se localiza no choque entre as anteriores, e é infinita quanto a seu término. Arendt (1992, p.39) vai afirmar que essa força diagonal é a metáfora kafkiana perfeita para a atividade do pensamento, que, permanecendo presa e arraigada no presente, vê-se às voltas com o “imenso e sempre cambiante espaço-tempo criado e delimitado pelas forças do passado e do futuro”. Como se percebe, essa imagem metafórica da qual Arendt (1992) utiliza-se para situar as condições contemporâneas do pensamento, não é aplicável ao tempo histórico e cronológico, na visão tradicional da história, em que não há lacunas. É importante, porém, ressaltar que hoje essa postura já é questionada no âmbito da “nova história cultural”, que se diferencia de uma visão tradicional.

A partir dos pressupostos teóricos minimamente antes situados, talvez possa-se pensar a cena do descobrimento do Brasil, na perspectiva, não de um trauma, mas de que sua significação é dada *a posteriori*, no sentido de que o traumatizante não é o primeiro acontecimento, mas a forma como ele é recordado e recontado por cada um, unindo, a seu modo, vários pontos num traçado único. Essa recontagem comporta, ao mesmo tempo, o acontecido e o inventado, a não-ficção e

a ficção, o fato e o falar sobre ele, como comporta também várias figuras, além de “ordens contraditórias”.⁴⁷

Talvez a metáfora da constelação utilizada por Benjamin (*apud* Gagnebin, 1999, p.15) seja interessante para melhor situar essa questão: “Estes pontos isolados, os fenômenos históricos, só serão verdadeiramente salvos, quando formarem uma *constelação*, tais estrelas, perdidas na imensidão do céu, só recebem um nome quando um traçado comum as reúne.” A palavra salvar é por ele usada no sentido de que esse procedimento de interligar pontos inéditos, “que faz emergir momentos privilegiados para fora do *continuum* cronológico”, é definido como a apreensão de uma constelação. O que surge da reunião de vários pontos, é um novo desenho, um novo objeto, até então inexistente, mas que não deixa de incluir também os pontos ou estrelas já existentes, descreve Benjamin.

Situei, nas idéias anteriormente colocadas e nas contribuições trazidas por Arendt(1992), Costa(1998) e Benjamin (*apud* Gagnebin, 1999), os pressupostos teóricos a partir dos quais vou pensar a noção de tempo para que “cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, possa descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo” (Arendt, 1992. p.40).

Desde um olhar psicanalítico, o tempo linear é subvertido, como também a causalidade que diz ser o passado causador do presente ou do futuro. Ao contrário, o presente e o futuro articulados causam o passado, pois o desejo é obreiro da temporalidade. Nesse sentido, as lembranças adquirem um outro estatuto e, segundo Gagnebin (1999, p.76), “talvez sejam também, ou principalmente, esboços incertos, mas imperiosos, do futuro”.

⁴⁷ Essa expressão “ordens contraditórias” é sugerida por Chemama (1999) ao defender a tese de que o fato da colonização comporta uma clivagem subjetiva aos concernidos por ela, que pode, por outro lado, ser sua chance de colocar isso em obra; ou seja, de colocar-se a trabalhar, de produzir sua narrativa, ao invés de permanecer numa posição de servidão ou grandeza, ancorado na posição do escravo ou do mestre. O que se quer ressaltar, é que as figuras não necessariamente aparecem disjuntas.

5.3 A imagem de violência gerando identificações

No capítulo 2, argumentava em torno da pergunta “o que é ser brasileiro?” a partir da cena do descobrimento do Brasil. Utilizo a palavra cena, por vezes, em detrimento de imagem ou de qualquer outra, pois o descobrimento é descrito – conforme visto em Ribeiro (1995) e Melman (1995b), no artigo “Complexo de Colombo” – como uma cena de violência.

A cena do descobrimento causa horror e fascínio, como qualquer cena de violência. Tanto o horror como o fascínio advêm do fato de o sujeito identificar-se com uma das duas posições: ou com o agressor, ou com a vítima; ou com o colonizador, ou com o colonizado.

Da mesma forma, pareceria que essa cena refaz-se no cotidiano brasileiro. Quando um estrangeiro chega ao Brasil, também é tomado por essa dupla identificação. Fica deslumbrado com o que aqui vê e lança-se, rapidamente, a uma “devoração” – isso faz lembrar recentes campanhas publicitárias contra o “turismo sexual” –, ou horroriza-se com este país “sem lei” e vai embora correndo.

Ele pode também tentar uma empresa catequista – aos moldes dos primeiros jesuítas. Deve-se ressaltar, porém, que essas versões não necessariamente aparecem disjuntas, pois as posições agressor/vítima, colonizador/colonizado, ativo/passivo são intercambiáveis e podem ser equivalentes na produção de uma narrativa ficcional, conforme Costa (1998).

A pesquisa em vários autores – historiadores, sociólogos e psicanalistas – logo revela a dicotomia colonizador/colonizado. A contraposição entre essas duas versões gera profusão de escritos, e, diga-se de passagem, os escritores nacionais com mais facilidade descrevem os queixumes do colonizado, assim como os escritores europeus mais facilmente falam desde o lugar do colonizador, recolocando sempre, então, aquilo que pretendo sugerir, a seguir, como a evocação, de certo modo, da cena originária e o retorno à analogia parental.

Também é interessante evidenciar que todas essas interpretações que se fundamentam no par agressor/vítima, levam em conta uma complementaridade

entre ambas as posições. Minha intenção seria ultrapassar essa relação de pares complementares.

5.4 A cena originária

Quero introduzir aqui a idéia de que a imagem dos navegadores – conforme descrita por muitos autores referidos a seguir – desembarcando nas terras brasileiras, gozando do corpo da Índia, como também da terra, representando, imaginariamente, uma cena de violência, de certa forma também evoca o que a psicanálise descreve como a cena originária⁴⁸.

A cena originária é descrita por Freud como a cena da relação sexual entre os pais, observada, imaginada (através de determinados indícios, ruídos, etc.) ou fantasiada pela criança. Para o autor, a criança, geralmente, interpreta-a como um ato de violência sadomasoquista por parte do pai contra a mãe.

Freud discutiu longamente com Jung a respeito de se ter, na cena originária, a recordação de um acontecimento efetivamente assistido pelo indivíduo, ou uma pura fantasia. Essa discussão perde sua significância na medida em que, para a psicanálise, o vivido e o fantasiado têm a mesma inscrição inconsciente. Para além dessa discussão, contida no caso do “Homem dos Lobos”, deve-se acrescentar que já aí Freud chamava a atenção para o fato de que só posteriormente (*Nachträglich*) ela é compreendida e interpretada pela criança. O que ele sustenta é a idéia de que essa cena pertence ao passado – ontogênico ou filogênico – do indivíduo e constitui um acontecimento que já está lá inscrito, seja sob a forma de mito ou de verdade, antes de qualquer significação introduzida posteriormente (Laplanche; Pontalis, 1970).

⁴⁸ Interessante observar, a seguir, que, na conceitualização dessa cena por Freud, estão incluídos tanto o aspecto da relação a dois (conforme sugerido neste item) quanto o aspecto da violência (como sugerido no item anterior).

A cena do descobrimento do Brasil é com freqüência descrita, na historiografia brasileira, desde o ponto de vista desse singular encontro da índia besuntada de vermelho (remontando às mouras encantadas sempre vestidas de encarnado) com o português lúbrico, ávido pela miscibilidade dos corpos⁴⁹; portanto, um encontro carregado da luxúria dos navegadores aventureiros. Algumas contribuições da psicanálise colocam ainda, não só a índia, como também a terra, enquanto um corpo a ser desfrutado, gozado⁵⁰.

A carta de Pero Vaz de Caminha é tomada como a certidão de nascimento do Brasil – documento esse que, por sinal, não pertence ao País. O original encontra-se até hoje no Museu da Torre do Tombo, em Portugal. Por outro lado, em função das comemorações dos 500 anos do descobrimento, as autoridades diplomáticas estão-se empenhando em fazer com que permaneça, definitivamente, no Brasil.

Tenho a tendência a pensar, a partir do exposto no item 5.3, “A imagem de violência gerando identificações”, que algumas produções em torno da subjetividade dos brasileiros insistem numa posição identificatória com a cena do descobrimento. Como bem alerta Souza (1994), todos os brasileiros temos a tendência de dizer que possuímos um pouco de sangue índio. Isso seria um derivativo do sentimento de fazer parte de um povo colonizado. Calligaris (1996b, p.163-164) também fala dessa questão:

“Conversando, freqüentemente encontro interlocutores brasileiros, mesmo intelectuais, que inserem o país no genérico conjunto das ‘colônias’. Parece propriamente reprimida a diferença radical entre uma colônia de tipo clássica, por exemplo africana ou asiática, onde há uma repartição entre colonizadores e colonizados, e uma colônia americana, sobretudo não-andina, onde esta repartição não existe (mais). Várias vezes tive que lembrar a evidência de que aqui, salvo os raros índios, não há colonizados. Mas parece existir uma paixão de se conceber e apresentar como um colonizado.”

⁴⁹ Sobre esse tema, sugiro a leitura de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre (1999).

⁵⁰ Sobre esse tema, sugiro a leitura de *Hello Brasil!* De Contardo Calligaris (1996b).

Calligaris (1996b) chega à conclusão de que, embora haja pouquíssimos índios hoje, no Brasil, em comparação ao que eram as populações indígenas na época do descobrimento, o índio como colonizado insiste no imaginário brasileiro.

Retomando alguns elementos da história da colonização brasileira oferecidos por Freyre, em seu livro *Casa grande & senzala* (1999), e permitindo-me fazer algumas divagações: a casa grande era o lugar do nome; a senzala, o lugar do corpo – desde o corpo surrado até o corpo a ser desfrutado. Os índios estavam excluídos dessa alegoria, fosse por não serem afeitos ao trabalho, fosse porque tinham, além do corpo, nome, ritos e tradições; ou seja, um potencial enunciativo referido. Conforme mencionado em nota de rodapé no capítulo 2, o etnossociólogo Florestan Fernandes, em seu livro *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970), relata que os tupinambás possuíam 129 termos e expressões para designar os laços de parentesco – consangüíneos ou por afinidade –, que implicavam três gerações: a presente, uma ascendente e uma descendente. Os tupis, por sua vez, tinham leis, língua, nação e terras.

Tomando essa alegoria, não se poderia sugerir que, quando, ao brasileiro, é insistentemente dito que não tem uma referência fundante, ele vai buscá-la na figura do índio, isto é, na posição do colonizado?

A respeito dessa imagem do desembarque dos navegadores indo imediatamente ao encontro das índias, tão lindas, sedutoras, em sua ingenuidade, pode-se dizer que não é uma imagem restrita ao âmbito do imaginário brasileiro. O filme “Pocahontas” – desenvolvido nos Estúdios Disney, na Flórida, Estados Unidos – mostra, com toda a riqueza de detalhes, uma passagem exatamente igual: um navegador loiro, de olhos azuis, desembarca na terra nova à procura de ouro e riquezas. Depara-se com Pocahontas, por quem se apaixona, imediatamente.

Essa cena faz pensar que algo mudou na postura das heroínas dos filmes infantis. No passado, o príncipe apaixonava-se por Branca de Neve assim que a ouvia cantar durante seus afazeres. A Fera apaixonava-se por Bela – para além de sua beleza – porque ela adorava os livros e ocorreu-lhe conquistá-la justamente dando-lhe como presente toda a biblioteca do palácio.

Pocahontas não canta, nem lê. Seu “príncipe” apenas a vê esgueirar-se pela mata movendo agilmente seu corpo escultural...

Poder-se-ia pensar, então, que a beleza das mulheres – índias por princípio e depois, por extensão, as mulatas brasileiras – como representativa de uma identidade não é uma fantasia restrita ao imaginário brasileiro, mas americano como um todo, e que nos Estados Unidos, por exemplo, não redundou num produto de exportação nacional. Esse exemplo da Pocahontas pode fazer pensar sobre a mudança que se operou no objeto (de desejo) que os filmes infantis revelam e que, no Brasil, tomou uma forma de expressão mundialmente conhecida. Quem já não ouviu falar da beleza da mulher brasileira?

Alguns desses elementos antes descritos, como também outros, colocados no capítulo 2, que caracterizam um retorno à analogia parental, talvez pudessem oferecer a base para pensar o efeito imaginário que a cena do descobrimento traz e que é sempre reiterado: uma cena a dois, como a cena originária, onde um terceiro permanece enquanto olhar... Ou seja, a cena originária sempre retorna, seja sob a forma de imagem clichê, seja sob a forma de ícone, signo, imagem prenante. A verdade é que a gente não pára de falar disto: do dia em que o primeiro português se deitou pela primeira vez com uma índia no Brasil...

5.5 A cena / imagem e o traço

Uma cena/imagem pode funcionar como um traço? É o que vou tentar interrogar neste item. A cena é, antes de tudo, narrativa. Ou, melhor, cena tecida junto com uma narrativa, imagem composta com palavras. Um exemplo é a Carta de Pero Vaz de Caminha ou outras descrições literárias que dela são feitas, como no livro de Freyre (1999) *Casa grande & senzala*. A cena/imagem pode funcionar como traço de uma questão em andamento, conforme propõe Chemama (1999). Uma questão em andamento por ser relativa ao insondável da origem.

Joly (1996), a partir da teoria semiótica, vai dizer que as imagens podem funcionar como ícones ou traços. Quando as imagens são fabricadas e imitam, mais ou menos corretamente, um modelo ou mesmo quando propõem um modelo, tornam-se ícones. A função principal desse tipo de imagem é imitar, assemelhar-se, o mais perfeitamente possível, para provocar a ilusão da presença do objeto e, portanto, tornar-se um “ícone perfeito”, um “ícone puro”. Gostaria de acrescentar a essas idéias da autora sobre o ícone que ele é, paradoxalmente, a resistência à singularidade; é a resistência à memória. A imagem pregnante é a resistência à representação de si (Costa, 1998). O objeto apresenta-se com dupla face: uma face viabilizadora e outra resistente à memória.

Por sua vez, a imagem enquanto traço é um índice, antes de ser um ícone, e é daí que ela adquire a característica de, por vezes, tornar-se ilegível. A semelhança cede lugar ao índice, e a opacidade proporciona à imagem a força da própria coisa, embora provocando o esquecimento de seu caráter representativo. É esse esquecimento – bem mais do que uma semelhança excessiva – que provoca confusão, obnubilamento entre imagem e objeto.

O sujeito situa-se em algum lugar entre a ficção e a história (Costa, 1998). Já argumentei, em capítulos anteriores, que a narrativa histórica linear, sozinha, não serve para dar conta do ser do sujeito. Por outro lado, a versão ficcional construída pelo sujeito não tem autonomia e liga-se à história de uma forma singular. Para Costa (1998, p.114): “Não pelos acontecimentos em si, mas pela constância do lugar do sujeito nesses acontecimentos, lugar, este, que determina a versão.” Também o tempo, em sua perspectiva cronológica, não contribui para a questão, como visto anteriormente.

O objetivo deste item seria pensar que a questão essencial da cena não constituiria acreditar que uma entidade primitiva, estável e indomável, teimosamente, tivesse sobrevivido a séculos de colonização (Souza, 1994), e que nos teria sido trazida pelo relato objetivo dos fatos, mas constituiria, antes, tentar situar um traço cultural, supondo que a transmissão dar-se-ia pelo traço, e não pelos fatos. Tentar pensar a cena/imagem diferenciando-a de trauma e dando-lhe um discurso, relativizar o lugar que ocupa na construção ficcional. Segundo Costa

(1998), a função da história não seria, nem a de ser reduzida à ficção, nem a de ser reduzida ao relato objetivo e cronológico dos fatos, mas uma função que diz respeito a uma certa contextualização do UM. Certamente não o UM da identidade, mas o UM enquanto formador de coletivo. Mas que UM é esse? “O UM aqui o tomo no sentido tanto de um intervalo a partir do qual é possível uma contagem, quanto de um singular constante de uma narrativa qualquer.” (Costa, 1998, p.90) Nesse sentido tomo tanto o intervalo entre um traço e outro da contagem como o próprio traço. O falo cumpre a função do UM, enquanto um significante responsável por uma certa ordenação de lugares e argumentos. Melman⁵¹ acrescenta que tanto o intervalo entre um traço e outro, quanto um traço, podem representar o falo.

É possível, porém, situar um traço que sirva para o coletivo, para o social? Chemama (1999, p.17) pensa que sim, a partir da hipótese de que

“o mito carregaria um traço de uma questão não resolvida, mas de uma questão que está, por assim dizer, em andamento, Eu diria, então, que ele pode carregar esse traço para um povo, do mesmo modo que para um sujeito”.

Ainda para Chemama (1999), o mito da miscigenação coloca-se como um equivalente daquilo que falta, o significante da *umtegração* nacional. Esse mito apresenta-se como formação substitutiva ou formações substitutivas de uma lei simbólica, as quais ele reconhece como sendo algumas produções da intelectualidade brasileira que dariam conta da formação de um romance nacional ou mito coletivo. O autor não toma o mito desde sua acepção antropológica, mas como a expressão de uma verdade que não pode ser dita de outro modo. A verdade toma a forma de uma série de ficções pelas quais o sujeito elabora sua história. A exemplo disso, ter-se-ia o que Lacan (1980) desenvolve em *O mito individual do neurótico* e a elaboração do “Pequeno Hans” (de Freud), que é a trajetória de uma questão não resolvida, mas que está em preparação. O mito traz esse traço de uma questão em elaboração, tanto para um sujeito quanto para um povo. Mais adiante será trabalhada essa questão, ao serem tratados os mitos fundadores; porém, gostaria de adiantar que não compartilho da idéia de Chemama (1999), que elege o mito da miscigenação como aquele que carregaria o equivalente do “um nacional”.

⁵¹ MELMAN, Charles. *A identidade histórica*. Porto Alegre, APPOA, 1994. Material de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

Uma primeira interrogação é que não pareceria haver, no Brasil, um mito fundante, mas vários, conforme ver-se-á no próximo capítulo. Uma segunda interrogação é que um mito pode, sim, carregar uma questão em andamento para um sujeito ou para um povo; mas isso quer dizer que se trata de carregar o “um nacional”?

Freud (1981e) afirma que, quando o objeto é perdido, o investimento a ele dirigido é substituído por uma identificação parcial, extremamente limitada e que conserva apenas um traço da pessoa objeto. Talvez pudesse acrescentar a isso o que ele mesmo desenvolve em *Totem e tabu* acerca da união na identificação: tomar um traço do outro é necessário para a sustentação do eu. “Assim, se o pai está morto (...) não nos resta mais que buscar seu traço no outro, nosso parceiro e semelhante com o qual nos identificamos.” (Costa, 1998, p.69)

Conforme visto no item 4.4, “Identidade e identificação”, Lacan (1979) definiu o traço unário a partir dessa noção freudiana de identificação com um traço único para designar o significante em sua forma elementar – que ele, naquele momento, aproxima de signo – e para explicar a identificação simbólica do sujeito. O traço unário é o significante, enquanto sua inscrição realiza um traço, uma marca.

Utilizando um exemplo próximo àquele do qual se valeu Lacan⁵² para descrever o traço unário, poder-se-ia visualizar a coroa de uma arma de caça, coberta por uma série de traços, sendo que cada um deles representaria um animal morto.

“O primeiro significante é o entalhe com o qual é indicado, por exemplo, que o sujeito matou um animal, e, com a ajuda desse sinal, não faria confusão em sua memória, quando tivesse matado outros dez. Não precisará se lembrar de qual é qual, contando-os a partir desse traço unário.” (Lacan⁵³)

O traço unário introduz um registro que está para além da aparência visível, pois cada animal, sejam quais forem suas particularidades, pode ser contado como uma unidade. A diferença faz-se pela seriação dos traços: são diferentes, porque não ocupam o mesmo lugar. Essa distinção do significante

⁵² LACAN, Jacques. A identificação. 1961. Texto não publicado.

⁵³ *Idem*.

consigo mesmo, quando repetida, é considerada por Lacan⁵⁴ como uma de suas propriedades fundamentais. Ela faz com que a repetição significativa – o conceito freudiano de repetição – não seja um eterno retorno ou, melhor dizendo, não seja nunca o retorno do mesmo. É através do traço unário que uma identidade perde seu caráter imaginário de unidade e passa a admitir a diferença.

O traço unário, porque permite, autoriza, dá início à contagem, é o suporte da identificação do sujeito. A criança, quando começa a contar, não conta somente os objetos, mas conta a si mesma, inclui-se na contagem; ela conta a si e os objetos. É somente mais tarde, num segundo momento, que se vê como um contador, que, portanto, pode não se incluir. A capacidade de não se contar e então produzir uma exceção faz com que o sujeito funde identidades grupais a partir das quais se conta e se reconhece.

O sujeito não é o um do círculo, da unificação, mas um do traço. A principal identificação é a identificação com o traço unário. Conforme dito anteriormente, Freud mostra que o sujeito identifica-se com um traço único do objeto perdido. Lacan (1979) acrescenta que, se o objeto é reduzido a um traço, isso é devido à intervenção do significante. Portanto, o traço unário não é apenas aquilo que subsiste do objeto, é também aquilo que o “apagou”.

Identificado com o traço unário, o sujeito é um “um”, idêntico, nisso, a todos os que passaram pela castração. Porém, ele também adquiriu a capacidade de se distinguir dos outros, fazendo valer sua singularidade por um traço único, um traço qualquer.

Souza (1994, p.173) refere-se a um tipo possível de transmissão cultural que se daria pelo traço:

“A transmissão pelo traço pode ser considerada, por si mesma enunciativa, impossível de ser reprimida, visto que seu modo de operação não é o da afirmação de enunciados prévios mas sim o da apropriação subliminar e da transformação imperceptível de qualquer enunciado, independente de sua origem.”

⁵⁴ LACAN, Jacques. A identificação. 1961. Texto não publicado.

Com relação a como um conjunto de enunciados da tradição ganha consistência, Souza (1994) vai dizer que é pela maneira de operar do traço freudiano proposto para explicar o mecanismo da identificação, pela qual o sujeito, em vez de copiar a multiplicidade das propriedades reais da pessoa com quem se identifica, como seria de se esperar numa teoria ingênua da identificação – mais próxima da imitação –, restringe-se a tomar-lhe de empréstimo um traço único, conforme antes explicitado. Por outro lado, o traço unário permitiria que fossem agrupados elementos sem a necessidade de nenhum significado comum para sua totalização.

Segue Souza (1994, p.184) dizendo que

“o modo pelo qual opera o traço unário, estritamente falando, restringe-se ao momento de sua própria constituição enquanto traço, elemento que concentra em si a pura diferença, diferença para com outros traços, diferença diferente das diferenças qualitativas que os objetos manifestam no campo perceptivo. Nessa medida, o nome de batismo é um traço unário que vem a substituir as diferenças qualitativas do bebê a que se aplica: ele constitui o ser humano como ‘um’”.

Concordar com Souza (1994) sobre o fato de que movimentos culturais como o modernismo, por exemplo, podem situar-se como um movimento da reiteração do batismo do Brasil, isso seria o mesmo que dizer que a cena do descobrimento fez traço, enquanto tomada como batismo. Qual traço? Bom, isso talvez seja um para cada um... diferenciando-se apenas dos outros pela posição que ocupa na série: o que confere unidade aos traços, não é a identidade, mas a diferença de posição que um ocupa em relação aos outros, conforme já esclarecido. O segundo traço apresenta, com relação ao primeiro, a diferença, justamente, de ser o segundo, não necessitando de nenhuma identidade que o diferencie dos outros.

“É a possibilidade de referência à pura diferença que permite que o ser humano conte, e é a conta que lhe atribui um passado, fazendo com que sua experiência não fique limitada à dimensão do vivido imediato.” (Souza, 1994, p.viii)

Na série dos traços unários, o sujeito não se identifica com um em particular, em detrimento de outros, até porque são todos iguais, mas com a possibilidade mesma da conta,

“confundindo-se e sendo a mesma coisa que a operação ‘mais um’ da produção do sucessor.⁵⁵ É este o campo inaugurado pela identificação do sujeito com o significante, no qual todas as respostas que o sujeito vier a dar à questão ‘quem sou eu?’ serão marcadas pelo caráter não-predicativo e serial do significante, o que faz com que uma resposta exija outra, que por sua vez exige outra, e assim por diante” (Souza, 1994, p.xi).

Isso sugere pensar que a análise dos predicados do brasileiro, na busca de um suposto modo de subjetivação coletivo, seria uma tarefa infundável e, ao mesmo tempo, redutora, pois poderia erigir, de maneira imprópria, valores específicos em valores universais, levando a uma espécie de guetização ou acantonamento.

Souza (1994), contudo, sugere que não é preciso criticar a escolha feita pelo colonizador português em favor do erotismo e da valorização das relações afetivas com as outras pessoas, lamentando que nossos ideais de fundação não tenham sido o trabalho associativo de cunho individualista anglo-saxão e a elevação espiritual de fundo puritano encontrados na colonização da América do Norte.

Para Souza (1994, p.115):

“O problema não está na fundação, mas naquilo que com ela se faz. Todas as opções têm seus percalços. Além disso, é bom lembrar que o que faz as dificuldades de cada sujeito ou de cada sociedade não é tanto o campo da atividade humana onde os valores são procurados, mas, antes, a constelação simbólica em que este campo se inscreve. São estas constelações que podem tornar mais difícil a vida de uns do que a de outros, como é o caso, por exemplo, de uma família patologizante, de catástrofes que o destino pode reservar para as melhores famílias, de perdas em momentos críticos da vida, de circunstâncias políticas desagregadoras, e assim por diante.”

Ainda para Souza (1994), o trabalho essencial e que deve sempre ser buscado, é o de introduzir mediações simbólicas que afastem do horizonte a possibilidade de gozo do Outro, pois a ausência de tais mediações pode trazer conseqüências não muito interessantes.

⁵⁵ Outro é o momento (momento da circulação pelo complexo edípico) em que o sujeito “elege” um traço da série do contável para representar para ele, exclusivamente, a perda do objeto edipiano.

O argumento deste item vai na direção de não localizar a imagem do descobrimento como aquilo que unificaria a todos, mas de garantir que (Costa, 1998, p.73)

“a própria criação ficcional já é um suposto da possibilidade do reconhecimento da diferença. Se quando o *eu* tenta contar-se (situar-se como um entre outros) ele erra (no sentido de errância) a conta pela condição da duplicação especular, sua sustentação garante-se unicamente no contar-se da produção narrativa”.

6

MITO

Barthes (1980) define: o mito é uma fala; essa fala é uma mensagem. No entanto, o mito não se ocupa do objeto dessa mensagem, mas da maneira como é proferida. Nesse sentido, o mito define-se muito mais por sua intenção do que por sua literalidade. A literalidade trata de “ausentar” a intenção. Enquanto mensagem, o mito pode, então, ser transmitido oralmente, de forma escrita ou por representações (Barthes, 1980, p.132): “O discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, os espetáculos, a publicidade, tudo isto pode servir de suporte à fala mítica.”

Enquanto um estudo da fala, a mitologia é uma parte da ciência dos signos, a semiologia: mito como esquema semiológico. Assim, podem ser encontrados nele, segundo o autor, o significante, o significado e o signo. Porém, o mito é um esquema particular, porque “ele se constrói a partir de uma cadeia semiológica que existe já antes dele: *é um sistema semiológico segundo*” (Barthes, 1980, p.136). A cadeia prévia, o primeiro sistema, está na referência ao signo, isto é, àquilo que deriva da associação estrita entre conceito e imagem; já o segundo sistema está na referência ao significante: aquilo que a fala mítica toma como matéria-prima (língua, fotografia, pintura, cartaz, rito, objeto, etc.) reduz-se, imediatamente, a uma pura função significante, ao simples estatuto da linguagem. “Tudo se passa como se o mito deslocasse de um nível o sistema formal das primeiras significações.” (Barthes, 1980, p.136)

Barthes (1980) aproxima esse segundo sistema daquilo que Freud denominou de conteúdo latente dos sonhos, dos atos falhos, das neuroses, constatando que esse é o sentido próprio. Enquanto o primeiro sistema estaria próximo do conteúdo manifesto, do relato do sonho, por exemplo. A noção de conceito mítico aproxima-se também dessa idéia, pois Barthes (1980) define-o como aberto, condensação mais ou menos fluida de um saber, próximo também do conteúdo latente, que vai dizer da intenção do comportamento. Os elementos que o constituem, estão ligados por associação, e sua presença é de ordem memorativa. O conceito de mito deforma o sentido, como o conteúdo latente deforma o conteúdo manifesto. O conceito tem a sua disposição uma série ilimitada de significantes e repete-se sob formas diferenciadas: é a repetição de um comportamento que vai revelar sua intenção. No mito, o conceito pode cobrir uma grande extensão de significante: um livro inteiro será o significante de um só conceito, e, inversamente, uma palavra poderá ser o significante de uma história extremamente rica. Essa desproporção entre significante e significado não é exclusiva do mito; também na psicanálise o ato falho, por exemplo, pode ser um pequeno significante que se abre para vários sentidos.

O mito não esconde nada e, igualmente, não ostenta nada; apenas tem como função deformar, não fazer desaparecer. Ele “não é nem uma mentira, nem uma confissão: é uma inflexão” (Barthes, 1980, p.150)⁵⁶.

Gostaria de acrescentar, também, o que Lacan (1980, p.50-51) oferece como definição de mito:

“...uma certa representação objetivada de um epos ou de uma gesta, exprimindo de forma imaginária as relações fundamentais características de um certo modo de ser humano numa determinada época, se o vamos compreender como sendo a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada do seu sentido, deste modo do ser, poderemos então encontrar de certeza a sua função no próprio vivido de um neurótico. A experiência fornece-nos, com efeito, toda uma série de manifestações que se acordam com este esquema e de que se pode dizer tratar-se, propriamente falando, de mitos...”

⁵⁶ Para uma compreensão mais ampla do que o autor define como mito, sugiro Barthes (1980, p.129-178).

Da noção de mito extraída de Barthes, juntamente com essa definição específica trazida por Lacan, interessa aqui trabalhar com alguns pontos específicos, a seguir expostos.

Toda construção sustenta-se de mitos fundadores, inclusive construções teóricas. A teoria utiliza-se de hipóteses míticas, enquanto expressões externas ao campo, para limitar e fundar seu próprio campo. Freud valeu-se de alguns mitos em sua construção teórica da psicanálise. Os principais são: mito da cena originária, mito do assassinato do pai da horda primitiva, mito do Édipo. Este último é particularmente interessante, pois nele cruzam-se três dimensões: um mito social, um mito familiar e um mito individual. Os complexos são mitos individuais, por isso Freud vai falar em Complexo de Édipo a partir do Mito de Édipo.

O mito está referido à expressão verbal de algo (que não pode ser enunciado de outro modo) resolutivo de um conflito. Essa é a hipótese de Freud, quando descreve a ab-reação: é na linguagem que o homem encontra um substituto para o ato, e é na constituição de um mito que o sujeito deve viver ou reviver. O mito trata de uma questão não resolvida para o sujeito. Trata-se, portanto, de um mito que o indivíduo deve construir a partir de elementos fornecidos pela cultura e por sua história, e é ele que vai construir seu próprio mito. Esse é um dos pontos que irão sustentar a argumentação neste capítulo.

O mito reitera uma verdade que a psicanálise já sabe: nossas ações não dependem de uma determinação consciente e racional, mas antes de determinações inconscientes que perseguem uma lógica própria ao mito. Se a ação se altera, isso está na dependência exclusiva da possibilidade de enunciação que o mito assegura, ou seja, está na dependência da construção de uma narrativa mítica singular. Afetos anteriormente incompreensíveis para o sujeito, porque desintegrados de um sistema, juntam-se a um conjunto cultural da sociedade à qual esse sujeito pertence. A articulação entre o mito e a história pessoal do sujeito ou a história de seu sintoma, cujo conteúdo permite a visualização de afetos antes incompreensíveis, faz a conjunção entre o mito social – que o paciente integra – e o mito individual – que ele constrói. A diferença, portanto, entre o mito individual e o coletivo diz respeito ao campo onde cada um se funda, sendo, num caso,

encontrado como algo individual e, noutro caso, como da tradição coletiva. Entretanto, é importante considerar que, na constituição do mito individual, algo do coletivo sempre recoloca-se. A articulação entre o passado e o presente não se esclarece apenas pela visualização do que aconteceu, pela tomada de consciência dos fatos, mas adquire um valor específico através da apreensão subjetiva que dela tem o sujeito a partir de seu próprio relato. Nesse ponto, faz-se a autoria do mito individual, que, desde a psicanálise, comporta um caráter essencialmente enunciativo.

O mito progride, desenvolve-se, produz novas versões, mas todas as versões pertencem ao mito. E todas elas são consideradas em igualdade de circunstâncias. Não há uma original e outras falsas; não há uma versão verdadeira e outras meras cópias, uma vez que é mais importante ter em conta as relações diferentes entre as várias versões do que procurar uma suposta origem “autêntica”. Todas as narrativas que recuperam o descobrimento do Brasil e seus desdobramentos nas identidades, fazem parte do mito do descobrimento. Essa é outra das hipóteses deste trabalho. Não existe uma versão verdadeira da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. A versão sofocleana do Édipo é certamente tardia e apresentará diferenças significativas em relação a outras mais antigas, mas nem por isso é menos verdadeira do que as outras, na medida em que todas as versões formam o mito, conforme antes dito. Logo, da mesma forma, a versão freudiana do mito do Édipo faz parte do mito do Édipo. É assim que todos os acontecimentos de todas as gerações do drama de Édipo Rei integram-se, num conjunto que permite a Lacan afirmar que um agrupamento de termos que se produz na primeira geração, reproduz-se na segunda, mas numa combinação transformada. Dessa forma, aquilo que se passa na geração de Édipo, quando mata seu pai Laio, encontra sua figura homóloga na geração de Etéocles e Polinices, seus filhos. Nas duas gerações do mito, encontra-se uma coerência igual, uma correspondência ponto por ponto. Na análise do “Homem dos Ratos”, por exemplo, o conflito mulher rica/mulher pobre da primeira geração repete-se na segunda, com a mesma estrutura mítica, de modo perfeitamente homólogo ao da primeira geração.

O “Homem dos Ratos” é uma das cinco grandes análises de casos clínicos descritos por Freud. Ele é retomado por Lacan em O mito individual

do neurótico (1980). O nome provém de uma de suas fantasias, ligada a uma tortura, a introdução de um rato excitado, por meios artificiais, no reto do torturado. Ao ouvir tal relato, o “Homem dos Ratos” é tomado de um horror fascinado. Trata-se de uma problemática típica da neurose obsessiva, onde uma das dimensões mais importantes é a ambivalência afetiva denominada por Freud como clivagem entre o amor consciente e o ódio inconsciente. Nesse caso, a ambivalência manifesta-se em relação ao pai e a uma mulher que este amara muito, antes de se casar com a mãe do “Homem dos Ratos”. O pai fizera um casamento de conveniência: unira-se a uma mulher rica, de um meio mais elevado do que o seu, em detrimento de uma mulher pobre, mas bonita, por quem tinha um forte apego. A mãe, freqüentemente, brincava com esse episódio, que permanece distante e longínquo na memória do sujeito, mas que certamente impressionou-o. O pai era um mero sub-oficial. Outro elemento importante do mito familiar em relação ao pai é que ele teve, no decorrer de sua carreira militar, alguns problemas: dilapidou, no jogo, os fundos do regimento de que era depositário por inerência do cargo. Por intervenção de um amigo, que lhe emprestou a soma a reembolsar, teve sua imagem restituída na sociedade.

Esse é o conteúdo da narrativa do “Homem dos Ratos”, sem que ele relacione com nada do vivido atual. Porém, o conflito mulher rica/mulher pobre reproduz-se exatamente, em sua vida, na ocasião em que pai pressiona-o para que se case com uma mulher rica, quando se desencadeia a neurose propriamente dita. Nesse momento, o paciente diz que, certamente, o episódio mulher rica/mulher pobre não tinha relação alguma com os sintomas neuróticos que o acometiam. Através do mecanismo da denegação, Freud percebe imediatamente a relação.

O conteúdo de seus pensamentos obsessivos dão conta de toda espécie de temores, ou seja: de que o suplício dos ratos pudesse, um dia, ser infligido a pessoas queridas, quais sejam, a mulher pobre idealizada ou seu pai, que já está, no entanto, morto. As construções neuróticas do obcecado aproximam-se, às vezes, de construções delirantes. São construções que, sob sua aparência absurda, encobrem uma lógica rigorosa; como ver-se-á adiante, uma lógica inconsciente.

Outra dessas construções refere-se à obrigação de ter de pagar por um par de óculos que havia perdido em manobras de guerra, durante as quais lhe fora narrado o suplício dos ratos, ocasião em que se desencadeou a crise neurótica atual. Pede a seu médico, em Viena, que lhe remeta, urgentemente, um novo par de óculos, pedido esse que é atendido através de correio-expresso. A encomenda chega-lhe pelas mãos do capitão que relatou a história do suplício, que informa que ele deve reembolsar a quantia gasta a um certo Capitão A, que a teria adiantado. É em torno dessa dívida que a crise neurótica faz um último movimento: o sujeito impõe-se efetivamente o dever, quase um juramento, de pagar a dívida ao Capitão A. Porém, logo apercebe-se de que, embora tenha estabelecido esse juramento de “pagar a A”, quem efetuara o pagamento fora um tal Tenente B, e, ainda mais, também não ao Tenente B, devia pagar, mas à senhora do correio que confiou a B a entrega da encomenda. Uma vez que jurou a si próprio reembolsar a soma a A, convém – para que não aconteça àqueles que ele mais ama a catástrofe anunciada pela obsessão – que ele mande reembolsar, pelo Capitão A, a senhora do correio, e que esta, em sua frente, devolva a soma em questão ao Tenente B, e que este, por sua vez, reembolse então ao Capitão A, cumprindo assim seu juramento à risca, sob essas estritas condições.

Reconhece-se, nessa passagem de uma certa soma em dinheiro de um homem a uma mulher e dela a outro homem, um esquema que, complementar em certos aspectos, suplementar noutros, paralelo de uma certa maneira e inverso de outra, é o equivalente da situação originária, enquanto ela pesa sobre o agir do sujeito. A necessidade interior domina o neurótico obsessivo sem que a razão acompanhe as condições prescritas, pois percebe-se, de modo imediato, a impossibilidade do cumprimento das exigências. O sujeito sabe, perfeitamente, que não deve nada a A, nem a B, mas sim à mulher, e que, se as condições estabelecidas por ele mesmo cumprissem-se, seria ela que, no fim das contas, arcaria com as despesas, ficando ele, aí sim, em dívida com uma mulher.

“Este cenário fantasmático apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico. Ele reflete, com efeito, de um modo sem dúvida fechado para o sujeito, mas não absolutamente, longe disso, a relação inaugural entre o pai, a

mãe e o personagem, mais ou menos apagado no seu passado.” (Lacan, 1980, p.61)

Essa **constelação** (relação) não se elucida, simplesmente, pela exposição dos fatos, mas toma seu valor através da apreensão subjetiva que dela teve o sujeito através de seu próprio relato. O sujeito atribui autoria ao mito – pois este não tem autor – através de seu mito individual. A psicanálise comporta, por excelência, o exercício da palavra. É por isso que existe no seio da experiência analítica algo que é, propriamente falando, um mito.

“O mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade (...). A palavra não pode apreender o movimento de acesso à verdade, ela apenas a pode exprimir e isto, de um modo mítico. É neste sentido que se pode dizer que aquilo que a teoria analítica concretiza numa relação sustentada pelo complexo de Édipo, tem um valor de mito.” (Lacan, 1980, p.49)

Para Lacan (1980), o que dá um caráter mítico à situação não é simplesmente o fato de que uma cena atual reproduz, mais ou menos exatamente, a relação inaugural que aí se encontra como que escondida, mas o fato de aparecer modificada, porém mantendo uma certa tendência. O pai tinha, originalmente, uma dívida com um amigo, dívida essa que nunca pode saldar, pois não voltou a encontrar-se com essa pessoa. Há também, na história paterna, uma substituição: mulher pobre pela mulher rica. No cenário constituído pelo “Homem dos Ratos”, encontra-se como que uma troca nos termos finais dessas relações. A senhora do correio encarna a mulher pobre, como também uma empregada de um albergue a que o paciente ter-se-ia entregado em brincadeiras eróticas. Para saldar a dívida, é preciso pagá-la, não ao amigo, mas à mulher pobre e, dessa forma, à mulher rica, que a substitui no cenário imaginado. Há uma substituição do amigo pela personagem da mulher rica. “Tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto da organização mítica, como se o que num sítio não está resolvido se reproduzisse sempre noutra.” (Lacan, 1980, p.62)

6.1 O paraíso não é bem aqui

Desde o século IX, a imaginação e a cartografia européias povoavam o oceano Atlântico – o “Mar Tenebroso” – de inúmeras ilhas. Contudo, no ano de 1325 o cartógrafo genovês Angel Dalorto (ou Angelin Dell’Orto) desenhou, em sua carta de navegação, uma ilha que ficava a oeste da costa sul da Irlanda. Para esse cartógrafo, era ali o lugar que as tradições irlandesas descreviam como o “paraíso na terra”, onde havia abundância, clima ameno e igualdade entre seus habitantes. Curiosamente, no mapa de Dalorto, essa ilha chamava-se Ilha do Brasil⁵⁷. Passados quase setecentos anos, sabe-se que o Brasil não é uma ilha e que, talvez, o paraíso não seja bem aqui.

O Novo Mundo como o encontro do Éden era o que prescreviam os mitos e mapas da época. E a nova terra descoberta (ou “achada”) oferece-se prontamente à exploração, possibilita o acesso a êxtases e prazeres inacessíveis no cotidiano dos navegadores. Se o paraíso era aqui, a rapinagem, por outro lado, autorizava a levar tudo de bom que aqui havia, ou seja, acabar com o paraíso, porque, contraditoriamente, “isto não era terra para se viver”, embora se insistisse na versão do encontro do paraíso, versão essa que foi largamente difundida e fica bem clara nesta passagem de Souza (1994, p.92):

“Desde o século IV, começou a se formar na Europa um mito que versava sobre a existência de um Paraíso Terrestre. Miragem projetada numa localidade geográfica real, recôndita no mundo ainda desconhecido, o imaginário que lhe dá forma e matéria é produto de uma aliança entre bens espirituais e profanos em que, à noção de um mundo sem pecado, misturam-se a ambição por riquezas – ouro fácil à flor da terra, minas opulentas de pedras preciosas – e devaneios de êxtases sensuais inusitados.”

⁵⁷ No chamado *Atlas Medici*, de 1351, há duas ilhas com o mesmo nome. Uma delas está situada na mesma posição, e a outra, na altura do Cabo de São Vicente. Além dessas, os irmãos Pizigani (Francesco e Marco), cartógrafos venezianos, em sua carta de navegar, de 1367, desenharam uma terceira ilha na latitude da Bretanha. A partir de então, outros mapas passaram a representar as ilhas, nos séculos XIV e XV. Inclusive depois do descobrimento da América e do Brasil, os cartógrafos seguiram representando-as, até que Thomas Jefferys substituiu-as por um penhasco, o *Brasil Rock*, perdido na imensidão do oceano.

Certamente, muitos dos relatos de viagem⁵⁸ sobre a nova terra – entre os quais podem ser ressaltados os livros franceses *Singularidades da França Antártica*⁵⁹, do “cosmógrafo do rei” André Thevet (1557), *Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry (1578), e *Sobre os canibais*, de Michel de Montaigne (1580) – tinham a intenção de provar à corte e sobretudo ao rei (Henrique II) que os investimentos com vistas à colonização do Brasil eram compensatórios, o que fazia com que os aspectos singulares⁶⁰ fossem ressaltados, dando idéia da perspectiva a partir da qual o “novo mundo” vai ser observado. Sobre a terra, seu exotismo e as vantagens de sua exploração os três autores concordam, embora tenham divergências radicais – principalmente os dois últimos com relação ao primeiro – em outros aspectos, como, por exemplo, a forma de ver o canibalismo dos tupinambás e a aceitação do outro (índio) em sua diversidade.

O índio como “o bom selvagem” é o mito fundador de toda a literatura romântica indianista e nacionalista, que teve em José de Alencar, com *Iracema* (1857) e *O guarani* (1865), um de seus maiores representantes. Colocar, forçosamente, o índio brasileiro na posição de “bom selvagem” cumpriu, na época, uma função que talvez viesse a compensar, na supervalorização do regional e do natural, a situação de atraso da nação brasileira. Também atenderia aos preceitos ingênuos que localizavam, no Brasil, a Terra Sem Mal, descoberta justamente no alvor do ano 1500 (números redondos, bem ao gosto milenarista) e que deveria, necessariamente, ser colocada como o Éden, na esperança do fim iminente de todo o mal reinante na Terra e da instauração de um outro tempo e de um outro mundo perfeitos, anunciados no livro bíblico do Apocalipse. Esse mito também serviu de base para que, durante os dois séculos subseqüentes, a filosofia defendesse, com veemência, a superioridade do “homem natural” sobre o civilizado. Tudo foi feito para que assim se desse. Aquilo que o Éden poderia ter de decepcionante, parece ter sido cuidadosamente evitado na historiografia brasileira. Bueno (1998a) mesmo

⁵⁸ As narrativas de viagens, desde o final da Idade Média, com as fantásticas viagens do veneziano Marco Pólo pelo Oriente, aliavam fantasia e realidade, tornando tênue a fronteira entre o real e o imaginário.

⁵⁹ França Antártica era o nome do projeto francês a ser construído no Brasil, mais precisamente onde hoje se encontra a baía da Guanabara (RJ), sob a coordenação geral do vice-rei Nicolau D. de Villegagnon, projeto esse que fracassou plenamente, em 1560, com a expulsão dos franceses por Mem de Sá. A Missão esteve no litoral fluminense no curto período de 10 de novembro de 1555 até 11 de março de 1560.

⁶⁰ Termo utilizado por Thevet (1557), que remete ao caráter raro e excepcional.

informa-nos que, para além do impacto que a existência de “uma ilha paradisíaca” em meio a um imenso oceano poderia provocar numa tripulação intensamente mareada, depois de 44 dias e 7 mil quilômetros dentro da água, o “achamento” do Brasil não iria revestir-se de maior importância – pelo menos naquele momento e nas três décadas seguintes –, tanto que nem fez com que Cabral desistisse de seu destino, que era a chegada às Índias. As índias daqui, “moças muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos e compridos, caídos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras...” (Castro, 1996, p.82), não sobrepujaram as cheirosas especiarias e as sedas de lá.

Interessante acrescentar as observações feitas por Rocha (1995) ao analisar a função de discursos etnocêntricos, muitas vezes presentes em livros didáticos. Ele diz que os livros carregam um valor de autoridade, algo como o lugar da verdade. Nesse sentido, apreende três diferentes versões do índio brasileiro, bem de acordo com as idéias vigentes em cada época. O primeiro papel representado pelo índio dá-se por volta do descobrimento, dos primeiros relatos de viagem, onde é tido como selvagem, primitivo, antropófago. Essa visão talvez atendesse ao interesse de mostrar como os colonizadores eram superiores em sua civilidade. A segunda versão é relativa ao período catequista: ali o índio é criança, inocente, infantil, o bom selvagem; isso, para fornecer uma certa imagem de que precisava da proteção que a religião oferecia. A terceira e última versão é no capítulo que pensa a etnia brasileira. Não seria muito bom, segundo os pensadores, que a raça brasileira fosse formada pelos portugueses, negros e índios selvagens, nem tampouco por portugueses, negros e índios como inocentes crianças. Aparece aí um novo papel destinado a ser ocupado pelo índio, que é o de corajoso, altivo, com amor à liberdade.

A frase da carta de Caminha mais difundida no Brasil é: “...a terra em si é de muito bons ares. (...) As águas são muitas e infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo aproveitá-la, tudo dará nela, por causa das águas que tem.” (Castro, 1996, p.97) Ela está ligada, diretamente, à versão do paraíso.

Também é preciso concordar em que a carta de Caminha fixou as primeiras imagens do “bom selvagem”. Entretanto, há passagens, ainda que não tão

enfáticas, no mesmo texto, que estão longe de ratificar esse mito. Logo que lançaram âncoras no litoral brasileiro,

“todos os capitães das naus vieram à nau-capitânea, onde falaram entre si. O Capitão-mor mandou que Nicolau Coelho desembarcasse em terra com um batel e fosse **inspecionar** aquele rio. (...) Todos os habitantes daquela nova terra ‘traziam nas mãos arcos e setas. Vinham todos **rijamente** em direção ao batel’”. (Castro, 1996, p.77) (o grifo é nosso)

Nicolau Coelho foi, então, designado para ser o primeiro a aproximar-se e, sem descer do barco, jogou à praia um gorro vermelho, um sombreiro preto e a carapuça de linho que usava na própria cabeça. Mais tarde, outros animaram-se a descer em terra. Porém, nos dez dias que a esquadra cabralina permaneceu no litoral brasileiro, em nenhum momento algum integrante da tripulação de qualquer uma das embarcações adentrou no dito paraíso – atreviam-se a chegar somente até a praia e sempre “armados” (Castro, 1996, p.86), e sempre, igualmente, com alguns “dando guarda” (Castro, 1996, p.91). Nem mesmo Cabral, o comandante, a quem, supostamente, seria destinado o privilégio de ser o primeiro a entrar, quis aventurar-se.

“À tarde saiu o Capitão-mor em seu batel, com todos nós e com os outros capitães em seus batéis, a folgar pela baía, defronte à praia. **Mas ninguém desceu em terra**, porque o Capitão assim o ordenou, apesar da praia se apresentar deserta. Somente desceu-se (...) num ilhéu grande situado na baía, o qual com baixa-maré fica muito vazio. Apesar de tudo, é por todas as partes cercada de água, **de sorte que ninguém pode ir até lá a não ser de barco ou a nado.**” (Castro, 1996, p.83) (o grifo é nosso)

A pena – e não privilégio – de “desbravar o paraíso” foi destinada aos dois degredados que acompanhavam a tripulação. Foi-lhes dada a incumbência de permanecerem uma noite no interior da floresta, em companhia de seus habitantes, para “lá andar com eles e aprender os seus usos e costumes” (Castro, 1996, p.81), e no dia seguinte, e tão somente no dia seguinte, descrever para o capitão-mor os hábitos daquela gente diferente.

A carta do “Piloto Anônimo”, que também acompanhava a esquadra e era encarregado, juntamente com Caminha, da descrição da viagem,

conta que Cabral determinou que aqui fossem deixados “dois homens degredados e condenados à **morte**, que vinham na dita armada para **esse fim** (...) os quais **começaram a chorar**” (Castro, 1996, p.102-103) (o grifo é nosso). Talvez tivessem preferido serem jogados aos tubarões, durante a viagem, por tratar-se de criaturas já presentes no imaginário, ao contrário dos hereges indianos. Que paraíso é este: um mato fechado, cheio de homens pelados e bichos de toda a espécie!? Não havia colorido algum – de penas exuberantes – que fizesse com que a pena dos degredados fosse amenizada.

Em vez de os dois degredados permanecerem na terra nova, foi sugerido ao capitão-mor que levasse consigo alguns “exemplares daquela gente diferente”, sugestão essa que Cabral rejeitou, dizendo que era necessário que “cuidássemos de não tomar ninguém aqui à força, nem de fazer escândalos, mas sim, para que desta maneira fosse possível **amansá-los e apaziguá-los**”. (Castro, 1996, p.85) (o grifo é nosso). Nem tudo era sensualidade e paz no paraíso...

Por que Cabral teria tomado tanto cuidado em não levar à força nenhum exemplar dos autóctones para mostrar ao rei, na medida em que essa era uma prática corrente na conquista da costa africana pelos lusos? A única diferença que se fazia notar, era que os nativos africanos, que também andavam nus, eram de pele escura. Portanto, não era a primeira vez que os portugueses deparavam-se com gente desnuda, mas era a primeira vez que tais homens não eram negros, o que os aproximava, no tom da pele, aos descobridores.

Voltando ao teor da carta, é evidente que também houve momentos de “desconfiada” convivência, como a do último dia, em que a esquadra permaneceu ancorada nas costas brasileiras e os lusos desceram à praia para apanhar mais lenha e mais água, e foram ajudados por uma pequena multidão de cerca de 400 a 450 nativos, **pela primeira vez** inteiramente desarmados e andando “já mais mansos e seguros entre nós **do que nós entre eles**” (Castro, 1996, p.93) (o grifo é nosso).

Por que os índios foram exterminados, se eram tão bons, tão ingênuos? Souza (1994) pensa essa questão a partir do racismo e da pedagogia. Razões racistas por eles serem, evidentemente, de uma raça, não só diferente,

como também desconhecida. Quanto ao aspecto pedagógico, esse autor propõe analisá-lo a partir da tentativa de redução do diferente ao mesmo, ou seja, uma estratégia de dominar o estranho. Estratégia que não teria dado certo, optando-se então pelo extermínio? Arendt⁶¹ (*apud* Souza, 1994, p.143) demonstra como o sentimento diante do exótico pode, facilmente, resvalar para o ódio racista.

E a história das entradas e bandeiras? Embora a historiografia atenda a interesses nem sempre do lado da verdade, ela será tomada, aqui, apenas para fazer referência ao fato de que as empreitadas colonizadoras descritas como entradas e bandeiras, que se encaminhavam do litoral para o interior e que tinham em mira a caça ao índio e a procura de ouro e pedras preciosas, além da expansão territorialista, não podem, de forma nenhuma, ser tomadas como um piquenique no paraíso. Muito ao contrário: com muita frequência, os bandeirantes eram mortos por flechadas, corriam outros riscos de vida, além de sofrerem fome, sede e muito trabalho, quando não batiam em retirada sem nada conseguir.

Conforme visto neste item, muito se fez para que, na travessia para os 1500, o “achamento” do Brasil fosse colocado como o encontro com o Éden. Qual a prescrição que estaria destinada a ele na travessia para os 2000?

6.2 Nossos mitos fundadores

Neste ponto desta pesquisa, fazer emergir nossos mitos fundadores não vai na direção de procurar fundar uma unificação ou eleger um mito fundante principal, mas de tentar mostrar o quanto podem tomar outras versões, dependendo de quem os conta. Isso fica demonstrado pela releitura antes proposta da carta de Pero Vaz de Caminha. Enfim, o que se pode pensar sobre a recontagem ou as várias versão do mito: o mito, cada um o conta e reconta como pode. Se uma narrativa em particular insiste sobre um ponto do mito, é porque aí está uma questão

⁶¹ Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

em elaboração para aquele sujeito, e essa versão não pode ser transposta para o coletivo, mesmo que dele contenha elementos.

O mito do bom selvagem, o mais difundido em nossa história, já foi bastante analisado aqui, mas caberia acrescentar que, a respeito da imagem criada do indígena, a literatura oferece exemplo de uma grande ambigüidade. Assim como o selvagem é visto como bom – no sentido de “manso”, fácil de ser dominado –, começa-se a ressaltar sua heroicidade – como no poema épico O “Uruguai” (1769) de José Basílio da Gama –, mas, ao mesmo tempo, sua cultura é sistematicamente negada. Essa ambigüidade também pode ser vista no “Caramuru” (1781) de Santa Rita Durão, que, embora nomeie a língua indígena de “idioma obscuro”, incorpora a seu texto uma quantidade muito grande de vocábulos dela retirados (Bernd, 1992).

Nesse mito, é evidente que o canibalismo foi perdoado, pois acima disso estava a admiração pela bravura do inimigo, que era comido justamente por esse motivo. A prática do canibalismo é a culminação do espírito guerreiro do índio, tornando-se uma qualidade também por fazer parte dos ritos. Elogiam-se a bravura e a atitude combativa. A poligamia é relativizada, lembrando os exemplos bíblicos. Outro critério igualmente utilizado para qualificá-los – aos autóctones – de bons é sua proximidade com as origens; isso, a partir do conceito de que as origens são melhores do que o que veio depois, e, assim, eles não teriam sido “contaminados” pela civilização. Mas sempre é bom lembrar que os critérios utilizados para avaliá-los são trazidos de outras culturas, o que remete a uma derivação do etnocentrismo. O próprio conceito de “bom” não é extraído da cultura indígena, mas do estrangeiro. Não se perguntou ao índio o que ele entende como bom.

O mito do paraíso terrestre divide espaço com o mito do bom selvagem, como também pode ser visto nos épicos antes citados, que vão eleger a paisagem como um dos personagens principais, ao contrário do que regem os princípios da épica tradicional. A força da terra maravilhosa inscreve-se como elemento principal, em vez de ser introduzido como simples elemento cênico. Assim, pode-se também ver a associação entre o mítico e o épico, pois este último

pareceria ser o gênero apropriado para descrever os mitos fundadores. É necessário destacar, ainda, que o bom selvagem diferencia-se do índio enquanto herói. O “bom” carrega a conotação de primitivo, ingênuo e natural, enquanto “herói” dá destaque a feitos elevados, em sua postura insurgente às injustiças do português. Todavia, é preciso considerar que o herói emblemático continua sendo o colonizador.

Sobre o mito da democracia racial, poder-se-ia dizer que talvez viesse para dar conta de uma falta de identidade étnica imposta ao Brasil pela miscigenação. A mistura democrática das raças e culturas seria uma face da identidade. Já que não há uma raça dominante – o colonizador não conseguiu impor-se –; todas elas, misturadas, dão a identidade racial. Por outro lado, durante muito tempo o índio foi conhecido, no Brasil, como o índio americano: ser índio brasileiro era quase vergonhoso, e essa ancestralidade não era evidenciada facilmente. Há pouco mais de uma década, mestiços faziam o possível para esconder sua ascendência indígena, vítimas de um velado racismo, que, por ser velado, não é menos atroz (a exemplo do assassinato do índio Galdino, realizado por adolescentes de Brasília). Também caberia salientar que esse mito talvez servisse para esconder uma profunda diferença social entre grupos raciais, que, na verdade, não teriam nada de miscigenados. As piadas brasileiras sobre negros exemplificam com prodigalidade essa questão.

Esses mitos coletivos podem ser produções narrativas que inscrevem e produzem o Brasil a partir do quadro discursivo de seus tempos e contextos...

CONCLUSÃO

A questão da identidade convoca os brasileiros, a exemplo de outros povos colonizados, que sofrem o imperativo de terem de responder, constantemente, sobre sua identidade, de preferência de uma forma original. Frente ao desafio de livrarem-se de modelos culturais e sociais discriminatórios e dominantes, colocam-se o ideal utópico de fundar uma sociedade onde todos sejam iguais. É muito comum, portanto, que surjam produções literárias que tentem dar conta desse imperativo identitário. A busca da identidade faz parte da tradição brasileira, e vários autores, de diferentes áreas, dedicaram-se à descrição do que é ser brasileiro, através da acentuação de alguma característica psicológica ou caracterológica. Tentativas outras também foram feitas na exaltação ufanística da natureza, do exotismo, da originalidade, da miscigenação, para situar algo que fosse “tipicamente nacional”, em oposição à condição colonial anterior. A literatura é rica em exemplos a esse respeito.

Houve, porém, formas diferenciadas por meio das quais essa identidade constituiu-se. Machado de Assis é exemplar no sentido de repor em circulação a discussão sobre o que é o Brasil, não de modo ufanista, mas através do romance memorialístico, que ultrapassa a questão da identidade, pelo menos para o campo literário. Ele dispensa a “cor local” e dá destaque ao que definiu como “sentimento íntimo” de brasilidade. Ora, um sentimento íntimo só se pode definir falando dele.

A identidade, portanto, está numa imbricação bastante forte com a narrativa, em especial com a narrativa ficcional de memórias, pois a ficção memorialística faz as vezes de construção conjunta da história que permite uma apreensão do Brasil e de seu povo diferente daquela feita pela descrição histórica ou construção de tipos. As memórias funcionam como um modo de investigação e observação do contemporâneo. Permitem reconhecer a natureza do ser social, recolhendo resultados representativos através de uma incursão profunda nos meandros da sociedade brasileira.

É diferente quando se procede ao estabelecimento de tipos, de imagens, ou à exaltação de características do povo ou da terra, numa tentativa de representação do Brasil, do que quando se concede licença às narrativas. Elas podem dizer da identidade, mas não o são propriamente, porque incluem uma dimensão involuntária, inconsciente, da vida psíquica, da vida de memória do autor. Por outro lado, incluem também a dimensão social do sujeito, que se junta com a particularidade individual. O que estrutura a obra, não são somente lembranças pessoais, mas a articulação entre memória pessoal e coletiva. O que surge, é uma narrativa singular, composta por imagens do inconsciente, unindo a história do autor com a “história dos outros”.

Essa noção do caráter coletivo daquilo que é próprio de uma construção narrativa única, constituiu-se num ponto fundamental desta dissertação, pois ancora-se nos conceitos de laço social e sintoma social, que levam em conta a proposição lacaniana do inconsciente enquanto social.

A afirmação da identidade, no Brasil, também deu-se através da acentuação de imagens paradigmáticas que definem seu povo, seguindo, muitas vezes, os pressupostos de uma narrativa histórica linear, utilizando-se, por exemplo, de fatos da história como a exploração, a colonização, o escravagismo, convocando uma relação de causalidade: tal fato causa tal efeito subjetivo. Algumas contribuições teóricas do campo psicanalítico propuseram-se a pensar as características subjetivas do brasileiro levando em conta acontecimentos históricos, mas correm o risco de virem a ser lidas como uma representação unificada do brasileiro, elevando, em alguns casos, qualidades psicológicas à condição de

identidade nacional. Essas características estão numa relação direta com novas psicopatologias presentes no cotidiano brasileiro, segundo a análise de alguns autores aqui citados.

Viu-se que muitos destes autores utilizam-se de figuras na discussão sobre a subjetividade do brasileiro. Esse procedimento traz inserido o risco de aproximar-se em demasia de leituras racialistas, pois não é muito clara a diferença que haveria em se discorrer sobre grupos humanos a partir de características físicas, intelectuais, raciais, ou a partir de características psicológicas, subjetivas. Os textos de alguns autores ocupados em pensar o Brasil e seu povo podem tomar, muitas vezes, um caráter descritivo, indo então em direção oposta à do fluxo das correntes que se ocupam em pensar o País, e são, normalmente, mal recebidos, pois, além de oferecerem-se como uma certa tendência que os brasileiros deveriam ocupar, sugerida por essas figuras, têm igualmente o caráter sedutor, dado que, na medida em que o brasileiro, historicamente, vê-se às voltas com sua não-identidade, mais facilmente ainda adotaria tais figuras identitárias a ele propostas. As discussões sobre a brasilidade, em geral, tratam do ser brasileiro, têm ainda um caráter predicativo e transformam o “quem sou” – eterna dúvida humana – num “o que sou” descritivo de qualidades e atributos.

A busca do “quem sou”, freqüentemente, confunde-se com a busca do significante nacional, a busca da integração nacional, a busca de um traço. Fica claro que o essencial da questão não é a falta de identidade. A questão desloca-se para a suposição da falta do traço que forneceria a referência simbólica, fundando a filiação nacional; logo, diferente de identidade imaginária ou de um tipo psicológico único. A integração nacional parece também não ser mais uma dificuldade, na medida em que o Brasil, país continental, não tem problemas com sua configuração geográfica, nem com a manutenção da língua nacional. Há então um deslocamento: fundar a identidade, a integração e a língua nacional já não é mais uma questão. Será que os brasileiros deveriam, agora, começar a preocuparem-se em unificarem-se num significante nacional, ocuparem-se em fundar o “um” nacional? A premissa disso seria a de que o “um” nacional não existe.

A suposta falta do “um nacional” remeteria a uma insuficiência da marca paterna e à “origem perdida”, à ilusão da restituição de algo que na Europa teria ficado. A necessidade de fundar e refundar uma filiação faz, paradoxalmente, ratificar a suposição da insuficiência. É importante abordar essa questão a partir da “construção do pai” enquanto um projeto do neurótico, e não tratar das conseqüências de seu fracasso, como muito freqüentemente aparece na descrição dos tipos caracterológicos brasileiros. Não interessa falar em fracasso paterno, pois isso é algo de constituinte, mas falar dessa “construção”. Insistir no ponto de que para o brasileiro falta pai é o mesmo que insistir na afirmação de que para a histeria falta pai, e isso é irremediável, pois seria como ficar rebatendo sobre um fato de estrutura, recolocando sempre uma queixa em torno da insuficiência. Por outro lado, caberia acrescentar que essa idéia do declínio da função paterna traz em si uma queixa de declínio do pai imaginário.

O esclarecimento em torno do que seria a diminuição do valor da imagem paterna e do que seria uma suposta insuficiência da função simbólica do pai faz-se necessário para melhor articular as questões. Esses são conceitos distintos. Enquanto o primeiro diz respeito ao pai e sua figura, e, ainda, a suas funções no cotidiano da realidade, o segundo diz-lhe respeito somente de uma forma enviesada, pois refere-se ao Nome-do-Pai, metáfora que atribui efeito simbólico à figura paterna.

Fazer a afirmação reiterada do pai partindo da suposição de que a função simbólica do pai no Brasil não é suficiente é tão problemático como retornar à afirmação da identidade. Pode também trazer conseqüências clínicas, no trabalho analítico, não muito interessantes, como por exemplo a tentativa de se fazer a suplência daquilo que é suposto faltar.

O viés oposto, mas complementar, seria tentar fundar a identidade na negação do outro, na exaltação da diferença, o que pode levar a posições extremadas. A identidade que nega o outro, leva a uma visão especular redutora: é impossível pensar no ser fora das relações que o ligam ao outro.

O sujeito sustenta-se de sua inscrição no discurso do Outro. O discurso social vai dizer dos lugares passíveis de serem ocupados e das

modificações que a cultura opera neles. Que os brasileiros ocupem ora um lugar, ora outro, depende do discurso social e foge ao controle individual e mesmo social. O discurso social diz dos lugares, porque a noção de “laço social” articula-se com a noção de discurso: o sujeito é efeito de linguagem, e não efeito de natureza. Essa é a conceitualização lacaniana do inconsciente como sendo um inconsciente social, estruturado como uma linguagem e, portanto, tributário da cultura e suas articulações. “Sintoma social”, por outro lado, é sempre relativo ao sintoma, como a própria expressão o diz, situando o inconsciente como formações, desde o ponto de vista de que o inconsciente só é apreensível por seus efeitos.

A preocupação com a leitura do laço social é constante na psicanálise, pois é na prática clínica que o psicanalista encontra-se com o sintoma social na fala do paciente, que vai dizer do mal-estar existencial. O mal-estar está na cultura. Essa afirmação vem desde Freud e diz de uma inadequação entre o eu e os ideais da cultura. A forma de lidar com essas duas instâncias heterogêneas – pulsão e cultura, corpo e linguagem, eu e outro –, na tentativa de livrar-se desse mal-estar constituinte, vai dizer de uma construção mítica individual, embora também composta por elementos do coletivo, do campo do Outro. Este coloca-se como demandante, sem, no entanto, que o sujeito possa situar quem ele é. O sujeito logo colocará seu corpo como algo passível de responder à demanda, ao desejo situado no Outro.

Tentar situar esse desejo para daí “melhor responder” é todo o trabalho de subjetivação. Porém, a heterogeneidade entre a linguagem (lugar demandante) e o corpo (lugar da suposição de uma resposta) sempre retorna. A possibilidade de resposta virá do lado do corpo. Mas esse corpo é nada frente ao desejo, pois sempre recolocar-se-á como heterogêneo, “inadequado”.

Expressões inconscientes do laço podem-se dar via sintoma ou ato. Porém, laço e sintoma social não podem ser pensados de forma generalizante, pois diferentes indivíduos de diferentes grupos sociais traduzem de forma específica o discurso em sintoma, e, mesmo que o social ofereça códigos fixos, construa imagens paradigmáticas, os indivíduos, como membros dessas sociedades, vão-se ocupar de movimentarem-se com essas imagens aderindo mais ou menos a elas.

Outra forma de pensar a “inadequação existencial” é a proposta por Lacan ao articular, de uma forma particular, identidade (eu) e imagem (outro), quando trabalha a constituição do sujeito pela experiência do espelho. Se o eu permanece colado (adequado) a uma imagem única, a identidade, necessariamente, só se dá pela “mostração”. Ao passo que um possível deslocamento (inadequação) entre o eu da identidade e uma imagem especular única, pela intermediação de uma instância terceira, pode gerar “saídas” outras não tão alienantes, porque a imagem, quando inclui a dimensão do Outro, abriga possibilidades enunciativas que substituem o mostrar pelo falar. Essa idéia associa, inelutavelmente, identidade, imagem e narrativa. A imagem tem, portanto, um caráter de produção, na articulação do eu com o outro, produção essa que pode ser concebida como uma construção mítica ficcional. Essa construção inclui a forma narrativa, que pode dizer de uma adequação – necessária, porém alienante – e de uma inadequação – desalienante, contudo também produtora de mal-estar.

Separam-se duas idéias, então: de um lado, a imagem enquanto supostamente geradora de identidade, pois pode estar associada a grupos que adotam os mesmos valores, idéias, gostos, estilo visual. Nesse sentido, a imagem adquire um estatuto geral e pode tornar-se a ilusão na qual um grupo crê constituir-se numa identidade. E, por outro lado, tem-se a idéia de uma imagem que, na imbricação com o outro, está associada a uma construção, a uma narrativa, a um dizer, a um enunciar, sem necessariamente conduzir a uma unificação. Essa imagem alude ao sujeito sem, no entanto, cerni-lo completamente.

O brasileiro, muitas vezes, é definido por imagens paradigmáticas que acabam conferindo-lhe uma certa identidade frente ao outro. São pregnantes e indicam de uma identidade, na medida em que congelam um sentido. O futebol e o carnaval são exemplares: ser brasileiro é ser bom jogador de futebol ou bom de samba. Ainda poderiam ser incluídos aspectos relativos à originalidade, ao exotismo, entre outros. A questão que se coloca nessas imagens estabelecidas de uma forma rígida, é quando a elas os indivíduos aderem num certo assujeitamento. Por outro lado, há um certo caráter de inevitabilidade nisso: no encontro com o outro, certos traços são reforçados. O problemático pode vir a constituir-se na adesão a esses traços. Isso remeteria a pensar numa captura pela imagem que produz algo de alienação.

Destaquei algumas das imagens que Albert Eckhout pintou do Brasil, entre 1637 e 1645 – “Negro do Congo” em vestes européias; a “Mameluca”, mestiça idealizada como padrão de beleza e sensualidade; a natureza brasileira em seu exotismo (em anexo) –, para ressaltar que o que impressiona o observador diante dessas telas, é a atualidade das imagens: o que se diz hoje do Brasil, e as cores com que se diz, é o mesmo que Eckhout retratou há quase quatro séculos atrás.

O fato de que a imagem não pode ser separada de uma narrativa, de que a imagem, então, é uma produção, foi ressaltado para relativizar o aspecto de que ela diz tudo por si só, impõe um sentido único. Imagem e palavra articulam-se para desdobrar a noção de imagem enquanto tomada como identidade, que diz respeito ao estatuto da imagem enquanto totalizadora.

A partir das imagens de Eckhout – as imagens primeiras do Brasil – retomei a idéia da nostalgia do passado, enquanto a imagem original poderia confundir-se com a busca pela origem. A tentativa sempre fracassada do retorno à origem, da recuperação do passado em sua íntegra aproxima-se de algo mítico, irreferenciável, indizível. A idéia ressaltada é, justamente, a aproximação entre origem e indeterminado/mítico. Para Benjamin (1996), a origem é histórica, pois o autor parte do pressuposto de que ela não pode ser situada através da tentativa de retorno à fonte primeira, mas somente por meio de uma singular relação entre o passado e o presente, articulando uma nova escritura. Essa nova escritura comporta, por outro lado, uma desmontagem das escrituras fixadas anteriormente, como comporta também um certo caráter ficcional. Nesse sentido, a tentativa sempre reiterada de dar um contorno à origem aproxima-se do ficcional.

A tentativa de aproximação com o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi, mas significa, antes, apropriar-se de uma reminiscência, de uma lembrança. Esta, no entanto, não encontra o objeto, mas algo dele, um resto, um sinal, um registro, aquilo que dele a memória pode resgatar sob o efeito do recalque, numa mediação entre passado e presente, que inclui passado também enquanto desaparecido.

Porém, a busca ansiosa pelos originais, a procura do fato correto, a ânsia de saber o que realmente aconteceu, o resgate integral da história, sem permitir nenhuma invenção ou reformulação, parecem dizer respeito às atuais reescrituras da história do Brasil, que têm, junto ao público, uma aceitação imediata. A “paixão pelas datas redondas” – 500 anos –, sozinha, pareceria não justificar tamanho sucesso.

As lacunas que teriam ficado, obras do esquecimento ou do recalque, funcionando como verdadeiras manchas para uma imagem total, precisariam ser completamente preenchidas. O insondável da origem precisaria sempre ser evitado. A psicanálise, enquanto trabalho por excelência com o inconsciente, ajuda a pensar que o sujeito não é “governado” por sua consciência. É o que fica demonstrado através das formações do inconsciente classicamente consagradas pelos sonhos, lapsos, chistes e sintomas, que revelam esse lugar outro da enunciação.

Esse é o grau de “liberdade” que resta a cada um na produção de sua narrativa: a escolha das imagens, dos fatos e das peças que compõem essa ficção, depende apenas parcialmente do gosto ou da vontade, porque também está para além disso, ao incluir aspectos inconscientes. Nessa construção ficcional, não se poderá contar com a exatidão das datas e dos acontecimentos, na medida em que o rememorar, que inclui o caráter ficcional, atribuirá uma veracidade própria a cada versão. Todavia, é necessário relativizar a noção de passividade, no sentido de que o sujeito estaria submetido às formações inconscientes. Elas incluem um aspecto de responsabilidade, dependendo da forma como cada um as toma. O que se salienta aqui, é que o sujeito está “à mercê” das formações inconscientes, mas, igualmente, que ele tem “responsabilidade” nisso.

Sabe-se que, muitas vezes, o acento colocado nos mitos, nas lendas, nos fatos, na história, na transmissão escrita e difundida dá-se por interesses das vozes dominantes. Por outro lado, a transmissão inconsciente, se assim posso dizer, carrega elementos, significantes, que não estão disponíveis ou que são acessados de um outro modo que não os tradicionais. Talvez a diferença esteja justamente naquilo que se ensina e naquilo que se transmite para além dos

ensinamentos, resgatando uma versão composta e, com freqüência, distinta daquela subtraída dos textos históricos oficiais.

A personagem Dadinha do livro *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro (1984), uma escrava, a mais velha do grupo, no dia em que completa cem anos decide transmitir aos outros escravos a memória que possui de seu povo, como a última testemunha de uma história que não tinha outros testemunhos, nem fatos escritos ou oficiais. O relato, passado de geração em geração, sustenta-se dos elementos que para ela, Dadinha, são significativos e advêm-lhe da memória. Dadinha convoca à preservação dessa tradição que reconstrói na verbalização.

A memória, como aqui tomada, leva em conta a forma particular como os acontecimentos nela se inscrevem e que retornam, quando investidos ou através das formações inconscientes. Essa idéia torna memória e recalque instâncias inseparáveis. Também leva-me a afirmar, junto com Benjamin (1996), que o ato mesmo de lembrar aparece indissociado do esquecimento na memória. Para lembrar é preciso esquecer, e a forma como cada um vai lembrar é peculiar e diz de sua construção ficcional, diz da forma como escreve sua história, conforme Costa (1998). O rememorar faz uma articulação peculiar que junta o antes e o depois, o acontecido e o não-acontecido, fazendo fraturas na história linear, pois está à mercê do recalque. O sujeito é o narrador/autor, construindo sua história desde uma perspectiva atemporal, buscando da memória o que sobreveio do recalcado, juntando a ficção e a não-ficção. A memória tem um caráter múltiplo: uma certa dinâmica que envolve uma construção individual, a experiência, mas também as imagens compartilhadas (imagens do eu e imagens do social) e a relação ao Outro.

Do desenvolvimento das idéias antes expostas, pode-se pensar que a imagem é muitas vezes tomada enquanto identidade a partir do que é entendido como imagem no senso comum. Viu-se que a imagem é dialética, vai além do simplesmente visível e não está numa relação direta àquilo que unifica. Procurei acentuar a dimensão que se desdobra nas enunciações, que faz com que ela se abra, muito mais do que se feche num sentido. Logo, não há uma síntese na imagem, a não ser uma síntese a ser falada. A identidade, por sua vez, também não pode ser desvinculada de sua forma narrativa, pois definir-se é, em última análise,

narrar. Aqui tem-se uma conseqüência importante: tanto identidade como imagem incluem uma dimensão enunciativa, narrativa.

Tisseron (1997) é categórico ao afirmar que a imagem como identidade é um engodo. Um grupo, ao constituir-se ao redor de uma imagem, acredita estar fundando uma identidade. Essa identidade marcaria o destino do sujeito apesar dele, para além dele. Seria a imagem que acabaria tendo uma função organizativa. Porém, como visto, a imagem não se presta a unificações, pois somos confrontados, todo o tempo, com: “o que eu falo (faço) a partir disso”, o que invoca o caráter ativo e não passivo do sujeito frente às imagens icônicas.

Outro aspecto que ressaltai é que o novo somente constitui-se a partir do outro. Nesse sentido, uma nova imagem é também uma imagem anterior, que inclui algo já conhecido. Pensei nessa assertiva a partir da chegada dos imigrantes ao Brasil e da fundação de suas Nova Bréscia, Nova Trento, Nova Friburgo. A tentativa de ser “nova” não se realiza, pois está “contaminada” pelo olhar de quem já viu outras imagens antes. Portanto, uma fundação inclui o velho e o novo, o mesmo e o outro, o antes e o depois.

Os descobridores ou os imigrantes constróem aqui o novo retirado da memória. O modo de fazer certamente sofre alterações, que incluem seu olhar de estrangeiros sobre a nova terra e incluem também o modo como essa nova terra vai se deixar fundar, transformando-se num outro lugar, que não é nem a Europa, nem “a visão do paraíso”, mas que as contém. A articulação com a questão da imigração permitiu-me analisar o quanto o sujeito produz-se no campo do Outro.

Outra forma de pensar a relação da imagem com identidade deu-se a partir da idéia de que a identidade comporta uma condição mimética que ultrapassa a noção de simples imitação. A imagem tenta imitar o objeto, mas, ao fazê-lo, torna-o presente/ausente, ao mesmo tempo. A imitação faz outra coisa do objeto ou, melhor, a imitação contém sempre o novo, por mais idêntica ao objeto que possa parecer. A imagem mimética ajuda a pensar nisso que se joga entre o eu e o outro. Essa imagem é o eu, mas também não o é; é o outro, mas também não o é: assim como existe identificação, há também estranhamento.

Dessa forma, tomei a imagem mimética (ou imagem dialética, conforme a nomeou Benjamin) enquanto aquela que lembra sem imitar, fazendo com que surjam figuras “inéditas”, figuras “inventadas da memória”, carregadas de lembranças, num cruzamento peculiar entre o passado e o presente, que se mostra pelas vias do rememorar inconsciente na fala, porque o passado nunca volta como exatamente foi, numa falsa repetição. Quando atualizado, o passado mostra-se ao mesmo tempo perdido, enquanto passado, mas também transformado por seu ressurgir no presente. Por isso, sua imagem não é simples cópia, reprodução, mas composição que junta e transforma ambos os tempos. As imagens nebulosas do passado são novamente coloridas para serem oferecidas à “leitura” do presente, numa dinâmica que modifica ambos. Elementos do presente vão articular novos formatos às figuras do passado. Novas figuras aparecem; figuras antes ausentes, embora não inexistentes.

Na *mímesis* benjaminiana, o indivíduo apropria-se do código do outro para deturpá-lo. Porém, processa-se uma “deturpação”, tanto da palavra quanto do código. Essa é a condição: o sujeito faz-se objeto, mas também faz uso do objeto. O cruzamento entre deturpar, desfigurar, despersonalizar, com um processo em que o sujeito insere-se numa função cujo exercício o apreende diz da imagem mimética. O que trato de salientar é o paradoxo que se estabelece na imagem mimética: o sujeito apropria-se do código e é tomado por ele; ele é autor da ação, mas também sofre a ação. Essa idéia é bastante importante, pois ratifica a noção de imagem enquanto uma produção, uma construção, uma narrativa.

Não se pode dizer, da imagem mimética, que ela não seja o objeto, ou que ela o seja. Por isto, justamente, trata-se de uma imagem mimética, pois o mimetismo dá a ver algo que não é o objeto mesmo e que também não é o mimetizado, mas é algo outro que inclui a ambos. Essa “estranha relação” ilustrada pela imagem mimética alude ao enigmático da relação do eu com o Outro.

Retomo aqui a imagem do índio pataxó, seu calção Adidas e suas sandálias Havaianas, como também três dos quadros de Eckhout no catálogo citado anteriormente: a imagem de negros do Congo com roupas nobres européias e também a imagem da mameluca sensual. Essas imagens, se tomadas numa

referência única à primazia do original sobre a cópia, talvez não passem de esdrúxulas réplicas do modelo original. Porém, se abordadas desde o ponto de vista da intensa relação entre o eu e o Outro, talvez ofereçam nuances que abram possibilidades outras que não a pura oposição.

A identidade nacional, muitas vezes, foi pensada a partir da primazia do original sobre a cópia ou do modelo sobre a imagem, com base no que propôs Platão. Os brasileiros seriam meras e débeis cópias do europeu, uma cópia imperfeita, tanto mais imperfeita quanto mais o País aumentasse a distância das referências vindas de lá. O infundado do argumento da prevalência do original sobre a cópia já foi bem demonstrado por Lacan, a partir dos conceitos de identidade e identificação, e por Freud, a partir do eu ideal e do ideal do eu. Estes dois últimos autores foram trabalhados com mais detalhe para facilitar a ultrapassagem da dicotomia original x cópia.

Da relação entre imagem e identidade, pode extrair que o campo da imagem não está numa correspondência completa com o campo da identidade, mas há uma inter-relação forte entre ambos. A identidade coloca-se como uma miragem necessária, porém sempre miragem, porque comporta um aspecto de renúncia ao próprio desejo. A imagem, desde uma visada psicanalítica, é sempre relativa à imagem especular, confirmação necessária ao eu, desejável; contudo, também destruidora no sentido de uma suposta subjugação. É na articulação com o Outro que a imagem especular fornecerá as bases para que a busca identitária ligada a essa imagem especular organize-se com uma sustentação via identificações. Imagem e identidade aproximam-se quando dizem respeito a esse ancoramento impossível, porém necessário para a constituição da subjetividade. O sujeito, em sua constituição via imagem, simultaneamente articula a referência ao outro do espelho, que lhe oferece a imagem especular, com a referência ao Outro, lugar das identificações simbólicas possíveis e onde se situa um traço da imagem a ser buscada. Isso não é o mesmo que dizer que no Outro situa-se a imagem original, mas apenas um índice dela. A dimensão do Outro cumpre a função de acabar com a ilusão que faria surgir uma imagem do eu e do outro numa correspondência perfeita.

Essa é a articulação entre imagem e identidade, que vai se abrir para as identificações (simbólica e imaginária). A identificação simbólica está então referida ao traço unário, que não atribui unidade, mas singularidade, e a identificação imaginária procede pela pregnância unificadora da imagem.

O conceito de identificação é também tomado numa distância ao de imitação. Há um hiato considerável entre esses dois conceitos. A demanda de exotismo, de originalidade, por exemplo, pode vir em oposição à imitação. Entretanto, a oposição é apenas aparente. A psicanálise ajuda a ultrapassar a dicotomia: não há como considerar o eu sem considerar o Outro; não há originalidade sem incluir a imitação. A originalidade pura seria uma exigência mítica de criação a partir do nada, de criação a partir do zero. Também há parte de original no imitado.

Muitos são os mitos que acompanham a época do descobrimento: uma terra situada em algum lugar no Ocidente, cheia de riquezas minerais, ouro, prata, diamantes, com habitantes selvagememente nus e mulheres licenciosas; enfim, um paraíso longínquo, de natureza tropical. Posteriormente, fará parte também do mito de origem do Brasil a descrição do encontro entre o pai colonizador com a mãe índia, numa miscibilidade entusiástica. Esse encontro, porém, é descrito igualmente como violento, subjugante, e os navegadores, tidos como mais preocupados em amealhar bens – seduzindo os índios com suas bujigangas, revelando grande interesse pelos tesouros, desde seus minérios até suas mulheres – do que com a preservação da nova terra e o respeito a sua gente.

O que teria a ver um brasileiro com essas descrições, com as narrativas míticas ficcionais do descobrimento, passados 500 anos? O que teria a ver um indivíduo brasileiro com uma história da qual ele não participou enquanto autor, mas a cuja participação é convocado, através do lugar ou posição determinados por essa história e pelo discurso social? Essas interrogações conduziram a trabalhar com uma noção particular de tempo que leva em conta que os discursos são motores da história, e não apenas sua representação; ou seja, os discursos fazem a história, mas também são efeito dela.

Novos traçados surgem, quando uma história individual encontra-se com a herança que a história oficial deixa. Quero ressaltar, aqui, a relevância simbólica do encontro do legado histórico com uma história individual. É nesse sentido que se pode pensar o individual e o coletivo articulados, dando conta de novas figuras, novas constelações. O sujeito participa, nessa articulação, como aquele que conta e aquilo que é contado.

O que se transmite, não é só o acontecimento, mas também aquilo que foi recalçado. A partir dessa premissa, pode-se pensar num tempo distinto do tempo cronológico, diferente do tempo da história universal, do princípio, meio e fim, da busca de causa-efeito, determinante-determinado. Pensar, portanto, a cena do descobrimento dando ênfase ao recalçado, à atemporalidade do inconsciente, sem dar ênfase à contraposição que, muitas vezes, coloca-se entre o que realmente aconteceu e o que foi “inventado”, entre realidade e ficção, mas lançando um olhar para o cruzamento sempre instigante entre o real e o ficcional.

Tomei a idéia da existência de uma defasagem temporal entre um acontecimento e a forma como ele é interpretado. O “traumático” dar-se-ia nessa defasagem do tempo e somente enquanto uma construção *a posteriori*. Segundo a teoria do trauma, o que está situado cronologicamente antes, determina o que é posterior. Segundo o conceito de posterioridade, ao qual dei maior destaque, o posterior ou o atual atribui uma significação outra à primeira inscrição.

Ao articularem-se com inscrições posteriores, as imagens do passado aparecem deformadas e transformadas; por isso, tomam um certo caráter ficcional. Nesse sentido, não se pode dizer que o passado “explica” o presente, e também não seria correto dizer que o presente esclarece o passado, mas sim pensar no encontro de ambos os tempos – presente e passado – enquanto formador de novas imagens/figuras, numa dialética que relativiza ambos. Esse processo todo, evidentemente, não sendo regido por mecanismos da consciência. As imagens/figuras formadas a partir desse processo podem estar no presente, mas o que as compõe, visualmente, vem de longe: essa é a dialética – passado e presente numa composição.

Tentei pensar a cena do descobrimento do Brasil, não na perspectiva de um trauma, mas cuja significação é dada *a posteriori*, no sentido de que o traumatizante não é o primeiro acontecimento, mas a forma como ele é recordado e recontado por cada um, unindo, a seu modo, vários pontos, num traçado único. Essa recontagem comporta, ao mesmo tempo, o acontecido e o inventado, a não-ficção e a ficção, o fato e o falar sobre ele.

Os acontecimentos, os fatos, serão como os elementos de uma escritura, transformados em palavras e rearranjados, compondo uma nova versão. O que surge da reunião desses vários elementos, é um novo mito, um novo objeto, até então ausente, embora não inexistente. Cada sujeito, inserindo-se na história, vai descobri-la, numa recomposição do passado com o presente, escrevendo-a de novo.

Desde um olhar psicanalítico, o tempo linear é subvertido, como também a causalidade, que diz ser o passado causador do presente ou do futuro. Ao contrário, o presente e o futuro articulados compõem o passado, pois o desejo trabalha a temporalidade a seu modo, dando às lembranças um outro estatuto.

Com essa noção de tempo, retomei o caráter de violência que se inscreve, a partir de alguns autores, na cena do descobrimento, para repensar o modo como ela é contada e recontada, dependendo de quem o faz. A dicotomia entre os dois lugares – o agressor e a vítima – também é sempre recolocada. Essas duas posições não necessariamente aparecem disjuntas, pois ativo e passivo são posições intercambiáveis e podem ser equivalentes na produção de uma narrativa ficcional. Essa particular dicotomia recoloca aquilo que sugeri como uma certa evocação da cena originária e o retorno à analogia parental.

A cena do descobrimento do Brasil é muitas vezes descrita, na historiografia brasileira, desde o ponto de vista desse singular encontro da índia besuntada de vermelho com o português lúbrico que “só pensava naquilo”. Algumas contribuições de autores do campo psicanalítico colocam ainda, não só a índia, como também a terra enquanto um corpo a ser desfrutado, gozado.

Utilizei essa imagem – descrita por esses autores – dos navegadores desembarcando nas terras brasileiras, gozando do corpo da índia,

como também da terra, para dizer que ela representa, imaginariamente, uma cena de violência, evocando, de certa forma, o que a psicanálise descreve como a cena originária, que inclui também ambos os aspectos: relação sexual a dois, tomada como violenta, vista ou fantasiada pela criança.

De acordo com o que Freud definiu acerca da cena originária, só posteriormente (*Nachträglich*) ela é compreendida e interpretada pela criança. O que se sustenta aí, é a idéia de que essa cena pertence ao passado – ontogênico ou filogênico – do indivíduo e constitui um acontecimento que já está lá inscrito, sob a forma seja de mito ou de verdade, antes de qualquer significação introduzida posteriormente.

A carta de Pero Vaz de Caminha é muitas vezes tomada, na historiografia, como a certidão de nascimento do Brasil, o que ajudou a argumentar em torno do fato de que algumas produções sobre a subjetividade dos brasileiros insistem numa posição identificatória com a cena do descobrimento onde os vários elementos caracterizam um retorno à analogia parental e oferecem a base para pensar o efeito imaginário que ela provoca e que é sempre reiterado. Ou seja, a cena originária sempre retorna, dando conta de várias versões.

O sujeito situa-se num lugar que articula ficção e história, pois a narrativa história linear, sozinha, não serve para dar conta do ser do sujeito, e tampouco a versão ficcional que o sujeito constrói não tem autonomia e deverá ligar-se à história de uma forma singular. “Não pelos acontecimentos em si, mas pela constância do lugar do sujeito nesses acontecimentos, lugar, este, que determina a versão.” (Costa, 1998, p.114)

Uma cena/imagem pode funcionar como um traço? Foi o que também tentei interrogar. Porém, a cena é, antes de tudo, narrativa ou, melhor, cena tecida junto com uma narrativa, imagem composta com palavras. Nesse sentido, a imagem-narrativa poderia conter o traço de uma questão não resolvida, uma questão não resolvida por ser relativa ao insondável da origem. O sujeito, em sua versão narrativa, junta ficção e história e, nessa construção, desenha seu lugar.

É possível, porém, situar um traço que sirva para o coletivo, para o social? Tomei a versão mítica como aquela passível de carregar um traço de uma questão não resolvida, tanto para um povo, quanto para um sujeito. Abordei o mito como a expressão de uma verdade que não pode ser dita de outro modo. A exemplo disso, sugeri o que Lacan (1980) desenvolve em *O mito individual do neurótico*, exemplificando a trajetória de uma questão não resolvida, mas que está em elaboração. Nesse sentido, o mito pode conter o traço de uma questão em andamento para um sujeito ou para um povo.

Argumentei no sentido de não localizar a imagem do descobrimento como aquilo que unificaria a todos, mas de pensar na possibilidade de que sua reescritura, em cada nova versão, na construção ficcional particular, na construção do mito individual, contém em si a diferença, embora seja composta por muitos elementos do coletivo. As imagens do eu e as imagens do social interagem: as maneiras de ser não dependem apenas de causas exteriores e dominantes, mas, igualmente, de uma dinâmica interna. A própria imagem favorece interações.

Algo do imaginário social funciona como um agente revelador das imagens particulares. A vida cotidiana organiza-se a partir de imagens a compartilhar, sejam as sociais ou as individuais, numa articulação entre o eu e o outro. A partir dessas noções, pensei o mito como algo constituído a partir de imagens compartilhadas e tentei investigar qual sua função.

O mito, então, como algo que pode ser compartilhado, foi uma das noções utilizadas. Porém, dei ênfase àquilo que, na construção mítica individual, faz função significativa, embora tomado do coletivo. A versão mítica deforma o sentido – como o conteúdo latente deforma o conteúdo manifesto – e tem a sua disposição uma série ilimitada de significantes que se repetem sob formas diferenciadas. O mito assim construído deforma e, na tentativa de velar, desvela.

As construções neuróticas sustentam-se de mitos fundadores e contribuem para dar expressão a algo que não pode ser enunciado de outro modo. Resolvem um conflito, na medida em que é na linguagem que o homem encontra um substituto para o ato e é na constituição de um mito que o sujeito pode reescrever o

já acontecido. Nele uma questão é retecida numa construção própria a partir de elementos fornecidos pela cultura e por sua história.

As ações dependem de determinações inconscientes que perseguem uma lógica própria ao inconsciente. Se a ação altera-se, isso está na dependência da possibilidade narrativa que o mito oferece; ou seja, está na dependência da construção de uma narrativa mítica singular. A articulação entre o mito e a história pessoal ou a história de um sintoma cujo conteúdo permite a visualização de afetos antes incompreensíveis faz a articulação entre o mito social (mito que o paciente integra) e o individual (que ele constrói). Na constituição do mito individual, algo do coletivo sempre recoloca-se. A articulação entre o passado e o presente não se esclarece apenas pela visualização do que aconteceu, pela tomada de consciência dos fatos, mas adquire um valor específico através da apreensão subjetiva que dela teve o sujeito, a partir de seu próprio relato. Nesse ponto, faz-se a autoria do mito individual que, desde a psicanálise, comporta, essencialmente, um aspecto enunciativo.

O mito pode ter várias novas versões, mas todas as versões pertencem ao mito. E todas elas são consideradas em igualdade de circunstâncias. Não há uma original e outras falsas; não há uma versão verdadeira e outras meras cópias.

Todas as narrativas que recuperam o descobrimento do Brasil e seus desdobramentos nas identidades, fazem parte do mito do descobrimento. Um agrupamento de termos que se produz numa versão ou geração anterior, reproduz-se nas outras, mas numa combinação transformada. Nas duas gerações do mito encontra-se uma coerência igual, uma correspondência ponto por ponto.

Na análise do “Homem dos Ratos”, o conflito mulher rica/mulher pobre da primeira geração repete-se na segunda, com a mesma estrutura mítica, de modo perfeitamente homólogo ao da primeira geração. O caso exemplifica como algo constituído num tempo reproduz-se num tempo outro, a partir de uma lógica inconsciente. É como um esquema que, complementar em certos aspectos, suplementar noutros, paralelo de um certo modo e inverso de um outro, é o equivalente da situação originária, enquanto ela faz efeito sobre o sujeito e revela-se

na constituição de uma ficção ou do mito individual do neurótico. Essa narrativa mítica reflete, de um modo sem dúvida fechado para o sujeito, mas não absolutamente, a relação inaugural entre o pai, a mãe e o personagem, que permanece mais ou menos apagado na memória.

A questão não é resolvida pelo simples contar e relembrar os fatos, mas adquire outro valor através da forma como o sujeito a toma a partir de sua própria narrativa. A psicanálise, por se constituir numa prática discursiva, oferece, na relação transferencial, as condições necessárias para o rememorar efetivo. Efetivo talvez não seja uma boa palavra, porque a idéia que pretendo ressaltar é a do efeito do rememorar na transferência analítica: o discurso, a fala, a palavra exprime a verdade do sujeito; porém, de uma forma mítica.

“O mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade (...). A palavra não pode apreender o movimento de acesso à verdade, ela apenas a pode exprimir e isto, de um modo mítico. É neste sentido que se pode dizer que aquilo que a teoria analítica concretiza numa relação sustentada pelo complexo de Édipo, tem um valor de mito.” (Lacan, 1980, p.49)

Quando lembrava, no decorrer desta pesquisa, as inúmeras reescrituras da história do Brasil que surgem agora, próximas da comemoração dos 500 anos do descobrimento, foi pensando na hipótese de que o mito oferece-se para repensar aquilo que proponho, aqui, enquanto o mito do descobrimento; ou seja, na medida em que ele precisa ser ainda falado, narrado, é porque ali se encontra algo sendo trabalhado, não necessariamente na direção da busca do que “realmente aconteceu”, mas de uma construção que inclui, justamente, o acontecido e o ficcional.

Os mitos em torno da figura do índio são os mais amplamente difundidos na história do Brasil. O mito mostra uma figura, ora selvagem, ora inocente, ora corajosa, de acordo com as idéias vigentes em cada época e de acordo com quem o transmite. A carta de Pero Vaz de Caminha fixou as primeiras imagens do “bom selvagem”. Todavia, há passagens, ainda que não tão enfáticas, no mesmo texto, que estão longe de ratificar esse mito. Isso demonstra como o mito pode ter várias versões, dependendo do tempo, do contexto e de quem as formula.

Na história do Brasil não há um mito fundante, mas vários. Fazer emergir nossos mitos fundadores não vai na direção de tentar fundar uma unificação ou eleger um mito fundante principal, mas de mostrar o quanto eles podem tomar outras versões. Enfim, o que se pode pensar sobre a recontagem ou as várias versões do mito: o mito, cada um o constrói e reconstrói como lhe é possível. Os mitos coletivos podem ser produções narrativas que inscrevem e produzem o Brasil a partir do quadro discursivo de seus tempos e contextos. Se uma narrativa em particular insiste sobre um ponto do mito, é porque aí está uma questão para um sujeito, e essa versão não pode ser estendida literalmente para o coletivo, embora dele contenha elementos.

As construções míticas comportam também uma intensa ambivalência: o índio era antropófago, porque comia carne humana de verdade, mas também era bom, inocente, porque era necessário situar o paraíso abaixo do Equador e no novo mundo. Essa divisão não desqualifica a construção mítica; apenas demonstra que a alternância nas posições é algo que faz parte do psiquismo humano. A narrativa ficcional comporta ambas as versões, que são intercambiáveis e podem ser equivalentes. O mesmo pode-se afirmar do mito do paraíso, do mito da democracia racial e cultural.

E o mesmo é possível dizer da figura compósita do índio pataxó de Porto Seguro, de sua imagem híbrida. Ele, certamente, não está ali à espreita de navegadores “apetitosos” que comporiam a ceia de sua festa comemorativa da passagem dos 500 anos. Mas, certamente, sim, os turistas interessam-lhe enquanto fonte de dividendos. Algo dessa cena atual evoca aquela cena primeira, porém de forma invertida, em que o pataxó aparecia oferecendo as riquezas da terra em troca de quinquilharias.

O pataxó não é, nem “o antropófago”, nem “o bom, belo e inocente selvagem”, nem tampouco “o destemido, corajoso amante da liberdade”. É algo outro, uma imagem outra, modificada pelo contexto atual, assim como foram modificadas as imagens do índio brasileiro através dos discursos, narrativas, representações dele feitas ao longo da história. Os indivíduos não são refratários ao liame social; ao contrário, recebem seus efeitos, assim como atuam nele. Enfim, ser

brasileiro é obra do desconhecido, negado, recalçado, esquecido... como, aliás, tudo aquilo que escapa à soberania do sujeito consciente e só se revelará involuntariamente.

Enfim, pela forma como a cena do descobrimento do Brasil sempre tem sido falada, descrita, reescrita, construída e tomada como ponto de partida para falar do País e seu povo, ainda mais agora, com a proximidade da comemoração dos 500 anos, não se poderia dizer que essas várias versões tratariam de uma tentativa de dar um contorno à origem, que, no entanto, permanece sempre como insondável?

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARENDDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Instinto de nacionalidade*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1959.
- BACKES, Carmen. O fascínio da brasilidade. In: SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1999. p.49-63.
- _____. Qu'est-ce que c'est, être brésilien 500 ans après? Bulletin de l'Association Freudienne Internationale, Paris, n.86, p.11-13, jan. 2000.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo, Difel, 1980.
- _____. *A aventura semiológica*. Lisboa, Edições 70, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1996. (Obras Escolhidas, v.1)
- _____. *Rua de mão única*. São Paulo, Brasiliense, 1997a. (Obras Escolhidas, v.2)
- _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo, Brasiliense, 1997b. (Obras Escolhidas, v.3)
- BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 1992.
- BUENO, Eduardo. *A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1998a. (Terra Brasilis, v.1)
- _____. *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil: 1500-1531*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1998b. (Terra Brasilis, v.2)

- CAILLOIS, Roger. Mimetismo e psicastenia legendária. *Che Vuoi?*, São Paulo, v.1, n.0, p.50-73, 1986.
- CALLIGARIS, Contardo. *Introdução a uma clínica psicanalítica*. Salvador, Cooperativa Cultural Jacques Lacan, 1986.
- _____. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo, Ática, 1996a.
- _____. *Hello Brasil!* 4.ed. São Paulo, Escuta, 1996b. (O Sexto Lobo. Clínica do Social)
- _____. A psicanálise e o sujeito colonial. In: SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1999a. p.11-23.
- _____. Crimes da cultura do mal-estar. *Folha de São Paulo*, 5 nov. 1999b. (Caderno Cotidiano).
- CARLE, Ricardo. Fragmentado mundo global. *Zero Hora*, Porto Alegre, 9 out. 1999, p.3. (Caderno de Cultura)
- CARVALHO, Ana; ALCALDE, Luísa. Num cinema perto de você. *Isto É*, São Paulo, n.1571, p.134-141, nov. 1999.
- CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre, L&PM, 1997.
- CHEMAMA, Roland. Onde se Inventa o Brasil? *Correio da APPOA*, Porto Alegre, n.71, p.12-20, ago. 1999.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre, L&PM, 1984.
- COSTA, Ana Maria Medeiros da. Sobre o Hamlet brasileiro. *Correio da APPOA*, Porto Alegre, n.50, p.30-32, set. 1997.
- _____. *A ficção do si mesmo*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 1998.
- COSTA, Jurandir Freire. Narcisismo em tempos sombrios. In: FERNANDES, Heloisa Rodrigues (Org.). *Tempo do desejo*. São Paulo, Brasiliense, 1989. p.109-136.
- COUTINHO, Afrânio. *A literatura como fator de nacionalização brasileira*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
- CUNHA, Tito Cardoso. Prefácio. In: LACAN, Jacques. *O mito individual do neurótico*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1980. p.11-44.
- DaMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo, Ed. 34, 1998.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1970.

- FERRETTO, Ângela Jesuíno. Outro: instruções de uso. *Correio da APPOA*, Porto Alegre, n.71, p.21-32, ago. 1999.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *Modos de subjetivação no Brasil*. São Paulo, Escuta, 1995. (O Sexto Lobo. Clínica do Social)
- FISCHER, Luís Augusto. *Para fazer diferença*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1998.
- FLEIG, Mário (Org.). *Psicanálise e sintoma Social*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1993.
- _____. *Psicanálise e sintoma social II*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1998.
- FONTANA, Riccardo. *O Brasil de Américo Vespúcio*. Brasília, UnB, 1995.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981a. v.1: Analisis Fragmentario de una Histeria, p.933-1002.
- _____. _____. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981b. v.2: Analisis de un Caso de Neurosis Obsesiva, p.1441-1486.
- _____. _____. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981c. v.2: Totem y Tabu, p.1745-1850.
- _____. _____. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981d. v.2: Los Instintos y Sus Destinos, p.2039-2052.
- _____. _____. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981e. v.3: Psicologia de las Massas y Analisis del "Yo", p.2563-2610.
- _____. _____. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981f. v.3: El Malestar en la Cultura, p.3017- 3099.
- _____. _____. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981g. v.3: El Porque de la Guerra, p.3207-3217.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- GAGNEBIN, J. M. Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano? *Revista da USP*, São Paulo, n.15, p.44-47, set./nov. 1992.
- _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- _____. *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. América Latina não é um barco sem destino. *Oitenta*, Porto Alegre, v.8, p.43-48, 1983.
- GOLDGRUB, Franklin. *Mito e fantasia*. São Paulo, Ática, 1995.
- GULLAR, Ferreira. O que é o Brasil. *Revirão*, Rio de Janeiro, n.2, p.178-199, 1985.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- _____. *Raízes do Brasil*. Porto Alegre, Companhia das Letras, 1995.
- JERUSALINSKI, Alfredo. A psicanálise e o cocar: os limites éticos do discurso colonial. *Correio da APPOA*, Porto Alegre, n.71, p.46-50, ago. 1999a.
- _____. Cuidado com as orelhas. In: SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1999b. p.219-233.
- JOHN, Richard. *As faces da origem: morfologias possíveis para uma poética de identificações*. Porto Alegre, 1998. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Artes, 1998.
- JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. Campinas, Papyrus, 1996.
- KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.
- KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro, Imago, 1998.
- KOLTAI, Caterina (Org.). *O estrangeiro*. São Paulo, Escuta, 1998.
- LACAN, Jacques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. (O Seminário, livro 11)
- _____. *O mito individual do neurótico*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1980.
- _____. *Escritos*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1984. El estadio del espejo, v.1, p.86-93.
- _____. *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988. (O Seminário, livro 7)
- _____. *A transferência*. Rio de Janeiro, Zahar, 1992. (O Seminário, livro 8)
- _____. *O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994. (O Seminário, livro 17)
- LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 5.ed. São Paulo, Martins Fontes, 1970.
- MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- MEIBY, José Carlos Sebe Bom; ARAGÃO, Maria Lúcia (Orgs.). *América: ficção e utopias*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, São Paulo, EDUSP, 1994.
- MELMAN, Charles. *Novos estudos sobre a histeria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1985.
- _____. A histeria pseudo-paranóica. *Che Vuoi?*, São Paulo, v.2, n.3/4, p.33-35, 1987.
- _____. Casa grande e senzala. In: ASSOCIATION FREUDIENNE INTERNATIONALE; MAISON DE L'AMERIQUE LATINE (Orgs.). *D'un inconscient*

- post-colonial, s'il existe*. Paris, Association Freudienne Internationale, 1995a. p.12-15.
- _____. Le complexe de Colomb. In: ASSOCIATION FREUDIENNE INTERNATIONALE; MAISON DE L'AMERIQUE LATINE (Orgs.). *D'un inconscient post-colonial, s'il existe*. Paris, Association Freudienne Internationale, 1995b. p.18-27.
- MILAN, Betty. *Isso é o país*. Rio de Janeiro, Aoutra, 1984.
- ORLANDI, Eni P. (Org.). *Discurso fundador*. Campinas, Pontes, 1993.
- PEREIRA, Lúcia Serrano. O imigrante e o laço social. In: SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1999. p.169-179.
- PESAVENTO, Sandra J. *500 anos de América, imaginário e utopia*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 1992.
- _____. *O imaginário da cidade, visões literárias do urbano*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 1999.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Zahar, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris, Seuil, 1985. v.3.
- ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo*. São Paulo, Brasiliense, 1995.
- SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SÉRGIO, Antônio. *Breve interpretação da história de Portugal*. Lisboa, Sá da Costa, 1981.
- SOUSA, Edson Luiz André de. A paixão da analogia. *Revista da APPOA*, Porto Alegre, n.10, p.56-59, 1994.
- _____. Barroco e subjetividade. *Educação, Subjetividade & Poder*, Porto Alegre, n.5, p.63-66, jul. 1998.
- SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1999.
- SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil*. São Paulo, Escuta, 1994.

TISSERON, Serge. *Psychanalyse de l'image*. Paris, Dunod, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

_____. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.

VALLADARES, Clarival do Prado; MELLO FILHO, Luiz Emygdio de. *Albert Eckhout : Presença da Holanda no Brasil, Século XVII*. 3.ed. Rio de Janeiro, Alumbriamento, 1998.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, 1977.

XXIV Bienal de SP: núcleo histórico: antropofagia e outras histórias de canibalismo, v.1 / [curadores: Paulo Herkenhoff, Adriano Pedrosa.]. São Paulo, A Fundação, 1998.

ANEXO

ALBERT ECKHOUT

Imagens do Brasil

1637 / 1645

Respectivamente

“Retrato de Um Negro do Congo”

e

“Mameluca”