



PUC  
RIO

DIONYSIA RACHE DE ANDRADE

**ALGUNS TRAÇOS DA CULTURA BRASILEIRA:  
UM OLHAR PSICANALÍTICO**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 27 de ~~abril~~ de 2000.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea  
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil  
<http://www.puc-rio.br>

**N.Cham.** 150 A553a TESE UC  
**Autor** *Andrade, Dionysia Rache de*  
**Título** Alguns traços da cultura brasileira



Ex.2 PUC-Rio - PUCB

00153691

DIONYSIA RACHE DE ANDRADE

**ALGUNS TRAÇOS DA CULTURA BRASILEIRA:  
UM OLHAR PSICANALÍTICO**

Tese de Doutorado apresentada  
ao Departamento de Psicologia  
da PUC/RJ como parte dos  
requisitos para a obtenção do  
título de Doutor em Psicologia  
Clínica.

Orientador:

Octavio Souza

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

10374a



150  
A553a  
TESE UC  
EX. 2

Dedico esse trabalho

no presente  
ao Ricardo,  
companheiro, amor que partiu  
e me deixou à deriva

ao passado  
in memoriam para  
os meus pais,  
Demosthenes e Zilah

ao futuro  
para meus filhos  
Pedro, Mônica, Raquel, Ana  
para os que se fizeram filhos  
Regiana, Eduardo, Guy, Pierrot  
e para as crianças encantadoras  
que são Pedro, Nina, Rafael, Antônio,  
João Pedro, Rodrigo, Flávia.

## Meus agradecimentos

- Ao Departamento de Psicologia da PUC, o meu reconhecimento por terem considerado as dificuldades particulares que me aconteceram nesse período.
- A Marise e Vera secretárias do Departamento indispensáveis pela implicação que têm com o seu trabalho e pela atenção particular que dispensam a cada aluno.
- Ao Professor Octavio Souza, pela generosidade com me emprestou um sem número de livros, pelo tranco que me deu de saída em relação ao “ufanismo” da minha proposta original, pela delicadeza com que acompanhou as dificuldades que me tomaram a partir de uma grande perda.
- Ao CNPQ pela bolsa que me concedeu durante quatro anos.
- Aos membros do Tempo Freudiano Associação Psicanalítica, que me deram um chão para prosseguir minha pesquisa, e particularmente a Antonio Carlos Rocha no que deu de si para sustentar esse Tempo.
- Aos meus alunos da USU que me fizeram trabalhar.
- A Ana Cristina Manfroni que leu meu texto, trazendo observações valiosas.
- A Francisco Leonel e Fernanda Costa Moura pela amizade e pelas “conversas de cozinha” que nos fazem falar.

- A Luiza Ribeiro que, com presteza, forneceu elementos para encaminhar as minhas dificuldades em literatura.
- Aos amigos, que, nesse momento difícil, foram tão presentes no seu apoio.
- Aos filhos e netos, que, para além do parentesco, “avivaram” a minha vontade.

## Resumo

Essa pesquisa se propõe a abordar a cultura brasileira sob o ângulo da psicanálise, à procura de traços que a constituem. Partindo do que foi suposto sintomático nela, as relações com a lei e uma certa falta de pertencimento à terra-pátria, foram selecionados alguns conceitos, especificamente o Nome-do-Pai e os quatro discursos (propostos por Lacan), para instrumentar a sua leitura.

Ficando explícita a convicção de que o estabelecimento da Lei está referido à instalação do Nome-do-Pai, foi tomado como objeto um tempo da literatura, o Modernismo, que mostrou, como retorno do recalcado, as questões com o pai português. Daí, em busca de traços prosseguiu-se um caminho até o tempo colonial, que tem sob qualquer aspecto em que seja encarado, uma especificidade. Foram abordadas as primeiras relações da metrópole com a colônia e os primeiros encontros dos portugueses com os índios. Além disso, a colonização brasileira incluiu o sistema escravagista, no qual se teceram novas relações. São vários os tempos da mistura que aqui se produziu, cujo resultado evidente é a mestiçagem.

A questão fundamental poderia ser assim resumida: as dificuldades brasileiras com a lei decorrem das dificuldades com o lugar do Pai. Em que marcas da nossa história isso se manifesta ou se insinua?



## Résumé

Cette recherche se propose d'aborder la culture brésilienne sous l'angle de la psychanalyse, dans une quête de traits la constituant. En partant de ce qui a été, en elle, supposé symptomatique, ses rapports avec la loi et un certain manque d'appartenance à la terre – patrie, quelques concepts ont été choisis, en particulier celui du Nom-du-Père ainsi que les quatre discours (proposés par Lacan), outils à sa lecture.

La conviction que l'établissement de la Loi se réfère à la mise en place du Nom-du-Père étant explicite, un moment de la littérature, le Modernisme, qui a montré, en tant que retour du refoulé, les questions avec le père portugais, a été pris pour objet. De là, dans une recherche de traits, jusqu'à l'époque coloniale, a été remonté un chemin qui présente, quel qu'en soit l'aspect envisagé, une spécificité. Les premières relations de la métropole avec la colonie et les premières rencontres des portugais avec les indiens y ont alors été abordées. En outre, la colonisation brésilienne comporte le système de l'esclavage au sein duquel se sont tissés de nouveaux rapports. Les étapes du mélange qui s'est produit ici et dont l'évident résultat est le métissage sont variées.

La question fondamentale pourrait être résumée ainsi: les difficultés brésiennes avec la loi proviennent de difficultés quant au lieu du Père. Dans quelles marques de notre histoire cela se manifeste-t-il ou encore s'insinue-t-il?

# SUMÁRIO

<b>0- Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>1- Pode a Psicanálise falar do social? .....</b>	<b>11</b>
1.1. Os textos fundamentais .....	12
1.2. Os conceitos operadores .....	23
1.2.1. O Nome-do-Pai .....	24
1.2.2. Os discursos, quatro .....	30
1.3. Os textos motivadores .....	41
1.4. Considerações gerais .....	46
<b>2- Uma interpretação num tempo, numa obra, num manifesto .....</b>	<b>49</b>
2.1. Num tempo: O modernismo .....	50
2.1.1 A língua brasileira .....	65
2.1.2 A semana de 22 .....	68
2.2. Numa obra: Macunaíma .....	73
2.3. Num manifesto: O manifesto antropófago .....	84
<b>3- Do descobrimento ao tempo colonial – um começo, e qual discurso? .....</b>	<b>102</b>
3.1. As cartas .....	106
3.2. O nome da Nova Terra .....	114
3.3. Os 30 anos de esquecimento .....	120
3.4. Mais um pouco de História .....	133
3.5. Casa Grande e Senzala .....	138
<b>4- Macunaíma e o caráter do homem cordial .....</b>	<b>157</b>
4.1. Na mesma tecla, o pai .....	158
4.2. Para quem devolver o Brasil? .....	166
<b>5- Conclusão .....</b>	<b>176</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>182</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>189</b>

## **0 - Introdução**

## INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa se debruça sobre a cultura, a cultura brasileira. Um objetivo tão amplo tem que ser delimitado, e o recorte que vamos operar se refere ao que consideramos mais expressivamente sintomático<sup>1</sup> na nossa prática cotidiana. Não se trata de fazer o rol dos sintomas nem de suas numerosas manifestações, mas de abordá-los em dois ângulos: a relação com a Lei e a ligação com o próprio país. Efeitos dessas relações seriam, por exemplo, o exercício do jeitinho brasileiro, que descartado no seu lado criativo, responde por uma particular dificuldade diante da lei, uma particular intolerância diante de um não. Ou, sob o ângulo do segundo aspecto o reaparecimento de uma proposição colada geralmente nos carros – “fique e odeie-o”, versão contemporânea do “ame-o ou deixe-o”.

A teoria que sustenta essa investigação é a psicanálise, no eixo que comanda a asserção de que a Lei e o desejo se fundam a partir da instalação do Nome-do-Pai. Sabemos que a função paterna não coincide com a figura de um pai. Há um primeiro momento em que ela parece coincidir, segue-se um segundo em que o pai é avaliado na sua função falante, e em que é requerido, por um ideal posto em funcionamento, um outro pai. Mas o que é mais importante aí é a metáfora familiar que aponta, em Psicanálise, para uma estrutura para além de um drama ou da própria tragédia edípica. Queremos assinalar que a leitura das particulari

---

<sup>1</sup> Embora sintoma venha atrelado ao campo da medicina na sua referência a alguma patologia, não é nesse sentido que o empregamos. Está aqui aplicado no entendimento que dele faz a Psicanálise, como uma das formações do inconsciente, ao lado do chiste, do sonho, do ato falho, e como tal ele é portador de verdade. Freud em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926: 112) assim define: “Um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação instintual que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo de repressão”. Acresce que ele se produz pelo efeito de uma discussão entre o ego e o superego, portanto ele é, diríamos, efeito de uma divisão. Lacan, em 1958 estabelece uma analogia entre o sintoma visto pela psicanálise e pela medicina, atribuindo-lhe o caráter de real: “ele vem do Real, ele é o Real”. Depois acrescenta “o sintoma, é o efeito do simbólico no real.” Em 1975 reconhece-o como efeito da estrutura do sujeito e como tal não passível de erradicação, embora se tenha o direito de pensar que a cura analítica faça desaparecer os sintomas. Nessa abordagem fica entendida a dupla escrita do sintoma: *symptôme* e *sinthome*.

dades da nossa posição diante da Lei e da terra (as duas mantêm um elo), derivam da interpretação que fizemos de uma pai português. Explicando melhor, admitindo que a Lei se instala como efeito da operatividade do Nome-do-Pai, pareceu-nos indispensável para o encaminhamento da nossa discussão a pergunta: qual o lugar que damos ao português na nossa história? Quando dizemos português, aqui fazemos uma equivalência com o Nome-do-Pai, ou seja, aquele que nos legou a herança de uma língua materna. O eixo da transmissão é de onde partimos, de pai pra filho, ele se estabelece pelo viés do significante transmitido por quem nos deu um nome. Quer queiramos quer não, o Outro na nossa história é viabilizado pelo português. E nem adianta ter preferências, como Prudente de Moraes Neto num pequeno artigo, *Historinha do Brasil* (1925), “eu preferia os ingleses”. Essa frase é o paradigma de uma idealização que anda na boca do povo como veremos abordado mais adiante numa enquete que selecionamos que se assenta numa pergunta sobre a preferência sobre um povo colonizador, e nós a tomamos como expressão sintomática, a pergunta e as respostas. Além do mais quando dizemos idealização já antecipamos o lugar que lhe conferimos. Se idealização corresponde à projeção de um ideal, a idéia de que seria melhor termos sido colonizados por outro povo nos diz de uma recusa de reconhecimento da importância lusitana. Na ordem das gerações não cabe ao filho a escolha do pai. Cumpre-lhe ser filho, operação bem sucedida na medida em que ao pai é conferido seu lugar na estrutura.

O reconhecimento do português como portador dos significantes que nos viabilizou como um povo com determinados traços culturais em nada diminui o acervo da contribuição indígena e africana na nossa formação. O que queremos destacar é que elas foram contribuições, elas não entram na nossa constituição cultural como equivalentes. Embora essa afirmação para muitos pareça óbvia, já que os nossos compêndios de História tratam o descobrimento do país como um capítulo da história lusa, o nosso cotidiano traz

efeitos de marcas que nos interrogam sobre essa obviedade. A ênfase na importância do negro e do índio muitas vezes funciona como argumento de uma igualdade, ou mesmo de uma discriminação do português. A literatura nos mostra mais claramente essa situação.

Para trabalhar a questão acima aludida escolhemos o Modernismo, porque ele traz de maneira inequívoca um pronunciamento sobre as relações com o dito colonizador, que comparece no que diz respeito ao movimento de independência em relação ao português, sob a forma de ruptura com os padrões estéticos lusos. Esse é um dos pontos de enunciação<sup>2</sup> do Modernismo que privilegiamos. A leitura dessas relações conduziu-nos à nossa História, nos seus começos. Quando e sobretudo no como chega esse português, e que tipo de laços estabelece com os habitantes da terra, que não eram nem índios (não eram naturais da Índia), nem brasileiros (o Brasil não existia).

Mas como a Psicanálise pode nos ajudar nesse enfoque? Ela não se destina exclusivamente aos sujeitos, o que quer dizer singularidades? Ela não surge para dar conta da histeria, e da neurose em geral, e da perversão, e da psicose? Ora, o método psicanalítico trabalha com a palavra e o discurso, sob a regência do significante e leva em conta a operatividade da transferência. Ele não tem como objetivo o resgate de um fato histórico ou a crítica de um texto, mas pode privilegiar alguns momentos da história que lhe pareçam significativos e pode tomar como texto alguma obra, privilegiando o que reconhece como enunciação. E dispensa a continuidade, e não se atrela à cronologia. A transferência indispen

<sup>2</sup> A enunciação, diferente do enunciado informa-nos, em Psicanálise, do surgimento de alguma coisa que não pretende ser expressa, muito menos ser expressiva. Surprende pelo que diz, mais ainda na interrogação sobre, quem diz? Em Linguística, segundo o Verbe de Todorov em Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem seu entendimento está concernido nos elementos pertencentes ao código da língua cujo sentido depende de fatores que variam de uma enunciação para outra. "O que a Linguística retém é a marca do processo de enunciação no enunciado." Destaca a importância da referência estreitamente ligada à enunciação e a questão da verdade subordinada à da referência, "inconcebível" fora da enunciação.

sável para qualquer processo, nesse caso será a minha<sup>3</sup> à procura de traços que nos marcam como brasileiros.

Considerando que a abordagem da cultura não faz parte dos procedimentos habituais da Psicanálise, embora ela já tenha uma história nesse sentido, pareceu-nos de fundamental importância a legitimação desse procedimento. Este é um dos temas abordados no primeiro capítulo, faz um de seus itens. Para tal recorreremos aos textos freudianos, os ditos “sociais” e a outros que pudessem fornecer sustentação para o eixo de nosso desenvolvimento, e aos textos de Lacan, sobretudo os que fazem referência ao Nome-do-Pai, e ao Seminário 17, indispensável para o entendimento do discurso como estrutura. Uma segunda abordagem ainda no primeiro capítulo desenvolve o que chamamos de conceitos - operadores, destacando o Nome-do-Pai na especificidade do seu intrincamento com a lei, e os discursos no que são entendidos como laço social. O Nome-do-Pai corresponde ao resultado do trabalho que Lacan produziu sobre os textos freudianos, no que concerne ao lugar do pai, trabalho que acompanhando a costura em que Freud junta Totem e Tabu e o complexo de Édipo, poderia ser abordada como um percurso do mito à estrutura. Os discursos, que são quatro, dispõem os elementos estruturais que constituem o falante, S1, S2, S e a, numa ordem de vizinhança fixa, modulados por quatro movimentos. Trata-se de uma construção de Lacan que pretende reconhecer as possíveis posições de um sujeito no aferimento do laço social, sujeito como ele o entende sempre e radicalmente submetido ao significante, da mesma forma, pensamos, a cultura. O capítulo inclui também uma reflexão sobre o que chamamos de textos motivadores. Motivação em psicanálise dizendo-a de forma simples é aquilo que faz um sujeito trabalhar. É o seu movimento submetido à circulação significante, onde se vê afetado, fogado, interrogado num ponto que o faz produzir. Nesse sentido os textos não preci

---

<sup>3</sup> Nota: aqui o uso do singular enfatiza um lugar de sujeito que se responsabiliza por sua escrita.

sam estar enquadrados numa divisão que os diferencia em obras representativas ou autores fundamentais. A motivação é o ponto onde o sujeito dialetiza com o texto. Autores que falaram sobre o Brasil, Octavio Souza em *Fantasia e Brasil* e Contardo Calligaris em *Hello, Brasil*, um entendendo-o na sua constituição cultural como a resposta de uma demanda edênica do europeu, outro produzindo interpretações sobre a posição “deslocada” do brasileiro na sua terra, remetendo a situação à divisão do português entre colonizado e colonizador, foram os textos sobre o Brasil que privilegiamos como ponto de partida para as nossas reflexões. Além de um outro, Charles Melman em dois artigos, *Casa Grande e Senzala* e *O discurso no colonialismo* dirigido à discussão dos discursos lacanianos, que transforma a indagação sobre os laços que não podem se estabelecer no regime de colonização numa hipótese que altera o discurso do Mestre.

O segundo capítulo fará um recorte sobre a literatura brasileira, enfocando o período do Modernismo, entendendo-o conforme Antonio Cândido como o movimento que traz à tona “uma série de recalques históricos, sociais, étnicos”. (Cândido, 1976: 119) Trata-se de um momento privilegiado, onde os campos, político, social e literário se interpenetram, gerando um afã libertador, uma volúpia de mudança. Girando em torno da questão da independência, não nos esqueçamos que a Semana de 22 comemora os cem anos de independência do Brasil, traz, como será demonstrado, toda a dificuldade das relações com o português colocado no lugar de pai. Dificuldade que se manifesta em ato na questão que atinge a própria língua: brasileira ou portuguesa? Nesse movimento vamos destacar dois significantes: o passadismo, entendendo-se aqui a luta contra o passado, que sustentou e justificou todo o ardor da mudança que foi proposta a partir de 22 (aqui tomando essa data por base) e o futurismo, alcunha que serviu para marcar o arrojo das propostas, termo inspirado no movimento italiano introduzido por Marinetti. Contra um passado pautado nos cânones lusos



para um futuro que traduzisse as peculiaridades brasileiras e os seus procedimentos culturais, esse era o projeto do Modernismo. Ainda dentro desse período pretendemos destacar *Macunaíma*, de Mário de Andrade, herói sem pai, cujas estripulias o recomendam, na voz do seu próprio autor não como símbolo mas como sintoma nacional. E também abordar o Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade, que postula a dispensa do lugar do pai na indicação de rumos a serem seguidos para se atingir o Matriarcado.

O terceiro capítulo versará sobre questões coloniais brasileiras, investigando-as na sua especificidade. E para isso recorreremos a algumas considerações históricas: os testemunhos das cartas por ocasião do descobrimento do Brasil, a série de nomes atribuídos a nova terra, a relação com os índios, e adentrando no tempo, os primeiros passos do funcionamento colonizador, já incluindo os escravos. Aí, na casa grande e senzala procuramos destacar, o que já acontecera com os índios, a posição do português, extremamente disposta ao contacto sexual. A mestiçagem, sem até que se precise dissertar tanto sobre isso, é a sua evidente conclusão.

Privilegiar os primeiros momentos de inscrição da cultura brasileira não significa ir atrás de uma origem que nos explique, sequer procurar a causa de um efeito. A nossa proposta é de tirar partido da possibilidade de acesso a relatos que nos aproximam do como se estabeleceram os laços sociais. E a partir daí tentar articular algum aspecto da rede de significantes que nos sobredetermina<sup>4</sup>. Num primeiro momento, qual a relação que se estabeleceu entre índios e portugueses? Foi de subjugação simplesmente? Ou aí numa abordagem mais complexa, podemos relevar algumas particularidades que porventura tenham

---

<sup>4</sup> A sobredeterminação é um conceito psicanalítico, que se diferencia de causa e de determinismo. Supõe o entrecruzamento de uma rede de influências, e um tempo a posteriori, onde seus efeitos permitam acessar alguns dos seus elementos, onde se evidencia a resposta dos sujeitos. Não se trata de uma situação estímulo-resposta, ou causa-efeito, nem se reduz a uma causação múltipla. Ela supõe, como a entendemos, a singularidade de uma rede de significantes nos seus entrecruzamentos.

feito traço na nossa cultura? E em relação aos negros, foram feitos laços? Como eles se teceram? Essas são perguntas que balizam nesse capítulo a nossa direção.

O quarto capítulo tratará numa primeira parte, de aproximar Macunaíma do “homem cordial” procurando desdobrar o elo que os reúne. Numa segunda parte, cujo título, retirado de uma enquete da revista de Domingo do Jornal do Brasil, em 06/07/97 (texto em anexo) – Para quem devolver o Brasil? – procurará rastrear o sentimento, a impressão, ou o que for, de que o país não é nosso, ou de que a nós não compete construí-lo. A conclusão não será conclusiva, se constituirá de reflexões. A questão que colocamos, cultural, e a visada sob a qual vamos enfocá-la, psicanalítica, implicam a necessidade de novas associações, de novas pesquisas. Entretanto, parece-nos importante descortinar sob a suposta obviedade de que o português é reconhecido no lugar do pai, toda a complexidade dessa relação nos efeitos que lhe podem ser atribuídos. Nosso enfoque decorrerá de uma interpretação que será colhida onde reconhecemos o comparecimento de pontos sintomáticos. E esses pontos rastreados, são basicamente:

— a relação com a lei, nos seus desdobramentos, em que tomamos como paradigma a prática quotidiana de só enxergar o verde no sinal de trânsito, e os mecanismos criativos do “jeitinho brasileiro” que expressam bem o espectro das variações disponíveis para contornar e driblar suas aplicações. Essa posição, decorre, segundo nossa hipótese de uma determinada interpretação do lugar ou da forma de expressão da paternidade portuguesa que, por não constituir uma dívida em relação à transmissão, situa-nos como credores permanentes, posição sustentada pela convicção sub-reptícia que o Outro nos deve.

— a posição de desenraizamento em relação à própria terra, que se manifesta numa atitude pouco participativa no funcionamento político do país, como se a responsabilidade dos processos sócio-político-administrativos não nos coubesse, fomentando

— e sustentando um “eles” (aqueles, os da política) que tem a mesma distância em relação ao “nós”, como na comparação com outros países, o “lá” se opõe ao “aqui”. Não é à toa que um Sérgio Buarque de Holanda afirma “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”. (1933, 3) O desterro joga o sujeito na nostalgia de uma pátria perdida, convocando-o ao descompromisso com o aqui e o agora. É como se faltasse a voz de um Outro, para garantir um lugar. O rastreamento conduz-nos ao pai, nas vicissitudes que nos foram peculiares. Uma vez sustentado esse encaminhamento, caberia uma outra questão: por que, até hoje, procuramos um pai?

Nosso trabalho pretende, pois, enlaçar os efeitos da interpretação do posicionamento de um pai português, que há de ser distinguido de uma equivalência com outros povos que participaram da nossa constituição mestiça, entendendo a nossa sintomática em relação às dificuldades no reconhecimento da lei, e na reduzida implicação de cada sujeito nos movimentos do país. Parece que ainda hoje, conforme demonstraremos adiante, nos espelhamos nos filhos bastardos, errantes de nascença. E procuramos um pai que nos faça legítimos nos transmitindo um quê que nos torne brasileiros. É pois sob o prisma de uma leitura que implica uma interpretação que o nosso enfoque transcorrerá. Diríamos melhor trata-se da interpretação de uma interpretação.

Cumpre-nos ainda nessa introdução fazer algumas observações sobre a maneira como constituímos a nossa bibliografia e como nos utilizamos dela. O funcionamento desses dois aspectos deriva do método da nossa abordagem, psicanalítica. E seu rigor é assegurado no que nos sustenta teoricamente a partir da leitura de Freud e Lacan. Como nosso trabalho invade o campo da literatura brasileira, travamos algumas discussões com a crítica literária, partindo, de fato, para circunscrever o Modernismo do ponto onde Antonio Cândido o reconhece, como já o citamos, ponto de surgimento de uma série de recalques. Para falar do

modernismo demos ênfase à própria palavra dos modernistas, quer numa obra, quer num manifesto, quer nos inúmeros artigos de autores renomados do movimento, publicados nos jornais da época. Quanto à História do Brasil, no seu tempo colonial, que faz outro de nossos capítulos, recorreremos a autores consagrados no próprio campo, seja Sergio Buarque de Holanda, seja Florestan Fernandes ou Gilberto Freyre. Nas citações de outros autores tivemos o cuidado de verificar a sua bibliografia, geralmente remetida a documentos considerados como fonte primária de referência. Por exemplo, a afirmação de Francisco I, rei da França sobre o tratado de Tordesilhas, que “gostaria de ver a cláusula do testamento de Adão que me excluiu da partilha do mundo”, em Eduardo Bueno, é extraída da carta original guardada no Arquivo de Simancas, em Sevilha na Espanha.

Em suma, o eixo do nosso trabalho consiste na circunscrição de um sintoma cultural, seu reconhecimento sob dois prismas, as dificuldades com a Lei, e com a fixação na terra, e sua vinculação com as relações com os portugueses, agentes da transmissão do Nome-do-Pai. Portanto, o sintoma, o encaicho dos seus rastros, a interrogação sobre sua estrutura, é esse nosso encaminhamento, na procura de nossos traços. Dizemos, em síntese, que a dificuldade de reconhecer o português nesse lugar do pai fez sua deriva nos sintomas aludidos. Isso não quer dizer que se o tivéssemos aí instalado não teríamos sintomas. Só que certamente eles seriam diferentes.

Ainda que seja evidente, deixamos o registro de que esse nosso olhar se enviesa pelo ângulo psicanalítico e por isso êle não explica ... A história, à antropologia, às ciências econômicas cabe essa tarefa.

**1 - Pode a Psicanálise falar do social?**

## PODE A PSICANÁLISE FALAR DO SOCIAL?

*“Qualquer retorno a Freud que dê ensejo a um ensino digno desse nome só se produzirá pela via mediante a qual a verdade mais oculta manifesta-se nas revoluções da cultura” (Lacan, Escritos).*

*“Meu interesse após fazer um détour de uma vida inteira pelas ciências naturais, pela medicina e pela psicoterapia, voltou-se para os problemas culturais que há muito me havia fascinado” (...) (Freud)*

Todos os que trabalhamos com psicanálise sabemos, nas nossas angustias de cada dia, que esse campo está particularmente referido ao sujeito e seu desejo. Esse desejo é suportado numa fantasia que é o paradigma, diríamos, de uma posição do sujeito em relação ao Outro. Já aí, nessa amostra, fica evidente o aspecto estrutural de alienação e de transferência. Não há saída sem um Outro, dissimétrico. Um processo de análise supõe um analista, um desejo de analista que, no seu vazio, permita que a mensagem do analisante retorne a ele, invertida. O processo se apoia na transferência que vai permitir ao analisante percorrer a história que construiu no seu afeto com os outros, sempre interpretação, caminho que acessa a própria subjetividade. Ora, trata-se de um procedimento complexo, exigente de uma atenção flutuante do analista, na contrapartida da livre associação do analisante. Como diz Freud (1933: 186) “a atividade psicanalítica é árdua e exigente: não poder ser manejada como um par de óculos que se põe para ler e se tira para sair a caminhar. Via de regra, a psicanálise possui um médico

inteiramente, ou não o possui em absoluto”. Nesse contexto, como pensar a cultura, sabendo além do mais que a teoria torna impossível pensar um sujeito coletivo ou um inconsciente coletivo? Recorremos, para fundamentar a relação psicanálise/social, a textos fundamentais de Freud, e de Lacan destacamos os conceitos que vão operativizar a nossa leitura, nomeando ainda os textos que nos estimularam na nossa pesquisa.

### Os textos fundamentais

Em Freud vamos privilegiar, sem considerar sua cronologia, basicamente três textos: Totem e Tabu (1912), O Mal-Estar na civilização (1930) e Psicologia de Grupo e Análise do Ego (1921). Outros textos, em menor escala, serão referidos. Diz ele na sua autobiografia:

*“Percebi ainda mais claramente que os fatos da história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados das experiências primitivas (...) não passam de uma reflexo dos conflitos dinâmicos entre o ego, o id e o superego que a psicanálise estuda no indivíduo – são os mesmíssimos processos repetidos numa fase mais ampla” (1925/1935): 90).*

Em 1925, Freud referindo-se à série de desenvolvimentos que teriam ampliado as suas investigações a partir de Totem e Tabu, afirma ter voltado à linha de raciocínio trilhada nesse texto no curso das investigações do sentimento de culpa inconsciente (que também desempe

nha papel muito importante entre os motivos do sofrimento neurótico) nas tentativas para formar uma vinculação mais estreita entre a psicologia social e a psicologia do indivíduo (Freud, 1925: 85).

Os quatro ensaios que constituem Totem e Tabu, Freud diz que representam um esforço para aplicar o ponto de vista e as descobertas da psicanálise a alguns problemas não solucionados da psicologia social (1912: 17). Esse enlace do social e individual comparece, sobretudo, na relação que é estabelecida entre a experiência totêmica e seus efeitos de tabu no complexo de Édipo. A culpa distribuída pelo clã pelo assassinato do pai torna o pai morto “mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1992: 171). O que até então fora interdito passa a ser proibido.

*“Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram a seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam, inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (Freud, 1912: 172).*

Freud acrescenta como descoberta muito surpreendente (1912: 186), que também os problemas da psicologia social se mostram solúveis com base num único ponto concreto: - a relação do homem com o pai (1912: 186). O complexo de Édipo é pois um precipitado da experiência totêmica do homem primitivo, experiência esta que Freud supunha real. Na analogia que ele faz entre neuróticos e homens primitivos assinala a exigência dessa convicção, afirmando que esta analogia será estabelecida de modo mais complexo se admitirmos que a realidade psíquica coincidiu no princípio com a realidade concreta. Essa afirmação de que a experiência do assassinato do pai foi real envolve uma argumentação, que



se não é contraditória, parece-nos surpreendente. Porque produz suas conclusões a partir da aproximação e da diferenciação do neurótico com o primitivo. Vejamos: se desejos e impulsos possuem o valor de fatos para os primitivos assim como para o neurótico (obsessivo), é bem verdade que para este a realidade histórica entra na constituição do seu sintoma. Cada um desses indivíduos passou por períodos de maldade na infância quando seus impulsos se traduziram em atos. Assim a analogia entre eles será estabelecida de modo mais completo

*“se supusermos que também no primeiro caso (a situação primitiva) a realidade psíquica – à respeito da qual não temos dúvida quanto à forma que tomou – coincidiu no princípio com a realidade concreta, ou seja que os homens primitivos realmente fizeram aquilo que todas as provas mostram que pretendiam fazer” (Freud, 1912: 190).*

Por outro lado, diz Freud, não podemos seguir à risca essa analogia. Há diferenças que devem ser levadas em conta. No caso, a inibição que os neuróticos mantêm em relação as suas ações, sustentando o pensamento como substituto do ato se opõe à desinibição dos homens primitivos, cujo pensamento transforma-se diretamente em ação. Então, mesmo reconhecendo o valor dos mitos e das lendas no esclarecimento da estrutura do psiquismo, Freud não dá à experiência totêmica o caráter mítico. De qualquer forma a cumplicidade no crime impediu os irmãos de ocuparem o lugar do pai. Lembra Freud que neles deviam ser ativos os mesmos sentimentos contraditórios “que podemos perceber em ação nos complexos – pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos”, isto é, em relação ao pai os sentimentos são de ódio mas também de amor. O lugar vazio do pai atesta o fracasso do crime, o pai morto fica mais forte e o filho não pode realizar o seu desejo de ocupar o lugar do pai, as mulheres ficando-lhe proibidas.

*“Após o feito foram incapazes de assumir sua herança, visto que se atiravam mutuamente. (...) aprenderam a chegar a um acordo entre si: agruparam-se num clã de irmãos mediante o auxílio dos ditames do totemismo, que visavam impedir a repetição de tal feito, e em conjunto passaram a abrir mão da posse das mulheres por cuja causa haviam matado o pai” (Freud, 1925: 84).*

Lacan trata disso no seminário 17 (1992: 112, 113). “A morte do pai, na medida em que faz ressoar esse enunciado com centro de gravidade nietzscheano, a esse anúncio, a essa boa nova de que Deus está morto, não me parece – longe disso – talhada para nos libertar”. Diferentemente da frase do pai Karamasov, Se Deus está morto então tudo é permitido, o que se impõe na nossa experiência é que Deus está morto tem como resposta que nada mais é permitido. Então a morte do pai não libera o objeto mais desejado, incestuoso.

Lacan discute a experiência totêmica (1992: 104,105) destituindo-a como ato de assassinato, porque este suporia uma lei. E para além do Édipo, tomado como conteúdo manifesto, reconhece um operador estrutural, o chamado pai real – “com a propriedade de também ser ele, na qualidade de paradigma, a promoção, no coração do sistema freudiano, do que é o pai do real, que coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível” (1992: 116). Fica óbvio, diz ele, que a proposta freudiana não tem nada a ver com a psicologia, pois não há psicologia concebível desse pai original (1992: 116). E ainda nessa reviravolta Lacan, tomando Freud como aquele que produziu significantes-mestres, assinala que ele não é um pai a assassinar, pois não é o pai de significantes, “ele é pai por causa de”, isto é, por causa de significantes. O pai real nada mais é do que efeito de linguagem, e não tem outro real. E a sua tarefa é a de agenciar a castração.

Importante é também destacar no texto freudiano o desenvolvimento que é dado à

questão da transmissão. Por si só ela justificaria a existência da psicologia social e às perguntas que êle articula de como os processos psíquicos são continuados de uma geração para outra, responde com os versos de Goethe: "Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu." E prossegue explicando: os impulsos mentais não desaparecem, mesmo os recalçados encontram substitutos. Portanto uma geração não pode ocultar daquela que a sucede os seus processos mais importantes. Acrescenta:

*"... pois a psicanálise nos mostrou que todos possuem, na atividade mental inconscientemente, um apparatus que os capacita a interpretar as reações de outras pessoas, isto é, a desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão de seus próprios sentimentos. Uma tal compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e dogmas que restaram da relação original com o pai pode ter possibilitado às gerações posteriores receberem sua herança de emoção" (Freud, 1912: 188).*

Tomamos Freud agora no Mal-Estar, com minúsculas e maiúsculas. O eixo do texto (1930) consagra o desequilíbrio, a desarmonia, efeitos constantes da não coincidência dos desejos singulares, e para além disso, do estranhamento da pessoa em relação ao próprio desejo. Fica flagrada a divisão do sujeito, que se traduz por uma ambivalência na sua auto-estima, tornando o mandamento "amarás o teu próximo como a ti mesmo", pelo menos, enigmático. Freud aborda, e aqui destacamos basicamente o que interessa ao nosso desenvolvimento, as relações entre indivíduo e grupo, acentuando a analogia entre ambos na sua constituição e nos seus efeitos. E vai construindo argumentos que permitem o desdobramento dessa equivalência, que, como ele bem o demonstra, não é de uma igualdade. Daí destacamos três aspectos: primeiro, uma origem comum para os dois processos, o individual e o social. Ao discutir a

expressão “sentimento oceânico” que lhe é apresentada por Romain Roland como fonte da religiosidade, Freud desenvolve toda uma investigação sobre esse sentimento que lhe é explicado como uma sensação de “eternidade”, como alguma coisa de ilimitado e sem fronteiras. Freud discute se é primária a natureza desse sentimento, tomando a sua própria experiência de desconhecê-lo como baliza, embora não possa negar a sua ocorrência em outras pessoas. Entende-o como efeito da experiência primitiva de ser uno com o mundo, mas ressalta que se trata de uma percepção intelectual que como qualquer outro ato de pensamento pode ou não vir acompanhado de um sentimento (Freud: 1930: 82). Prossegue afirmando que as linhas de demarcação em relação ao mundo exterior não são originalmente nítidas. As experiências amorosas e alguns estados psicológicos trazem à tona a fluidez desses limites. Muitas vezes há uma experiência de estranheza em relação às vivências do ego, e uma atribuição ao mundo externo de experiências próprias. Freud recorre para dar conta dessa situação a um momento primitivo de uma certa indiscriminação entre o fora e o dentro, regida pelo princípio do prazer que põe fora o desprazer. Essa indiscriminação vai sendo substituída por limites mais nítidos, efeito do domínio de um outro fator. “As fronteiras desse primitivo ego em busca de prazer não podem fugir a uma retificação através da experiência” (Freud, 1930: 85). É a introdução do princípio de realidade que vai permitir a distinção do interno/externo. “Desse modo, então, o ego se separa do mundo externo. Ou numa expressão mais correta, originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo” (Freud, 1930: 85, 86). Então o ego não passa de um resíduo, um resto daquilo que foi mais abrangente, um resto de um vínculo mais íntimo entre o êle e o mundo que o cerca. A conclusão portanto admite a possibilidade da existência desse sentimento oceânico em algumas pessoas, mas como resíduo dessa experiência ampla de comunhão com o mundo. E é através dessa que se fundamenta origem comum individual/social.

O segundo aspecto seria um lugar de intersecção ego/mundo. Ao falar da relação entre agressividade e civilização, Freud aponta para o destino da agressividade internalizada, introjetada, ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí é assumida como superego, que, sob a forma de “consciência”, “está pronta para por em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos” (Freud, 1930: 146). Acrescenta como efeito da tensão ego x superego o sentimento de culpa. Esse sentimento de culpa seria efeito não só de um ato julgado mau mas também de uma intenção de ato. Mas, o mais importante ainda é a pergunta de como se chega a conclusão do que é bom ou mau, uma vez que isso não é um dado natural, o que é mau muitas vezes é prazeroso para o ego. “Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou mau”, o motivo para a submissão a essa influência estranha seria o desamparo e a dependência a outras pessoas, “o medo da perda de amor” (Freud, 1930: 147). Fica aqui bem claro esse ponto original de alienação ao outro, que mais tarde Lacan vai desenvolver, promovendo esse outro a Outro, no entendimento da submissão ao significante, não é possível sujeito sem Outro. Fica também explícito o aspecto libidinal do laço aí estabelecido. De outra maneira poderíamos dizer, é o enganchamento do indivíduo no social, através da libido. Voltando a Freud essa noção de dependência ao amor lhe serve para além dos “bons serviços” prestados no estudo das neuroses, para lançar luz sobre a psicologia social. E segue na suposição que “as relações amorosas (ou, para empregar expressão mais neutra, os laços emocionais) constituem também a essência da mente grupal” (Freud, 1921: 117).

O terceiro aspecto é a analogia, destacada por Freud entre o desenvolvimento individual e social. Ele se impressiona com a semelhança entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo em relação a ordem e limpeza. E também com o deslo

camento de algumas pulsões, cujo processo desemboca na sublimação, tanto num quanto em outro caso.

*“Quando examinamos a relação existente entre o processo desenvolvimental ou educativo dos seres humanos individuais, devemos concluir, sem muita hesitação, que os dois apresentam uma natureza muito semelhante, caso não sejam o mesmo processo aplicado a tipos diferentes de objeto” (Freud, 1930: 164).*

Acrescenta ainda a semelhança dos objetivos dos dois processos - de um lado a integração de um indivíduo, e, de outro, a unificação, num grupo, de muitos indivíduos. Além disso, a comunidade cria um superego que rege as produções culturais. E ambos, tanto o superego individual quanto o da comunidade têm o mesmo procedimento, estabelecem ideais, cujo não cumprimento é punido pelo “medo da consciência” (Freud, 1930: 166).

Fica evidente que o texto do Mal-Estar nos fornece elementos amplos para pensar a cultura. Poderíamos sintetizá-los como um convite .... “Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera”.... (Freud, 1930: 169). Essa referência é remetida à indagação de se é possível diagnosticar uma cultura e propor-lhe uma ação terapêutica. Com uma recomendação: “Mas teríamos de ser cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando apenas com analogias e que é perigoso, não somente para os homens, mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram”, (Freud, 1930: 169), sugerindo ainda que as analogias não devem ser levadas a um extremo obsessivo. “No entanto, e a despeito de todas essas dificuldades, podemos esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais” (Freud, 1930: 169). E destacamos ainda de Freud, na mesma linha de pensamento: “Assim como um

planeta gira em torno de um corpo central enquanto roda em tórno do seu próprio eixo, assim também o indivíduo humano participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo que persegue o seu próprio caminho na vida" (1930: 165). Já por esses textos fica claro, então, que Freud reconhece na Psicanálise a possibilidade de estender o seu olhar para além do indivíduo.

Psicologia das Massas e Análise do Ego (Freud, 1921) é um texto anterior ao Mal-estar na Cultura. E embora reconhecendo o enorme valor desse último para o nosso trabalho, na clareza com que Freud explicita as questões referentes ao elo entre indivíduo e cultura, consideramos Psicologia das Massas o texto mais decisivo para a nossa investigação. Por que? O próprio título já nos introduz, já nos indica uma aproximação mais radical entre ambos, o individual e o social. E a introdução que Freud faz ao texto grifa plenamente essa suposição: "O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo<sup>5</sup>, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto". Acrescenta que só em situações excepcionais o indivíduo pode desprezar as suas relações com os outros.

*"Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mais inteiramente justificado das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social"<sup>6</sup> (Freud, 1921: 91).*

Alguns tempo mais tarde Lacan dirá, "o inconsciente é o social", assinalando essa forma definitiva de dependência estrutural do sujeito ao Outro.

<sup>5</sup> A nota de rodapé da Imago Editora, 1976, assinala que grupo é escolhido para traduzir a "massa" alemã, mais abrangente. E acrescenta que é também utilizado tanto para o "grupo" de Mc Dougall quanto para a foule de Le Bon.

<sup>6</sup> O grifo é nosso.

No texto citado, Freud propõe e desenvolve para dar conta dos laços que se estabelecem entre os indivíduos o mecanismo da identificação, no qual fica evidente a importância da libido, diferentemente de Le Bon e Mc Dougall pensadores da psicologia de grupo. Freud reconhece três tipos de identificação: A primeira, ao pai. Essa operação permanece meio obscura, mesmo depois quando retomada por Lacan. Por ser esse que preside essa primeira identificação “nisso precisamente ele é, de maneira privilegiada, aquele que merece o amor” (Lacan, 1992: 82). Trata-se da experiência canibalística de incorporação. Incorporação do pai da pré-história. O complexo de Édipo supõe esse processo na sua evolução. Freud assinala que a identificação é a mais remota expressão de uma laço social. E acrescenta no parágrafo abaixo, “ao mesmo tempo que essa identificação com o pai, ou pouco depois, o menino começa a desenvolver uma catexia de objeto verdadeira em relação a mãe” (...) (1921: 133). Fala também, dando o exemplo da tosse de Dora que imitava a do pai “que a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que a escolha de objeto regrediu para a identificação”.

A nós sobra a questão de investigar a prioridade ou a simultaneidade do comparecimento dos dois eixos por onde se movimenta o sujeito, o da identificação e o da escolha do objeto. Por não se tratar de um mero casuismo tipo quem vem primeiro o ovo ou a galinha, a questão merece maior desenvolvimento, mas por ora, para não nos desviarmos muito da nossa trilha, fica apenas indicada.

A segunda identificação supõe o Édipo e se caracteriza por tomar do objeto, amado ou hostil, um traço, *einziges Zug*. Esse termo traduzido como traço unário<sup>7</sup> fornece a

<sup>7</sup> Sobre o traço unário uma nota de pé de página de Octavio Souza em *Fantasia de Brasil* é bastante esclarecedora. Recorre a Lacan na aproximação que este faz do traço unário com a teoria dos conjuntos.

Um conjunto não se constitui na junção de bananas com bananas. “É perfeitamente possível formar um conjunto que tinha como elementos os meus óculos, o reflexo daquela montanha no lago, um tomate, a General Motors, (...): basta que eu diga que eles pertencem ao mesmo conjunto”. Para tanto basta nomear o conjunto. Seja “A”, por exemplo. “A” é o traço unário que produz uma unificação sem a necessidade de nenhum predicado comum aos objetos que agrupa.

Trata-se de um corte, diríamos, nos moldes de um re-corte.



Lacan o ponto do qual ele parte para enfatizar a identificação ao significante. Esse processo torna evidente que a identificação não produz uma identidade, no sentido do um como unidade, mas sim uma unariedade, um traço entre outros. Evidencia a divisão do sujeito e o funcionamento da instância “ideal do ego”. Isso quer dizer, bem simplesmente, que o fato de haver identificação expressa uma incompletude. O eu de cada um é atraído é fascinado por determinados aspectos do outro e os incorpora de uma maneira particular. Não se trata, como bem diz Freud, de uma imitação.

A terceira, que comparece na formação de sintomas, “a identificação deixa inteiramente fora de consideração qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada” (Freud, 1921: 135). Seu mecanismo se traduz pelo desejo de colocar-se na mesma situação que o outro. “Um determinado ego percebeu uma analogia significativa com outro sobre certo ponto (...). Uma identificação é logo após construída sobre esse ponto e, (...) deslocada para o sintoma que o primeiro ego produziu” (Freud, 1921: 136). Trata-se da identificação histérica. É a ela que Freud recorre para compreender os laços que se estabelecem entre os membros de um grupo, introduzindo como referência comum a relação com o líder.

Resta-nos o enigmático da primeira identificação, “trata-se de uma identificação direta e imediata, e se efetua mais primitivamente do que qualquer catexia do objeto” (Freud, 1923: 45).

*“Essa identificação originada do complexo paterno é radicalmente diferente das outras duas “cuja função principal parece ser de resolvê-la, fixando-a numa tensão relacional com um objeto. É exatamente isso que se destaca de todo esse arcabouço identificatório, pelo qual o eu se constitui e vai definir seu caráter. Pode-se admitir que nisso está esboçado aquilo que vai servir de ponto de partida para Lacan” (Chemama, 1995: 135).*

O mecanismo da identificação evidencia pois, a divisão do sujeito na sua não unidade, e a sua falta no que faz apelo necessário a outro. E traz à tona o duplo aspecto que norteia o seu movimento, a identificação e a relação com o objeto, que no Édipo se diferenciam na dialética do ser e do ter. Fica sub-entendida a falta, num duplo aspecto, não sou e não tenho ...

Voltando ao que mais nos interessa, é destacar no texto freudiano a característica libidinal do elo que se estabelece entre os elementos de um grupo e a inclusão do funcionamento grupal em um tipo de identificação dita histórica, que não deixa de supor àquela com o pai e a com o traço, eizinger Zug.

Não incluímos nesse item os textos lacanianos, embora os tenhamos citado em vários momentos. Preferimos recorrer especificamente a eles na próxima parte quando trataremos dos conceitos - operadores do nosso trabalho, aqueles que vão possibilitar, que vão instrumentar as nossas articulações.

### Os conceitos operadores<sup>8</sup>

Para sustentar o nosso trabalho dois conceitos se impuseram: o do Nome-do-Pai, cujo aspecto mais fundamental é o de viabilizar a transmissão, ou dito de outro modo, é o de

<sup>8</sup> Serão mesmo conceitos? Lacan no seminário 11 se refere no título e no texto apenas a quatro conceitos – o inconsciente, a repetição, a pulsão, a transferência. E assinala que um conceito é estabelecido numa aproximação com que o cálculo infinitesimal impõe. “Se o conceito se modela, com efeito, por uma aproximação da realidade que ele foi feito para apreender, só por um salto, por uma passagem ao limite, é que ele chega a se realizar”. Ora, o cálculo infinitesimal é um método de descobrimento e o limite de uma função é um conceito abstrato no sentido de que a função não alcança nunca seu valor limite, mas o limite é um conceito preciso. (Parágrafo baseado no texto de Graciela Masachi, in Laurent, 1992) Então a interrogação se justifica e merece maior desenvolvimento. Mesmo assim recorreremos a essa nomenclatura de conceitos operadores como um recurso para designar aqueles que, basicamente, fornecem sustentação para as nossas articulações.

transmitir a castração, e o dos discursos, articulação própria de Lacan, que a desenvolveu sobretudo no seminário 17, *O Averso da Psicanálise*: (1992) O Nome-do-Pai decorre da leitura que Lacan faz de Freud. Já os discursos, se efetivam como consequência das suas próprias elaborações no manejo dos elementos fundamentais da estrutura do funcionamento do falante, S1, S2, \$ e a, nos moldes de uma combinatória, submetidos ao aforismo “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Trata-se de aferir o laço social na sua estrutura mínima.

### O Nome-do-Pai<sup>9</sup>

Em Freud, quer como fundação do social, em *Totem e Tabu*, quer como inauguração do sujeito no Complexo de Édipo, o pai é o centro, a referência fundamental. O pai da horda e o pai sedutor de certa forma conduzem ao pai da fantasia, quando se evidencia o masoquismo como estrutura de um sujeito. Esses pais são indicados na obra freudiana, respectivamente, nos textos *Totem e Tabu*, nos que concernem à histeria, e no *Bate-se numa criança*. Mas é na conceituação de Lacan que vamos nos sustentar, operacionalizando-a na abordagem que fazemos do sintoma na cultura. Sobre o pai Lacan introduz o seu nome, Nome-do-Pai, que se torna uma concepção fundamental na praxis analítica, informando sobre

<sup>9</sup> A expressão Nome-do-Pai foi tomada da religião, talvez por uma referência ao surgimento do pai, historicamente datado, a partir da religião monoteísta, ou em alusão ao Pai (Deus) que por criar evidencia a sua própria falta, inaugurando a transmissão. Ou ainda pela resposta de Deus a Moisés quando este lhe perguntou o seu nome: “eu sou, eu serei aquele, o que eu sou”... o que parece mergulhar a expressão num enigma de origem, sem elucidação. Como se aí operasse um shifter permanente.

a estrutura de um sujeito. E se sujeito é aquele que se move na representação de um significante para outro, o Nome-do-Pai é a mola que lhe permite esse movimento.

A concepção de Nome-do-Pai não se desenvolve com linearidade nos textos lacanianos. Podemos numa divisão arbitrária pensa-la antes de 1963 quando Lacan inicia um seminário intitulado Os Nomes do Pai, aí a expressando com nova configuração, e podemos segui-la até 1975, quando no seminário RSI, ele integra de forma definitiva o Nome-do-Pai ao simbólico, imaginário e real. As primeiras aparições do Nome-do-Pai a primeira em 1951 quando Lacan trabalha o homem dos lobos, caso clínico de Freud e a segunda com o homem dos ratos que constitui uma exposição de Lacan em 4 de março de 1953, publicada com o título O mito individual do neurótico, em ambas o Nome-do-Pai aparece numa certa suplência ao pai simbólico. Sobre esse período diz Erik Porge (1998: 29):

*"Lacan introduz simultaneamente uma referenciação da função paterna de acordo com dois eixos. Aquele que vai ser suportado pelo termo, ainda opaco, de Nome-do-Pai e aquele do pai repartido no ternário, pai simbólico, pai real, pai imaginário, mais explícito".*

Erik Porge (1998: 29, 30) reconhece no texto laciano um desenvolvimento não sincrônico, e sim sucessivo na aquisição dos conceitos imaginário, simbólico e real, supondo que a função paterna não estava na origem destas categorias "mas, mesmo assim pode-se sustentar que ela contribuiu para uni-las, para reuni-las como tríade, para sincroniza-las.<sup>10</sup> No discurso de Roma, Lacan, confere ao Nome-do-Pai um estatuto de suporte da função simbólica. E ao mesmo tempo numa conferência de 8 de julho de 1954, intitulada O simbólico, o imaginário, o real, ele os enlaça como tríade. Mas é em 1963 que esse conceito retorna de uma forma mais

<sup>10</sup>Erik Porge, como ele próprio assinala tem uma posição diferente da de Philippe Julien, que sustenta que Lacan inventou as três nomações, real, simbólico, imaginário "para qualificar o pai e ler com mais clareza os textos freudianos sobre o pai".

decisiva, definindo com sua falta a estrutura psicótica, *verwerfung*, forclusão. E no texto De uma questão preliminar ... elabora a metáfora paterna. O que queremos assinalar nesse tempo, é que ora o Nome-do-Pai vem referido a imaginário, simbólico e real, cujo enlaçamento aliás vai se produzindo na obra lacaniana para tornar-se definitivo no RSI, ora vem no rastro do simbólico, primeiro como uma certa degradação dele, depois numa equivalência a ele.

Em 1963, Lacan dá início ao Seminário intitulado Os Nomes do Pai<sup>11</sup> cujo plural traz novidade e é tido pelo seu autor como progresso à noção que ele forjara desde o caso Schreber, no seu seminário sobre as psicoses. É do próprio Lacan a indicação dos textos que podem dar um contôrno ao que ele desenvolve nesse seminário de 1963. São eles: os de 15, 22, 29 de janeiro e 5 de fevereiro de 1958, quando se dedica ao estabelecimento da metáfora paterna; os seminários de 20 de dezembro de 1961 e os que se seguem, que dizem respeito à função do nome próprio; os textos do seminário sobre a transferência relativos ao drama do pai na trilogia de Claudel. No seminário 11, Os quatro conceitos ... diz Lacan:

*“O que eu tinha para dizer sôbre os Nomes do Pai (...) não visava nada mais, com efeito, que por em questão a origem, a saber, por qual privilégio o desejo de Freud pode encontrar, no campo da experiência que ele designa como o inconsciente, a porta de entrada”*  
(1990: 19).

Como o seminário foi suspenso também os Nomes do Pai ficaram em suspensão multiplicando o trabalho dos seguidores da abordagem lacaniana,<sup>12</sup> centrada no significante. Mesmo depois desse seminário que introduz o plural na sua elaboração se mantém uma dialética entre o Nome e os Nomes do Pai, sem nenhuma síntese confortável. E na sequência

<sup>11</sup> Seminário este que se constituiu numa única apresentação. Seu prosseguimento foi inviabilizado pelos desentendimentos no interior da IPA e da SFP gerados pelas consequências do ensino de Lacan, que culminaram na sua excomunhão.

<sup>12</sup>Muito abrangente sobre o tema é o livro de Erik Porge, Os Nomes do Pai.

dos seus trabalhos Lacan se refere alternadamente ora a um, ora a outro. Finalmente em 1975, no seminário R, S, I há indicação de que uma nova articulação foi produzida:

*“Colocarei, se posso dizê-lo, este ano a questão de saber se quanto ao de que se trata, a nodulação do imaginário, do simbólico e do real<sup>13</sup>, é necessária esta função suplementar, em suma, de um toro a mais, aquele cuja consistência seria a referir à função dita do pai. É bem porque estas coisas me interessavam desde muito tempo, embora eu não tivesse ainda nessa época encontrado essa maneira de as figurar, que comecei os Nomes do Pai” (Lacan, 1975). E mais adiante: “o pai é este quarto sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real”.*

Essas citações demonstram a complexidade do assunto, mostram como ele atravessa a obra lacaniana e como não há como se tranquilizar, porque a questão continua, e ele adverte que vai deixá-la enquanto questão – “me interrogarei no próximo ano sobre o que convém dar como substância ao Nome-do-Pai” (Lacan, 13 de maio de 1975).

O Nome-do-Pai vai além do nome e do pai, ele é metáfora. Mas não deixa de falar do pai e de seu nome, na sua função de nomeante e nomeado. E o trágico da sua encarnação enquanto pai, desdobra-se do mítico assassinato em Totem e Tabu, passando por Sófocles em Édipo, por Hamlet, pelo pai humilhado de Claudel. Além do que o Nome-do-Pai e o pai, nem sempre surgem na obra lacaniana referidos um ao outro. No seminário sobre as psicoses

<sup>13</sup>O nó borromeano. Esse é um tipo de nó que faz cadeia, no sentido matemático, e sua especificidade consiste na situação de que o rompimento de um elo desmancha toda a cadeia. Lacan o introduz em 1972, e em 1975 formaliza de forma definitiva o entrelaçamento da estrutura que aí supõe: o real, o simbólico, o imaginário. Entretanto desde os Escritos Técnicos de Freud, seminário dos anos 53/54 essas três categorias já aí comparecem, e enlaçadas, pois, afirma que sem elas nada podemos distinguir na nossa experiência. Além disso, continua, deve haver razão que a lei da geometria encarna, para que sejam três, e, “si vous détachez dans le plan du réel quelque volet qui s’introduit dans une troisième dimension, vous ne pouvez rien faire de solide qu’avec deux autres volets minimum”. (in Darmon, 1990: 354) São diversos os desenvolvimentos que Lacan produz sobre o nó, o importante aqui é destacar os efeitos que teve sobre a clínica, por exemplo, trazendo uma nova luz sobre o caso Schreber.

(1985), *entretanto, fica clara essa proximidade: "Antes que houvesse o Nome-do-Pai não havia pai, havia toda a sorte de outras coisas. Se Freud escreveu Totem e Tabu, foi porque ele precisava entrever o que aí havia, mas seguramente, antes que o termo pai estivesse instituído num certo registro, historicamente não havia pai"*.

Para sustentar a nossa interrogação – do lugar do pai numa cultura – é preciso partir de alguns pressupostos ou melhor de algumas proposições que viabilizem a nossa discussão. Então, partimos daquilo que a psicanálise nos transmite como interrogação, ao lado de “o que é uma mulher”, “o que é um pai”. Muito se tem falado do declínio do pai. Historicamente isso se comprova sobretudo se examinarmos a evolução dos direitos da criança – quer se trate desses direitos sobre a criança, da criança ou à criança.<sup>14</sup> É interessante a conclusão a que Philippe Julien (1991: 48, 49), chega sobre essa questão. Segundo ele a psicanálise não tem nada a dizer sobre o declínio do ser-pai. Ela está, isso sim, diretamente implicada naquilo que cada um pode dizer, a posteriori, em que medida teve ou não um pai. Seu comparecimento se faz através de três registros. Primeiro, comparece como Nome graças à mãe. É através dela que esse não ao incesto pode timbrar a não coincidência do bebê com o objeto de desejo da própria mãe, seu filho não é seu falo. Esse comando implica a interdição do filho sobre a aspiração de saber sobre o gozo materno. Segundo, comparece como imagem, e essa vem da criança que o forja como poderoso e fundamentalmente privador. E, finalmente comparece como real, no sentido de que introduz o impossível – o incesto, diríamos não é proibido, ele é impossível. Essa afirmação confirma a incompletude estrutural do falante, e sua divisão permanente. Nesse caso ele, o pai, é o agente da castração. Esses três registros correspondem à tríplice dimensão do pai, na leitura lacaniana: simbólica, imaginária e real. É

<sup>14</sup>Philippe Julien em *O manto de Noé, ensaio sobre a paternidade*, faz uma abordagem sintética mas muito esclarecedora sobre o assunto.

a simultaneidade desse triplo aspecto que vai gerir a constituição de um sujeito e, naquilo do que tratamos, por extensão, de uma cultura. Isso não quer dizer que um pai seja requerido como “pai de família”. Isso quer dizer que alguma coisa faça esse lugar. O Nome-do-Pai diríamos é a dobradiça que possibilita o sujeito no seu estribilho ser/des-ser, ou seja aquilo que o mantém permanentemente na descontinuidade.<sup>15</sup>

Poderíamos também sobre o Nome-do-Pai responder como Melman (1991: 18):

*“O que é o Nome-do-Pai? É extremamente simples. O Nome-do-Pai remete ao fato de que, para que um homem e uma mulher possam se encontrar, e descobrir alguns interesses recíprocos, eventualmente se desejar, até mesmo copular e engrandar, é necessário que haja nisso um mistério assim como um espírito, ou ainda, uma certa forma de encantamento, isso que a religião interpreta, por outro lado, como vontade inscrita no Outro; (...), pois bem, o Nome-do-Pai é, falando o mais simplesmente, o mais ingenuamente possível, isso que remete a esse fato, a essa intervenção terceira e necessária a que o dito encontro, mesmo que falho, possa acontecer”.*

O que podemos concluir é que o Nome-do-Pai não se reduz ao funcionamento familiar, tal como nos é dado a conhecer hoje. Ele pode ser qualquer coisa, como diz Melman. Ele pode ser lido no seu efeito, libidinal, que insiste na impossível tarefa de reunir o sujeito com seu objeto perdido. Acrescentamos ainda porque importa ao nosso desenvolvimento o aspecto no

<sup>15</sup>O sujeito em Lacan se define como efeito da linguagem: é o que um significante representa para outro significante. Se tomamos como oposição fundamental S1 e S2, o sujeito, \$, comparecerá, entre os dois. O sujeito nesse sentido não se confunde com o eu, que pode se espelhar e se dizer ou contar com uma série de características. O sujeito lacaniano ele é contado. Define-se pelo Outro e não tem consistência. Como sujeito do inconsciente é sujeito do desejo e suas manifestações irrompem na descontinuidade deixando um resto, que como efeito de estrutura garante o seu retorno. A concepção de sujeito, reconhecida na sua representação entre significantes, foi construída lentamente na obra de Lacan. O seminário de Identificação contribui para essa abordagem, no que trabalha para reconhecer a autonomia do significante em relação ao significado, sustentada na sua estrutura de marca que aparece no que se pode dizer que A não é A. O sujeito é o que vai reunir A a A, expressão pois da diferença dos significantes e operador da sua aproximação.



meante do Nome-do-Pai, destacado por Lacan em abril de 1975, no seminário R, S, I:

*“É preciso simbólico para que apareça individualizado nos nós este algo que eu não chamo tanto de complexo de Édipo – não é tão complexo assim – chamo isto de o Nome-do-Pai, o que não quer dizer nada senão o pai como nome – o que nada quer dizer de saída –, não somente o pai como nome, mas o pai como nomeante”.*

O resto é o mistério do pai, aludido por Lacan em *Télévision*: “On je tiens pour exclu qu’on analyse le Père réel, et pour meilleur le manteau de Noé quand le Père est imaginaire” (1977: 102, 103). No livro do Gênesis Sem e Jafé informados por Cham que seu pai, Noé, estava nu, tomaram um manto e conseguiram cobri-lo sem ver a sua nudez. Portanto o pai continua velado, enquanto vivo, enquanto morto. O que queremos dizer é que há um véu sobre o pai, o que não impede que como Nome ele opere.

Fiéis a Freud e à leitura lacaniana vamos utilizar esse conceito Nome-do-Pai, para melhor abordar a nossa cultura, a dos brasileiros, partindo da idéia de que os portugueses agenciaram a sua transmissão.

#### Os discursos, quatro

No Seminário 17 O avesso da psicanálise Lacan afirma que “o avesso não explica nenhum direito” mas que essa abordagem permite uma aproximação da trama, das variações do que se tece no laço social. Suas lições se iniciaram em dezembro de 69, momento em que a

França sofria os efeitos de toda a turbulência decorrente dos “acontecimentos de maio” do ano 68. Esse seminário é conhecido como o dos quatro discursos e só para contextualiza-lo mais lembramos que aí se desenrolavam também entre os intelectuais franceses debates de extrema vivacidade. Apenas como exemplo citamos aqueles que ocorreram entre Lacan, Foucault e Derrida na interrogação sobre o referente do discurso, se ele existiria ou não, e qual seria no caso afirmativo. Os três coincidem pelo menos no ponto em que não consideram a verdade como esse referente. E se distinguem, basicamente nesse aspecto, no que Derrida considera o discurso inscrito numa cadeia interminável de significantes que rodeiam um vazio, o qual finaliza com a morte, Foucault entende como referente as práticas de gozo e Lacan erige o falo nesse lugar (Laurent, 1992: 20, 21).

Hesitamos muito no como trazer esse seminário para o âmbito do nosso trabalho, primeiro porque ele não é passível de síntese, como aliás acontece com qualquer texto lacaniano, segundo porque pareceu-nos extremamente difícil destacar o que mais nos interessava sem prejuízo da complexidade do texto. Decidimos pelo seguinte: transcrever os discursos, já sobejamente conhecidos pelos que *transitam por essa rede de significantes*, mas indispensáveis na construção desse nosso desenvolvimento; nomear alguns pontos capazes de sustentar a complexidade da abordagem lacaniana, em aspectos que direta ou indiretamente interessem à nossa leitura; recortar algum trecho que transmita a possibilidade operativa dessa construção teórica.

A retomada pelo avesso do projeto freudiano Lacan a situa desde o texto *De nossos antecedentes nos Escritos* (1998: 72), anunciando a sua posição. E o que pretende, explicitado no *Avesso*, é apontar “o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse e até proclamei um dia, é um discurso sem palavras” (Lacan, 1992: 10, 11). Pare

ce que Lacan dá um salto. Como, sem palavras, se até agora toda a sua ênfase recaiu sobre ela? E ele prossegue afirmando que o discurso pode pois subsistir sem palavras mantendo relações fundamentais. Mas, sempre submetido à linguagem. “Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas” (Lacan, 1992). O que surge de novo, uma vez mantida a submissão à linguagem, não é da ordem de um novo paradigma, como, conforme a abordagem, alguns autores vêem na conceituação do objeto *a*, ou da modulação RSI. Trata-se de uma expansão teórica, com efeitos importantes na clínica. Lacan vai trazendo um a um os elementos que vão manter essas relações estáveis, S1, S2, \$ e *a*, situando-os num enlace entre saber e gozo. S1 que até então era visto como exterior ao sujeito, como *A*, passa a ser “aquele que dever ser visto como interveniente” (1992: 11). Ele intervem sobre a bateria de significantes que constitui um saber, S2. Sabemos que o sujeito é o efeito dessa “interveniência”, dessa desconjunção entre S1 e S2 e como tal garantidor da surpresa e do inesperado. O *a* como resto dessa operação funciona como causa ... da divisão. Daí deriva o primeiro discurso, do Mestre.<sup>16</sup>

$$\begin{array}{c} \underline{S1} \rightarrow \underline{S2} \\ \$ \quad \psi \quad a \end{array}$$

“Nesse nível de estrutura significante, só temos que conhecer a maneira pela qual isso opera” (Lacan, 1992: 12). Introduce o quarto de giro que assinala um além do esquema Z.<sup>17</sup> Não se trata de um aparelho imposto ou abstraído da realidade, “ele está desde já inscrito

<sup>16</sup>Lacan no Seminário Aveso faz uma diferença entre o mestre antigo e o moderno. A rigor o mestre antigo, o verdadeiro senhor “não deseja saber absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem”. A mudança de um para outro consistiu em que, com a intermediação da filosofia, o escravo, esse sim que tinha o saber, fosse sendo destituído desse lugar. Portanto a modificação que se processa entre “o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (Lacan, 1992: 29, 30)

<sup>17</sup>Esquema Z é como Lacan denomina no Aveso o conhecido esquema L, onde quatro lugares são estabelecidos numa certa conjugação para dar conta da estrutura da palavra. Um sujeito se dirige a outro, supondo Outro, mas simultaneamente é referido a uma objetivação imaginária do próprio eu (numa reciprocidade como no espelho) e neste movimento lhe advém o Outro, no que sua própria fala lhe traz como mensagem invertida. Esse esquema mostra o valor da palavra, e ao mesmo tempo seu lado enganador.

naquilo que funciona como esta realidade (...) a do discurso que já está no mundo e que o sustenta" (Lacan, 1992: 12).

As fórmulas decorrentes do discurso do Mestre vão configurar relações constantes, situar momentos e trazer na letra a leitura de posições que se estruturam definindo o laço social.

$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{\psi S2}$ , o discurso da histórica, na sua relação estrutural com um mestre instiga a produção do saber, evidenciando no seu funcionamento o efeito da divisão do sujeito;

$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{\psi S1}$ , o discurso do analista, cujo agenciamento é feito por a, o objeto perdido. Isto é, o analista enquanto semblante desse objeto tira o sujeito do diálogo intersubjetivo, oferecendo-lhe o lugar de escuta da sua própria mensagem invertida. Invertida, diríamos, em dois aspectos, naquilo em que ela é *remetida a ambigüidade da linguagem, que não faz sentido único*, e naquilo em que como uma carta retorna ao destinatário. É nisso que o discurso do analista não faz dominação;

$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\psi \$}$ , o discurso universitário agenciado pelo saber, pelo tudo-saber, e dirigido ao estudante, discurso que, de uma certa forma ignora o sujeito, enquanto desejante, ele, sujeito é reduzido a uma re-produção burocrática, em série.

Importante para entender o funcionamento discursivo é ainda conhecer a nomeação dos lugares e os signos que na fórmula comparecem. Ei-los:

$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{outro}}{\text{produção}}$ , a seta indicando direção e o sinal  $\psi$ , disjunção. Há também uma outra maneira de escrevê-los (Lacan: 1992: 87):

desejo → outro,  
 verdade  $\psi$  perda

a seta indicando direção e o sinal  $\psi$ , disjunção. Há também uma outra maneira de escrevê-los (Lacan: 1992: 87):

A perda é entendida como efeito de entropia, (conceito extraído do termo dinâmica como tal com sinal negativo. Ela provoca um esforço de recuperação, de compensação que Lacan vai propor, na positividade como mais-de-gozar.

Cumpre-nos também registrar, porque não se trata de desenvolvê-las aqui, a relação que Lacan estabelece entre saber gozo e verdade, entendendo o saber como meio de gozo, e dele aproximando a verdade. “É com o saber como meio de gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade” (Lacan, 1992:48). A operação do dispositivo discursivo implica o gozo, uma vez que ele está na origem do funcionamento significante, acoplado a uma perda. Mas o exclui como totalidade, da mesma forma que a verdade, sempre pela metade.

As possíveis situações discursivas constituem um instrumento que nos permite aferir a posição de um sujeito ou de uma cultura em determinado momento. Isso quer dizer também que a circulação faz parte do seu funcionamento, uma vez que faz parte de sua estrutura o seu movimento. É importante registrar que Lacan já quase no final do seminário *Avesso* (1992: 179) afirma que seus quadrípedes não são a mesa espírita de história e “não é obrigatório que isto sempre passe por ali, e que gire no mesmo sentido. É só um meio de dar-lhes referências em relação ao que bem pode se chamar de funções radicais, no sentido matemático do termo”. Ele próprio fala três vezes, em lugares e tempos diferentes, do discurso do capitalismo ou do capitalista, mas mesmo assim, depois, volta a falar dos discursos como quatro.

Vamos seguir pelo apontamento de duas abordagens do texto que, não só mostram a face complexa dos desenvolvimentos de Lacan, como também indicam no primeiro, como ele descortina Freud, no tocante ao gozo, no segundo como vai além de Freud, no para além do complexo de Édipo. O campo lacaniano, e é o próprio Lacan que assim o nomeia, é o campo do gozo. E, “nada é mais candente do que aquilo que, do discurso, faz referência ao gozo. O discurso toca nisso sem cessar, posto que é dali que ele se origina. E o agita de novo desde que tenta retornar a essa origem. É nisso que ele contesta todo apaziguamento” (Lacan, 1992: 66). Prossegue assinalando o estranho do discurso freudiano que afirma não só que o sujeito não sabe o que diz como não sabe quem o diz. Freud “está à altura de um discurso que se mantém tão próximo quanto possível do que se refere ao gozo” (Lacan, 1992: 67) e isso não é cômodo. Embora às vezes se esquive como quando abandona a pergunta sobre o gozo feminino. Freud, diz Lacan, acentua que só o falo pode ser feliz, e aproveitamos os significantes da língua para reconhecer aí a falicidade. Mas isso não está referido ao dado biológico da sexualidade – “esse gozo cujo aparato, que é o do social e que desemboca no complexo de Édipo, faz com que, por ser o único que daria a felicidade – justamente por isso esse gozo seja excluído” (1992: 70). A descoberta de Freud refere-se a um saber articulado, pelo qual

*“falando propriamente nenhum sujeito é responsável. Freud disse aos sujeitos: - Falem, falem, façam como a histérica, vamos ver qual é o saber que encontram e a maneira pela qual são aspirados por ele, ou então, pelo contrário, a maneira pela qual o repelem (...) E isto o conduziu necessariamente a esta descoberta, que chama de além do princípio do prazer. Eis o essencial do que determina aquilo com que lidamos na exploração do inconsciente – é a repetição” (Lacan, 1992: 73).*

Desdobrando a citação, entendemos aqui um percurso freudiano – a escuta da histérica revela-lhe um saber outro que o conduz ao para além do princípio do prazer e à repetição, constituinte desse para além. A essa repetição Lacan dá um caráter especial, ela “é uma denotação precisa de um traço que eu extrai para vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção do gozo” (Lacan, 1992: 73). Aí o prazer cede ao desprazer, que não é outra coisa senão o gozo. E os meios de gozo são abertos pela renúncia ao gozo da mãe. Esse é um dos caminhos por onde Lacan faz a leitura do gozo na obra de Freud. Mas ele o alarga e estende-o à política – “a intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho de verdade” (Lacan, 1992: 74). Prossegue aludindo à posição de Hegel que supõe na evolução do discurso mestre/escravo a substituição do mestre pelo Estado, se encaminhando através de um percurso da cultura para um saber absoluto. Aproxima Marx que refutou Hegel, questionando-o também na sua interpretação de que é o trabalho que leva ao saber absoluto até mesmo de que êle, trabalho, “engendre algum saber” (Lacan, 1992: 74). Acrescenta que se Hegel tivesse acesso a termodinâmica, talvez pudesse ter-se dado conta do reino do significante, uma vez que a unificação desse campo permitiu o reconhecimento de uma perda inerente ao seu funcionamento. Essa perda que Marx revelou como mais valia, ocupa no capitalismo o lugar do mais-de-gozar, lugar da produção no discurso. E,

*“A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de uma mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar, para dizer de uma vez – forjado. (Lacan, 1992: 76).*

Portanto, não se pode negar que de maneira ampla os discursos possibilitam a leitura do contexto social a partir “do mirante psicanalítico”.

O segundo ponto que queremos trazer é a forma como Lacan trata o complexo de Édipo, como um mito apresentado em seu enunciado, ou seja um conteúdo manifesto. O conteúdo manifesto de um sonho de Freud. A resposta de Édipo à esfinge “acaba suprimindo o suspense que a questão da verdade introduz no povo” (Lacan, 1992: 113). Ela retorna, essa verdade atingindo o povo indistintamente, como peste. “É aí que Freud nos indica que, para Édipo, a questão da verdade se renova – e a que chega ela? Ao que podemos identificar, numa primeira aproximação, com alguma coisa que ao menos tem relação com o preço pago de uma castração” (Lacan, 1992: 114). Apontando o fato de Édipo ter subido ao trono não pela sucessão mas pela escolha, como um mestre (por ter apagado a questão da verdade) Lacan destaca o que está aí velado – que é da castração que provém a sucessão (o mestre é castrado). Em outras palavras: - Se a castração é o que atinge o filho, não será ela também o que justifica a função do pai? É, diz Lacan, o que se mostra em toda nossa experiência. O que significa dizer que a castração se transmite de pai para filho. Mas sempre tem aí alguma coisa de oculto, que à morte cabe mostrar – o ponto de total disjunção entre saber e verdade – da morte ninguém sabe, ela é incognoscível. O complexo de Édipo é, em Freud, a evidência do elo social do sujeito, ele comporta a transmissão da castração, na transmissão da diferença, isto é das gerações, dos sexos. É claro que a um homem e a uma mulher nada falta se os descrevermos biologicamente, eles são unidades respeitáveis e representativas da sua espécie. Entretanto a experiência do desejo (inconsciente) traz à tona a sua vivência primária de falta referida à função fálica. É isso que torna o humano, sujeito, e submetido ao significante. O complexo de Édipo de Freud é lido por Lacan, para além da sua compreensão mítica, como estrutura.



Lacan estende a sua crítica ao pai assassinado de Totem e Tabu, naquilo em que ele teria permitido o acesso ao gozo, isso é sinal do próprio impossível, diz ele, “e mostra que é por aí que fixa a categoria de real, na medida em que ela difere do imaginário e do simbólico - o real diz éle é o impossível. Acrescenta que é inconcebível uma psicologia desse pai original, como inconcebível é a imaginação de um que goza de todas as mulheres “posto (...) que já é muito dar conta de uma”! (1992: 116, 117). O pai, o pai real é o agente da castração. E depois de desdobrar o termo agente, Lacan conclui que o pai real faz o trabalho da agência-mestra. Esse pai real é cientificamente insustentável, diz Lacan, e nada mais é do que um efeito de linguagem. E aí para nós começa a ficar um pouco claro a passagem que Lacan anuncia no título de um dos seus capítulos – do mito à estrutura, no Seminário Averso. A castração é efeito da incidência do significante na relação do sexo, trata-se de uma operação real. Ficamos aqui com esse pai a quem devemos a castração. Na mesma linha de montagem podemos, pois, enfileirar castração, transmissão, e conseqüentemente, dívida.

Os dois recortes que trouxemos nos parágrafos anteriores tiveram por objetivo, mostrar como, no primeiro, o entendimento dos discursos na sua referência ao gozo possibilitam a articulação de outros conceitos da psicanálise, instrumentando-os como abordagem do social, e, no segundo, como o eixo fundador edipiano é tomado de Freud por Lacan, num entendimento de funcionamento de estrutura, que faz uma derivação explícita da tragédia para a estrutura (também trágica?)

Agora vamos acompanhar Lacan no *Analyticon*, relato anexado ao seminário 17 da sessão que aconteceu em Vincennes em 3 de dezembro de 1969. Pretendemos, da discussão que aí se produziu num clima de evidente hostilidade em relação a Lacan, recortar alguns trechos que mostram como o discurso pode instrumentar a leitura de um momento. Vamos produzir uma colagem da fala lacaniana dispensando as questões intervenientes. “O

discurso universitário está no quadro, e o senhor ocupa, no quadro um lugar” Lacan está claramente mostrando o funcionamento do discurso, na prática, e o lugar que o estudante ocupa no discurso universitário.

*“Pois o que há de importante no que está escrito são as relações, onde isso passa e onde não passa. Se começarem pondo em seu lugar o que essencialmente constitui o discurso do mestre, quer dizer, o fato de que ele ordene, intervenha no sistema do saber, poderão se colocar a questão de saber o que isso quer dizer quando o discurso do saber, mediante esse deslocamento de um quarto de círculo, não precisa estar no quadro porque está no real. Nesse deslocamento, quando o saber toma as rédeas, nesse momento em que vocês estão<sup>18</sup>” (...)*

Lacan enfatiza as relações que aí se configuram, e faz a leitura do momento, quando atribui ao movimento discursivo um quarto de giro, a partir do discurso do Mestre. Isso nos faz supor que o discurso vigente seria o da histórica, naquele momento, que faz apelo nada mais, nada menos, ao Mestre. Assim,

			um quarto de giro		
De	$\frac{S1}{\$}$	$\frac{S2}{a}$	→	$\frac{\$}{a}$	$\frac{S1}{S2}$

Lacan lembra que no Seminário De um outro ao Outro trouxe à tona o objeto a numa equivalência com a mais - valia, e diz textualmente que os alunos são o produto da Universidade correspondendo a esse lugar de mais - valia, em que consentem e aplaudem. “A consequência disso é que saem dali vocês próprios equiparados a mais ou menos créditos. (...) Saem daqui etiquetados como créditos, unidades de valor” (Lacan, 1992: 191). (Anteriormente

<sup>18</sup> O grifo é nosso.

te, Lacan falara do trabalhador nesse lugar). Acrescenta que as letrinhas articuladas por uma lógica que parece frágil é entretanto forte o suficiente para comportar aquilo que é o signo dessa força lógica, a saber, a incompletude. (1992: 193) Pois nada é tudo e o valor dos esquemas é demonstrar a sua hiância. No plano do discurso do mestre trata-se da recuperação da mais valia. No plano do discurso universitário é uma outra. Mesmo que o saber que lhes é dado seja sólido “só lhes resta fazer uma coisa, entrelaçarem-se dentro dele com os que trabalham, quer dizer, aqueles que ensinam a vocês, na condição de meios de produção e simultaneamente de mais valia”.

Importante assinalar como a leitura dos discursos, ela varia em cada situação. Se no momento da crise de 68, na França, o reconhecimento do discurso histérico se avizinha de uma denúncia, diferente disso é o entendimento que dele faz Lacan quando admite que foi o discurso da histérica que permitiu a Marx dar sentido ao que historicamente articulou. E, mais, na afirmação, indiscutível a nosso ver: “O psicanalista, de início, teve apenas que escutar o que a histérica dizia” (Lacan, 1992: 193).

Mais uma última ênfase para encerrar esse tópico: é na interdição do gozo que se funda essa estrutura discursiva. E o importante é que ela coincide com a entrada em ação do significante. “O gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é marca para a morte, se quiserem dar-lhe seu sentido. Observem bem que nada toma sentido até que a morte entre na jogada” (Lacan, 1992). Concluimos com essa relação, *significante/gozo*, fundamental para o entendimento dessa estrutura discursiva.

### Os textos motivadores

Por que motivadores? Porque nos apanharam na sua rede de significações, nos pescaram, e nos puseram a trabalhar. Os textos de Octavio Souza e Contardo Calligaris<sup>19</sup> dizem do Brasil. O primeiro através de uma investigação apoiada sobretudo em textos da crítica literária faz seu ponto de partida na fantasia do europeu sobre o Brasil, entendida como demanda da diferença e não do diferente, e o efeito disso no atributo exótico do brasileiro. Diríamos se bem o entendemos, já fazendo parte “substantiva” da própria fantasia dos brasileiros. O segundo consiste no relato de um psicanalista estrangeiro em vias de se instalar no Brasil, que, sob efeito de surpresa, descreve alguns de nossos enunciados e práticas sociais, fazendo considerações que pretendem interpretá-los. Os textos de Charles Melman<sup>20</sup>, dois pequenos artigos, não têm o Brasil como objeto, embora no primeiro ele esteja incluído. Sua proposta é a de produzir sobre o discurso do mestre uma modificação que possa dar conta do que acontece numa situação colonial. Vamos, então, aos textos. O primeiro deles é Fantasia de Brasil – As identificações na busca da identidade nacional, de Octavio Souza. Essa busca, ele a compreende, de saída “mais como um sintoma das condições de formação da sociedade brasileira do que como um projeto a ser mantido” (Souza, 1994: 14). E indicando os vários momentos em que ela comparece, ingênua no neoclassicismo e no romantismo literário, cientificista no final do século XIX, reflexiva com o modernismo e progressista, com teor revolucionário a partir de 1950, o autor situa seu trabalho neste último

---

<sup>19</sup> Fantasia de Brasil e Hello, Brasil, respectivamente.

<sup>20</sup> Casa Grande e Senzala e O discurso no colonialismo.

período, enfocando-o numa versão psicanalítica. Ora, o exame da cultura pela psicanálise difere do que é efetivado pela história, literatura e antropologia, como diz Octavio, e se organiza a partir de dois artificios fundamentais, o significante e o objeto. Esses operam com recortes descontínuos, e sem o reconhecimento consensual da sua importância. Seu texto se desenvolve através de três considerações: a primeira diz respeito à fantasia de Brasil do europeu, paradisíaca, edênica; a segunda diz da resposta brasileira a essa demanda, entendida como uma certa exigência de uma confirmação identificatória na diferença; a terceira discorre sobre o efeito desse entendimento que desagua no exotismo, próximo e passível de reversão para o racismo. “Nossa tese é a de que a tradição de busca de identidade nacional, que ganha contornos definidos com o romantismo e se perpetua ao longo da história intelectual brasileira, está marcada, de modo mais ou menos patente pela perspectiva do exotismo” (Souza, 1994: 159). Aproxima o exotismo do racismo entendendo-os como determinados pela necessidade de dominar a angústia frente ao estranho. E aproveita *O estranho*, texto de Freud, para compreender essa angústia. “O estranho tem, assim, a característica de ser um dispositivo de atribuição ao outro daquilo que nos é íntimo” (Souza, 1994: 131). Isso, depois da afirmação de que “íntimo é o que está próximo do recalcado”. Estabelece ainda em relação ao exotismo uma degradação da política (Souza, 1994: 146) e recorta alguns textos que justificam o sub-título do seu sexto capítulo, “deleitando-se com o exotismo” (1994: 159).

Conclui assinalando que

*“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. (...) Quanto ao teor do sentimento que nos faz homens de nosso tempo e de nosso país, só nos resta apostar: que cada um o encontre em sua intimidade”* (Souza, 1994: 189).

O aspecto mais discutível nessa proposta, no nosso entender, não é o seu encadeamento ou seus argumentos, é o ponto onde Octavio Souza junta a colonização portuguesa e a espanhola. Mesmo que elas tenham acontecido praticamente ao mesmo tempo, num mesmo viés, sob o mesmo sistema, o mercantilista, mesmo que realizadas por povos irmãos, a forma como foram levadas a efeito e suas consequências foram diferentes. E é sobre isso que vamos nos deter, a especificidade da colonização portuguesa.

O texto de Calligaris, *Hello Brasil*, que tem acrescido no título “notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil” estende essa sua “viagem” até à explicação de alguns de nossos sintomas culturais. Quando se espanta com a forma com que tratamos os sobrenomes, por exemplo, tece uma série de considerações que o levam à questão da filiação do brasileiro qualificada por sua fragilidade em relação ao simbólico. Atribui esse funcionamento à pretensão de gozo com que o colonizador e o colono, distintos nas suas posições subjetivas, chegam a nova terra. O colonizador, diz ele, impondo a sua língua veio para explorar a terra, supondo aí um gozo permanente, sob a hipótese de que o pai só interditasse o corpo da mãe-pátria. O colono, por sua vez, teria vindo para o Brasil abandonando sua língua materna (mesmo que fosse portuguesa) “para se fazer um nome”. Vem à procura de um pai, um novo pai “que interdi-te, certo, e de repente o reconheça” (Calligaris, 1992: 20). Aqui cumpre uma ressalva: “Se entende que o povo brasileiro não se divide em colonizadores e colonos. (...) ... no discurso de cada brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono” (Calligaris, 1992: 16). Ainda sobre o pai, na leitura de certas práticas sociais ou de certos acontecimentos, ressalta a inscrição da exigência de uma potência real do pai numa face em que a função paterna vale pelo gozo que exhibe e promete, indicando também uma resistência a pagar o preço de uma filiação. Inclui no elenco das suas observações a função da criança a quem parece

ser dado um lugar não de “excelência simbólica, mas de algum tipo de incondicional exaltação fantasmática” (Calligaris, 1992: 46). E confessa a sensação que o povo lhe transmite a sensação de estar brasileiro e não ser brasileiro. O texto de Calligaris reflete a sua argúcia e a familiaridade de uma leitura psicanalítica cujos esteios são a lei e o gozo, ou seja em outras palavras, o significante e o objeto. Aquilo que o surpreende não é reduzido ao procedimento incorporativo “do bom de dentro, o mau de fora”, no sentido de uma crítica discriminatória, que erigisse a sua cultura como modelo, o importante é que o que o surpreende o faz falar e pensar. Entretanto, dadas as características do enquadre do texto na categoria de “notas de viagem”, ele produziu um pouco sobre nós o efeito de uma psicanálise selvagem, no sentido que Freud lhe atribui. Algumas interpretações têm a ver, mas falta-lhes um tempo, o da elaboração. Além do mais o aspecto fundamental da mestiçagem não é considerado, na pressa de reconhecer-nos sob a filiação européia.

Vejamos os artigos de Melman. O primeiro é o texto de uma conferência proferida em 9/7/89 no encerramento do Colóquio franco-brasileiro de Psicanálise, em Paris. O segundo, uma conferência pronunciada na Pontifícia Universidade Católica do Equador em 26 de julho de 1996. No primeiro artigo, indevidamente, no nosso entender, chamado Casa Grande e Senzala, (indevidamente porque nos faz supor que é sobre o Brasil ou sobre sua constituição que ele discorre), Melman propõe uma modificação no discurso do mestre que permita compreender a situação colonial. Nesse caso, diz ele, “tudo se passa como se o traço do corte se encontrasse deslocado e viesse a funcionar entre S1 e S2”. (in Teixeira, org., 1992: 58) Assim,

$$\begin{array}{c|c} S1 & S2 \\ \hline \$ & a \end{array}$$

E se assim é, isso tem consequências. A primeira é sobre a fantasia.

$$\begin{array}{c|c} S1 & S2 \\ \hline \$ & a \end{array}$$

O sujeito se põe inquieto em relação ao seu lugar, e mais, em relação à própria existência, no efeito de experimentar o objeto não como perdido, mas como roubado. As outras consequências Melman as aponta como a feminização do mestre e, o que achamos mais importante, a perda de simpatia entre S1 e S2. Isso quer dizer que a barra vertical impede que o outro seja vivido como semelhante, nesse sentido acrescentaríamos, sob a égide de um mesmo regime de castração. O traço expressa ainda o único viés possível a se estabelecer entre os dois registros, a violência. Melman faz decorrer dessa situação, quando fala do Brasil, o ideal antropofágico (uma introjeção sem consequência simbólica) que nos nossos dias atuais poderia se representar por uma prática que não é estranha na nossa cultura psicanalítica – “ir a todos os seminários de todas as escolas, (...) existem coisas boas em toda a parte, sempre há algo de bom para absorver, mas sei que no final eu me encontrarei tal como eu era antes” (Melman, 1989: 60). Poderíamos dizer que o ideal antropofágico é nutrido pelas somas, dispensando a filiação que supõe dívida e portanto perda. O autor diz sobre o próprio texto que ignora a sua validade, tenta apenas “pensar a transformação da relação com a linguagem introduzida pela situação colonial” e descarta a suposição da sua escrita ser um novo discurso, porque o discurso é o que faz laço social e não o que impede o laço como, no caso, estabelecimento dessa violência.

No segundo texto, intitulado *O discurso no colonialismo*, Melman desenvolve um pouco mais a leitura da barra vertical. Na situação colonial o agente e o outro, o objeto, funcionam como se não tivessem a mesma origem, como se não pertencessem ao mesmo espaço. Entre ambos não vai poder se efetivar um pacto simbólico que pressupõe a mediação de um gozo comum, entre ambas emerge algo de real, quer na violência quer na rebelião. A autoridade do agente, o senhor, ela se exacerba, fundando-se em si mesma, fazendo-se lei. A inversão, no caso de uma rebelião bem sucedida, vai se estabelecer no mesmo esquema, o es



cravo vai tomar o lugar do senhor e agir de forma tão totalitária quanto ele. Acrescenta que, algumas vezes, na escuta clínica de pessoas originadas de países que sofreram a colonização percebe marcas dessa experiência. Aponta ainda para a situação pós-colonial, quando se generaliza o que chama a crise do discurso. A linguagem já não inspira confiança, é substituída por dois outros lugares: a imagem e a escrita matemática. Na discussão que se seguiu à conferência, Melman traz ao debate dois pontos sobre os quais voltaremos mais adiante: a *diferença entre as colonizações, e o caso da colonização portuguesa, onde os portugueses se casaram imediatamente com as índias.*

Os textos citados abriram trilhas, justo naquilo que purderam nos transmitir como interrogação, ou como ponto de partida para novos desenvolvimentos, quer sejam: a possibilidade de uma leitura psicanalítica na relação entre países, essa mesma possibilidade nas expressões culturais de um povo nos seus jeitos e trejeitos, e a instrumentação pelos discursos do entendimento de momentos dessa cultura.

### Considerações gerais

Psicanálise aplicada foi o nome genérico encontrado até nos textos freudianos para designar a utilização dos conceitos psicanalíticos em campos outros que não na condução de uma análise individual. Na sua autobiografia Freud além de se referir a essa expressão dizendo da sua parcela nessas “aplicações da psicanálise”, aí distinguido sobretudo o interesse que ela despertou fora do campo da medicina, ainda o “aplica” quando assim começa o capítu

lo VI: “Agora contemplo à distância as reações sintomáticas que estão acompanhando a introdução da psicanálise na França (...)”. Fica claro que reação sintomática não está sendo atribuída às reações individuais, ainda mais que no texto está sendo ressaltada a diferença das culturas alemã e francesa. De acordo com o verbete do Dictionnaire de la Psychanalyse (Chemama, Vandermersch, 1998) esse nome foi adotado a partir da publicação dos Essais de psychanalyse appliquée, que reuniram textos de Freud traduzidos por Maria Bonaparte, em 1933. O mesmo verbete prossegue pela afirmação de que os trabalhos que se seguiram sob essa abordagem nem sempre tiveram efeitos felizes, uma vez que tomaram a psicanálise como um saber pronto aplicando-a sobre um objeto passivo, prática que impediu um retorno sobre o próprio campo da psicanálise.

A pergunta que nos ocorre é se depois da afirmação de Freud de que a psicologia individual é ao mesmo tempo social, e a de Lacan de que o inconsciente é o social, se precisaríamos para falar do social algum qualificativo para a psicanálise. Lacan na Proposição de 9 de outubro de 1967 propõe dois momentos de uma junção, “respectivamente, a psicanálise em extensão, ou seja, tudo que resume a função de nossa Escola enquanto presentificada a psicanálise no mundo, e a psicanálise em intensão, ou seja, enquanto não faz outra coisa senão preparar os seus operadores”<sup>21</sup> Fica evidente essa junção de dois elos que se incluem mutuamente. Isso nos faz pensar, primeiro, que, como diz Octavio Souza, “a extensão da psicanálise, a presentificação no mundo de seus conceitos e de sua prática, encontra-se na dependência estrita da conceituação de algo que ocorre na psicanálise em intensão, ou seja na análise pessoal de cada” (in Aragão et alii, 1991: 78), e, segundo, que a atenção analítica está disponível tanto para escuta do sintoma individual cuja descrição lhe é endereçada, como para a apreensão do sintoma social que faz parte do seu próprio. E se

---

<sup>21</sup> O grifo é nosso.

entendemos bem o que procuramos desenvolver anteriormente sobre os discursos de Lacan, temos que entendê-la como um discurso. Voltando à nossa pergunta, diríamos que a extensão não se desatrela da intensão, e quando vemos, por exemplo, na realidade das nossas instituições analíticas um mapeamento que restaura os mecanismos coloniais, e se presentifica por instrumentos modernos de propaganda e militância, uma certa perplexidade é inevitável apontando aquilo que insiste no sintoma da cultura, como um traço de apêgo a essa estrutura colonial, e outra pergunta é inevitável: qual o nosso lugar, nisso? Além do mais, fica claro esse circuito entre intensão e extensão, no sentido de que, pelas nossas análises, qualquer que seja o lugar que aí ocupemos como analista ou analisante, passam os significantes da nossa cultura.

Vimos como Freud toma o individual e o social, atribuindo-lhes a mesma origem e os mesmos efeitos. Lacan nos ensinou que “há uma identidade entre o que constitui o sujeito enquanto tal e a estrutura onde se organiza da maneira mais corrente o assujeitamento social: todos dois derivam do discurso do mestre” (Chemama, 1994: 288). A história nossa seja ela cultural ou individual traz pontos de ruptura ou de impasse que ao se revelarem nos revelam. Isso quer dizer que o sujeito, tal como a psicanálise o considera, não é a-histórico. Quando pensamos a cultura não pensamos numa enunciação coletiva, ou num mecanismo qualquer de representação, porta-voz de outros. É a voz de muitos, ou de um só, que porta o sintoma. O sintoma cultural não se define por majorias sequer por minorias, em si. Há de haver ouvidos ...

Importa pois uma psicanálise que se importe com o cotidiano (longe de nós a caricatura do analista / psicólogo que vive interpretando selvagememente, à torto e a direito), trata-se como diz Roland Chemama, (1994: 11) de levar a sério o discurso da cidade, uma vez que o sujeito aí está incluído, uma vez que os mecanismos de assujeitamento coletivo e os da alienação individual têm a mesma estrutura.

**2 - Uma interpretação num tempo, numa obra,  
num manifesto**

### Num tempo: O modernismo

O movimento modernista brasileiro, sobre cujo recorte cronológico os críticos não coincidem, interessa-nos particularmente porque traz à tona elementos para a reflexão a que nos propomos, seja, a relação dos brasileiros com os portugueses. Vamos pinçar pontos: 1917, marcado pela escandalosa exposição de Anita Malfati, o clima apaixonado da discussão sobre uma nova estética que se imporia à parnasiana, com a veemência de uma ruptura e de uma nova verdade nos anos 20 / 21, e a famosa Semana de Arte Moderna de 1922, comemorativa do centenário da nossa independência. Além disso dois textos, *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicado em 1926 e o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, em 1928, vão ser também objeto da nossa pesquisa.

No movimento modernista, destacamos dois aspectos: a luta contra o passadismo, que é lugar comum em qualquer texto que se disponha a focar esse período e a denominação “futurista” que serviu nesse tempo para nomear aqueles cujas propostas não rezavam no credo formal de uma estética bem comportada, ou bem conformada. A despeito da influência do surrealismo e das correntes do dadaísmo e cubismo, à despeito da nítida influência francesa, mantida pela formação / admiração de alguns de nossos intelectuais, é “futurismo” a alcunha que vai servir para designar as propostas daqueles que querem romper com antigos modelos. No pano de fundo desse movimento subsiste uma idéia de que a separação do europeu, aí sub-entendido o português especificamente, conduzirá a uma “verdadeira” literatura brasileira, e, em última análise, que nesse momento quando a literatura está profundamente vinculada aos movimentos sócio-políticos, essa “verdade” poderia ser

ampliada para o próprio 'ser brasileiro'. Além disso, um outro aspecto ou consequência dos anteriores, a discussão sobre a possibilidade de uma língua brasileira nos interessa. Seria uma recusa ao significante, portado pelo Outro e enquanto outro, identificado ao português? Recorremos a Mário da Silva Brito (1997: 183) falando desse tempo

*"O que se pode observar, é que, neste momento, os jovens escritores de São Paulo ainda não se aperceberam, mais profundamente, dos abalos já produzidos na estrutura social e nem de que eles são, possivelmente, forças até inconscientes dessa revolução subterrânea em processo de desenvolvimento. Ou, pelo menos, um aspecto, um dado histórico a ser somado a outros, que expressariam, em conjunto, a crise da cultura e da política".*

Uma característica fundamental do movimento é a luta contra o passadismo, aí entendido como submissão absoluta ao formalismo da estética portuguesa, que simultaneamente impede um porvir "brasileiro". Aqui tomamos uma posição diferente, de Eduardo Jardim de Moraes (1978). Esse autor destaca um primeiro tempo modernista até 1924, que representaria a luta aberta contra o passadismo, performatizando a modernização - atualização da vida artística na própria modernidade da vida paulista, não dispensando a influência das vanguardas européias, e somente em 1924, uma nova problemática passaria a fazer parte do movimento, a do nacionalismo e da brasilidade. A discussão cronológica não é a nossa, parece-nos, entretanto, que essa luta contra o passadismo não está desvinculada desde suas primeiras manifestações desse aspecto nacional - brasileiro, sobretudo se nos perguntarmos: com qual passado se queria romper? Justamente com aquele que se expressava por um conformismo aos cânones literários lusos, conformismo que se estendia aos padrões de um modelo social. É bem claro o dualismo português x brasileiro, nesse momento. Em 1920, por exemplo, a partir de uma ques

tão sobre a maquete feita por Brecheret, para um monumento paulista, comemorativo do centenário da independência, tal projeto não é executado porque portugueses residentes na cidade decidem oferecer um monumento, que seria executado pelo escultor luso Teixeira Lopes (in Brito, 1997: 120). Menotti del Picchia, (in Brito, 1997: 121) em artigo, no Correio Paulistano assim se manifesta ... “o movimento brasileiro deve ser integralmente brasileiro, quer na sua forma global, quer na sua minúcia ornamental”, e ... denuncia que os monumentos das praças se ressentem “em extremo de estrangeirismo”, concluindo que “não se deve, pois, consentir mais que a alma e a técnica estranhas se fixem no bronze que imortaliza as glórias de nossa raça”. Comparece claramente aqui essa identificação do português ao estrangeiro. Sobre antes, sobre Anita Malfatti, cuja pintura em 1917 explodiu em discussões apaixonadas, diria bem mais tarde Mário de Andrade (in Brito, 1997: 65): “Anita Malfatti se afirmará em sua posição legítima de despertadora do movimento modernista”. Com ela vinham “a arregimentação, a consciência de rebeldia, de espírito novo”. E, segundo Mário da Silva Brito (1997), nesse mesmo 1917, o caminho estava aberto para uma renovação - o desgaste parnasiano, o nacionalismo, uma revigoração cívica fermentada pela guerra, um mundo novo se anunciando através de novos engenhos. Se vamos mais longe, já em 1912, no rodapé de O Pirralho encontramos em Oswald de Andrade um conselho aos jovens pintores “a arte nossa que afirme ao lado do nosso intenso trabalho, material de construção de cidades, de desbravamento de terras, uma manifestação superior de nacionalidade”. O próprio Mário de Andrade, em “O movimento modernista” (in Berriel, 1990), conferência de 1942, junta três aspectos para dar conta desse tempo: a pesquisa estética permanente, a atualização da inteligência artística brasileira e a estabilização de uma consciência criadora nacional, e assinala que é a conjugação desses três aspectos num todo orgânico que faz a novidade do período. Acrescenta que a nacionalidade de um Castro Alves, a nacionalistiquice de um Gregó

rio de Matos ou o nacionalismo de um Carlos Gomes eram episódicos e sempre um individualismo. E apesar de alguns excessos como o alardeamento de “não há escolas”, as produções individuais manifestavam algo em comum, “justamente a organicidade de um espírito atualizado, que pesquisava já irrestritamente radicado à sua entidade coletiva nacional (Andrade in Berriel, 1990: 27).

Em 1920 o nacionalismo se acirra,

*“1920 está marcado pelo nacionalismo. Hora em que o país se prepara para comemorar, daí a dois anos, a independência, há como que uma revivescência do mesmo sentimento que, no século anterior, gerara o romantismo e levara os nacionalistas a uma atitude anti-portuguesa, jacobina até. A exacerbação patriótica, agora como no passado, atingia o velho Portugal. Não sem motivo, os modernistas desembocariam, como os românticos, no indianismo e no verde-amarelismo, no canto glorificador ao homem e à terra” (Brito, 1997: 134).*

Mas diferentemente do romantismo, é o que assinala Antonio Cândido, o modernismo (por ele abrangido no período de 1922 a 1945) não mais se preocupa em afirmar a sua especificidade literária, numa discussão, mas “desconhece Portugal, pura e simplesmente.”..... “Um fato capital se torna desse modo claro na história da nossa cultura; a velha mãe pátria deixara de existir para nós como termo a ser enfrentado e superado” (Cândido, 1976: 112). Sobre esse ponto exatamente se assenta um aspecto da nossa questão - o que significa esse silêncio em relação a Portugal?

Há de se lembrar que o compromisso que o modernismo estabelece com as questões nacionais é também uma característica de toda literatura latino americana, aspecto



ausente nas literaturas dos países da velha cultura. Octavio Paz, no seu artigo *Literatura de fundação* (1996: 129) sustenta que o processo de desenraizamento sofrido pela literatura hispano-americana foi condição para a produção de um recorte próprio. Diz ele que esse desenraizamento não é acidental. “É a consequência de nossa história, termos sido fundados como uma idéia da Europa. Ao assumi-lo plenamente, superamos.” (...) “o desenraizamento permitiu-nos recobrar nossa porção de realidade”. Poderíamos perguntar - essa exclusão de Portugal, atestada acima, ela seria equivalente ao referido desenraizamento? Seria uma manifestação de “recobrar nossa posição de realidade” ou, pelo contrário, o silêncio seria uma formação reativa, plena de ressentimentos? Paulo Prado, no prefácio do livro *Pau Brasil*, de Oswald de Andrade (1990: 57), indica o momento como descoberta do Brasil, situando-o, entretanto, a partir de Paris, do alto de um ateliê da Place Clichy. Poderíamos pensar que a ruptura que se pretende então não vai além de uma mudança do polo identificatório. Eduardo Jardim de Moraes (1978) se contrapõe a essa posição que acentua a substituição de uma dependência por outra. Considera que a dependência não obriga a uma repetição mecânica dos padrões fornecidos pela cultura dominante, além do que há de se levar em conta os elementos que internamente tornaram possível o projeto.

Recorrendo à metáfora familiar e aos fundamentando do texto freudiano *Romances Familiares* (1909), podemos nos perguntar se o que acontece aqui não é o prolongamento da questão já antes surgida no romantismo, ou seja, o desejo de um pai diferente, que dê conta das carências dos filhos, que se responsabilize por eles, em suma, um pai suficiente. Talvez, como diz Freud, no texto citado, uma tentativa de recuperação de um pai que no modelo infantil “parecia ser o mais nobre e o mais forte dos homens” (Freud, 1909: 241) E, na particularidade nossa, de um pai que não tenha efeitos de limite, limite de gozo. Calligaris (1992: 73, 74) relata um episódio que o surpreende: o convite de uma intitui

ção psicanalítica a um analista estrangeiro, notável por suas contribuições, e a posterior negação do pagamento dos seus honorários. Essa posição se assentava na interrogação sobre a origem da demanda: “mas será que nós o convidamos ou ele quis nos ensinar?. O exemplo é excelente, prossegue o autor, convida-se um pai para prevalecer-se da sua sustentação, mas no mesmo momento é preciso denegar qualquer dívida com ele ... “como se reconhecer um fiozinho de filiação pudesse privar-nos de algum gozo” (Calligaris, 1992: 74). Voltando ao modernismo, corre-se nesse momento o risco de jogar fora a água do banho com a criança junto. Queremos dizer que a separação do pai não implica necessariamente na sua negação, aí suposto que ter um pai não implica necessariamente na sua imitação. E parece-nos que uma das formas mais contundentes dessa questão manifesta-se nas discussões sobre a própria língua: portuguesa ou brasileira? Voltaremos mais adiante a esse tema.

Como temos visto, de fato, as fontes de inspiração haviam se deslocado de Portugal para a França e Itália que, em pleno momento de vanguarda, agenciavam uma ruptura. Mas, essa ruptura nos padrões europeus não teve na nossa cultura os mesmos efeitos que lá. “As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles” (Cândido, 1976: 121), uma vez que estamos afeitos ao fetichismo negro, aos ex-votos, à poesia folclórica. Diferentemente do romantismo, os modernistas “plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência européia por um mergulho no detalhe brasileiro” (Cândido, 1976: 121). Isso parece nos dizer que, de uma certa forma, a luta contra o passado, fala-nos de um passado, nosso, digo dos brasileiros. A cultura que aqui se constrói já tem uma especificidade, efeito da instalação do português no Brasil e das conseqüentes relações com os indígenas da terra e com os negros vindos da África. E, de novo, a metáfora familiar, através da crítica literária, pode nos dar conta desse momento seja

através de Antonio Cândido: “agíamos em relação a Portugal, como esses adolescentes mal seguros, que negam a dívida aos pais e chegam a mudar de sobrenome”, seja através de Flora Sussekind, aí não especificando um tempo, em *Tal Brasil*, qual romance? 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 levas eventuais de idéias e livros das precedências mais diversas (1984: 38, 39)”. O que parece ser uma crítica severa pode até ser interpretado como um elogio ao esforço lusitano. Idéias e livros, isso pode não ser pouca coisa ... Por sinal, o texto de Flora Sussekind, a despeito da fecundidade da sua tese central que desvenda na literatura um naturalismo que insiste no subterrâneo das correntes literárias, comprometido com o retrato verdadeiro da realidade brasileira, se equivoca justo na exploração do ponto de partida da sua investigação, quando analisa a continuidade do tal ... qual. Para explicar o conservadorismo, e a resistência da nossa literatura à ficção, ela apela para a situação familiar no ponto tal pai, tal filho. E nessa correspondência faz a leitura de uma imitação bem sucedida esperada e aprovada. Diz ela: “Filiação e paternidade definem-se numa unidade especular.” (1984: 21) Portanto ao filho cabe ser a imagem refletida do pai. Ora, nada tão distante daquilo que vimos desenvolvendo no questionamento sobre o que é um pai. Claro que um filho pode querer imitar um pai, um aluno o professor, um amigo a outro amigo. Isso faz parte do nosso funcionamento humano, de um aspecto imaginário que supõe que o gozo do outro é melhor. A identificação, como abordamos no primeiro capítulo, é o processo que faz parte da constituição de um sujeito, mas ele não equivale à imitação. Além do que a imitação, ela pode sustentar um eixo do conservadorismo, mas ela não o explica, no sentido de abrangê-lo. Diferentemente de Flora Sussekind reconhecemos um pai no lugar onde ele acena para o filho com a possibilidade de encontrar o seu próprio objeto, ou seja, fazer a sua fantasia, diferente da dele, pai. A proposição tal ... qual se escreveria de forma mais enigmática: tal pai, qual fi

Iho? Cumpre-nos ressaltar que esse reparo não se estende ao eixo do seu trabalho de crítica literária, isso não é da nossa competência. Pareceu-nos sobremaneira interessante a idéia do prolongamento do naturalismo identificado ao band-aid encobridor de fraturas e divergências e contradições. Mas se a leitura é essa, filho bastardo de um pai estrangeiro, a pergunta é - como gerir essa falta de reconhecimento, senão negando o pai como supostamente (ou verdadeiramente) ele nos negou?

Uma das fontes de inspiração do movimento modernista foi o movimento futurista italiano. O "Manifesto" de Marinetti publicado no Le Figaro, em 20 de janeiro de 1909, em anexo, traduzido e publicado na Bahia em 1910, só será, de fato, conhecido e debatido a partir de 1926. Mas o termo futurista não esperou tanto - "Il saute par-dessus l'océan et rebondit du Brésil au Portugal" (Picchio, 1981: 74). E, nos arredores de 1920, passa a ser o denominador comum para os que rompem com os padrões de uma estética tradicional, não correspondendo entretanto aos fundamentos regidos pelos princípios da escola italiana.

*(...) "não é a toa que a crítica conservadora reúne esses artistas no bloco dos futuristas. Se nem sempre acertam na implicação indiscriminada do rótulo, não erram em agrupa-los, pois realmente se aproximam uns dos outros, por se distanciarem da arte acadêmica de então. A palavra futurista não implica, necessariamente, a idéia de que sejam seguidores da estética italiana" (...) (Brito, 1997: 159).*

Trata-se então de um futurismo brasileiro, melhor dizendo, paulista, que não tem "como intenções os princípios dogmáticos da escola de Marinetti, mesmo porque o futurismo de São Paulo odeia tudo quanto é escola" (Brito, 1997: 247). O que nos surpreende é como o termo futurismo foi tão amplamente utilizado, como o demonstram os jornais da época, que expressam bem a polêmica daquele momento. O livro de Mário da Silva Brito (1997), que se

funda na pesquisa dos jornais é um expressivo documento para essa abordagem. Se as fontes de inspiração dos nossos intelectuais se deslocara de Portugal para a França, se a sua formação se fazia particularmente no contacto com a literatura e com a intelectualidade francesa, que por sinal explodia com o dadaísmo, cubismo, surrealismo, o que justifica a insistência do termo futurismo? Será que sua adoção faz parte significativa desse momento onde aflora de maneira expressiva a relação (aqui se incluindo também o dito esquecimento) com aqueles que nos legaram a língua e “levas eventuais de idéias e livros das precedências mais diversas”? Será que temos aí um ponto de gancho para o Brasil – promessa no dizer de Oswald, o Brasil “que perscruta e requer horizontes e futuros”? (Andrade, in Brito 1997).

O ano de 1921, pelo discussão de idéias, pela veemência das polêmicas que atingiam não só a literatura, pela empolgação com novos caminhos, se apresenta como legítimo e expressivo antecessor da Semana de 1922, expressão maior do movimento. No começo desse ano 9 de janeiro, Oswald de Andrade pronuncia no Trianon, local convencional de eventos também políticos, num banquete oferecido a Menotti del Picchia um explosivo discurso que marca a ruptura com um pensamento literário ultrapassado e convoca o próprio Menotti para “combates mais vivos”. Alerta para um momento de lutas, considerando aquela festa “a primeira quietação de uma etapa já vencida”. Acentua o aspecto marginal do novo grupo que se constitui - “somos um perdido tropel na urbe acampada em território irregular e hostil.... - e a vocação paulista para sustentar a diferença com o mundo europeu -

*“São Paulo, nesse instante em que o eixo da vida de pensamento e de ação parece deslocam-se num milagre lento e seguro para os países descobertos pela súplica das velas européias, partidas como num pressentimento de fim, para a busca de canaãs futuras, São Paulo é a*

*continuada promessa*<sup>22</sup> dos primeiros escolhos verdes em que bateram, numa festa, as antigas proas cansadas". (in Brito 1997: 177)

Aos escritores e poetas lhes interessa o futuro, o passado já era. "Daqui para diante" é a expressão paradigmática. Alguns dias depois, 24 de janeiro, um artigo de Menotti del Picchia, "Na Maré das Reformas", publicado no correio Paulistano (in Brito, 1997: 184,185), faz uma análise da situação e propõe uma nova posição estética:

*"Em certas etapas da vida mental do mundo, o "stock" de idéias, de doutrinas, de processos técnicos velhos e vistos entra em liquidação.*

*(...) Colocando o problema da reforma estética entre nós, pouco se salva do passado. Tudo, quase, vai raso. A liquidação literária, no Brasil, assume proporções de queima.*

*(...) A vida tomou novos aspectos que estão a solicitar novos símbolos... (...) A caturrice nossa em achar prosaicas as novas leis morais para pô-las em verso - caturrice originária da nossa subserviência ao passado - dá como resultado uma literatura, falsa, mentirosa. (...) É preciso reagir (...) A vida não para e a arte é a vida. Mostremos, afinal, que no Brasil não somos uns misonéistas faquirizados, nem um montão inerte e inútil de cadáveres".*

Ainda em 1921, um diálogo entre Mário e Oswald de Andrade concretizam e expressam de forma definitiva a questão do momento. Trata-se do artigo de Oswald, O Meu Poeta Futurista, publicado no Jornal do Comércio, em 27/5/1921, (in Rossetti et alii s.d.: 183) onde identifica Mário nesse lugar, e a resposta de Mário, também no jornal do Comércio (Ed. São Paulo) em

<sup>22</sup> O grifo é nosso.

06/06/1921, Futurista?!, que desenvolve as suas relações com esse movimento, diríamos o reconhecimento da sua não inclusão nele apelando pelo testemunho de “Paulicéia Desvairada”, passageiro, e que não subsiste mais” (Recortes de Mário de Andrade, do IEB). Nesse mesmo texto ainda pergunta: Quanto ao futurismo brasileiro, Oswald de Andrade estará mesmo convencido que ele existe? Que produtos apresenta? Que idéias explora? Que quer? Que bens produz? A que futuro se endireita?”

O manifesto Futurista, assinado por Marinetti é uma espécie de elogio da modernidade industrial, que exalta a máquina, “um automóvel avermelhado que parece correr sob uma metralhadora é mais belo que a vitória de Samotrácia”, e é um convite à ruptura no canto ao perigo, à ousadia e aos riscos. Ele diz onde e a que veio – “É na Itália que lançamos essa manifesto de violência arrasadora e incendiária” (...) para livra-la da “gangrena dos arqueólogos, dos cicerones e dos antiquários”... E essa Itália, caldeira de história, onde o objeto da arqueologia se desdobra geologicamente tal a quantidade de restos civilizatórios que se dispõem em camadas, é a cena desse clamor. Pois bem, poderíamos nos perguntar o que a realidade brasileira sem arqueólogos, cicerones e antiquários teria ver com isso? A importação e a adoção do termo futurismo que de uma certa forma encampa o nosso modernismo é totalmente surpreendente, a nosso ver. Mas a relação do Manifesto com a realidade de onde surge não faz questão para os modernistas. E a discussão que é gerada a partir daí toma todos os representantes do movimento, a partir do seu conteúdo, a partir da sua palavra de ordem “para o futuro”. Aí se incluindo assim se expressa Sergio Milliet: “O poeta moderno “boit sa vie comme une eau de vie”. Embebeda-se de realidade, de língua falada. Não se preocupa com os pronomes portugueses, porque, em matéria de colocação, só o interessa uma colocação de futuro” (in Rossetti et alii, s.d.: 241) Não reproduziremos aqui mais nomes e mais textos de todos aqueles que sustentaram essa discussão, porque o que nos importa especi

ficamente é que ela houve, ampla e intensa nesse período. Apenas, para ilustrar ainda mais a implicação modernismo/futurismo reproduzimos o cabeçalho do lançamento em A Noite, 11 de dezembro de 1925. (in Rossetti et alii, s.d.: 232, 233)

O mez modernista  
que ia ser futurista

A Noite contratou seis  
escriptores futuristas para  
escreverem durante  
um mez

O texto começa: "Futurismo!... futuristas! Que vem a ser isto, que vem a ser aquilo?" Prossegue fazendo uma equivalência entre futurismo e extravagância, depois reproduz a posição de Graça Aranha que o reconhece como "dinamismo artístico, a remodelação do espírito, o saneamento do gosto, etc."..., e afirma-o como "um caso chocantemente sensacional". Mas, o ponto que mais nos interessa vem a seguir da escolha dos autores no periódico:

*"Não pretendíamos dar ao "mês modernista" o qualificativo de "modernista". Qualificamo-lo de "futurista".*

*O que é engraçado, é que os futuristas se chocaram e repeliram o qualificativo. Não, não somos futuristas, afirmou-nos o papa deles, o Sr. Mário de Andrade, em São Paulo. O "futurismo" disse-nos o autor da Escrava que não é Isaura, é uma tola escola italiana que já desapareceu. O que há no Brasil, o que ele e seus companheiros fazem, é modernismo, puro modernismo, isto é, guerra ao passadismo".*

Se tomamos como exata essa afirmação de Mário de Andrade, e levamos em conta os inúmeros textos dos modernistas que nesse tempo se preocupam em diferenciar o seu futu



rismo do de Marinetti, volta-nos a pergunta, por que futurismo? Será que se manifesta aí um traço da cultura brasileira que coloca sempre o país no futuro - o país promessa, o país que espera? O país por acontecer? Uma leitura de Angela Ferreto diz o seguinte: "O olhar moderno no Brasil sofria de um estrabismo de nascença: um olho voltado para o futuro, outro voltado para o passado colonial, na procura de suas raízes, de suas tradições, na procura do nacional" (in Teixeira org., 1992: 20). Essa afirmação é discutível se a consideramos o anti-passadismo que pretendia, para além de uma revolta, esquecer Portugal em seus efeitos de transmissão. O olho voltado para o passado quer se fazer cego. Melhor seria uma vesguice de convergência... para o futuro. E o que fica implicitamente registrado é a falta do presente. Há de se lembrar que também os negros são discriminados nessa memória. O índio então é reconhecido como o lugar privilegiado da origem nacional, como veremos no Manifesto Antropófago. Antonio Carlos Rocha no seu artigo "O discurso analítico: limites da sua transmissão", (in Teixeira org., 1992: 44) toca de passagem no tema da relação com o presente: "No Brasil, o processo de modernização produzido pela transformação econômica é, de certa maneira, reduplicado pela idéia da modernização enquanto modelo, o que determina, para o sujeito, uma posição marcada de ideal, que se torna, inevitavelmente, negação do presente, negação de seu próprio ser".

Voltamos a Antonio Cândido: o modernismo brasileiro traz no seu bojo "uma série de recalques históricos, sociais, étnicos". Nele a ênfase é dada ao combate ao passadismo, numa posição que "desconhece Portugal, pura e simplesmente". Parece que esse significativo "futurismo", que cola mas que não tem nada a ver com Marinetti ou com seu Manifesto, expressa ao mesmo tempo a ruptura com o passado e o projétil (reparem que não digo projeto) para o futuro desse país, que se exime de uma presença no presente. Em outras palavras, será que a falta de reconhecimento do português como pai, como aquele que tornou

possível a transmissão de uma língua, e portanto da constituição de sujeitos, que em Psicanálise quer dizer desejantes, travou-nos como povo presente amarrando-nos num lugar de promessa? Continuamos com Manuel Bandeira, citado por Mário de Andrade (in Rossetti et alii, s.d.: 231)<sup>23</sup>. “Me parece que estamos ainda observando o Brasil, ainda não estamos vivendo o Brasil. E prossegue Oswald”: “Em todo o caso isso já é um passo sobre o Indianismo falso, o Regionalismo desagregador e tantas vezes falso e sobre a pregação puramente ideológica e dogmática de Graça Aranha. Agora já estamos observando o Brasil e nos acomodando com ele tal como é. Só falta viver o Brasil”. É sempre uma exclusão que comparece. Não é só o português que é estrangeiro. Colocamo-nos como estrangeiros. (Fica aí explícito um traço identificatório). Olhamos o Brasil de fora, e uma das conseqüências é a disjunção Brasil, brasileiro. Falando de Casimiro de Abreu, Oswald (in Rossetti et alii, s.d.: 211) diz que é “o primeiro cantor da nossa melancolia de raças exiladas”. Por outro lado, a afirmação “tal como é”, da citação extraída de Oswald, nos dá passagem para uma outra característica que comparece no modernismo - a consciência nacional se confunde com a pesquisa e com a hipótese de um “ser brasileiro”. Na voz de Oswald de Andrade ...” Outros espíritos procuram também aproximar-se da pura verdade nacional<sup>24</sup> (Rossetti et alii, s.d.: 211) ... Fica suposta uma verdadeira e autêntica cultura nacional. E aí implícita a negação de uma dívida em relação ao português - o momento valorizava o índio, e esse encaminhamento sustentou o Manifesto Antropófago, destinado, como veremos adiante, a mandar para o esgoto a herança portuguesa. A própria crítica que se faz à posição de ruptura com os modelos europeus tem implícita a idéia de um “ser brasileiro”, como, por exemplo, a de Alceu Amoroso Lima a Oswald de Andrade: “Não façamos como o Sr. Oswald de Andrade e seus

<sup>23</sup> Trata-se de uma anotação ao lado da página, na reprodução do artigo de Mário de Andrade: Oswald de Andrade: Pau Brasil Sans Pareil, Paris, 1925.

<sup>24</sup> O grifo é nosso.

companheiros, que têm horror à imitação ... e imitam às escondidas. Não, tenhamos coragem literária suficiente para dizer bem alto: ainda não podemos prescindir de certa imitação. O Brasil ainda não está em condições sociais de poder dar origem a uma literatura inteiramente própria"... (in Moraes, 1978: 101) Se ainda não ... certamente um dia chegaremos lá, a essa identidade do ser brasileiro, ideologia de uma independência que dispensa a submissão a um Outro, aí negando implicitamente qualquer dívida. Ainda não, ... no futuro, seria o paradigma.

Um dos corolários dessa convicção que se presentifica também contra o passadismo, é a dispensa da tradição. Carlos Drummond de Andrade nos introduz bem a esse aspecto:

*"Como ia dizendo, o modernismo brasileiro tem sua melhor defesa no princípio de evolução. Agora deve pedir a esse princípio tão velho e tão milionário tudo que ele contem de aproveitável. E por outro lado, que nos adiantaria o princípio contrário? "Graças a Deus o Brasil não tem tradição" (in Rossetti et alii, s.d.: 259)*

E mais adiante:

*"Os tais senhores (aqui fala dos portugueses que anteciparam o desenvolvimento do nosso fenômeno literário) (...) acabaram fazendo uma arte chocha de reminiscências ultramarinas escandalosas, que não faz o coração da gente bater com mais força, não arrepia, não engasga. Admiti-los como pontos de referência da tradição brasileira? Pois sim! Se essa tradição não existe mesmo! Duas ou três dúzias de cantigas correndo a boca do povo, eis toda a expressão da psiquê brasileira, herdada do tempo colonial".*

Diz ainda, a tradição brasileira é bobagem. Cita um verso de Paul Morand: "Prenez votre concours à une oeuvre de charité: le monde est à recommencer" que "traduzido pro brasileiro, diz isto: Venham todos ajudar uma obra de coração: O Brasil está por começar". (in Rossetti et alii, s.d".260)

Tomamos a seguir os debates que a cena modernista acessou sobre a língua brasileira, que se incluem nessa série das relações com o pai. Vamos acompanhá-los através da pena de Mário de Andrade.

### A língua brasileira

A discussão sobre uma língua brasileira ilustra de maneira definitiva o mais importante das questões em debate, pois revela no seu eixo uma interrogação sobre a identidade brasileira condicionada à separação de Portugal, e a preocupação com o agenciamento desse processo. Diz Mário de Andrade (in Pimentel Pinto, 1990: 87) ... "Quando me senti escrevendo brasileiro primeiro que tudo pensei e estabeleci: não reagir contra Portugal. Esquecer Portugal, isso sim". (...) "Nós temos o problema atual, nacional, moralizante, humano de abasileirar o Brasil". Mas seria a criação de uma língua brasileira a consequência necessária de uma afirmação de identidade? Não parece ser, de saída, a posição de Mário de Andrade. Àqueles que pretendem essa invenção não os poupa de uma crítica severa. "A ignorância pessoal de vários fez com que se anunciassem em suas primeiras obras, como padrões excelentes de brasileirismo estilístico. Era ainda o mesmo caso dos românticos:

não se tratava duma superação da lei portuguesa, mas duma ignorância dela". (in Berriel, 1990: 28) Além disso mostra como tais escritores modificavam a sua posição conforme o exigia sua projeção pessoal ou sua submissão ao mercado. Ao mito do "escrever naturalmente", argumento requerido pelos que defendem uma escrita brasileira, retruca Mário de Andrade -

*(...) "é uma delícia constatar que se afirmam escrever brasileiro, não tem uma só frase deles que qualquer luso não assinasse com integridade nacional... lusa, se identificam àquele deputado mandando fazer uma lei que chamava de "língua brasileira" à língua nacional. (...) O resultado é essa linguagem ersatz em que se desamparam - triste moxinifada molescoide sem vigor nem caráter"*  
(in Berriel, 1990: 29, 30).

E, ele próprio, reagindo às acusações que lhe eram dirigidas por ser compreendido nesse lugar de invenção de uma nova língua, afirma:

*... "muita gente, até meus amigos, andaram falando que eu queria bancar o Dante e criar a língua brasileira. Graças a Deus não sou tão ignorante nem tão vaidoso. A minha intenção única foi dar a minha colaboração a um movimento prático de libertação importante necessária."<sup>25</sup> .... (Pimentel Pinto, 1990: 50) ... "Não quis criar língua nenhuma. Apenas pretendi usar os materiais que a minha terra me deu, minha terra do Amazonas ao Prata".*

Entretanto se acompanhamos o próprio Mário de Andrade no seu projeto para uma enciclopédia brasileira, ou no seu ensaio de uma gramatiquinha da Fala Brasileira, nos deparamos com certas oscilações. As citações anteriores já dão conta do que, na prática, apare

<sup>25</sup> O grifo é nosso.

cia com uma contradição - a crítica àqueles que pretendiam a construção de uma língua brasileira e a acusação de que, sob certo aspecto, estava entre eles. E mesmo a afirmação acima sobre a contiguidade entre identidade nacional, língua brasileira e separação de Portugal é puntualmente desmentida por Mário de Andrade: "Os escritores nacionais célebres têm às vezes incitado, aconselhando a libertação nossa de Portugal - João Ribeiro, Graça Aranha. Princípiam por um erro: opor Brasil a Portugal" (in Pimentel Pinto, 1990: 48). Aponta para a distinção entre brasileiro e nacionalista, sugerindo que a escrita brasileira deve ser feita sem reivindicação nem queixa. Trata de ridiculo o nacionalismo reivindicador, (...) "pra gente ser brasileiro não carece agora de estar se revoltando contra Portugal e se afastando dele. A gente deve ser brasileiro não pra se diferenciar de Portugal porém porque somos brasileiros."... (in Pimentel Pinto, 1990: 48, 49) Mas, ainda em suas anotações encontramos

*(...) "que se muitos tentarem também o que eu tento (nota-se que não digo "como eu tento") muito breve se organizará uma maneira brasileira de expressar, muito pitoresca, psicológiqúissima na sua lentidão, nova doçura e variedade, novas melodias bem nascidas da terra e da raça do Brasil. Essa expressão é muito provável que talvez ainda século passe sem que ela se diferencie suficientemente do português a ponto de formar uma nova língua. Não sei. E si tivermos uma língua brasileira é provável também que a diferença entre ela e a portuguesa nunca seja maior que a que tem entre esta e a espanhola".*

*(in Pimentel Pinto, 1990: 51, 52)*

Mesmo adiando para o futuro a idéia que aqui vigora é a de uma língua diferente da portuguesa. Esses textos nos aproximam para além de uma discussão meramente argumentativa, para além das contradições, ao cerne do que nos parece mais importante. No

amplo espectro de variações por que passa essa idéia de uma língua brasileira, - vai desde não ser diferente da portuguesa, aí se incluindo como uma variação ou uma filiação dela, até ser diferente da portuguesa, minimamente como a espanhola, por exemplo o que parece se evidenciar nessa discussão é a relação com o português colonizador. Longe de ser sem queixas e sem revoltas, a receita mais equilibrada é ... esquecer Portugal e ... sua língua.

### A semana de 22

A Semana de 22 foi um marco que consagrou uma posição na literatura, e não só lá como temos de vez em quando acentuado. Tratava-se da comemoração dos 100 anos da independência do Brasil e o enfoque do momento dirigia-se para a questão da identidade brasileira. Essa independência e a correspondente identidade se assentava numa separação de Portugal, rompia com os modelos lusos, privilegiando uma nova estética. Portugal, como vimos anteriormente, não era combatido, era esquecido. Mas, talvez, não tanto. O resgate do índio, a ênfase no seu valor, a recuperação do "bom selvagem", ou do "mau selvagem", como queria Oswald era sempre explícita ou implicitamente apresentada como uma oposição à civilização do Velho Mundo, lendo-se aqui oposição aos significantes transmitidos pelos portadores de um tipo de civilização. O desenrolar da Semana que se produziu no Teatro Municipal de São Paulo, conduzido pelo ardor, eu diria mesmo, coragem de alguns intelectuais foi um divisor na nossa cultura. De tal forma que fica impossível falar de modernismo sem falar da Semana de 22.

... *“A Semana marca o momento de virada das artes brasileiras, do academicismo ao modernismo, tanto pelo que representa em si, como por coincidir ou antecipar-se ao surgimento de varias obras inovadoras (...) Provoca polêmica em todo país (...) A Semana é uma ruptura com o servilismo aos modos lusitanos de expressão e uma incitação ousada à experimentação de formas brasileiras de linguagem fundada nas falas regionais e populares ... Com a Semana, São Paulo do café e da indústria dá uma pá de cal no lusitanismo dos Coelho Neto, no francesismo dos Alphonsus de Guimaraens, no classicismo dos Olavo Bilac e na gramatiquice dos Rui Barbosa”* (Ribeiro, 1986: 464C, 464D).

Em *O Movimento Modernista*, Mário de Andrade (1990: 16) relata a sua experiência, tempos depois, e se assombra com a sua audácia:

... *“Mas como tive coragem para dizer versos diante de uma vaia tão bulhenta que eu não escutava no palco o que Paulo Prado me gritava da primeira fila das poltronas? Como pude fazer uma conferência sobre artes plásticas, na escadaria do Teatro, cercado de anônimos que me caçoavam e ofendiam a valer?”...*

Acentua como foi contagiado pelo entusiasmo dos outros, e acresce: “E se agüentei o tranco, foi porque estava delirando”, e ... “A Semana marca uma data, isso é inegável” (Andrade, 1990: 16).

Sem adentrarmos nos fatos propriamente ditos, sem registrar as pequenas anedotas, os grandes conflitos e sem justificar as enormes vaias que no espaço do teatro ressoaram, trazendo talvez no seu eco a importância do movimento, vamos deslizar para os seus efeitos.



Duas posições se construíram a partir da Semana de 22: uma, patrioteira, impostada, o verde - amarelismo, e, outra, crítica e irreverente, a antropofagia. A orientação verde amarelista cuja principal obra é de 1927, "O Curupira e o Carão", que tem por autores Menotti del Picchia, Plínio Salgado e Cassiano Ricardo, enfatiza a disjunção entre o saber livresco e a apreensão da realidade. Nem Ruy, nem Jeca, título de um texto de Cassiano Ricardo, pode servir-lhe de paradigma. O sistema, a ciência, os juízos a priori se perfilam em "contraposição às verdades cruas e nuas da vida diretamente vivida com gosto de sangue e de lutas". E mais: "Devemos olhar o Brasil como ele se nos apresenta. E isto nos trará, como consequência imediata, o reconhecimento do que valemos e do que somos"... (Moraes, 1978: 127) No sub-dito o critério do ser e do valor submetido à verdade imediata desse olhar. Plínio Salgado enfatiza a intuição e a falta de tutela como constituintes do caminho para uma arte nacional. Essa busca da nacionalidade que justifica a existência e o valor do povo brasileiro exige uma unidade, a despeito das diferenças políticas e econômicas dentro do próprio país há "uma misteriosa harmonia dos ritmos secretos, que, em nosso caso, marcam os sentimentos dos lânguidos aboiados, a cantiga mineira ou a toada gaúcha" (in Moraes, 1978: 130). O verde amarelismo evolui para o movimento da Anta, na qual o índio é colocado na posição simbólica do genuinamente nacional. Ele passa a ser o denominador comum dos sentimentos e o garantidor da unidade nacional. Embora absorvido pela raça conquistadora, mantém-se objetivamente no sangue dessa raça. O sangue da anta nas festas rituais, era "inoculado nas veias dos guerreiros para que neles se fortalecessem as virtudes totêmicas das raça", o sangue tupi é simbolicamente inoculado nas veias do colonizador. Plínio prega a ruptura com os preconceitos europeus, e nesse caso vai a água da bacia e a criança juntas, porque também dispensa os conceitos - "É por isso que sou um caboclo do Brasil. E detesto a Europa que me ensinou a ler. De onde veio uma parte do meu ser, que agora é quase nada, de tanto que a

Terra me deu” (in Moraes, 1978: 136). A segunda posição, liderada por Oswald de Andrade se exprime através de dois manifestos: o do Pau Brasil e o Antropófago. O Manifesto Pau Brasil produz uma discussão acirrada polarizada pelos Andrade, que discordam entre outras coisas, no entendimento de como a realidade brasileira deve ser apreendida, analítica para Mário, intuitiva para Oswald. O Manifesto propõe o rompimento com as soluções importadas e a valorização dos elementos nacionais. A ruptura deve estender-se ao passado, mas não a todo ele, especificamente àquele que responde pelo doutor, eruditismo que abafa a verdadeira, a autêntica cultura nacional.<sup>26</sup> Sobre o Manifesto Antropófago nos deteremos mais adiante, dedicando-lhe mais espaço, por reconhecer nele a manifestação talvez mais original da questão que perseguimos, ou seja, do como entendemos as nossas relações com o português.

Antecipando a abordagem da diferença entre as duas correntes diríamos que o movimento da Anta supunha o índio na veia do colonizador, ao passo que no Antropófago ele devora o colonizador, faz do tabu o totem. Eduardo Jardim de Moraes (1978: 133, 134) ao analisar os dois movimentos na sua referência à categoria da integração (que ao lado do intuicionismo supõe como decorrência da influência de Graça Aranha) assim se manifesta:

*“Em Plínio a integração é pacífica. A anta, ao desaparecer objetivamente, sobrevive através de um processo pacífico de transposição para a alma – logo para a subjetividade profunda da raça que provocou o seu desaparecimento objetivo. Já em Oswald de Andrade esta operação se dá de forma violenta. É através da deglutição do português invasor que o índio sobrevive como o formador da raça brasileira”. E cita Oswald: “Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingati*

---

<sup>26</sup> O grifo é nosso.

*vos como o Jabuti".*

Será isso um impasse, entre a anta e o jabuti?

Vejamos Macunaíma.

**Numa obra: Macunaíma**

*... Digo isso até com certa malinconia, amigo Macunaíma, meu irmão... (Mário de Andrade)*

A obra Macunaíma teve um reconhecimento de fato expressivo tardiamente, quer se considere a crítica literária no momento em que aparece, quer se leve em conta o número de exemplares da primeira edição, oitocentos (e custeados pelo autor) quer se considere o tempo entre a primeira e a segunda edição, 1928 e 1937.<sup>27</sup> Conforme diz Silviano Santiago o feliz encontro de sete forças diferenciadas<sup>28</sup>, que ele analisa no capítulo citado, "consagrou definitivamente Macunaíma como a melhor prosa de ficção modernista (...)" É também Antonio Cândido (1976: 120) que nos ajuda a justificar a escolha do texto:

*"Mário de Andrade, em Macunaíma (a obra central e mais característica do movimento<sup>29</sup>) compendiou alegremente lendas de índios, ditados populares, obscenidades, estereótipos desenvolvidos na sátira popular, atitudes em face do europeu, mostrando como a ca*

<sup>27</sup> Importante para acompanhar a expansão de sua importância e as críticas que a pontilharam é o texto de Silviano Santiago, História de um Livro, em Nas Malhas da Letra.

<sup>28</sup> As sete forças são: 1) o movimento concretista que põe em moda o experimentalismo estético e re-descobre Mário e Oswald de Andrade, produzindo estudos sistemáticos sobre eles; 2) a mudança nos métodos de abordagem do texto literário, a partir da década de 70; 3) o encontro (1969) da literatura com o cinema produzindo o premiadíssimo Macunaíma, de Joaquim Pedro de Andrade; 4) a adaptação de Macunaíma para o teatro pelo francês Jacques Thiériot, levada à cena por Antunes Filho, em 1978, com sucesso nacional e estrangeiro; 5) o desfile da Portela em 1975 com o samba-enredo Macunaíma; 6) as traduções do livro para o inglês e o espanhol enquanto Mário era vivo, e depois para o italiano, para o francês e uma segunda para o espanhol; 7) os estudos, que a partir de 70 surgiram procurando articular laços entre a literatura brasileira e a hispano americana, sendo Mário um dos mais requisitados como objeto desses trabalhos.

<sup>29</sup> O grifo é nosso.

*da valor aceito na tradição acadêmica e oficial correspondia, na tradição popular, um valor recalcado que precisava adquirir estado de literatura”.*

Esta citação destaca a importância de Macunaíma, acentua a forma de sua construção, e resgata o valor da tradição popular, tarefa em que Mário de Andrade se empenhou, dedicando-se a uma minuciosa investigação sobre o nosso folclore, particularmente o musical. Não é à toa que a obra Macunaíma é definida pelo seu autor como uma rapsódia. Gilda Mello e Souza (1979) fundamenta o enfoque de rapsódia, opondo-se às concepções de mosaico e bricolage aventadas para explicar a produção dessa obra e até a Haroldo de Campos que a enquadra na categoria de conto russo de magia, fábula. Ela enfatiza no seu livro a importância da sensibilidade e da pesquisa de Mário de Andrade em relação ao processo de criação da música popular brasileira. E é a esse processo que se deve o engendramento do texto, efetivado através de dois aspectos, o processo rapsódico da suite, e a forma de variação. Estes regem a composição onde Mário de Andrade junta lendas indígenas, práticas africanas, canções de roda ibéricas, tradições portuguesas, além de referências ao anedotário de um cotidiano próximo ou remoto.

Três são os livros que mais influenciaram a construção de Macunaíma: o de Koch Grönmberg, a *Lingua dos caxinauás* de Capistrano de Abreu, e o *Selvagem de Couto* de Magalhães. E a maneira de construir seu texto valeu a Mário de Andrade uma acusação de plágio. A resposta que vem dele numa carta a Raimundo de Moraes (20/9/1931) pretende esclarecer o que é “o meu Macunaíma”. Recorre à construção dos rapsodos de todos os tempos, onde são repetidos os processos dos cantadores “um Leandro, um Ataíde nordestinos, compram no primeiro sebo uma gramática, uma geografia, ou o jornal do dia, e compõem com isso um desafio de sabença, ou um romance trágico de amor, vivido no Recife. Isso é o

Macunaíma e esses sou eu" (Rossetti Batista et alii, s.d.: 296). Afirma que foi lendo Koch-Grümbert, etnógrafo alemão que teve a idéia de fazer um romance folclórico, com Macunaíma de herói. E da sua pesquisa e de seu interesse em conhecer os cantadores, "mais de umas três centenas de cantadores do Brasil, dum e de outro fui tirando tudo que me interessava". Continua dizendo que copiou, sim. "O que me espanta e acho sublime de bondade, é os maldizentes se esqueceram de tudo quando sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grümbert, quando copiei todos". ... "enfim sou obrigado a confessar duma vez por todas: eu copieei o Brasil, ao menos naquela parte em que me interessava satirizar o Brasil por meio dele mesmo" (in Rossetti Batista et alii, s.d.: 296, 297). E mesmo a sátira, diz ele, nem isso é original, já vem de Gregório de Matos.

*"Só me resta pois o acaso dos Cabrais, que por terem em provável acaso descoberto em provável primeiro lugar o Brasil, o Brasil pertence a Portugal. Meu nome está na capa de Macunaíma e ninguém pode tirar. Mas só por isso apenas Macunaíma é meu" (in Rossetti Batista et alii, s.d.: 297).*

Mário de Andrade ressalta aqui este acaso que nos faz descender dos portugueses, acaso que tem efeitos, diríamos no livro como no Brasil, efeito de um nome. Fica implícito o reconhecimento de Portugal na capa. E o que lemos aqui é que não há como escapar dessa filiação, desse registro.

Antes de entrarmos no texto do livro, torna-se imprescindível falar dos seus prefácios. O plural já chama atenção, mas a perplexidade advem quando sabemos que nenhum deles foi publicado. Na coletânea do I.E.B. (Rossetti Batista et alii, s.d.: 289 e seguintes) encontram-se dois prefácios e mais notas para dois outros. Aí Mário de Andrade acentua sua falta de intenção de fazer uma obra brasileira ou de Macunaíma um herói nacional. Alega que

Macunaíma, como já dito antes foi tirado do alemão Koch-Grünberg e que o livro foi escrito de “pura brincadeira”. A nós que trabalhamos com a psicanálise essas declarações só aumentam o valor do texto, porque sabemos muito bem que os atos inconscientes não são intencionais e eles são elevados à categoria de ato quando produzem efeitos insuspeitáveis. É ainda o próprio Mário que confirma essa situação: “Agora: não quero que imaginem que pretendi fazer deste livro uma expressão de cultura nacional brasileira. Deus me livre. É agora, depois dele feito que me parece descobrir nele um sintoma de cultura nossa”. E, em outro lugar, mas ainda, nos prefácios, reafirma: “Ora, este livro que não passou dum jeito pensativo e gozado de descansar umas férias relumeante de pesquisas e intenções muitas das quais só se tornaram conscientes no nascer da escrita, me parece que vale um bocado como sintoma da cultura nacional” (in Rossetti Batista et alii, s.d.: 291).

Tomando sintoma no sentido de verdade, vamos nos ocupar do texto Macunaíma (Andrade, 1992). É por esse viés que ele nos toma. Como Gilda Mello e Souza (1979), reconhecemos que além do eixo perseguidor / objeto perdido, protagonizados pelo herói e a muiraquitã é de extrema importância no desenrolar da narrativa o confronto de Macunaíma com Vei, a Sol. O enredo é o seguinte: Macunaíma em disputa com Volomã, árvore carregadinha de diferentes frutos, consegue a despeito da recusa da árvore, saborear as frutas. Volomã, enfurecida, o atira para uma pequena ilha deserta, para além da baía de Guanabara, onde ele cai dormindo. Aí, debaixo de uma palmeirinha, é acertado pela sujeira de um urubu e padece de frio. Pede sucessivamente a estrela da Manhã Caiuanogue, e a Capei, a lua para tirá-lo dali, e das duas tem como resposta - vá tomar banho! “E Macunaíma tremia que mais tremia e urubu sempre fazendo necessidade em riba dele”. Chega Vei, a Sol que o socorre mandando as filhas o limparem, deixando-o “alinhado” outra vez. E Macunaíma colocado numa jangada, cuidado pelas filhas da luz, se rindo em plena felicidade, parando para gozar

de estrofe em estrofe, cantava assim:

“Quando eu morrer não me chores  
Deixo a vida sem sodade;  
- Mandu sarará,

tive por pai o desterro,

Por mãe a infelicidade,  
- Mandu sarará,

Papai chegou e me disse  
- Não hás de ter um amor!  
- Mandu sarará,

Mamãe veio e me botou

Um colar feito de dor,  
- Mandu sarará,

Que o tatu prepare a cova  
Dos seus dentes desdentados  
- Mandu sarará,

Para o mais desinfeliz  
De todos os desgraçados  
- Mandu sarará ...”

A seguir, o texto reproduz uma cena de um balanço sensual: ... “e por causa do cheiro da maresia, por causa do remo pachorrento de Vei, e com a barriga assim me remexendo com cosquinhas de mulher, ah! ... “Puxavante! que filha - duma ... de gostosura, gente! Parece-nos minimamente curiosa a interpolação desses versos tão sombrios entre duas situações de felicidade. E, importante, também para o nosso tema é a equivalência entre pai e desterro, o destino sem amor e cheiro de dor, e a conotação feminina do Sol - a Vei. Importante, por quê? Exatamente pela equivalência pai-destêrro, paradoxal, uma vez que a lógica comum não o conjuga, pela desgraça conseqüente sub-entendida nessa aproximação numa promessa de falta de amor e de dor, e finalmente a idéia de sol, mulher que indica uma destituição do masculino, não seria demais pensar, da paternidade.



Na continuação do capítulo, Vei oferece a Macunaíma uma de suas filhas em casamento, desde que ele prometa fidelidade, que ele não fique brincando com outras cunhãs. Macunaíma assim promete e, nem Vei vira as costas, dá em cima das cunhãs que passam, até que topa com uma que fora varina lá na terrinha do compadre. Macunaíma se dedica a brincar com ela, até a volta de Vei com as filhas. Está zangada e o repreende, prometendo-lhe um destino funesto: "Agora você fica pouco tempo moço talqualmente os outros homens e depois vai ficando mocetudo e sem graça nenhuma. "E Macunaíma retruca: Si eu subesse ... Fica claro que Macunaíma escolhe a portuguesa, mas essa escolha fica pontuada por uma nostalgia, um certo arrependimento, a crença de que poderia ter sido diferente - "Si eu subesse ..." teria, quem sabe, escolhido as filhas da luz?! ...

O capítulo XVII traz a vingança de Vei, que parece ficar recalcada, e a manobra a qual ela recorre para enganar o herói, confirma a escolha anterior - a Uiara para seduzir se reveste de moça, uma boniteza. De dentro da lagoa ela o convida, como quem não quer, num vai-e-vem sestroso, até que ele não resiste e se atira em seus braços. "Vei chorou de vitória". Quando ele sai da água faltam-lhe pedaços preciosos, uma perna, os dedões, os cocos-da-Bahia, as orelhas, o nariz, o beijo, a muiiraquitã, e em dor e desespero os vai recuperando, depois de matar os peixes envenenando a lagoa e destripa-los, também as piranhas e os botos.

O que mais nos interessa nesse recorte é a afirmação implícita de que Macunaíma, ao escolher a portuguesa se enganou - "Si eu subesse"... - e que este engano tem conseqüências trágicas. Essa conclusão não é uma inferência original, embora só depois tenhamos nos dado conta disso. Ela faz parte de um texto de Mário de Andrade, citado por Gilda de Mello e Souza, onde ele afirma que Macunaíma devia ter optado pelas filhas de luz, do calor, que representavam as civilizações tropicais como a China, Índia, Peru, México, Egito que tinham condições climáticas e geográficas mais próximas das nossas e cujas civiliza

ções se organizaram diferentemente do Ocidente. A escolha das filhas de Vei, seria a escolha acertada, assim ele estaria tentando por “se organizar numa vida legítima e funcional” (Mello e Souza, 1979: 62). “A vingança de Vei, complementar à proposta rejeitada de casamento, representa a consequência funesta de uma escolha desastrada. O episódio, no entanto, não constitui apenas a discussão figurada de tese do livro, mas de certo modo resume e antecipa o longo debate sobre a identidade brasileira, que nunca mais abandonará a reflexão atormentada do escritor” (Mello e Souza, 1979: 63). Temos aqui o registro de um dos vértices da nossa questão: a hipótese de que poderíamos ter escolhido o nosso colonizador, e mais ainda que este poderia comparecer sob a forma feminina de “uma civilização tropical”...

Os dois capítulos, um quando Vei expressa a Macunaíma o desejo de torná-lo seu genro, e o outro, que descreve a sua vingança, em ambos o herói escolhe uma portuguesa. Vei, atraindo o herói produz uma miragem na água disfarçando os traços ameríndios da Uíara pela aparência de Dona Sancha, lusitana. Segundo Gilda de Mello e Souza (1979) essa escolha “estava em desacordo com a aventura em que se lançara: representava uma acomodação aos princípios cristãos europeus e estabelecia, portanto, uma relação desarmoniosa entre o núcleo de sua personalidade e uma civilização que correspondia a outras necessidades sociais e outros climas”. O núcleo de sua personalidade será o índio?

Um outro aspecto que nos parece, importante na obra e até hoje não abordado, pelo menos na bibliografia que nos passou pelas mãos, é o fato de Macunaíma não ter pai. Ele nasce de uma índia tapamunhas, criança feia, no fundo do mato-virgem, preto retinto e filho do medo da noite. Sobre o pai nem uma palavra. Ainda se pensarmos no mito de Édipo, curioso é verificar que ao invés do pai Macunaíma mata a mãe. Anhangá quis pregar uma peça e transformou sua mãe numa viada. O herói, sem saber, começa a persegui-la e estrategicamente prende o seu filhote, o que a faz retornar. “Então o herói flechou a viada

parida. Ela caiu esperneou um bocado e ficou rija estirada no chão. O herói cantou vitória. Chegou perto da viada olhou que mais olhou e deu um grito desmaiando ... Não era viada não, era a própria mãe tapamunhas que Macunaíma flechara e estava morta ali, toda arranhada com os espinhos das titaras e mandacarus do mato". Macunaíma também não pode desempenhar-se como pai. Seu filho porque "a Cobra Preta chupou o único peito vivo de Ci o curumim chupando o peito da mãe deu um suspiro envenenado e morreu". Com ele foi-se a mãe também que virou estrela, não antes de presentear Macunaíma com a muiraquitã. Macunaíma não tem pai, Macunaíma não é pai ... Ainda o que nos chama a atenção é que os irmãos do herói estão sempre entrelaçados na sua história, seja nos seus começos quando Macunaíma rouba de Jiguê duas mulheres, sucessivamente Sofará e Iriqui, seja quando partem com ele após a morte do seu filho e da sua mulher, "o herói padecendo saudades" e eles sustentando-o com ternura - "Então descia e chorava encostado no ombro de Maanape. Jiguê soluçando de pena animava o fogo da caieira pra que o herói não sentisse frio". E ainda o acompanham quando, após ter perdido a Muiraquitã, Macunaíma decide ir para São Paulo. "Maanape e Jiguê resolveram ir com ele, mesmo porque o herói carecia de proteção". O que queremos destacar é que são os irmãos que fornecem o que é próprio de um pai, a proteção e, sobretudo a cena onde deveria vigorar um não ao incesto. Mas, em contrapartida, como são irmãos, semelhantes numa mesma categoria da linhagem, os efeitos que daí decorrem não incluem o respeito e a dívida em relação ao pai. Não incluem uma transmissão, diríamos mesmo não incluem uma tradição.

O contexto modernista, no que ele re-significou da nossa história, legítima o que aqui parece explicitar o que de outra forma comparecia na crítica literária, ou seja, o esquecimento do pai, no nosso texto o disfarce do pai em irmão. Fazemos decorrer desse ponto, não diríamos de uma interdição mal sucedida ou fracassada, mas de uma interdição

mal pronunciada, de um não quase às vésperas de um sim, as questões sobre o gozo que pontilham no livro. Em Psicanálise o conceito de gozo tem a sua especificidade. Ele não se confunde com o prazer, embora dele não esteja desimbricado, muitas vezes coincidindo com o desprazer, com a dor. O gozo está sempre referido a uma interdição paterna que implica a castração, atualizando na experiência de cada sujeito a impossibilidade da completude. O gozo se avizinha da morte. O sexual, enquanto prática, é o lugar privilegiado do seu exercício, (podemos pensar também no gozo do sintoma e, em última análise no gozo da fantasia) e é nesse campo que Macunaíma traz a sua maior expressão. O termo usado no texto para as atividades sexuais é "brincadeira", que tem duas faces, no nosso entender: de um lado seu aspecto lúdico e criativo, de outro o infantil que não se compromete. Macunaíma, a exceção de Ci, desliza, sem respeito, à mulher do próximo, de "brincadeira" em "brincadeira", aí fazendo presente a sua sensualidade, a sua voluptuosidade. De pequeno já dava o que falar bulindo com as mulheres no banho de rio e "no mucambo se alguma cunhatã se aproximava dele pra fazer festinha, Macunaíma punha a mão nas graças dela, cunhatã se afastava". E nem bem fez seis anos o herói começou a brincar pra valer, transformando-se nas ocasiões por algum viés mágico - "ele botou corpo num átimo e ficou um príncipe lindo". Do Mato - Virgem a São Paulo "as brincadeiras" vão padecendo mudança. No princípio há uma selvageria feroz, onde o gozo vem misturado de sangue e dor - "Macunaíma principiou atirando pedras nela e quando feria, Sofará gritava de excitação tatuando o corpo dele em baixo com o sangue espirrado. Afinal uma pedra lascou o canto da boca da moça e moeu três dentes. Ela pulou do galho e juque! tombou sentada na barriga do herói que a envolveu com o corpo todo, uivando de prazer. E brincaram mais outra vez". Quando chega em São Paulo, Macunaíma vai se dando conta de novos procedimentos de gozo como registra no Capítulo IX, na carta dirigida as icamiabas (ou seja as Senhoras Amazonas): ... "Sabereis mais que as

donas de cá não se derrubam a pauladas, nem brincam por brincar, gratuitamente, senão que a chuvas do vil metal"... E mais adiante: ...

*"São sempre alvíssimas as donas de cá; e tais e tantas habilidades demonstram, no brincar, que enumerá-las, aqui, seria fastiando porventura; e, certamente, quebraria os mandamentos de discricção, que, em relação de Imperator para súbditas se requer. Que beldades! Que elegância! Que cachet! Que degagé flamífero, ignívomo, devorador!! Só pensamos nelas, muito embora não nos descuidemos, relapso, da nossa muiraquitã".*

O próprio Mário de Andrade num dos prefácios não publicados do livro ressalta o aspecto de "pornografia desorganizada" atribuindo-a a um quotidiano nacional, em oposição a uma pornografia organizada dos franceses de sociedade, os gregos filosóficos, os indianos especialistas, etc. ... Essa desorganização, da mesma forma que o descompromisso acima abordado se incluem certamente, na frase famosa em que Mário de Andrade sela o brasileiro com Macunaíma, tomando-o não como símbolo mas como sintoma: "o brasileiro não tem caráter". E "o brasileiro não tem caráter porque não possui nem civilização própria nem consciência tradicional" (in Rossetti Batista et alii, s.d.: 289). Faz derivar da falta de caráter psicológico a falta de caráter moral. "Daí nossa gatunagem sem esperteza (a honradez elástica a elasticidade da nossa honradez) o despreço à cultura verdadeira, o improviso, a falta de senso étnico nas famílias. Ora, étnico, no dicionário, quer dizer: relativo à comunidade de traços físicos e mentais dos membros de um grupo como produto de sua hereditariedade e tradição comuns ou que tem laços raciais, lingüísticos ou culturais com um grupo específico ou se origina de tais laços. Os dois aspectos dessa falta de caráter, um psicológico, a falta de consciência tradicional, outro moral a falta de senso étnico nas famílias, permite-nos confir

confirmar essa certa deriva do nome do pai na nossa cultura, uma vez que é sobre esse ponto que incide o eixo da transmissão, tão fundamental à construção das tradições e ao assinalamento na lei da hereditariedade daquilo que rege a diferença das gerações.

Acreditamos que Macunaíma faz passagem para a antropofagia ou já é efeito dela, conforme as diferentes manifestações na discussão da época, a despeito da posição de Mário de Andrade contrária a esse movimento. Principalmente em dois aspectos: primeiro na exclusão do Pai que se efetiva no Manifesto Antropófago na apologia do matriarcado, e segundo, etimologicamente, Maku quer dizer Grande Mau, e achamos que não seria abuso entendê-lo como herói também no Manifesto, na incorporação do mau-selvagem. Segundo Oswald de Andrade Macunaíma foi um dos presentes régios que o movimento antropofágico ofereceu ao Brasil.

Oswald e Mário de Andrade exploraram, de maneiras diferentes, o tema do primitivismo e o choque das culturas que fizeram nossa história. Reviraram valores na expressão “de certas formas de excesso, como o grotesco, o erótico, o obsceno, que antes só apareciam de maneira recalcada em nossa literatura, useira noutros excessos: o sentimental, o patético, o grandiloqüente”. (Cândido, 1977) E Serafim Ponte Grande, de Oswald, se faz o irmão urbano de Macunaíma. Mas, mesmo considerando os dois autores num mesmo eixo e num mesmo Movimento, parece-nos registrar-se uma descontinuidade entre Macunaíma e o Manifesto Antropófago num percurso que sintetizaríamos como: do esquecimento à devoração (do estrangeiro / português) do pai.

**Num manifesto: O manifesto antropófago**

*Diga-me V. S. qual é a imposição hodierna da problemática ontológica? E Oswald, sem pestanejar: eu respondo: V. Excia está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal o problema não é ontológico, é odontológico.*

O Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade, foi publicado em 1928 quando, como diz Benedito Nunes (1979: 15) citando Heitor Martins “a imagem do canibal estava no ar”. Isso não deixa de nos surpreender, a valorização de um costume tão selvagem e tão oposto à civilização cristã. Mesmo sabendo que o primitivismo, a pureza do “natural”, o “bom selvagem” faziam parte de alguns manifestos, e que eram argumentos na crítica às injustiças de determinados sistemas sócio-políticos ou de determinado encaminhamento civilizatório, mesmo assim o elogio ao banquete antropofágico espanta. Acreditamos que por dois vizes podemos situar a voga e a moda do canibalismo, sem destituir a originalidade da publicação de Oswald de Andrade, e sem entender esses antecedentes como causa ou como explicação. O primeiro tomamos de Zilá Bernd (1995) que, com outro objetivo que não o nosso, para abordar “nossos ancestrais, os canibais” recorre a relatos de viagens, os de Thevet, 1557, e os de Jean de Léry, 1578 e aos Ensaios de Montaigne, 1580, cujo capítulo XXXI se intitula “De Cannibales”. Acrescentaríamos a essa lista o texto de Hans Staden, cujo título já diz a que veio “A verdadeira História dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados

no Novo Mundo, a América, e desconhecidos antes e depois do nascimento de Cristo na terra de Hessen, até os últimos dois anos passados, quando o próprio Hans Staden, de Homberg, em Hessen, os conheceu, e agora os traz ao conhecimento do público por meio da impressão deste livro". No segundo viés, ele de uma certa maneira supõe o primeiro, o Modernismo brasileiro colhe no Modernismo europeu efeitos causados pelo Novo Mundo, dando-lhe um tipo de bilateralidade, não efetivamente de igual para igual, mas certamente rompendo com a unilateralidade de lugares fixos estabelecidos entre um agente e um receptor. Curiosamente, quando tratarmos das relações coloniais, veremos que essa situação já ali se inscreve nos movimentos de aproximação entre os colonizadores e os primeiros habitantes.

O livro de Thevet, *Singularités de la France Antarctique*, tem um olhar sobre o Novo Mundo que hesita entre o encantamento e a repulsa, enfatizando o seu aspecto exótico. Esse olhar é, diríamos, um olhar oficial do Velho Mundo (Andre Thevet era cosmógrafo do rei) e sua posição se traduz em avaliações cujo ponto de referência é sempre a Europa. Em relação ao canibalismo ele afirma que os índios "mangent ordinairement de la chair humaine comme nous ferions du mouton, et ils y prennent encore plus grand plaisir", e em referência ao canibalismo tupinamba afirma "qu'il ne se trouve dans les histoires aucune nation, tant soit elle barbare, qui ait usé de si excessive cruauté" (in Bernd, 1995: 36). Zilá Bernd assinala o desconhecimento de Thevet do lugar ritual que a antropofagia tinha para os índios, situando-a na necessidade biológica, fora de uma rede de costumes.

Jean de Léry autor de *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, embora se assemelhando a Thevet em vários pontos da sua narrativa, ao abordar o canibalismo toma-o como uma "cérémonie", dando-lhe mais o sentido de vingança que de gosto. E ainda considera as práticas dos selvagens brasileiros menos condenável que a de seus compatriotas nos massacres das guerras de religião, argumentando que os índios comem unicamente os inimigos (in Bernd, 1995: 38, 39).



Montaigne, autor de *Essais* (in *Pensadores*, 1980: 100), faz um elogio ao canibalismo aproveitando-o para criticar a sua própria sociedade. Acentua as qualidades dos selvagens a ponto de dizer que selvagens deveriam ser chamados aqueles que foram modificados pela cultura. Sobre as práticas canibalísticas retoma-as a partir dos costumes dos índios, destacando o seu sentido nesse contexto. E cita, para confirmá-lo o canto de um prisioneiro:

*“Que se aproximem todos com coragem e se juntem para comê-lo; em o fazendo comerão seus pais e seus avós que já serviram de alimento a ele próprio e deles seu corpo se constituiu. Estes músculos, esta carne, estas veias, diz-lhes, são vossas pobres loucos. Não reconheceis a substância dos membros de vossos antepassados que no entanto ainda se encontram em mim? Saboreai-os atentamente, sentireis o gosto de vossa própria carne”* (in *Pensadores*, 1980: 105).

Reafirma o já dito por Léry “não o fazem para se alimentar, mas sim em sinal de vingança”, e acrescenta uma descrição dos procedimentos dos portugueses em relação a seus prisioneiros, “essa gente muito superior a eles no mal” (in *Pensadores*, 1980: 103).

De Hans Staden (1998: 161) reproduzimos aqui o pequeno capítulo vinte e cinco, do Livro 2, que é bem expressivo daquilo que nos importa nessa questão:

*“Eles não comem seus inimigos porque têm fome, mas sim por ódio e grande hostilidade, sendo que, nos combates entre eles, durante a guerra, gritam de raiva: “Debe mara pa, xe remiu ram beque - Que todo o infortúnio recaia sobre você, minha comida, minha refeição. Nde akanga juka aipota kuri ne - Quero arrebentar a sua cabeça ainda hoje. Xe ahama poepika re xe aju - Estou aqui para vingar em*

*você a morte dos meus amigos. Nde roo, xe mokaen sera kuarasy ar eima rire - Antes que o sol se ponha vou ter assado a sua carne". E assim por diante. Fazem tudo isso por causa de sua grande inimizade".*

E ainda de Hans Staden parece-nos importante a relação que ele aponta entre o número de inimigos mortos e o número de nomes de um homem. Diz que seus nomes são escolhidos a partir dos animais selvagens dão-se muitos nomes, e a sua distribuição obedece a determinados critérios: no nascimento, um menino recebe um nome que conservará até crescer e mostrar-se um guerreiro valoroso, capaz de matar inimigos. Depois, cada um deles recebe tantos nomes quantos forem os inimigos que tiver matado" (Staden, 1998: 151). E maior distinção têm aqueles com maior número de nomes. Acrescente-se a isso a prática de repartir com os amigos o inimigo assado.

O segundo viés ao qual nos referimos para situar o irrompimento da antropofagia em pleno século XX na literatura, ele se produz como um dos efeitos da perplexidade dos homens por não perceberem a qualidade humana aperfeiçoada em proporção ao desenvolvimento técnico-industrial. Sobre o recurso ao primitivismo, o elogio ao natural e, no sub-texto quando não no próprio texto, a crítica a uma certa impotência do progresso. Recorremos a Oswald que situa bem esse momento, reproduzindo Tamandaré – O conde Keyserling, embasbacado diante do espetáculo bárbaro da civilização nova da América, se pergunta, cheio de aflição:

- Mas não estaria aí o retorno do canibalismo?

- MAS CLARO, SENHOR CONDE! (Andrade, 1982: 301)

Não se trata, na maior parte das vezes, de um movimento ingênuo de mero retorno. Mas da procura de algum dispositivo que possibilitasse juntar o espírito selvagem com as aquisições

culturais, essa seria uma de suas faces. A outra, mais cruel, se encarregaria do impulso destruidor das antigas formas, na pesquisa febril do novo. Nesse espírito em que se alternam construção e destruição, um contra ao passado e outro na aposta do futuro, se inscrevem o futurismo, o cubismo, o dadaísmo, surrealismo. (Não entramos aqui, pois não nos compete, nas inter-relações desses movimentos, ou de suas diferentes categorias, ou de seus efeitos distintos. Nós simplesmente os aproximamos nos ismos).

É bem verdade que o nosso Modernismo sofreu a influência de uma vanguarda européia, aqui introduzida sobretudo por Mário e Oswald de Andrade. É bem verdade também que ele não se limitou a um exercício de imitação. Isso nos faz concordar com Benedito Nunes (1979: 13) que em oposição a Heitor Martins, diz que o papel de Oswald não foi a de um mero divulgador de experimentalismos europeus. O nosso argumento, para além dos produzidos por Benedito Nunes para sustentar a tese de que a antropofagia brasileira não se restringiu a copiar aquela européia, está no próprio fato de incluirmos esse capítulo, na sua expressão mais radical que é o Manifesto Antropófago no desenvolvimento do nosso trabalho. Fica claro que ao incluí-lo, aí reconhecemos alguma coisa específica da nossa cultura, que por comparecer num determinado momento faz vizinhança com outras produções, sofrendo também influência delas, ou até mesmo podendo surgir a partir delas. Antonio Cândido (1976: 121) nos sustenta nessa posição:

*“Os nossos modernistas se informaram pois rapidamente da arte européia de vanguarda, aprenderam a psicanálise e plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência européia por um mergulho no detalhe brasileiro”.*

E acrescenta: “É impressionante a concordância com que um Apollinaire e um Cacteau ressurgem, por exemplo, em Oswald de Andrade”. É por Oswald que se introduz uma via de

participação “no clima de atrito e desafio, na atmosfera de rebeldia e de renovação criados conjuntamente pelos manifestos futuristas, pelos ecos da teorização cubista e pelas expressões circunstanciais do humor dada” (Nunes, 1979: 12). Além da amizade com Blaise Cendrars que passa uns tempos no Brasil, Oswald é contemporâneo da revista *Cannibale* e do manifesto com o mesmo nome, de Picabia. Podemos ainda citar Apollinaire:

*“Madame Salmajour avait appris en Océanie à tirer les cartes  
C’est là-bas qu’elle avait eu l’occasion de participer à une scène  
savoreuse d’antropophagie Elle n’en parlait pas à tout le monde; (in  
Nunes, 1979: 16),*

e em Cocteau: “Notre esprit digère bien. L’objet profondément assimilé se mue en force et provoque un réalisme supérieur à la simple copie infidèle, (Nunes, 1979: 17). Ambos se incluem no elenco dos autores que trazem à luz esse tema. Faz parte desse tempo o surgimento de Freud que traz à tona a força do inconsciente. E uma de suas interpretações consiste na equivalência desse inconsciente com a liberdade total, impulsiva, espontânea que vigoraria não fossem as repressões sociais. Totem e Tabu, texto de 1912, aborda o repasto inaugural, em seqüência ao assassinato do pai. Oswald faz bandeira desse texto numa leitura invertida, fazendo coincidir a morte do pai com a morte da lei, quando é justo o contrário a proposta freudiana. E Nietzsche (que sem dúvida fazia parte da formação de Oswald) assinala que a consciência do homem sem ressentimento se expressa pela capacidade fisiológica de bem digerir. Pois então, é nesse enquadre amplo que surge o Manifesto Antropófago. Parece que foi a partir de um quadro de Tarsila do Amaral (mulher de Oswald entre 24 e 29) com o qual ela presenteou Oswald no seu aniversário em 11 de janeiro de 1928, que ele com o comentário - “é o homem, plantando na terra” - e a escolha do nome do quadro, Abaporu, deu partida junto com a própria Tarsila e Raul Bopp para o movimento antropofágico. Abaporu

vem do tupi, *aba*, homem e *porú* que quer dizer comer, e significa antropofagia, que vem do grego, *antropos* (homem) e *fagia* (comer).

O manifesto *Antropófago*, na sua íntegra, constitui um dos nossos anexos. Embora a nossa abordagem se restrinja ao eixo que especialmente nos interessa, não podíamos deixar de reproduzi-lo, para não simplificar o que tem de complexo e enigmático.

Aos estudiosos da literatura e críticos literários cabe a tarefa de decifrá-lo, contextualizando-o, ou abordando-o mais amplamente no seu estilo. Esta é tarefa que Costa Lima desempenha com brilhantismo no capítulo *Antropofagia e controle do Imaginário*, do seu livro *Pensando nos Trópicos*. Seu texto discute a tendência contemporânea de controle do imaginário pela razão, no sentido desta permanecer hegemônica no seu domínio. Deixa claro os efeitos que daí decorrem: uma opção literária pelo documentalismo, onde entre outros aspectos se supõe que a obra é explicada ou determinada pelas condições sociais e uma divisão das literaturas segundo um critério nacional. O autor se opõe tanto a essa premissa, o domínio do imaginário pela razão, quanto às suas consequências e é nesse sentido que trabalha o *Manifesto Antropófago*. Aproxima-o do *Le Collège de Sociologie*, em Paris, (que durou de 1937 a 1939), reunindo num paralelismo Oswald e Bataille. Algumas afirmações desse seu ensaio queremos discutir. Duas delas não tem a ver diretamente com o eixo indicado no parágrafo anterior. A primeira afirma que Oswald enfatiza uma força primitiva de resistência à doutrinação promovida pelo colonizador, reconhecendo aí um traço cultural e por isso identificada pelo modo como opera: pelo canibalismo simbólico. Entendemos que simbólico aqui está referido a isso de que não se trata de comer verdadeiramente o inimigo. Entretanto (há de ficar claro aqui que temos outra posição porque estamos analisando a situação com outros referenciais teóricos) se o analisarmos pelo do nó borromeano, inevitável desfiladeiro para o funcionamento significante, que na simultaneidade dispõe de três faces – a

do real, a do simbólico, a do imaginário, não seria como simbólico, que o entenderíamos, esse canibalismo. Na série das identificações, a incorporação do pai ela é suposta para que o simbólico possa operar. Já teria que ter acontecido. Se recorremos à biologia, ela nos ajuda na nossa argumentação – o aproveitamento do bolo digestivo é intermediado por células singulares de cada sujeito que permitem a transformação do diferente no mesmo ... sujeito. O simbólico fica interceptado por uma identificação maciça que não produz diferença, e que não traria conforme prevê o nosso autor, a alteridade. A diferença de enfoque se faz também no suposto alimento. Oswald e Costa Lima falam do inimigo. Nós o entendemos no lugar do Pai.

A segunda incidência sobre a abordagem do texto de Costa Lima deriva das afirmações que ele faz sobre o Manifesto quando considere que aí o inimigo não é impuro, seu contacto não é interdito. Então o inimigo não é negado nem condenado ao esquecimento. E acrescenta que a antropofagia, tanto no sentido literal como no metafórico, não recusa a existência do conflito, mas atenta para a necessidade de luta. E recusa a confundir o inimigo com puro ato de vingança. Se assim for, como entender a proposta oswaldiana no Manifesto, de comer os fugitivos de uma civilização “porque somos fortes e vingativos como o jabuti” e na Revista de Antropofagia “Você comeu meu irmão, agora sou eu que te como”... Costa Lima prossegue afirmando que a antropofagia “é uma experiência cujo oposto significaria a crença em um limpo e mítico conjunto de traços, do qual a vida de um povo haveria de ser construída”. E aí perguntamos: só existe essa alternativa para falar do conflito? Só a antropofagia faz oposição à tranquilidade mítica de uma origem?

O terceiro aspecto que queremos trazer à discussão, esse sim refere-se ao eixo que orienta a visão de Costa Lima, e diz do ponto em que ele critica a divisão das literaturas segundo um critério nacional. Se bem o compreendemos na sua argumentação trata-se de não compactuar com discriminações nacionais que engendrariam uma ignorância recíproca entre

os diversos povos além de prejudicar mais os países periféricos acentuando-lhes o status colonial. Além disso, como desenvolvera anteriormente sustenta que essa comunicação sem marca nacional contribui para diminuir os efeitos de um evolucionismo, de um contimismo, as idéias e seus movimentos sendo dados a conhecer numa simultaneidade entre os povos. Perguntaríamos até se esse texto datado de 1989 não antecipa aspectos da globalização. Não podemos calar algumas questões que daí advieram. Convenhamos que os povos têm suas características, os significantes da cultura entremeiam as posições individuais e os processos de criação. É bem verdade que o produto artístico não é determinado pelas condições sociais, mas no nosso entender ele é sobre-determinado por elas, é impossível elidir na obra os significantes da cultura, o que não quer dizer que ela retrate essa cultura. E como tal, mesmo conhecendo a literatura de outros países, nem sempre as rupturas se processam no mesmo tempo ou da mesma maneira. O modernismo brasileiro é um exemplo disso, de uma importação (acho que Costa Lima não usaria esse termo) de influências que tomou as cores da nossa cultura. Diferentemente da importação da teoria foucaultiana, nos anos 70, que brandia contra os mestres universitários as imprecisões contra o seu poder, e nem mestres havia, se não tão poucos ... O critério de distinção entre os países utilizado por Costa Lima, é o de periférico e metropolitano, recomendando a abolição do critério nacional que contribuiria, como já foi dito atrás para a manutenção do complexo do colonizado.

Este complexo de colonizado não escapa da imitação (sobre isso recomendamos o texto Nacional por subtração, de Roberto Schwarz, in *Que horas são?*)<sup>30</sup>. Esse autor assinala,

<sup>30</sup> Nesse ensaio Roberto Schwarz traz à discussão as posições da filosofia européia atual, Foucault e Derrida por exemplo, que propõem desatrelar o valor, maior ou menor, da oposição original/cópia. "Por que dizer que o anterior prima sobre o posterior, o modelo sobre a imitação, o central sobre o periférico (...)? (Schwarz, 1997: 35) Curiosamente parece que uma outra hierarquia se instala porque "de atrasados passariamos a adiantados, de desvio a paradigma, etc., etc.. Mas, não é por aí que Schwarz encaminha as suas considerações. Ele argumenta que o rompimento conceitual com o primado da origem não implica necessariamente no equacionamento ou combate às relações de subordinação efetiva. Considera a denúncia da imitação como um falso problema, remetendo-o ao lugar que considera apropriado, as estruturas econômicas e sociais.

trabalhando sobre esta questão como é impressionante a lista dos interesses que se sucedem na crítica literária, em pouco tempo. Ele os enumera: impressionismo, historiografia positiva, marxismo, fenomenologia estruturalismo, pós estruturalismo e outros, sem que essa passagem esgote cada um dos seus conteúdos ou efeitos. O esgotamento é definido pelo interesse que a Europa ou a América decidam a uma nova doutrina –

*“Tem sido observado que a cada geração a vida intelectual no Brasil parece recomeçar do zero. O apetite pela produção recente dos países avançados muitas vezes têm como avesso o desinteresse pelo trabalho da geração anterior, e a conseqüente descontinuidade da reflexão. (...) Não é preciso ser adepto da tradição ou de uma impossível autarquia intelectual para reconhecer os inconvenientes dessa praxe”(...) (Schwarz, 1997: 30).*

E prossegue sua elaboração afirmando que uma continuidade se faz necessária não pela continuidade em si, mas para constituir um campo de problemas reais, particulares cujo andamento próprio, no seu tempo exija alguma ruptura, “um passo adiante”. Se não, a ruptura por si nada significa.

Chegamos a um certo impasse – se ficamos procurando identidade, nacionalidade, e aí nos emburacamos perdemos, possivelmente, o bonde da História Global, por outro lado se negamos a nossa particularidade fingimos que a especificidade da nossa História não tem efeitos sobre as nossas manifestações, que não sejam meramente documentos ou fotografias, aí também certamente perdemos o mesmo bonde. Então ... Obviamente não se trata de fechar os portos às nações amigas, nem de sustentar um bom de dentro e um mau de fora. Trata-se de reconhecer que, se fomos colonizados, isso não implica necessariamente de nos refestelarmos nessa posição, acusando confortavelmente o colonizador. E ainda mais se considerarmos o



século XVI no funcionamento das suas contingências históricas, nos perguntamos: que outras alternativas eram possíveis? E mais, hoje, de que lugar falamos? Do lugar do índio? Do lugar do negro? Quando dizemos, eles nos colonizaram, esse nos é muito mais eles do que queremos supor. Eles vieram, são nossos pais, transmitiram-nos a língua, deixaram-nos alguns livros, algumas idéias, não são nosso inimigos. E o pai já foi comido, não precisamos incluir a repetição da cena incorporativa nas nossas práticas. Acrescentamos que mesmo Costa Lima que considera o Manifesto como “uma ruptura no processo da internalização brasileira dos valores ocidentais”, ele a considera uma ruptura restrita. Porque estabelecendo um diálogo com o Ocidente, o Manifesto reconhece esses valores, tornando-os isentos de crítica, se não, objetos de uma crítica abrandada. A pergunta mais ingênua que nos ocorre é a seguinte: existe uma cultura ideal tão purificada que só ele merecesse a nossa direção identificatória? Ou será que ideal mesmo é produzirmos a nossa, verdadeira cultura? Será que nosso autor não deixa subentendido aí o que ele mais veementemente critica, a assunção do limite geográfico ou político (na unidade de uma nação no seu funcionamento nacional) como critério de separação?

Três aspectos nos interessam particularmente no Manifesto: o lugar do pai, o reconhecimento de uma lei única, antropofágica, e o exercício da vingança. Seu parágrafo final sintetiza a sua direção. “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”. E no pano de fundo está a convicção de que o Brasil tinha descoberto a felicidade antes de ser descoberto pelos portugueses. Identificam-se no mesmo endereçamento vingativo o pai e o português, objetos do ritual antropofágico, primeiro na transformação do tabu em totem e, segundo, porque “não foram os cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos

como o Jabuti". O Matriarcado de Pindorama, sustentado por Guaraci, mãe dos vivos e Jaci, mãe dos vegetais, garante a renovação permanente da experiência pessoal, na destituição da Memória, fonte do costume. E no exercício de um mundo "não datado e não rubricado, sem Napoleão. Sem César".

Ora, ao Manifesto já lhe foi atribuído um caráter de diagnóstico do funcionamento dos brasileiros. E cá estamos no final do milênio, numa distância de 70 anos desse escrito, às voltas com o aspecto amnésico da nossa cultura, e com o desprestígio dos sobrenomes, efeito direto no nosso entender, das dificuldades no reconhecimento de uma filiação - o nome (bem entendido, o sobrenome) está sempre por fazer, num movimento reativo ao efeito de transmissão. O Manifesto é basicamente contra o pai, origem de todos os males confirmado por Oswald em texto posterior a este, (Andrade, 1990: 101), como a propriedade, a divisão de trabalho, a escravidão, o recalçamento dos instintos do homem natural. No seu escrito o Manifesto se define pela coloração tupi que lhe outorga uma superioridade primitivista em relação a outros povos e se inscreve como um libelo em prol da revolução caraíba, do instinto caraíba, do carnaval. Faz um apelo aos roteiros em oposição às idéias índices do conservadorismo, apostando na alegria como a prova dos nove. E o nome próprio que rege essa subversão é a Antropofagia, "única lei do mundo". Uma citação extraída de um texto de Manoel Bandeira (in Coutinho, 1986) em que ele reproduz Waldemar George numa abordagem sobre o autor do Manifesto, sintetiza parcialmente a posição de Oswald: (...) "quer induzir as constantes de uma civilização local e autóctone. Essa civilização opõe-se nitidamente às do Ocidente e do Oriente. Comporta uma ética e uma visão do mundo adequadas as leis psicológicas dos povos equatoriais. Combate na doutrina pagã e no latinismo as marcas de uma servidão". Da filiação, diríamos ...

Os textos imediatamente posteriores ao Manifesto, e certamente dele derivados

são publicados na Revista de Antropofagia. Os artigos obedecem, nas suas datas, ao marco estabelecido no Manifesto: 374, ano da deglutição do bispo Sardinha. A revista de Antropofagia se divide em 2 tempos, denominados primeira dentição, com seis números, e 2ª dentição, constituída a partir de dezessete de março de 1929 por textos publicados no Diário de São Paulo, como página semanal. Nessas publicações, assinadas, na sua maior parte, por pseudônimos de Oswald, reencontramos a mesma direção do Manifesto, o mesmo vigor, a mesma radicalidade. (Infelizmente esses textos nos foram mais acessíveis em francês,<sup>31</sup> motivo pelo qual algumas das próximas citações serão feitas nessa língua).

Concluimos que os textos oswaldianos se desdobram no seguinte encaminhamento: o índio é proposto como modelo, e contra o pai português é recomendada a vingança porque só assim poderá ser construído um Brasil brasileiro, sob uma lei única, antropofágica, tendo por máxima, o gozo.

- o índio como modelo - "c'est l'Indien qui était sain. L'Indien qui était homme. L'Indien qui est notre modèle" (Andrade, 1982: 293). E por quê? O artigo continua: porque ele não é monogâmico, ele não quer saber quais são seus filhos legítimos, e ele não crê que a família seja a pedra angular da sociedade. Oswald faz uma ressalva: não confundir estado natural com retorno ao estado primitivo, o que não nos interessaria. "Queremos a simplicidade e não um novo código de simplicidade" (Andrade, 1982: 290). E além do mais, "l'Indien n'avait pas le verbe être" (Andrade, 1982: 278), o que permitiu que ele escapasse dos riscos metafísicos e religiosos, em suma, da rubrica de homem moralizado. "L'Indien, selon notre coeur, c'est l'homme naturel, c'est le Caeté qui a dévoré Sardine, c'est le cunhambebe qui découpe en salivant la jambe du Portugais" (Andrade, 1982: 302).

<sup>31</sup> Numa tradução francesa, anthropophagies da Editora Flammarion.

- e contra o português invasor e explorador, advertindo que a história do Brasil não será contada pelos capítulos da exploração portuguesa mas “par les Bacuris sauvages, par le moquem où rôtit la viande des Portos”. ... (Andrade, 1982: 296) “Après la venue des gens de l’extérieur (pourquoi?), des gens si différents (pourquoi donc?), tout a changé, tout a été abîmé. Pas tellement au début, mais peu à peu, insensiblement. Maintenant c’est pire que tout” (Andrade, 1982: 293). Portanto, contra esse mal nosso instrumento é

- a vingança. O verdadeiro antropófago não perdoa o seu inimigo, “l’anthropophagie est la révolte de la sincérité reprimée durant quatre cents ans”. ... “De la terre (qui nous appartient) contre l’étrangère (celle des autres) ou l’infini (sans maître)” ... (Andrade, 1982: 291) (...) “la justice de la massue. Du tacapé sur la cafetière. T’as mangé mon frère, maintenant c’est moi que te mange” (Andrade, 1982: 288).

- para construir um Brasil – brasileiro, que ainda hoje ecoa na nossa Aquarela. Esse futuro se constituiria sem lei, pois toda legislação é perigosa e sem pecado pois na inspiração da música que vem depois, “não existe pecado do lado de baixo do Equador”. “Só a comunhão antropofágica resolverá o problema da formação da língua brasileira e do Brasil – brasileiro” (Andrade, 1982: 292). Este é o verdadeiro Brasil, o outro não é senão um nome. Porque é preciso distinguir a elite, européia, do povo, brasileiro, que será salvo pela consumação (ao contrário da produção) antropofágica, pela assimilação, pela incorporação do inimigo. E sua máxima será como o dito do caboclo “que não gasta muita fê em promessas para depois da morte, preferindo aqui mesmo a fórmula do “quero gozá”. A falsa cultura, a falsa arte, a falsa moral, a falsa religião, tudo isso vai ser comido ferozmente por nós, tudo isso vai desaparecer. (Andrade, 1982: 396) – Onde “toda a legislação é perigosa” é a máxima garantidora de um sucesso “natural”.

Oswald de Andrade faz um percurso interessante em relação a antropofagia, essa idéia-mãe. Tendo optado por uma militância de esquerda, não pode estabelecer uma coerência

entre as duas posições, rompendo com aquela. No prefácio de Serafim Ponte Grande, publicado em 1933, explicita essa ruptura, quer na auto-crítica que justifica a sua nova opção, reconhecendo-se, ao lado de outros, como palhaço da burguesia, quer na asserção de que o movimento modernista culminara num sarampão antropofágico. O sarampão, entretanto, não o vacinou. Em 1944 numa conferência em Belo Horizonte, *O caminho percorrido*, Oswald afirma que a antropofagia “foi, na primeira década do modernismo, o ápice ideológico, o primeiro contato com a nossa realidade política porque decidiu e orientou no sentido do futuro”. E, em 1950, na tese de concurso, *A crise da filosofia messiânica*, depois de romper com a orientação partidária a que se submetera desde 1930, ele retorna à antropofagia. Nesse texto elabora e desenvolve alguns segmentos fundamentais do Manifesto Antropófago, dando-lhe maior coerência num conjunto articulado, que não chega a ser um sistema. A crise da filosofia messiânica começa com o elogio da antropofagia, recorrendo a Homero que assinala o seu aspecto ritual entre os gregos, e aos relatos do escritor argentino Blanco Villalta que a descreve entre os povos que na América tinham atingido alto grau de cultura, os aztecas, os maias, os incas. O aspecto ritual da antropofagia significa a transformação do tabu em totem. E estabelece uma diferença em relação ao canibalismo que seria uma antropofagia por gula ou fome. Retoma a oposição fundamental do Manifesto entre Matriarcado e Patriarcado. Adota a posição de Bachofen, vulgarizado por Nietzsche e incluído por Engels nos seus trabalhos, que admite como primeira crise da humanidade a perda dos privilégios que a mulher possuía nos primórdios dos tempos. E considera o texto de Lévy-Strauss sobre as estruturas de parentesco a consagração do novo lugar da mulher, onde ela faz parte das trocas como mero objeto. Cita a República de Platão como o exemplo do ideal “sem senhores nem escravos”, onde todas as classes seriam iguais e “as mulheres de nossos guerreiros serão comuns a todos, nenhuma delas habitará em particular com algum deles; também os filhos serão comuns, nem os pais

conhecerão os filhos nem estes a seus pais” (Andrade, 1990: 112). E acompanha um fio no estabelecimento do sistema patriarcal que parte de Orestia, de Esquilo, quando o voto de Minerva decide pelo *Direito Novo* e que passa por Hamlet, de Shakespeare - “nos caminhos do Patriarcado, o destino trágico de Hamlet, que é o mesmo de Orestes, se repete por milênios ... é sempre o drama da inconformação dos filhos, ante a constante libertária dos pais amorosos. É o drama da herança e da propriedade privada” (Andrade, 1990: 112). A oposição matriarcado / patriarcado corresponde a uma outra oposição equivalente: cultura antropofágica / cultura messiânica. Fica claro que só a cultura antropofágica, sob a égide do Matriarcado, seria numa restauração tecnizada, a solução para os problemas do homem, e, em particular, para os brasileiros.

Concluindo, - o modernismo foi o movimento privilegiado pela nossa abordagem e recorremos a alguns críticos literários para nos sustentar nesse recorte, mas foi sobretudo a idéia da suspensão de recalques históricos e a produção de uma fala e de uma escrita reveladora que nos levou ao enfoque desse momento. Um enlace muito particular entre o literário e o social trançou as questões da identidade nacional, com um passado a destruir, a ultrapassar e um futuro sempre a frente, ousaríamos dizer, num vício futurista. Dentro desse enfoque notamos uma particular relação contra o português que se desdobra em três tempos: a indiferença manifestada pelo esquecimento, a revolta contra a colonização, e a partir daí um sentimento de vingança que sustenta o ideal da antropofagia.

Tomamos como eixo do nosso desenvolvimento a equivalência do português com o lugar do pai, entendendo-o como aquele que nos deu um nome, transmitiu-nos uma língua, deixou-nos “alguns livros e algumas idéias” e, como veremos adiante, propiciou o entrecruzamento das culturas que aqui se encontraram. As metáforas familiares utilizadas por alguns críticos literários deram-nos acesso a um tipo de interpretação que nos faz ilegítimos,

filhos não reconhecidos. E o retorno dessa interpretação, considerando-a fantasmática, se substancializa numa posição cultural que destitui a diferença dos lugares quer no tratamento cordial e fraterno do você, quer na sistemática desvalorização do sobrenome cujo efeito é sempre um nome por se fazer, quer na falta de memória cultural, traço advindo da negação de uma herança. Curiosamente o que vem como queixa, não termos um pai que nos reconheça, vira ideal: o índio é nosso modelo porque "ele não quer saber quais são seus filhos legítimos"... Será que aqui não fica clara uma posição que aposta na ilegitimidade? E que se expressa na frouxidão da lei, que se faz relativa, na encenação carnavalesca do princípio do prazer, na lei antropofágica de uma "consumação" gozosa? A intervenção de um pai produz uma nomeação o estabelecimento de uma diferença de lugares que por si destitui a reciprocidade, (quer entre gerações, quer entre sexos), fundando simultaneamente a lei. Que lei, diríamos? Da diferença, da castração, o que traduzindo, diz de uma impossível completude. A lei assinala um lugar de corte, de limite. E, além do mais, presentifica uma dívida. É bem verdade que pai houve. O próprio movimento aqui reconhecido em relação a ele, de indiferença, de revolta, de vingança, é prova de sua presença. Um pai português - que nos deu um nome, nos legou uma língua, e, que seja, alguns livros e algumas idéias... E, então?...

O próximo capítulo tratará das relações que se estabeleceram entre portugueses e índios, e portugueses e negros, nos nossos primeiros tempos. Elas serão vistas enquanto dispostas em relações discursivas, conceito estabelecido por Lacan, em 1969. São quatro os discursos que podem dar conta da posição de um sujeito, e por que não, de uma cultura. Quem sabe, essa nova abordagem nos situará um pouco melhor em relação a nós mesmos ...

**3 - Do descobrimento ao tempo colonial - um  
começo e qual discurso?**



**DO DESCOBRIMENTO AO TEMPO COLONIAL – UM COMEÇO, E QUAL DISCURSO?**

Esse terceiro capítulo visa analisar as relações que se estabeleceram entre os povos que nas terras do Brasil se confrontaram e se misturaram. E é a mistura que nos fornece umas das especificidades desse encontro.

Nosso caminho não pretende uma pesquisa histórica nem o resgate de uma verdade. Seguimos pegadas e as reunimos numa composição que pode nos fornecer um traço cultural. Queremos saber como vigorou nesse período colonial o discurso do Mestre tal qual proposto por Lacan, levando em conta a modificação que Charles Melman introduz nas duas conferências já citadas, para dar conta das situações coloniais. Sobre isso diz ele:

*“Na situação colonial existe entre um Senhor (agente) e o objeto (o outro) uma ruptura que funciona como se um e outro não pertencessem ao mesmo espaço, não tivessem a mesma origem, mas espaço e origem diferentes, e numa situação como esta vemos bem que o gozo já não será o elemento que reunirá os dois, que somente haverá violência exercida pelo senhor sobre o outro, sem ter nenhuma preocupação sobre a comunidade que poderia enlaça-los” (Melman, 1996: 6).*

De saída, se consideramos como verdadeira a mistura que assinalamos na introdução desse capítulo, e que vamos mais adiante desenvolver, podemos antecipar que nosso processo colonial não tem essa moldura. A nossa, encarregamos Macunaíma de apresentar: “E estava lindíssimo no Sol da lapa os três manos um louro um vermelho outro negro, de pé bem erguidos e nus. Todos os seres do mato espiavam assombrados” (Andrade, 1991: 30).

O próprio Melman, na dita conferência, assinala que há colonialismos diferentes, segundo o colonizador. E no debate que se segue ele toca na colonização portuguesa destacando que

*“por razões que não conheço, os colonizadores se casaram imediatamente com as indígenas. Isso constituiu muitos problemas para a Igreja, mas estabeleceu com a população colonizada uma relação que não era somente de violência e exploração mas também de gozo sexual, o que faz com que o problema se coloque de maneira diferente para eles. Vocês sabem que a população brasileira é essencialmente mestiça (...)” (Melman, 1996: 8).*

A fala do psicanalista francês produziu-nos mal-estar. Primeiro porque era francês, e, que ousadia é essa de falar da nossa intimidade colonial? Segundo porque como ele diz “por razões que não conheço”, tal desconhecimento coincidiu com o nosso, e abalou nossos brios. Podíamos devorá-lo, afinal temos bons temperos. Resistimos a antropofagia e pusemo-nos a trabalhar.

A nossa pesquisa se desdobra em dois momentos. Um primeiro compreende três aspectos: 1) as cartas, testemunhas ao vivo do descobrimento, na sua descrição da terra e das gentes, 2) o acompanhamento dos diferentes nomes que serviram para designar a terra, e 3) o período de esquecimento ao qual ela foi relegada, por cerca de trinta anos. Esse material nos aproxima de um primeiro tempo de “mistura” e das relações entre a possível metrópole e a possível colônia, basicamente nos seus estranhamentos recíprocos, e nas primeiras frustrações reinois. Azevedo Amaral (in Freyre, 1992: 19) ressalta a importância desse tempo.

*“Eliminar os primeiros cinquenta anos durante os quais à revelia de qualquer supervisão política e fora mesmo da civilização, o Brasil re*

*cebeu os primeiros aluviões complexos de povoadores, equívale a suprimir um elemento básico da formação nacional, cuja influência, projetada pelos séculos seguintes, podemos induzir (...) Se quisermos, qualifiquemos esse período, em uma categoria à parte, de pre-história nacional”.*

E reconhece-o ainda, na sua heterogeneidade racial como um período não português, mas promíscuo, o cunho português só se imprimindo sobre a confusão de etnias pelo predomínio do idioma. Cabe-nos perguntar: isso é pouco? O segundo momento da pesquisa nos conduz à casa grande e à senzala, às relações que elas teceram nos caminhos de uma nova mistura, nos percalços da junção de contradições, atravessadas pela ambivalência de afetos que o exercício sexual produziu até sobre o regime escravocrata.

As grandes navegações do século XV foram presididas por um objetivo – o descobrimento do caminho marítimo para as Índias, foco de interesse, de comércio, de cobiça, qualquer que seja a visada. Uma vez descoberto o caminho, era esse o roteiro das grandes expedições portuguesas. A esquadra de Cabral tinha esse destino, acrescido do encargo de instalar um entreposto em Calicute. Por razões que não nos compete discutir, Cabral faz um desvio na sua rota e chega a novas terras. Num contexto amplo, qualquer que seja a forma de se referir a esse “achamento”, como um parênteses ou como um oasis no meio do caminho, a posição que essa terra nova ocupa é a de estar “no meio do caminho” para outro lugar. E como veremos adiante, ela volta a fazer jus a esse lugar, quando da descoberta dos metais preciosos no Peru. Fragmentos da carta que D. Manoel escreve para os reis católicos de Espanha, seus parentes e rivais, dando conta dos feitos de Vasco da Gama que chegara as Índias, sintetizam bem a situação do momento – “(...) acharam e descobriram a Índia e outros reinos.”... Acharam grandes cidades de grandes edifícios, ricos e de grande povoação, nas

quais se faz todo o trato de especiaria e pedraria (...) e trouxeram canela, cravo, gengibre e outros modos de especiaria (...) e muita pedraria fina de todas as sortes, rubis e outros; e ainda acharam terras em que há minas d'ouro (no caso, Sofala, em Mocambique). (Bueno, 1998a: 20) Portanto a nova terra não tinha a menor condição de competir com as Índias no interesse do Velho Mundo, mesmo sendo representada em narrativas por um colorido paradisíaco, mesmo suscitando a perplexidade em relação a seus habitantes, mesmo fascinando pelo seu mistério os espíritos aventureiros. Diga-se de passagem que, como contraponto da fascinação, ou mesmo fazendo parte dela, o imaginário da Idade Média povoava monstruosamente as terras e mares desconhecidos. Laura de Mello e Souza (1995: 26) considera lícito pensar que, uma vez as Índias conquistadas e desmitificadas, houve um deslocamento do conteúdo assombroso que se atribuía ao Índico para o Atlântico.<sup>32</sup> Tratava-se de configurar o desconhecido como uma diferença fantasística e “o mundo colonial americano seria, pois, a sua última fronteira”.

---

<sup>32</sup>Jacques de Goff em *Pour un autre moyen âge* (Gallinard, 1977), no capítulo *L'Occident médiéval et l'océan Indien*: um horizon onirique, descreve amplamente o lugar que para o Ocidente medieval ocupava o oceano Índico, como ponto de exotismo e de sonhos. Ao lado das riquezas profusamente descritas por Marco Polo, produzia-se uma exacerbação do fantástico – as terras do Oceano Índico seriam povoadas por seres monstruosos, da própria espécie humana ou de outras espécies animais. Uma antropologia surrealista ... Esse mundo se constituiu por opostos, o horror de práticas cruéis, sem lei, mas, ao mesmo tempo o fascínio pela falta de lei, pela liberdade da nudez, da poligamia, do erotismo. O mundo indiano aparece também como o paraíso anterior ao pecado original, sendo a ele ligado, a fonte da juventude, as árvores de folhas sempre verdes, o fênix imortal, etc.

### As Cartas

Três são as narrativas de testemunhas presentes que nos trazem a letra do “achamento” de Cabral: uma oficial (mas não tanto ...), a carta de Pero Vaz Caminha descreve a terra e as gentes; uma cartográfica, preocupada em precisar a posição da nova terra, a Carta de Mestre João Faras; e uma terceira, a Relação do Piloto Anônimo, que no registro que faz da chegada de Cabral coincide bastante com a descrição de Caminha, embora num estilo mais formal. A carta de Pero Vaz de Caminha ocupa sem nenhum esforço o lugar privilegiado de melhor documento sobre a chegada de Cabral às terra novas – quer pela vivacidade da descrição, quer pelo detalhamento dos primeiros contactos com os indígenas, quer pela perplexidade que a atravessa, de ponta a ponta, diante do novo, do desconhecido. Além do que, de forma explícita, propõe, ou quem sabe, subscreve um destino para a nova terra. É o que o texto transcrito a seguir evidencia:

*“Nela até agora, não podemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa de metal ou ferro: nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados, como os de Entre Doiro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá. Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-a nela tudo, por uma das águas que tem. Porém, o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta dever ser a principal semente que vossa*

*Alteza em ela deve lançar. E que ai não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute, isto bastaria” (in Pereira, 1999: 58).*

Sem nos determos no que alguns historiadores assinalam em relação ao trecho acima citado, em que observam a clareza com que comparecem somados os aspectos econômicos, políticos e ideológicos do colonialismo mercantilista dos séculos XV e XVI, o texto é a letra de um projeto de Portugal para a nova terra. Aí ficam registradas o que pode ser uma decepção (...) “não podemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa de metal ou ferro” (...), um elogio, dos ares, das águas e das gentes, uma tarefa, a de cristianizar, e uma atribuição de utilidade imediata, “pousada para esta navegação de Calecute”, ou seja um pouso ou um repouso no caminho para as Índias. Além disso, o que não deixa de nos espantar até hoje, depois de muitas leituras da Carta, é de como o relato nos transmite um assombro cordial no encontro dessas duas culturas, como veremos a seguir.

Após ter sido avistado um monte redondo batizado como Monte Paschoal, os navios ancoraram “à boca de um rio”, de onde avistaram alguns homens.

*(...) “E o capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Na mão traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por no mar quebrar na costa”(...) (in Pereira, 1999: 33, 34).*

Não só por causa do mar não pode haver fala, como se veria um pouco depois, mas um certo entendimento já se estabelece com uma troca de objetos. O mau tempo interrompe esse primeiro contacto, as naus levantam âncoras e prosseguem rumo ao norte à procura de um porto seguro. Encontraram-no “obra de dez léguas do sítio donde tínhamos levantado...” (...) E Afonso Lopes o piloto, é mandado pelo Capitão, “por ser homem vivo e destro para isso”, para pesquisar o lugar e trouxe com ele dois dos homens da terra, “mancebos e de bons corpos, que estavam numa almadia. Um deles trazia um arco e seis ou sete setas; e na praia andavam muitos com seus arcos e setas; mas de nada lhes serviram. Trouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa” (in Pereira, 1999: 35). Segue-se uma descrição detalhada dos índios, de sua cor, de sua nudez e dos beiços furados, do corte dos cabelos, dos seus enfeites. E aí se desenrola todo um cenário que faz o berço de um novo campo do saber, a antropologia. Em meia página o escrivão registra um verdadeiro teste por que passam os dois índios – a sua reação a alguns animais domésticos e à comida que lhes é oferecida, a sua preferência pelo colar de ouro do Capitão, e por um castiçal de prata (aqui cumpre acrescentar que o interesse por esses objetos eram seguidos por acenos em direção à terra, como se lá houvesse ouro e prata. Isto, acrescenta Caminha, tomávamos nós assim por assim o desejarmos), além de nenhuma demonstração de reconhecerem um chefe, “pois disso não entendem nem tomam conhecimento”. Um parêntese – esse não saber sobre um chefe (saber verdadeiro ou não) acrescido de que aqueles homens pareciam não ter nenhuma “idolatria, crença ou adoração” sustentou provavelmente o provérbio repetido por outros cronistas, de acordo com o qual os gentios do Brasil não pronunciavam as letras f, l, e r “porque não possuíam fé, lei ou rei”.<sup>33</sup>

<sup>33</sup>No livro de Jacques Le Goff, já citado, quando ele fala do fascínio das terras do Índico, há uma nota que reproduz a narração de Marco Polo sobre uma das inúmeras ilhas da região, Nicobar, (...) “ils n’ont ni roi ni seigneur, (...) c’est un peuple sans loi ...” Curiosa a semelhança com a avaliação dos primitivos da nova terra...

*“Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de cobrirem suas vergonhas, as quais não eram fanadas; e as cabeleiras deles estavam bem rapadas e feitas. O Capitão lhes mandou pôr por baixo das cabeças seus coxins; e o da cabeleira esforçava-se por a não quebrar. E lançaram-lhe um manto por cima; e eles consentiram, quedaram-se e dormiram” (in Pereira, 1999: 37, 38).*

Numerosas são as referências desse contacto amistoso, e para ilustra-lo ainda mais tomamos duas passagens: A primeira registra a cena em que Diogo Dias, almoxarife “homem gracioso e de prazer” juntou com o gaitero se reuniu aos índios, pondo-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos. E, mais ainda, se exibiu com saltos e acrobacias, espantando-os e fazendo-os rir. E, (...) “mal desembarcamos, alguns dos nossos passaram logo o rio, e meteram-se entre eles. Alguns aguardavam; outros afastavam-se. Era, porém, a coisa de maneira que todos andavam misturados” (...) <sup>34</sup> (in Pereira, 1999: 44, 45). Parece que já nos acostumamos com esse relato e por isso deixamos de nos assombrar com a maleabilidade desse encontro. Claro que a diferença da civilização não deixava de se presentificar (...) “do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquivada” (in Pereira, 1999: 47). E, mais adiante, “andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles” (Pereira, 1999: 53). Mas o espantoso é a falta de hostilidade e violência que aí faz seu registro. Já se ensaia a marca do futuro “homem cordial”? <sup>35</sup>

<sup>34</sup>O grifo é nosso

<sup>35</sup>Sergio Buarque de Holanda tem um capítulo do seu *Raízes do Brasil* dedicado ao homem cordial que é como ele vê o homem brasileiro. Emprega cordial como significante, esclarecendo numa discussão com Cassiano Ricardo que esse termo não equivale a bondoso, e resgatando o seu sentido etimológico, do latim *cor*, *cordis* = coração. Explica que essa característica decorre da formação social do Brasil, basicamente dominada pelo espírito familiar, doméstico, daí decorrendo uma série de efeitos. Esse texto será retomado no último capítulo desse trabalho.



Destacamos na carta de Pero Vaz Caminha alguns pontos:

- a terra nova importava para Portugal. Mesmo sem ouro e/ou pedras preciosas, seria, minimamente uma escala no caminho das Índias, então lugar de passagem. O próprio D. Manoel, em carta aos reis de Espanha, um ano após o descobrimento, enfatiza esse destino, afirmando que “o senhor parece ter querido mostra-la milagrosamente, por ser muito apropriada e necessária à navegação da Índia” (Buarque de Holanda, 1963).

- o contacto com os índios, mesmo obedecendo a uma estratégia por parte dos portugueses, se faz, a despeito de uma certa esquivia, de uma forma amistosa, em que a troca prevalece (embora aos olhos civilizados são quinquilharias o que eles próprios oferecem ...) Além do valioso pau de tinta que vai ser o produto de troca recebido pelos portugueses, há de se convir que rapidamente os índios passam a dispensar as ditas “quinquilharias” privilegiando na troca os machados, as facas, os anzóis, que produziriam efeitos na sua própria cultura. Pareceu-nos curioso que num determinado tempo o fascínio português passasse por um outro produto que não o pau de tinta, pelos ... papagaios e/ou araras ... A tal ponto que a terra passa a ser conhecida como Terra dos Papagaios. Em termos de valor padrão, arara também estaria na série quinquilharia? Mas, não será que é mais do que isso que esse interesse nos revela? Um pouco da alma portuguesa?...

Retornando à “mistura” citada na carta que se faz profética, destacamos o papel importante da mulher índia retratada em uma delas,

*“e uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (Pereira, 1999: 40, 41).*

Como veremos mais adiante, elas também se encantam pelos portugueses e, como seus costumes não as impedem de se relacionar com eles, serão elas as mães dos primeiros brasileiros.

A carta de Mestre João Faras se encarrega de comunicar ao rei D. Manoel a localização da terra, através de dois pontos. Primeiro, a sua distância da equinocial (ponto da órbita da Terra em que se registra igual duração do dia e da noite) e, segundo, um reconhecimento do céu brasileiro, nomeando uma constelação sob a forma de cruz, que mais tarde passa a se chamar Cruzeiro do Sul.

*“Essa junção entre o olhar terreno de Caminha sobre a Vera Cruz nomeada por Cabral e o perscrutar do céu austral por Mestre João, que o descreveu e denominou de Cruz (Cruzeiro do Sul), se completam harmoniosamente, oferecendo a primeira visão escrita da terra e do céu do Brasil, ao mesmo tempo una e múltipla” (in Pereira, 1999: 72).*

Como vemos é sob a égide da Cruz que se registra o nascimento, tomando-o aqui enquanto nomeação, da nova terra.

A Relação do piloto anônimo (in Pereira, 1999: 73) confirma a carta de Caminha – na falta de metais “nesta terra não vimos ferro e faltam-lhe outros metais. E cortam a madeira com pedras” (...) – na beleza das aves e das águas “têm muitas aves de muitas espécies, especialmente papagaios de muitas cores” (...) “A terra é muito abundante em muitas árvores e muitas águas boas e inhames e algodão” (in Pereira, 1999: 77). Acentua a alegria dos índios relatando que a 26 de abril “a todos da dita armada foram ouvir missa e sermão, onde se juntaram muitos daqueles homens bailando e cantando com suas buzinas”. E depois, os homens da terra entraram pelo mar dentro até aos sovacos, cantando e divertindo-se

(in Pereira, 1999: 76). Destaca a beleza das mulheres “andam do mesmo modo sem vergonha e são belas de corpo, os cabelos compridos” (in Pereira, 1999: 77). E além de ressaltar uma certa delicadeza por parte dos indígenas que tentam consolar os degredados que ao serem abandonados na praia choram, observa, como Caminha, a confraternização que se estabelece entre os dois povos, narrando a ajuda que os homens nativos deram ao carregamento da água e da lenha. “E alguns dos nossos foram à terra donde estes homens são, (...) e compraram papagaios e uma raiz chamada inhame, que é o seu pão que comem os árabes”... (in Pereira, 1999: 76). A Relação do Piloto Anônimo, publicada em 1507, em tradução italiana, muito antes de serem conhecidas as duas outras missivas que só foram publicadas nas primeiras décadas do século XIX, foi responsável pela maior difusão da descoberta do Brasil, sendo o único texto publicado enquanto ainda vivia Pedro Álvares Cabral.

Em suma, esses primeiros relatos nos apresentam “o bom selvagem” cujo primitivismo é suposto se avizinhar de um estado de felicidade plena, o que vai dar o que pensar aos intelectuais europeus. Um ano mais tarde, uma frota destinada a explorar o território que Cabral descobrira parte de Lisboa, comandada por Gonçalo Coelho, em 10 de maio de 1501, traz a bordo de um dos navios Américo Vespuccio, que vai assinar um relato não tão auspicioso para D. Manoel. Mesmo maravilhado com a região do Rio de Janeiro “algumas vezes me extasiei com os odores das árvores e das flores e com os sabores dessas frutas e raízes, tanto que pensava comigo estar perto do Paraíso Terrestre” (in Bueno, 1998b: 48), descreve com horror a antropofagia praticada pelos índios das costas do Rio Grande do Norte (os potiguar), concluindo de forma decisiva, que após 14 meses de buscas (incluindo uma primeira expedição para o interior) nem ouro nem especiarias haviam sido encontrados. Portanto “nessa costa não vimos coisa de proveito<sup>36</sup>, exceto uma infinidade de árvores de pau-

---

<sup>36</sup> O grifo é nosso.

brasil"... (in Bueno, 1998a: 124) D. Manoel, centrado na conquista das Índias, resolve arrendar o Brasil...

### O nome da Nova Terra

Antes de nos debruçarmos sobre esse assunto, cabe uma pergunta: por que o tema nos interessa? O desenvolver histórico dos títulos anteriores faz, de saída, um certo sentido, porque ali procurávamos o tecido do laço social que prometia se estabelecer. Mas, o nome da Terra o que tem a ver com isso? A história bíblica já indica no Gênesis a importância da nomeação e o cristianismo a reafirma no sacramento do batismo, conferindo a alguém um nome, em nome do pai. Lacan que assenta a sua leitura da obra freudiana na importância do significante, fazendo-o coincidir com a dimensão do inconsciente, destaca o valor da nomeação, que para além de uma rotulação, produz efeitos tanto naquele que nomeia como no que é nomeado. Palavras “fondatrices” como “você é meu marido” ou “você é meu senhor” implicam não só a posição diferencial de um diante do outro, como mulher ou como servo, mas instala um Outro que legisla essa possibilidade de diferença. Além disso, o nome próprio mantém como que uma intersecção entre o desejo do outro e o próprio, uma espécie de metáfora fixa não susceptível de deslocamento. Essa metáfora implica como qualquer outra um vazio, mas aqui torna-se evidente o vazio impossível de preencher uma vez sustada a alternativa do deslocamento. O nome próprio carrega de maneira menos equivocada o peso do desejo do Outro, não resta ao sujeito como destino senão diferenciar-se substituindo a impossível resposta a esse desejo pela interrogação do desejo próprio. Aqui a divisão se presentifica de forma radical entre mim e o outro, entre eu e mim, o que não deixa de ser uma única divisão, transmitida pela diferença sexual, pela diferença generacional. A nomeação sustenta a fundação de um sujeito, garante-lhe um espaço no Outro. Vejamos como funcionou

a nomeação da nossa terra.

Vera Cruz é o primeiro nome da terra nova, atribuído segundo Pero Vaz de Caminha por Cabral – “ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra de Vera Cruz”. Alguns historiadores falam de “ilha de Vera Cruz”, mas parece certo que ao partir rumo as Índias Cabral não tinha dúvidas que tinha aportado a um novo continente. D. Manoel, em carta aos reis de Espanha, de 28 de agosto de 1501 (in Bueno, 1998a: 123), chama a terra descoberta de “Santa Cruz”. A hipótese para descartar “Vera Cruz:” ou seja cruz verdadeira é de que essa nomeação só poderia se aplicar a uma relíquia “cruz de Mamelar”, que trazia uma lasca da “verdadeira” cruz onde Cristo fora crucificado. Entretanto, no mesmo 1501, duas outras cartas (Bueno, 1998a: 102), justificam um outro nome. Bartolomeu Marchioni de Lisboa, escrevendo para Florença fala da caravela Anunciada, que trazia a bordo “aves maravilhosas, que nos são desconhecidas”. E Doménico Piasaru escrevendo para o Doge de Veneza faz o seu registro: “Acima do Cabo de Boa Esperança, para as bandas do sudoeste, descobriram uma nova terra. Chamam-na Terra dos Papagaios, por serem os papagaios do tamanho dum braço e mais, dos quais viram dois. Julgam que esta terra é firme”. (Bueno, 1998a: 103) De fato, em 1502, no mapa mundi feito em Lisboa por Alberto Cantino, o primeiro mapa a representar o Brasil, o litoral da terra aparece contornado por um friso de araras enormes. Então, Terra dos Papagaios foi o nome que vingou, e por cerca de três anos. Observamos aqui que é descartada a cruz que parecia assinalar o novo achamento e a sua posse, seja pelo primeiro nome escolhido por Pedro Álvares Cabral, seja pelo próprio lenho que é levantado por ocasião da 1ª missa e que traz o símbolo de coroa portuguesa, seja pela investigação de Mestre João “narrador do céu austral e de suas estrelas” que coloca a nova terra sob a égide do Cruzeiro do Sul, seja pela palavra do próprio rei D. Manoel que a nomeia Santa Cruz. Seria obra do diabo? “(...) como o demônio

com o sinal da cruz perdeu todo o domínio que tinha sobre os homens, receando perder também o muito que tinha em os desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil" (...) (Frei Vicente Salvador in Laura de Mello e Souza, 1995, epígrafe)

Parece-nos claro aí que não se trata de manobra do diabo ou meramente falha ou inadequação de um significante, o que falha aí é a voz do pai, venha de onde vier, para garantir um nome e assinalar uma filiação. Não parece estranho que quando as colônias se faziam prolongamentos da metrópole, diferenciando-se pelo qualificativo particular do Novo Mundo, como Nova Holanda, Nova Espanha, e etc., em nenhum momento se registre a intenção de um Novo Portugal? O Modernismo, que privilegiamos anteriormente como um tempo de retorno do recalcado, vai nos presentificar essa situação, arquitetando uma vingança contra o pai distante, "estrangeiro". Será também que o fato de não sermos a "verdadeira" cruz foi interpretado como faltando-nos algo de uma verdade essencial que nos pôs a conquistar, como cultura, um Brasil-brasileiro? A nomeação, parece-nos, carrega a garantia simbólica, e sua frouxidão produz efeitos. Para nós resultou numa dificuldade simbólica, que, em última instância, melhor dizendo, em primeira instância, comparece nas relações que mantemos com a lei. Diante dela a cultura se encarrega e se orgulha de sustentar "escapes", alguns já "oficiais", outros deixados à inventiva do "jeitinho" brasileiro. A lei se deteriora no sentido de uma interpretação quase paranóica. A confirmação desse estado de coisas comparece social e politicamente, por exemplo, na nossa Constituição – pelo montante das leis e seus necessários desdobramentos. "Leis, leis, leis. Só faltou aquela a que se referiu Ferreira Viana: a lei que mandaria pôr em execução todas as outras" ... (in Prado, 1997: 207). A aspiração absurda, parece-nos, é, quem sabe, chegar a uma lei para cada caso, ou seja lei nenhuma, que nos livraria da submissão a uma lei única, a do pai, possibilitando-nos o real do gozo, aquele completo, como é suposto o do Outro. É na exclusão do reconhecimento de um pai que nos faz irmãos, cordiais. Octavio

Souza afirma, por um outro viés, partindo da constatação de que nossos líderes são, facilmente esquecidos por preconizarem uma proximidade em relação ao gozo do objeto, que assim

*“teriam sido os colonizadores, a quem ninguém chama de pais, a não ser enfatizando a própria condição de bastardo, como, afinal de contas e não sem boas razões, assinalou Flora Sussekind. É pela condição bastarda que se apresenta a carência comum que acaba por fazer com que, em nossa sociedade os vínculos sejam, como diz Freud, constituídos principalmente pela identificação de seus membros uns como os outros [identificação histérica], enquanto indivíduos do tipo do líder não adquirem a importância que deveria lhes caber na formação de um grupo” (Souza, 1994: 88, 89).*

Voltando à nomeação, ela, como já dissemos antes, é indispensável e torna presente de forma ineludível o desejo do outro. A construção de uma fantasia tem seu enredo e sua performance particular assentada sobre a interpretação desse desejo. Há de se ressaltar que é sempre de uma interpretação que se trata, uma vez que o desejo é sempre inconsciente, para cada um, o que se dirá do outro ... Portanto, uma nomeação que oscila, tem efeitos. E mesmo que, antes dela, no caso brasileiro, o Tratado de Tordesilhas já outorgasse a Portugal a propriedade da terra, sabemos que desejo não se faz por decreto e também que paternidade não se identifica à propriedade.

Em relação ao nome Brasil não encontramos nenhum documento que fizesse jus a toma-lo como uma certidão, como um registro oficial. Parece que foi Frei Vicente Salvador, que provavelmente não tinha conhecimento das cartas medievais, onde já encontramos o nome Brasil, que explicou o nome do país pelo pau de tinta (Mello e Souza, 1995: 28). Ao



fazê-lo recorreu a uma complicadíssima teoria religiosa associando o novo território “a esta porção imatura da Terra”, fazendo-o motivo de disputa entre o bem e o mal, o céu e o inferno. Como já registramos antes, o fato de perder a cruz do seu nome evidenciou que o demônio ganhara a parada. De qualquer forma Brasil foi o nome que “colou”. A partir, possivelmente, do trabalhador que explorava o pau precioso, brasileiro, o nome se estendeu para a terra. Conforme escreveu Varnhagen em 1854 os brasileiros eram assim chamados porque engajados no tráfico do pau-brasil “do mesmo modo que se dizem baleeiros os que vão à pesca das baleias, e que se denominavam negreiros aos que se ocupavam do tráfico dos africanos, e que algum dia se disseram pimenteiros os que andavam traficando pimenta”. E como diz Octavio Souza, em livro já citado, prosseguindo num encaminhamento que pensa a cultura brasileira sob o comando da proximidade do significante com o objeto: “Brasil, nome do produto explorado; brasileiro, nome do explorador: é essa dupla referência que nosso passado colonial parece nos ter reservado. Nomes que, em vez de instaurar uma interdição e possibilitar um distanciamento do horizonte de gozo sem limites que todo projeto fantasístico impõe, parece, pelo contrário, corroborá-lo. A soldagem entre nome e objeto de que da testemunho uma tal escolha parece evidente”. (1994: 87) Contardo Calligaris, diante do significante Brasil, assim se manifesta: “Que extraordinária herança do colonizador para o colono este significante nacional, que eu saiba o único que não designa nem uma longínqua origem étnica, nem um lugar, mas um produto de exploração, o primeiro e completamente esgotado” (Calligaris, 1992: 23). Entretanto a palavra brasil é anterior à designação do pau de tinta. ... “a lenda e a cartografia antigas assinalavam, em meio às névoas do mar Tenebroso (como era conhecido o oceano Atlântico), a existência de uma ilha mitológica chamada Hy Brazil”. A ilha do Brasil, ou ilha de São Brandão, ou ainda Brasil de São Brandão constava da mitologia da Idade Média, como uma ilha que mudava de lugar, “movediça”, o que se mani

festa nos diferentes lugares em que aparece na cartografia, desde o século IX (Bueno, 1998a: 13). Se *brasil* provem do francês seria de bersil, depois brésil, cujo significado é brasa. Se provem do inglês, teria a origem no celta bress que deu origem a to bless (abençoar), e este teria sido o termo “usado para batizar a ilha da Bem-Aventura, a lendária Hy Brazil, que teria sido descoberta no ano de 565 pelo monge irlandês São Brandão”. (Bueno, 1998b: 87)

Portanto o significante Brasil além do lado prosaico de um produto que embora precioso não se comparava com as outras preciosidades da época como os metais e pedras preciosas e especiarias, e além do mais cuja qualidade, na terra descoberta, não se igualava ao seu equivalente nas Índias, revela uma nova face. Trata-se do lado mítico, referencial imaginário do Ocidente de Idade Média, que povoava os mares desconhecidos com as fontes do bem e do mal. Pois bem, da marca do nome não escapamos, ela é um traço. Como vamos construí-lo?

### Os 30 anos de esquecimento

*Todos os relatos históricos coincidem, coisa rara por sinal, sobre esse aspecto dos 30 anos pós descobrimento, quer seja ele chamado abandono ou esquecimento.*

Os motivos que o justificam são vários, citaremos dois, primeiro a sedução que as riquezas da Índia proporcionavam, na qualidade e na variedade dos seus produtos, ainda aí se incluindo um certo conforto nas negociações. E, segundo, a falta desses mesmos atributos na nova terra, quer seja a falta de riquezas imediatas significativas, e o desconforto da diferença cultural e de língua. A carta de Caminha a situa como uma promessa, mas é taxativa em relação às riquezas, “não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos”. Como taxativo também é Américo Vespuccio no relato da expedição de reconhecimento de 1501, “nessa costa não vimos coisas de proveito, exceto uma infimidade de árvores de pau-brasil” ... Além disso o contacto com os indígenas mostra aos europeus “uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição<sup>37</sup>; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semi-civilizações americanas” (Freyre, 1992: 90). E com uma língua desconhecida, que, exigiu o desenvolvimento da mímica, mas dificultou de início um maior conhecimento da terra e das gentes, contribuindo significativamente para o carácter enigmático e misterioso desse novo mundo. Assim no segundo semestre de 1502 o rei D. Manoel resolve arrendar a terra para um consórcio de comerciantes do qual fazia parte Fernando de Noronha. O arrendamento tinha um prazo de três anos, (depois renovado por mais 3 anos), e nas cláusulas do contrato o consórcio se obri

---

<sup>37</sup> O grifo é nosso. Lembramos que no movimento antropólogo, a 1ª série de sua revista aparece sob essa denominação.

obrigava a mandar 6 navios por ano à nova possessão, além de ali construir e conservar uma fortaleza. Essa solução adotada pela coroa não foi suficiente, entretanto para impedir a abordagem de estrangeiros, que traficavam o pau brasil. Esse comércio é feito sobretudo pelos franceses, vindos preferentemente da Normandia e da Bretanha, cuja indústria naval era bem desenvolvida, tendo além disso algumas de suas cidades uma indústria têxtil em pleno progresso. A princípio sob o comando de uma pirataria, essa atividade foi ganhando sorrateiramente o apoio oficial. E Francisco I que sobe ao trono da França em 1515 não se conforma com os limites definidos pelo Tratado de Tordesilhas. “O sol brilha para mim como para todos”, disse ele. Gostaria de ver a cláusula do testamento de Adão que me excluiu da partilha do mundo” (Bueno, 1998b: 103).<sup>38</sup> O assédio à costa brasileira vai se multiplicando e os franceses seja por que razões forem estabelecer laços amigáveis com os índios, alguns deles segundo a descrição de Jean de Lery passavam a adotar todos os costumes dos nativos, chegando até a abominação de comer carne humana. Acrescentando a isso os relatos sobre fabulosas riquezas encontradas na “Serra da Prata”, D. João III, então rei de Portugal, decide em 1530 mandar uma grande expedição ao Brasil chefiada por Martim Afonso de Souza, seu amigo, com plenos poderes para estabelecer a lei e a ordem no território “ocupado apenas por naufragos espanhóis, traficantes franceses e degredados portugueses, que viviam de acordo com a lei natural, cercados de muitas mulheres e escravos nativos” (Bueno, 1998b: 167). O verdadeiro objetivo de D. João III, ao enviar Martim Afonso, não era, como se tem repetido, o povoamento do Brasil.<sup>39</sup> Além de combater os franceses e explorar o Amazonas, o que ele pretendia era chegar a foz do rio que lhe daria acesso a serra da Prata e às riquezas de um misterioso “rei branco”. Numa segunda iniciativa não caranguejeira (a primeira teria sido a de

<sup>38</sup> Nota: Esta declaração foi citada pelo cardeal de Toledo em carta escrita em 27/01/1541 e enviada ao imperador Carlos V.

<sup>39</sup>Essa posição é a defendida por Mário Neme em *Notas de Revisão da História de São Paulo (Anhembi, S.P., 1959)*

Américo Vesputio em 1501), isto é, deixando de arrANHAR as costas como caranguejos, no dizer de Frei Vicente do Salvador em 1627, Martim Afonso de Souza organiza uma expedição que entrando pela selva pretendia chegar as aldeias limítrofes do Império inca. O destino ajudado pelos índios Payagua ou Carijo, dependendo da fonte, se encarrega de frustrar esse empreendimento. Francisco Chaves, como guia e Pero Lobo, como capitão, e mais cerca de 80 homens, perecem tragicamente em armadilhas estrategicamente armadas pelos índios. O insucesso dessa entrada pelo sertão influi na decisão de Martim Afonso de Souza deixar o Brasil, onde fica até maio de 1533, tendo garantido um ano antes, através de seu irmão Pero Lopes, a feitoria de Pernambuco, ocupada então por 70 franceses. Pouco tempo depois do seu retorno a Lisboa, aí chega a notícia “da mais extraordinária façanha da conquista do Novo Mundo”. Pizarro com mais 153 homens e 27 cavalos havia conquistado o famoso império do “rei branco”, ou seja, do inca Atahualpa e seus riquíssimos domínios, o Peru. Esse acontecimento produz uma nova Índia, dessa vez de Castela, e a consequência para o Brasil é a de vir ocupar repetitivamente a mesma posição que tivera diante das Índias Orientais, isto é, de passagem, e, de reativar a “decepção” pela sua “menos valia”.

A prodigalidade dos tesouros das regiões do Peru passam a monopolizar a atenção dos europeus, “e ao lado daqueles reinos de magia, o Brasil português, tão parco, aparentemente, em minas e especiarias preciosas, oferece um contraste humilhante” (Buarque de Holanda, 1994: 103). No mapa mundi composto por Diogo Ribeiro, ainda em 1529, aparecem na América do Sul uma Nova Espanha, que tem “muito ouro de nascimento”, uma Castela de Ouro que tirou seu nome do metal que tem em abundância, um Peru, ainda antes da conquista, com prata e ouro, um rio Solis, onde “ay oro y plata en la tierra adentro” e um Brasil identificado como “terra dos bacalhaus”, onde “hasta aora no se han allado cosa de provecho, mas de la pescaria de bacalaos .... son de poca estima” (Buarque de Holanda, 1994:

103). É como se estivéssemos, quase trinta anos depois, escutando o eco da carta de Américo Vesputio, na frota de reconhecimento das costas, futuramente brasileiras, no seu relato: “nessa costa não vimos coisa de proveito” ... E, ainda como assinala Sergio Buarque, é compreensível que após a viagem de Vasco da Gama, as Índias percam o seu colorido lendário. As verdadeiras Índias, Índias do mistério, da fábula, dos infinitos tesouros, são, já agora, as Ocidentais, as de Castela, que “orlando, embora, a América lusitana, mal lhe comunicam, no entanto, seu influxo”. E um personagem de Gil Vicente na Farsa dos Almocreves diz bem a situação:

porque o mundo namorado

he lá, senhor, outro mundo

que estaa além do Brasil (Buarque de Holanda, 1994: 105).

Então, o Brasil entrevisto num primeiro momento como escala no caminho para as Índias Orientais, passa a ser um dos caminhos para as Índias de Castela. As expedições que começam a se arriscar para o interior têm esse objetivo. Sergio Buarque de Holanda resume bem a situação: “o que no Brasil se queria encontrar era o Peru, não era o Brasil” (1994: 103). Torna-se mais compreensível também a crença que se espalhou de que a Providência fôra mais generosa com os castelhanos do que com os lusitanos, subentendido o menor valor do quinhão português na distribuição das terras do Novo Mundo. O que mais nos importa para a continuidade de nossa reflexões é assinalar como se reproduz nesse tempo da nossa História um lugar já antecipado pela carta de Caminha – um lugar de passagem. Para quem ou para além das Índias, o Brasil por si não faz faiscar os olhos europeus porque aqui não faiscam os metais e as pedras preciosas. É como se, entre duas Índias, mesmo batizado, lhe sobrasse o limbo. Uma vez assinalada essa marca, fundamental também para o nosso trabalho é abordar as relações que entre si os portugueses e os índios estabeleceram, nesse mesmo período.

Retomando a carta de Pero Vaz de Caminha e mesmo a Relação do Piloto Anônimo faz-se evidente a cordialidade desse primeiro encontro. E se nos aproximamos da cena, pormenorizada pelo escrivão da frota, do confronto com os dois jovens indígenas que são levados a bordo,

*“o diálogo dos gestos, que nesse momento se trava, é admiravelmente instrutivo e, melhor do que muitas páginas de erudita interpretação psicológica ou etnológica, pode revelar a posição respectiva das duas raças que se defrontavam quando estava para começar a ocupação da terra” (Buarque de Holanda, 1963: 1993).*

E sobre o espanto comum aos dois lados, Sergio Buarque assinala-o menor por parte do índio, focalizando-o numa atitude “ora receosa, ora indiferente e raras vezes admirativa em face das maravilhas exóticas que lhe exhibe o homem branco”.

A estratégia de ocupação de solo faz com que os portugueses se espalhem descontinuamente ao longo da costa em feitorias, lugares encarregados de assinalar a posse do Reino, e de concentrar os carregamentos de pau-brasil para embarque nos navios. Então o que se assiste é algo inusitado, os europeus ficam inteiramente submetidos à soberania das populações indígenas. A mestria nesse momento é conferida àqueles que sabem retirar o alimento da terra, e oferecem proteção contra perigos conhecidos e desconhecidos. Aliás, eles próprios, conforme vários relatos, nunca inspiram uma confiança completa. Sobre isso diz Florestan Fernandes: “Os brancos viviam nos grupos locais, literalmente sujeitos à vontade dos nativos; ou se agrupavam nas feitorias, dependendo tanto sua alimentação quanto sua segurança do que decidiam fazer os “aliados” indígenas”. E ainda: “O índio era a fonte de alimentos, de bens para exportação e da pouca segurança existente em face das tribos hostis e dos brancos pertencentes a nacionalidades inimigas, no âmbito da colônia” (Fernandes, 1963:

82). E quando os brancos passavam a viver diretamente com os índios nas suas tribos, então aí submetiam-se de modo radical aos seus costumes. Por outro lado o contacto com os europeus não provocou uma desorganização imediata no sistema de valores dos índios, pois os novos instrumentos adquiridos no escambo, machados, tesouras, anzóis, não eram acompanhados pelos procedimentos técnicos desenvolvidos no Velho Mundo. Além disso os indígenas escolhiam o que queriam incorporar a sua cultura, recusando de forma radical o que não lhes agradava como, "por exemplo, as maneiras dos europeus às refeições ou diante dos bens naturais, que pretendiam acumular em grande quantidade: os nativos ridicularizavam-os abertamente" (Fernandes, 1963: 79). Entretanto pelas características dos procedimentos comerciais entre os dois povos, bem diferente das relações inter-tribais, os índios foram, aos poucos, sendo envolvidos em relações mais complexas, que lhes rendiam mais amigos ou mais inimigos, conforme os afetos e desafetos portugueses.

*"Especialmente depois que a presença desses portugueses configurou-se como uma ameaça, o escambo passou a representar um meio para obter "alianças" que pareciam decisivas. Em suma, o apoio dos invasores europeus logo adquiriu, para os indígenas, significado equiparável ao que as "alianças" com os nativos possuíam para os próprios brancos" (Fernandes, 1963: 81).*

Então, nesses ditos 30 anos de esquecimento a especificidade das relações que aqui teceram as duas raças, se caracterizaram primeiro por uma supremacia indiscutível dos nativos, fundada na mestria do manejo dos recursos naturais, do qual os europeus dependiam para sua sobrevivência, e, segundo, quando os europeus se tornam uma ameaça, como acima citado, por uma certa reciprocidade no valor das alianças. Assim torna-se claro que, nesse tempo, pelo menos, ficou subvertida uma lógica de dominação que se sustenta pela supremacia de



uma civilização mais desenvolvida sobre outra menos desenvolvida. A partir disso a nossa questão é basicamente saber quem agenciou o discurso do Mestre naquele momento. Uma determinada leitura poderia se contrapor à interpretação que fizemos acima argumentando que mesmo nos quadros descritos o índio não ia além de mero instrumento do projeto comercial português. Mas, no dia a dia, quando os índios ainda se sustentam pela sua língua, pelos seus códigos e pelos seus ritos, e em que os serviços que prestam aos brancos tem um troco, fica legítima a interrogação sobre o agenciamento do discurso acima referido. Em outras palavras o saber do índio não passa pelo saber do gozo do branco. Há de ser considerado também o tempo de “experimentação” dessas relações, uma espécie de suspensão sustentada pela surpresa e pelo desconhecimento. De fato o quadro das relações muda quando mudam os designios de Portugal sobre a nova terra. O deslocamento do escambo para agricultura atinge em cheio o tipo de relação até então estabelecida. Passamos, segundo Florestan Fernandes, em texto já citado

*“do período de tensões encobertas para a era do conflito social com os índios. Os alvos dos brancos só poderiam ser alcançados e satisfeitos pela expropriação territorial, pela escravidão e pela destribalização (ou seja pela desorganização deliberada das instituições tribais, que pareciam garantir a autonomia dos nativos e eram vistas como “ameaças” à segurança dos brancos, como as instituições vinculadas à vida doméstica, ao xamanismo e à guerra”*  
*(Fernandes, 1963: 82, 83).*

Mas, mesmo dentro desse novo cenário o índio continua como elemento indispensável à tarefa portuguesa, quer como guia para o interior, quer como aliado contra outras nacionalidades invasoras, quer como possível mão de obra para as futuras lavouras. “Daí a

necessidade de prudência no trato do indígena (...) de modo a resguardar certos interesses fundamentais, que dessem à coroa a possibilidade de utilizar as tribos aliadas como instrumento de conquista e de controle dos territórios ocupados” (Fernandes, 1963: 83).

Aqui já está mais claro de que lado está o agente do discurso. Mesmo que o índio não sirva ao português, na direção suposta pelo funcionamento do discurso (e o fato dele não submeter à escravidão, escapando às manobras de dominação nesse sentido), o português se serve dele. Mesmo assim o tecido relacional que se compõe é bastante complexo. Extraímos do texto de Florestan Fernandes (1963: 86) a citação atribuída a Momboré-uaçu, que se manifesta contra a aliança dos Tupinambás com os franceses e parece nos trazer um flash da situação:

*“Vi a chegada dos peró (portugueses) em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários pai. Mandaram vir os pai”...*

O texto tem como seqüência a tentativa de escravização dos índios e a solução por eles encon

trada, nesse caso, pelo abandono da região. Esse texto nos oferece uma ampla possibilidade de derivações, mas vamos nos restringir ao aspecto da relação branco / índia que aqui se explicita. São relativamente discretas as abordagens históricas sobre o tema, excetuando-se talvez, e ainda com a atenuante de apócrifa, a carta de Américo Vesputio, que em agosto de 1504, sob o título de *Mundus Novus*, começa a ser vendida nas feiras e praça de Augsburgo, na Alemanha, pra logo se expandir para os mercados de Paris, Amsterdã, Roma, Sevilha e Praga. A carta tratava dos aspectos mais sensacionalistas da descoberta, aí incluídos os detalhes libidinosos da vida sexual dos indígenas. Reproduzimos aqui a abordagem de Afonso Arinos de Mello Franco sobre essa carta:

*“Sua luxúria (das índias), diz Vesputio, excede a imaginação humana. O homem possui quanto desejar e elas inventam artificios que tornam o ato do amor mais excitante. Artificios (aliás observados por outros viajantes), que são minuciosamente descritos.<sup>40</sup> (...) Não é necessário insistirmos no devorante interesse que essa narrativa, em muita coisa verdadeira, mas em outros pontos falsa, iria despertar no Velho Continente. Descrevia a imagem natural do homem vivendo no paraíso terrestre. Numa espécie de paraíso, está claro, muito pouco espiritual, mas que, por isto mesmo, correspondia as tendências sensuais e materialistas que atormentam e governam os homens de todas as épocas” (Mello Franco, 1937).*

O assunto, entretanto, é pouco tratado. Octavio Souza (1994: 111), no seu livro, nota essa ausência em autor expressivo como Sergio Buarque de Holanda, quando atenta para a dificuldade de incluir o sexo na temática do maravilhoso. Da visão do paraíso é excluído o

<sup>40</sup>Não lembra Macunaíma nas sua carta às Amazonas?

erotismo. É ainda Octavio Souza (1994: 114) que, numa interrogação preciosa, quando recorrendo ao texto freudiano na sua abordagem sobre a inibição, onde ela é entendida como “restrição de uma função do ego” se pergunta:

*“Seria este o caso do Brasil? Teria sido o Brasil vítima de uma inibição tanto de suas possibilidades egoicas de transformação do mundo externo, quanto de suas possibilidades, também egoicas, embora já marcadas pelo narcisismo, de satisfação através de seus processos mentais internos? Seria essa inibição o efeito de uma sexualização precoce, provocada pelo encontro de duas culturas, a portuguesa e a indígena, predestinadas, por força de seus próprios mitos de origem, a encontrarem uma na outra, seus parceiros sexuais idealizados – os portugueses, logo apelidados pelas índias, de caraiabas, nome de coisa santa e sobrenatural, e as cunhãs, símbolo do anseio por uma sexualidade irrestrita e isenta do vício e da corrupção da sociedade européia?”*

Portanto, o português ao casar com a índia, ele impossibilita a ruptura radical entre colonizador e colonizado, mesmo que, na continuidade da mestiçagem, quando aí se inclui o negro, a família vá se constituir sob o signo de um patriarcalismo autoritário. Mas aí já se trata de uma família, enlaçada pelo pai, pelo sangue, se não por outros afetos. Convém lembrar, entretanto, que os povoadores brancos não se restringiam muitas vezes a um casamento, ou ao casamento, sendo o concubinato uma regra geral. Além do que a sexualidade transbordava em encontros casuais, para isso contribuindo a solidão do homem, a sensualidade das índias, o clima paradisíaco. “Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado – e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem – era um convite à vida solta e infrene

em que tudo era permitido<sup>41</sup> (Prado, 1998: 73, 74). A lei era a lei da natureza, e temos conversado. Em qualquer das formas, construindo ou não uma família, temos o sexo intermediando as relações colonizador / colonizado, cuja fecundidade é testemunhada pela sua descendência mestiça. Em Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre, encontramos a reportagem mais significativa dos efeitos desse encontro, já aí incluídos os negros.

Até agora esse capítulo ressaltou aquilo que insiste nos testemunhos sobre a nova terra, do pouco que ela oferece, da menos valia em relação as Índias, sejam elas Orientais ou de Castela, de uma exterioridade em relação ao próprio enraizamento que se assenta nesse lugar de “passagem”, que percorre a nossa história, no relato desde um Caminha até um Buarque de Holanda. Nesse sentido, mesmo que o pau-brasil fosse valioso, ele não fazia parte do elenco dos produtos mais cobiçados. Será que esse lugar do produto se abateu sobre o nome da terra ou foi interpretado como o “destino” dos brasileiros? (Confirmado, não podemos nos esquecer pela determinação econômica social de um capitalismo nascente). Destacamos a hesitação que acompanhou o nome da Terra, não vigorando nem a nomeação do rei, Terra de Santa Cruz. Nomeação aliás determinada pela necessidade de excluir a verdade do nome Vera Cruz. E é sob esse signo que entendemos a observação de Sergio Buarque: “o que no Brasil se queria encontrar era o Peru, não era o Brasil”. ou, e ainda, segundo o mesmo autor, como o demonstra toda a administração de um Tome de Souza, o sonho era de fazer do Brasil “um outro Peru” (1994: 97). Parece-nos legítimo configurar como traço da nossa cultura, uma menos valia que vai comparecer, como retorno do recalcado, em vários momentos da nossa História – se na literatura, por exemplo, a exacerbação no realce das maravilhas da natureza no romantismo sobre o que a crítica é unânime em reconhecer que essa obrigação prejudicou o estilo, ou no modernismo, como vi

---

<sup>41</sup>O grifo é nosso.

mos anteriormente, na expressão mais radical de superioridade de Oswald de Andrade em cujo "tupi or not tupi" vem embutida a afirmação posterior de que "Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem". Se compreendemos essa superioridade como a outra face da menos valia já não soa tão estranho a frase dita pelos próprios brasileiros, que tanto surpreendeu a Contardo Calligaris: "esse país não presta" (1992: 13). Além disso, esse lugar de passagem tão acentuado, para alguém ou para além das Índias, somado às práticas nômades dos índios e ao espírito aventureiro dos portugueses (sustentado por Sergio Buarque de Holanda numa oposição ao homem do trabalho), certamente são fatores que entram na sobre-determinação de uma posição nossa, absenteísta em relação ao próprio país. E parece faltar-nos uma verdade referencial, um bastamento, que nos põe às voltas com questões de identidade cultural à cata de um Brasil – brasileiro, e de uma qualidade paradisíaca que nos dê um lugar no Outro.

Por outro lado, a operatividade do discurso do Mestre que procuramos circunscrever no tempo colonial poderá permitir a leitura de uma série de derivações sobre a lei e o gozo, sobre a fantasia, e sobre a posição dos sujeitos ou de uma cultura. De saída parece que nos safamos, pela sexualidade, da linha vertical proposta por Melman entre os termos do discurso que diria de uma violência máxima entre senhor e escravo, abolindo qualquer direção entre S1 e S2, e conseqüentemente, tornando impossível em pacto simbólico. A pesquisa sobre a casa grande e a senzala julgará da veracidade da nossa afirmação, confirmando-a ou não. Quem sabe, tornado-a mais complexa ...

Antes de prosseguirmos nesse direção, cumpre-nos ainda uma observação que diz respeito ao descobridor da nova terra, Pedro Alvares Cabral, que contribui, para dizermos do valor que Portugal dava à terra descoberta. Sobre ele tudo indica que caiu em desgraça na Corte. Mas, mesmo antes disso, a pensão que passa a receber do rei na sua volta a Lisboa,

após o descobrimento do Brasil e à viagem a Calicute, de onde retorna com os navios que lhe restaram abarrotados de riquezas várias, é quatorze vezes menor do que a concedida a Vasco da Gama. Parece que ao recusar o posto de sub-comandante da “Esquadra da Vingança”, encarregada de atacar Calicute, Cabral perde a estima do rei, e ao tempo da partida da esquadra, 1502, ele parte também para um auto – exílio em Santarem. Seu nome não aparece mais nas crônicas oficiais e pouco se sabe de sua vida a partir de então. Bastante melancólica é a observação de Eduardo Bueno: “Pedro Alvares Cabral morreu na obscuridade, por volta de 1520, sem nunca ter retornado à corte – e virtualmente sem saber que revelara ao mundo um território que era quase um continente”. E acrescenta, sem rodeios: “Em 1521 morria também o rei D. Manoel I, o monarca que jamais se interessou pela terra descoberta por Cabral” (Bueno, 1998a: 126). Essa afirmação parece-nos exagerada porque bem ou mal o território continuou sob o domínio português, o que não é pouco esforço para aquele tempo. E não foram poupadas estratégias para garantir a posse da terra, desde o arrendamento até a decisão de utiliza-la sob a forma agrícola, o que significava um grande desafio, uma vez que os portugueses não tinham uma tradição agrária. De qualquer forma, o descobridor do Brasil não mereceu glórias pelo seu feito e morreu anônimo, diríamos, na relação oficial com seu país.

### Mais um pouco de História

A expedição de Martim Afonso de Souza cujo aparato levou alguns historiadores à suposição de que sua principal tarefa era a colonização, o que, curiosamente, na prática incluiria trazer colonos, não tinha esse objetivo prioritariamente, como já vimos. Curiosamente, porque colonizadores traziam colonos para colonizar ... Em 1533, ele funda em São Vicente a primeira cidade portuguesa no Brasil, e segundo as indicações não por decisão formal em relação à cidade mas como apoio à continuidade da intenção de exploração das riquezas do Prata. Cerca de 250 integrantes da expedição de Martim Afonso simplesmente se deixaram ficar em São Vicente, "mais como hóspedes do que como colonizadores". Em carta de José de Anchieta encontramos outros motivos que certamente contribuíram para o estabelecimento desses colonos: a terra "sem lei, nem rei", a fartura da natureza na "caça, pesca e frutos silvestres" e as nativas "que andam nuas e não sabem negar-se a ninguém, mas ainda elas mesmas assediam e importunam os homens, metendo-se com eles nas redes, pois consideram uma honra dormir com cristãos". A decisão de D. João III sobre a colonização do Brasil é tomada quando ainda Martim Afonso aqui está, e a medida que a ratifica é a divisão do território em capitanias hereditárias, e a escolha de uma atividade agrícola extensiva. Dessa medida decorre a necessidade do recurso à mão de obra escrava. Para Portugal não se tratava de uma novidade. Os pretos já circulavam amplamente na metrópole e, desde antes de 1500, graças aos que tinham sido trazidos das possessões ultramarinas foi possível um significativo trabalho na terra. Essa eficiência multiplicou a sua procura e tornou-os numerosos. Garcia de Resende, citado por Sergio Buarque de Holanda (1982: 23) retrata a situação:



Vemos no reino meter,  
Tantos cativos crescer,  
E irem-se os naturais  
Que se assi for, serão mais  
Eles que nós, a meu ver.

Por volta de 1550 a população negra em Portugal era equivalente a um quinto da população total. Por outro lado, os portugueses são considerados “e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços”. Ainda em nossos dias um antropólogo distingue-os racialmente de seus próprios vizinhos e irmãos, os espanhóis, por ostentarem um contingente maior de sangue negro” (Buarque de Holanda, 1993: 22). O primeiro grupo de escravos mandado pela metrópole chega ao Brasil em 1550 para a cidade de Salvador. Até então alguns poucos teriam vindo acompanhando os colonizadores quase como bagagens (Goulart, 1960: 185). É só a partir de 1559, mediante um alvará que permite aos senhores de engenho negociar até 120 escravos no Congo, pagando um terço dos direitos, que os negros começam a esparramar a sua cor na nova terra.<sup>42</sup> Há de se lembrar que contra a escravização dos indígenas levantaram-se as vozes dos missionários, que reforçaram a sua própria inadaptabilidade aos serviços propostos. Mas “no que tocava a escravatura negra, a piedade e a cobiça, o missionário e o colono, o legislador e o teólogo, Roma e a Reforma, falavam a mesma linguagem, proclamando-lhe a legitimidade” (Goulart, 1960). O plantio da cana de açúcar foi a atividade escolhida para fixar o homem à terra e garantir a posse portuguesa. E para que fosse rentável precisava ser extensiva e contar com numerosa mão de obra. Não foi, entretanto, segundo Sergio Buarque uma civilização tipicamente agrícola a que os portugueses aqui instauraram. Porque era uma tarefa que não se coadunava com seu espírito aventureiro, não havia população disponível no reino que permitisse uma grande emigração,

<sup>42</sup>Para se ter uma idéia da distribuição dos povos em 1587 Gabriel Soares atribuiu à Bahia uma população de 2 mil europeus, 4 mil negros e 6 mil índios (Goulart, 1960: 186)

e, como já aludimos, não ter Portugal uma larga experiência agrícola (1993: 18).<sup>43</sup> Além do que, como disse Fr. Vicente do Salvador (in Buarque de Holanda, 1993: 21) os colonos “queriam servir-se da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída”.

Tínhamos então a sorte lançada para a constituição de um povo brasileiro – uma população indígena, bastante primitiva, uma população africana inscrita na escravidão<sup>44</sup> e os portugueses em quem se registrava a já aludida “ousadia completa ou praticamente completa de qualquer orgulho de raça” e cuja ousadia não se fazia acompanhar por uma relação estável com o trabalho. Sergio Buarque lembra que devido a esse caráter mestiço os indígenas da África Oriental os respeitavam menos que aos outros civilizados, “... e para designar os diferentes povos da Europa, os Suaheli discriminam sempre: europeus e portugueses” (1993: 22). De forma sucinta nos são apresentados os elementos que se encontram na dialética da colonização, onde o colonizador longe de impor um domínio arrogante, sustentado na rigidez de uma lei, se deixa contagiar pelo clima da falta de lei e de rei. O cultivo açucareiro adoçou as relações que se fizeram mais sensuais.

*“O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional (...) E sinuosa até na violência, negadora de virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva a “moral das senzalas” veio a imperar na admi*

<sup>43</sup>Uma carta do humanista Clenardo escrevendo de Lisboa para seu amigo Latônio, em 1535, (Buarque de Holanda, 1993: 19) tem o seguinte teor a esse respeito: “Se em algum lugar a agricultura foi tida em desprezo, é incontestavelmente em Portugal.

<sup>44</sup>A posição da Igreja contra a escravidão dos aborígenes apressou a vinda dos negros para o Novo Mundo. Em 1537 o papa Paulo III declarou que quem tirasse a sua liberdade estaria sujeito a excomunhão. A respeito da escravidão negra “a piedade e a cobiça, o missionário e o colono, o legislador e o teólogo, Roma e a Reforma, falavam a mesma linguagem, proclamando-lhe a legitimidade”. (Goulart, 1960: 184)

*nistração, na economia e nas crenças religiosas dos homens do tempo" (Buarque de Holanda, 1993: 31).*

O que até agora nos chama a atenção é que a plasticidade do português, que como temos visto é uma das suas maiores qualidades, ela tem uma outra face, a de uma submissão à lei da natureza ou seja à lei do gozo. Isso vimos em relação a terra, em relação à mulher: trata-se de usufruí-la. Claro que a corroboração das parceiras indígena e africana contribuíram para destacar esse aspecto. Ora, se a lei é justo o que vem limitar o gozo, o que se passaria no discurso do Mestre, onde fossem afetados os elementos que assinalam direção e impossibilidade? Explicando melhor, se o discurso do Mestre, que se escreve  $S1 \rightarrow S2$ , se

\$ ◇ a

ele se presentifica com dificuldades na sua direção, ou melhor no seu agenciamento em relação ao outro, e naquilo que na fantasia \$ ◇ a o separa do seu objeto, o que vai acontecer? Estamos na soleira da Casa Grande que, nesse tempo, é impossível ser pensada sem a senzala. E aí entramos, de mãos dadas com um guia aqui indispensável, Gilberto Freyre, que assim nos introduz:

*"Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro; a nossa continuidade social. (...) Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o "tempo perdido". Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa. É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade (...)" (Freyre, 1992 pref. à 1ª ed., LXV).*

Bela escrita essa, que para além da pesquisa familiar, tenta surpreender as tendências da cultura. Diríamos nós que, para além do nome próprio, a procura é do Nome-do-Pai, “um passado que emenda com a vida de cada um”...

**Casa Grande & Senzala**

*“A história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: de sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo, escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas credices da senzala. O estudo da história íntima de um povo tem alguma coisa de introspecção proustiana (...) Diante das casas velhas de Sabará, São João del-Rei, Ouro Preto, Mariana a impressão é de a gente como se encontra ... E se lembra de cousas que a gente nunca soube, mas que estavam lá dentro de nós (...)”*

Embora o que nos interesse em Casa Grande & Senzala, livro de Gilberto Freyre, seja o aspecto da mistura, aí expressa sobretudo nas relações que se estabeleceram entre senhores e escravos, não podemos ignorá-lo como objeto de discussões, que se estendem até nossos dias. A bibliografia a que tivemos acesso lhe reserva pelo menos uma unanimidade, um lugar de obra clássica, ao lado de Raízes do Brasil, de Sergio Buarque de Holanda, e Evolução Política do Brasil, de Caio Prado Junior. Antonio Cândido no artigo que prefacia Raízes do Brasil, sobre ele nos diz: “O jovem leitor de hoje não poderá talvez compreender, sobretudo em face dos rumos tomados posteriormente pelo seu autor, a força revolucionária, o impacto libertador que teve este grande livro” (1993: xxxix). Entretanto, a seqüência das críticas nem sempre

coincide com essas expressões. Renato Ortiz, (1985: 40 e segs.) separa Gilberto Freyre dos outros dois, nos quais reconhece significativa ruptura sobretudo pelo espaço social que criam e que suporta sua produção, a universidade, diferentemente dele que representa “o ápice de uma outra estirpe”, não sendo por acaso que vai trabalhar numa organização nos moldes dos antigos Institutos Históricos e Geográficos. Ora, perguntamo-nos, será que as rupturas passam necessariamente por determinado espaço social? Mas essa não é a principal crítica de Ortiz. Ele reconhece na obra de Freyre a resposta a uma demanda social, ela oferece uma carteira de identidade ao brasileiro, na positividade do mestiço, e com isso estabelece uma continuidade entre o pensador tradicional e o Estado novo, além de impedir o discernimento entre as fronteiras de cor. O que parece estar subentendido nos argumentos de Renato Ortiz é que o novo não tenha parentesco com o antigo, que a “decretação” do Estado novo implica um funcionamento de Estado novo. Por outro lado nos perguntamos, qual a vantagem em manter as fronteiras da cor? Como reivindicar na nossa construção social isso de que a cada raça, sua cultura? A leitura de Renato Ortiz bem como a de Carlos Guilherme Mota que veremos a seguir, passa pelo filtro de uma crítica ao que chamam ideologia da cultura brasileira que serviria para embaçar os verdadeiros conflitos que se passam entre as classes sociais e também entre as raças. Esse “abrandamento” dos preconceitos e de práticas sociais de dominação beneficiariam o “status quo” do conservadorismo.

Carlos Guilherme Mota, no seu livro *Ideologia da Cultura Brasileira* (1990) que abarca o período compreendido entre 1933 e 1974, pretende a partir de alguns momentos que considera significativos, revelar os “pressupostos ideológicos que jazem na base de formulações sobre o que seja uma cultura (“brasileira”, “nacional”, “popular”, “de massa”, etc.). Na sua Introdução o autor já manifesta a sua posição em relação a *Casa Grande & Senzala* e a Gilberto Freyre quando afirma que a crítica recente não duvida do caráter racista

da obra, na valorização dos traços mestiços da população brasileira. E recorre a Dante Moreira Leite, cuja interpretação, pautada em fatos históricos, a considera uma obra datada e anacrônica. “Disso resulta que Gilberto Freyre é hoje, pelo menos no Brasil, um intelectual de direita, aceito pelos grupos no poder, mas não pelos jovens intelectuais” (Mota, 1990: 29).<sup>45</sup> Pareceu-nos, na leitura desses textos que a maior acusação que sobre a obra pesa se refere à classe social do seu autor, e a determinadas posições políticas conservadoras que ele adotou a partir de um determinado tempo ... Trazer esses autores significa descortinar minimamente a celeuma produzida pela obra de Freyre. Mas foi num outro autor, Ricardo Benzaquen que descobrimos elementos que poderiam nos ajudar no ponto que focalizamos, a mistura, e a ele voltaremos mais adiante.

Vamos circunscrever a mistura tal como a entendemos no texto, que passa pela cozinha, pela religião, pela língua, pelas relações familiares, e na sua expressão maior pelo sexo, que incluí o negro num processo de mestiçagem já iniciado entre portugueses e índias. De nenhuma forma no relato desse processo ele pareceu-nos sem contradições, sem crueldade, sem tensão. E no seu aspecto geral a sífilis, atrelada ao sexo, faz aí presente a morte e a deformação<sup>46</sup>. O pano de fundo do processo de miscigenação que aqui aconteceu parece ter decorrido de haver entre os portugueses uma “ausência completa, ou praticamente

<sup>45</sup> Sobre o tema recomendamos o capítulo I do livro citado de Carlos Guilherme Mota, onde ele reconhece no texto de Gilberto Freyre “as expressões de um estamento dominante, embora em crise”. É como se a dominação se re-arrumasse para um relacionamento racial, com a abertura para a mestiçagem. Nesse ponto residiria “o pretensio modernismo” da obra freyreana.

<sup>46</sup> A sífilis no Brasil é simultânea à miscigenação. Começaram juntas. Embora os historiadores se dividam em relação ao povo que a teria trazido, importa-nos o seu efeito calamitoso, ela “fez sempre o que quis no Brasil patriarcal. Matou, cegou, deformou à vontade. Fez abortar mulheres. Levou anjinhos para o céu. Uma serpente dentro de casa sem fazer caso do seu veneno”. (Freyre, 1992: .....). O que a par do aspecto arrasador da doença nos chama a atenção é isso “de não fazer caso do seu veneno”. Numerosos são os registros que confirmam esse fato, e ainda um outro mais surpreendente, o de os portadores masculinos ostentarem a doença quase como uma insígnia da sua virilidade. “Meninos diabos eles só eram até os dez anos. Daí em diante tornavam-se rapazes. Seu traje, o de homens feitos. Seus vícios, os de homens. Sua preocupação, sifilizarem-se o mais breve possível, adquirindo as cicatrizes gloriosas dos combates com Vênus” (...) (Freyre, 1992: 411). Esse era o percurso da sexualidade masculina, inscrita na precocidade sexual do menino, no desempenho donjuanesco do jovem, e na poligamia desvairada dos senhores, “quase uns barba-azuis”, com numerosos casamentos e numerosa prole. Fatos, aliás que são indicados como glórias nos seus testamentos.

completa, de qualquer orgulho de raça” (Buarque de Holanda, 1993: 22), o que se confirma com Gilberto Freyre que ilustrando a afirmação de que “o Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça”, informa que a principal exigência para ser admitido como colono do Brasil era professar a religião cristã, sem nenhuma restrição às nacionalidades. O impedimento era religioso. “O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-Cruz – e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial” (Freyre, 1992: 29). E ainda, segundo citação de Pedro de Azevedo (in Freyre, 1992: 29) “ao passo que o anglo-saxão só considera de sua raça o indivíduo que tem o mesmo tipo físico, o português esquece raça e considera seu igual aquele que tem religião igual à que professa”. E em relação ao negro, contrapondo-se às posições racistas, múltiplas até então, Gilberto Freyre acentua a importância da sua contribuição na vida estética e no progresso econômico do país, acentua a sua superioridade cultural em relação ao índio. Diz ele que escrever que

*“nem pelos artefatos, nem pela cultura dos vegetais, nem pela domesticação das espécies zoológicas, nem pela constituição das famílias ou das tribos, nem pelos conhecimentos astronômicos, nem pela criação da linguagem e das lendas, eram os pretos superiores aos nossos silvícolas é produzir uma afirmativa que virada pelo avesso é que dá certo” (Freyre, 1992: 285).*

Considerava pois os negros melhor dotados para contribuir para a formação econômica e social do Brasil do que os índios, “as vezes melhor que os portugueses” (Freyre, 1992: 286). A verdade é que os que foram importados para o Brasil, vieram da área mais penetrada pelo Islâmismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande



maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte” (Freyre, 1992: 229). Essa superioridade cultural dos negros sobre os índios é tese de discussão relativamente recente e balançou um certo viés oficial e ortodoxo do pensamento brasileiro, acostumado a reservar ao autóctone um lugar de valor heróico cantado num romântico Y-Juca-Pirama, ou sustentado na ideologia da equivalência entre bom e primitivo tão a gosto de alguns teóricos franceses e de alguns momentos da literatura brasileira. Nosso autor ainda entoava loas ao vigor e a beleza dos africanos, antecipando a conclusão que será a da sua tese, de que as virtudes da mestiçagem são devidas à união das três raças, discordando de Euclides da Cunha que as atribuía basicamente a união do índio com o branco, quando não como contribuição exclusiva do índio. Descreve no seu livro as teorias que sustentam a inferioridade da raça negra aí tomando, como vimos, uma posição radicalmente oposta. E quando os negros são acusados com base “científica” na atribuição de responsabilidade da desordem sexual que reinou na Colônia, Gilberto Freyre, opera um deslocamento no entendimento dessa situação atribuindo-lhe como causa o sistema escravagista. Ao lado da monocultura foi a força que mais afetou a nossa plástica social.

*“Parece às vezes influência de raça o que é influência pura e simples do escravo. Da capacidade imensa desse sistema para rebaixar moralmente escravos e senhores. O negro nos aparece no Brasil, através de toda nossa vida colonial e de nossa primeira fase de vida independente, deformado pela escravidão (Freyre, 1992: 315).*

Ricardo Benzaquen ao trabalhar sobre a noção ou conceito de raça, assinala duas posições contemporâneas a Gilberto Freyre – uma levantada por Agassiz e Gobineau, visitantes nossos no século XIX, que entendiam que a miscigenação ao possibilitar a relação

entre “espécies” diferentes teria como consequência uma esterilidade cultural e sua sentença era a inviabilidade do país; outra, toma a miscigenação como fator de redenção do Brasil no seu apagamento da questão racial, entendendo-a, entretanto como um processo de branqueamento, que um Skidmore supõe como a solução brasileira “um gradual predomínio dos caracteres brancos sobre os negros no interior do corpo e do espírito de cada mulato” (Benzaquen, 1994: 29). Uma terceira posição seria inaugurada em *Casa Grande & Senzala*: ao reconhecer a contribuição ativa dos três elementos que nos constituíram. Gilberto Freyre promove “uma outra versão da identidade nacional, em que a obsessão com o progresso e com a razão, com a integração do país na marcha da civilização, fosse até certo ponto, substituída por uma interpretação que desse alguma atenção à híbrida e singular articulação de tradições que aqui se verificou”<sup>47</sup> (Benzaquen, 1994: 30). Acresce ainda que essa posição daria condições ao país para enfrentar o seu “inacabamento”, fornecendo-lhe um passado, minimamente aceitável<sup>48</sup>, que não o condenasse a se realizar (...) apenas no futuro (...).(Benzaquen, 1994: 30) Ainda para dar conta do sistema escravagista que aqui se desenvolveu, Benzaquen recorre às duas tradições sobre a escravidão, clássica e cristã, que têm influenciado a reflexão ocidental, a clássica numa relação intrínseca com o despotismo, a cristã com o pecado. Conclui na leitura de Freyre que ele “combina fragmentos das duas tradições, dando origem a uma peculiar imagem da sociedade, ou melhor, a uma visão do relacionamento entre grupos sociais opostos “híbrida e plástica”, que coincide com a conclusão referida anteriormente no quisito raça. Essa explicação, bem mais desenvolvida no seu texto, é um dos argumentos com que responde a acusação de Costa Lima, e de outros sobre o aproveitamento do conceito de miscigenação para ocultar os conflitos e abusos da colonização. “Assim, da mesma maneira que as distintas influência étnicas e culturais conse

---

<sup>47</sup> O grifo é nosso

<sup>48</sup> Por que “minimamente”?

guiram combinar-se separadamente no português, a violência e a proximidade sexual, o despotismo e a confraternização familiar pareceu também ter condições de conviver lado a lado, em um amálgama tenso, mas equilibrado” (1994: 57).

É a mistura agenciada pelo sexo que agora vamos abordar. Paralelamente a disponibilidade da índia em relação ao português e a sensualidade da negra a ele submetida, os homens portugueses, dos séculos XV e XVI, talvez pelo contacto com a magia e a voluptuosidade do Oriente, foram bons aprendizes dos expedientes da luxúria. “Heróis por todos admirados, deles facilmente se comunicaram às outras classes sociais os vícios e os requintes eróticos” (Freyre, 1993: 323). Não são raros os trechos da obra que comunicam o viés da grosseria de um verdadeiro desatino sexual. Os Arquivos da Torre do Tombo guardam os registros da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, de 1.591-1.592. “É um quadro impressionante do campo da sociedade que era a Bahia nesse findar do século. É também no segredo inquisitório a mostra minuciosa e completa das mais baixas paixões, que só parece devam existir na decadência das civilizações” (Prado, 1998: 79). Vigora então nesse tempo um clima de exacerbação sexual que contamina o quotidiano da família, que formada pelo europeu que se casa ou se amanceba com a índia e com a negra, já fornece uma tipicidade à situação colonial.

Benzaquen introduz a categoria de excesso como tradução da *hybris* grega, para configurar a situação agreste do trópico e do seu clima, recortada em Gilberto Freyre “tudo aqui era desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências, as da nova terra”. O solo é rebelde à disciplina agrícola e os rios, “outros inimigos do esforço agrícola e da estabilidade da vida de família” (Freyre, 1993: 22). Esse excesso, dentro de uma reconhecida tendência neolamarckiana de Gilberto que transforma as condições físicas e geográficas em culturais, vai impregnar as relações da casa grande. E aí Benzaquen assinala um ponto fundamental do

seu desenvolvimento “é de que é justamente uma das modalidades dessa *hybris*, o excesso de natureza sexual<sup>49</sup> o que pode ser apontado como o maior responsável” pela intimidade calorosa que aí vigorava, sem descartar o despotismo inerente à relação senhor/escravo.

De qualquer forma é sob a égide de uma encontro que é desencontro que se funda a aproximação entre os povos diferentes que nos constituíram. Já de começo “o europeu saltava em terra escorregando em índia nua, os próprios padres precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé na carne” (Freyre, 1993: 93). E por conta do sexo, as vezes do amor, eles fazem filhos, que, mestiços, atestam, comprovam essa aproximação. Ricardo Benzaquen indica o lugar do sexo, como vimos dentro da categoria de *hybris*. Assim ele é um dos lugares, numa série. Ao recorrer ao confronto da aristocracia européia com a do senhor da casa-grande mostra como a pretensão da primeira em querer manter o domínio sobre as paixões tem como efeito o estabelecimento de uma distância com outros grupos sociais. E, ao contrário, na casa grande as divisões e antagonismos “não importam em nenhum afastamento, reunindo-se então sob o signo da mais estreita proximidade, o que acaba por configurar um domínio aristocrático de porte extremamente peculiar, peculiaridade pela qual respondem não somente aquelas explicações mais utilitárias sobre o caráter da confraternização – substituição das mulheres brancas e ampliação da força de trabalho – mas também, e principalmente, a excessiva disposição sexual do português” (Benzaquen, 1994: 68). O ponto da *hybris*, a nosso ver mais importante, é o ponto do sexo. Diríamos, brincando um pouco, o ponto do su(sexo) da colonização. Ele não é responsável apenas pelo calor e pela intimidade entre a casa grande e a senzala. Ele vai agenciar as divisões políticas que vão se organizar a partir das famílias e de seus agregados. A proximidade que dele decorre ultrapassa o limiar da casa ampliando-se nas parcerias das futuras organizações públicas.

---

<sup>49</sup>Sobre esse excesso sexual há uma expressiva literatura: Nóbrega, Anchieta, Frei Vicente Salvador, os relatos do Santo Ofício...

Aqui queremos introduzir um parêntesis para falar da parceira do português, a mulher índia ou negra, sobre a qual pesa um silêncio. É impressionante como é reduzido, se não nulo, ou meramente depreciativo o lugar que lhe é reservado nesse encontro sexual. É quase como se ela fizesse parte da série dos objetos em que se exerceu a precocidade sexual do menino brasileiro: “os animais domésticos; a bananeira; a melancia; a fruta do mandacaru com seu visgo e a sua adstringência quase de carne” (Freyre, 1992: 317). A responsabilidade sobre isso cabe também à mulher uma vez que aqui

*“o confessorário absorveu os segredos pessoais e de família, estancando nos homens, e principalmente nas mulheres, essa vontade de se revelarem aos outros que nos países protestantes provê o estudioso de história íntima de tantos diários, confidências, cartas, memórias, autobiografias, romances autobiográficos. Creio que não há no Brasil um só diário escrito por mulher” (Freyre, 1992). A intimidade de nossas avós, muitas analfabetas, escorreu pelo confessorário e pelas conversas com as mucamas de estimação (Freyre, 1992: lxvi).*

No âmbito doméstico a mistura se introduz em todos os cantos e ela expressa bem a heterogeneidade, a ambivalência, a ternura e a tensão, presentes nessas relações. De fato na casa-grande se tecem os fios que vão especificar, que vão embasar no contraste aquilo que hoje é a nossa cultura. Ela faz participar dos seus cômodos e da sua intimidade as amas, as mucamas os moleques, os irmãos de criação dos meninos brancos, “cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas da casa” e, da mesa patriarcal, “como se fossem da família numerosos mulatinhos” (Freyre, 1992: 352). E Vilhena (in Freyre, 1992: 375) se espanta com o número de negros e mulatos criados dentro de casa “com mimo extre

moso". E descreve, em carta, "he aqui tão dominante a paixão de ter mulatos e negros em casa que logo que seja cria que nasceo nella, só por morte he que della sahe; havendo muitas famílias que das portas para dentro tem 60, 70 e mais pessoas desnecessárias; fallo dentro da cidade, porque no campo não admira". Uma série de personagens aí desfilam. A mãe de leite, tão generosa, escolhida entre as escravas mais saudáveis para ajudar às jovens mães, muitas vezes meninas, de 12 a 15 anos, ou já velhas aos 30, na faina da amamentação e dos cuidados das pequenas crianças. Depois, as mães pretas que se encarregam de lhes contar estórias, principalmente as africanas, onde os bichos participam das características humanas. Elas cantam para eles dormirem mudando muitas vezes o enredo ou as palavras da quadrinhas portuguesas. Elas lhes ensinam as primeiras palavras, "dando ao vocabulário infantil um especial encanto". "A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles" (Freyre, 1992: 331). Elas os introduzem na religião, ensinando-lhe o primeiro pai-nosso, a primeira ave-Maria. E elas acompanham o sinhô ou nhonhô com um absoluta lealdade amorosa. E por isso passam a ocupar dentro das famílias um lugar de honra. "Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a benção; os escravos tratavam-na de senhoras. (...) E dia de festa quem as visse anchas e engajentas entre os brancos de casa, havia de supô-las senhoras bem nascidas; nunca escravas (porque alforriadas) vindas da senzala" (Freyre, 1992: 352). A mucama, companheira das sinhazinhas, as acompanha nas suas descobertas do amor, fornecendo-lhes o seu próprio conhecimento da vida. Em a Moreninha Joaquim Manuel de Macedo assim a descreve "embora escrava, é ainda mais que o padre confessor e do que o médico da donzela: porque o padre confessor conhece-lhe apenas a alma, o médico, ainda nos casos mais graves de alteração da saúde, conhece-lhe imperfeitamente o corpo enfermo, e a mucama conhece-

lhe a alma tanto quanto o padre e o corpo mais do que o médico” (in Freyre, 1992: 340, 341). É a mucama que, enquanto cuida da sinhá, catando piolho ou lhe fazendo cafuné, se encarrega de lhe relatar as novelas amorosas da redondeza ou de lhe ensinar as modinhas, sempre temperadas de erotismo. E o que dizer dos muleques, companheiros das aventuras infantis dos meninos brancos, nos folguedos e na cumplicidade das safadezas? E muitas vezes, eram eles próprios, nesse caso bem claro, vítimas do sistema escravocrata, os objetos sexuais, usados pela tirania do filho da casa grande. “Não havia casa onde não existisse um ou mais muleques, um ou mais curumins, vítimas consagradas aos caprichos de nhonhô”. “Eram-lhe o cavalo, o leva-pancadas, os amigos, os companheiros, os criados”. (Veríssimo in Freyre, 1992: 336) Essa situação conduz-nos à face cruel dessas mesmas relações. Gilberto Freyre lança mão do relato do herói de Memórias Póstumas de Brás Cubas como exemplo (in Freyre, 1992: 370) (...) “um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de côco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer a minha mãe que a escrava é que estragara o doce “por pirraça”; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um muleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos beiços, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava-lhe mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia – algumas vezes gemendo – mas obedecia sem dizer palavra, ou quando muito um – “aí, nhonhô” – ao que eu retorquia – “cala a boca, besta!” E prossegue “eram mostras de um gênio indócil, mas devo crer também que eram expressões de um espírito robusto, porque meu pai tinha-me em grande admiração; e se as vezes me repreendia à vista de gente, fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos”. Em termos de crueldade parece, entretanto, que nada excede a das mulheres em relação sobretudo às escravas, sempre motivada pelo ciúme do marido. É o que comparece nos textos dos cronis

tas, dos viajantes, na tradição oral. Coisas de horror, como sinha-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los a presença do marido em compoteiras boiando no sangue, ou outras que com salto de seus sapatos arrebatavam os dentes das escravas ou mandavam arrancar-lhes os peitos. Já no século XIX, Burlamaqui (in Freyre, 1992: 338) escreve: “Entre nós as phrases mais comuns quando numa mulher desconfia que seu marido, ou seu amante, tem contactos ilícitos com alguma escrava são: eu a frigirei, eu a assarei, lhe queimarei ou cortarei tal ou tal parte. E quantas vezes estas ameaças não vão a effeito mesmo por simples desconfianças”. Isso sem falar das denúncias reunidas pelas visitas do Santo Officio ao Brasil que além dos detalhes sobre os pecados sexuais, informava sobre escravas grávidas queimadas vivas nas fomalhas dos engenhos, as crianças estourando sob o calor. O registro desses horrores parece não deixar em pé os argumentos que sustentam uma experiência paradisíaca ou pelo menos adocicada, na nossa estrutura colonial.

A religião demonstra por sua vez os efeitos da interpenetração da influência das culturas diferentes. Basicamente ministrada pelos jesuítas, que parece, segundo Freyre, terem tido na origem do seu sistema a influência africana. E Santo Inácio de Loyola seria criticado por ter qualidades antieuropeias de imaginação, de sentimento e de técnica de misticismo. Mas na nossa colonização foi esse sistema jesuítico que se encarregou da transmissão dos valores europeus e ele o fez “pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas procissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com agnus dei (...), de cordões, de fitas e rosários.

*(...) Elementos muitos desses embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África” (Freyre, 1992: 52).*



Todos os escravos eram batizados e tinham a possibilidade de montar à sombra as práticas religiosas não inteiramente ortodoxas. “Além disso, foram-lhe cedidos alguns Santos, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, e a permissão de realizar as festas do “rei do Congo” (Freyre, 1992: 354, 355). Alguns padres chegavam a recomendar a participação dos senhores nessas festas em que os rituais católicos faziam parte do culto totêmico e fetichista. Os padres já haviam treinado com os índios essa aproximação intermediada pelas práticas festivas. O cristianismo que aí se produziu então foi mais alegre, além de facilitar uma maior intimidade com os santos. “O Menino Jesus só faltava engatinhar com os meninos da casa; lambuzar-se na geléia de araçá ou goiaba; brincar com os muleques” (Freyre, 1992: Lix).

Sobre a alimentação nesse período parece tratar-se de lenda a fartura e a variedade da mesa. Mesmo que o testemunho de Fernão Cardim e outros padres a tenham descrito, a sua posição de padre, a quem se queria agradar, deve ser levada em conta. Os agrados tinham o propósito, possivelmente de velar os desregramentos tão visíveis nos engenhos, descritos pelo próprio Cardim: “os pecados que se comettem nelles (nos engenhos) não tem conta: quase todos andam amancebados por causa das muitas ocasiões; bem cheio de pecados vai esse doce por que tanto fazem; grande é a paciência de Deus que tanto soffre” (in Freyre, 1992: 37). Por incrível que pareça bem alimentados nos três séculos coloniais, quando a monocultura produzia efeitos esterelizantes, foram mais os escravos do que os senhores. A mão de obra cara tinha que ser bem conservada. O negro era para o senhor “seu capital, sua máquina de trabalho, alguma coisa de si mesmo” (...) <sup>50</sup> (Freyre, 1992: 44). Bem ou mal os senhores de engenho tiveram no Brasil o seu arremedo de taylorismo. A contribuição africana para a alimentação consistiu na introdução de vegetais que por seu intermédio vieram da África e pelo seu próprio regime alimentar, mais equilibrado do que o do branco. E dos nativos da

---

<sup>50</sup>O grifo é nosso.

terra ainda fazem parte do nosso cardápio o beiju, sobretudo no norte, a pamonha, e os peixes enrolados em folha de bananeira, origem da nossa conhecida muqueca. Além disso revelaram aos colonizadores um enorme estoque de plantas e ervas medicinais.

Em relação a língua, quer se explique pelos objetivos religiosos, pelo padre que toma o cumumim para a catequese, quer se explique pelas relações sociais e comerciais, o fato é que o povo invasor adotou no seu dia-a-dia a fala do povo conquistado, deixando o português para uso oficial. Essa dualidade durou século e meio (Freyre, 1992: 149) prolongando depois com uma outra, no antagonismo entre a fala dos brancos da casa grande e a dos negros das senzalas. É com a língua tupi que vão ser designados animais, pássaros, rios, montanhas. O padre Antonio Vieira (in Freyre, 1992: 149) escrevia no século XVII sobre as famílias de portugueses e índios em São Paulo: "(...) as mulheres e os filhos se crião mestiça e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala, he a dos Índios, e a Portuguesa a vão os meninos aprender à escola (...)" Enquanto isso nas escolas missionárias a língua dos indígenas era ensinada ao lado do português e do latim, e nos púlpitos os pregadores usavam o tupi. A influência africana se processou sobretudo através da inclusão no vocabulário português de inúmeras palavras, que se incluíram de tal forma como se lá sempre tivessem estado, em alterações do sistema gramatical do idioma, e num certo amolecimento da língua, com menos ss e rr.

*"Mães negras e mucamas, aliadas aos meninos, às meninas, às moças brancas das casas grandes, criaram um português diverso do hirto e gramatical que os jesuítas tentaram ensinar aos meninos índios e semibrancos, alunos de seus colégios (...)"*

*E, "(...) no ambiente relaxado da escravidão brasileira, as línguas africanas, sem motivos para subsistirem à parte, em oposição à dos*

*brancos, dissolveram-se nela, enriquecendo-a de expressivos modos de dizer" (Freyre, 1992: .....).*

Pois bem, a variedade das relações que se conjugam entre a casa grande e a senzala, num equilíbrio de antagonismos, expressão tão a gosto de Gilberto Freyre, parece-nos confirmar o que se fazia prever no desembarque de Cabral, uma mistura. E aqui, ainda mais espantosamente do que lá, uma vez que funcionando sob o regime escravocrata. O que queremos mostrar com isso? Qual é a nossa questão? Voltando atrás vamos nos lembrar que Charles Melman propõe para entender um sistema de colonização o discurso do Mestre com uma modificação, uma barra vertical entre os termos, tornando-os, de certa forma, impermeáveis um ao outro, sem instrumento comum de troca. Nesse mesmo texto ele afirma que embora não saiba porque, a colonização portuguesa não estaria aí incluída, uma vez que os portugueses casaram imediatamente com as índias. Tomamos como tarefa nossa encaminhar uma pesquisa que desse conta do como a mistura das culturas diferentes se processou aqui, procurando, ao mesmo tempo, assinalar no discurso do Mestre a peculiaridade da nossa colonização. Explicando melhor, considerando o discurso do Mestre um fato de estrutura que diz de uma posição fundamental de diferença como aliás qualquer discurso, mas cujo agenciamento é feito por um significante um, que suporta a suposição de unidade, mas operando como primeiro na unariedade, mas sempre dirigido a um saber, em outro lugar, situações tais como colonização, escravidão impediriam o funcionamento "natural" desse discurso, destituindo-o do seu efeito de laço social. Em relação ao discurso no colonialismo é bem lembrado por Melman de que ele enquanto estrutura de laço social deixa de existir, a situação colonial sendo uma violência contra o vínculo social. Nesse caso, como diz Marcel Czermak a situação colonial, além de patológica é patogênica. O que então teria se passado na colonização brasileira, sob esse aspecto?

A nossa investigação encaminhou-nos para alguns pontos na nossa história que foram, aos poucos, sendo descortinados. Primeiro, uma hesitação da metrópole em relação ao lugar que seria conferido à colônia e que num determinado momento e depois, como repetição do destino, lhe foi reconhecido como passagem, para as Índias do Oriente e de Castela. Segundo, uma segunda hesitação ou indecisão, diríamos mesmo desresponsabilização pelo nome da nossa terra, que simplesmente, “colou”. Terceiro, um certo tempo de suspensão em que a futura colônia foi relegada, como melhor dizem os historiadores, a trinta anos de esquecimento, um verdadeiro limbo, diríamos. Gilberto Freyre (1992: 19) citando Azevedo Amaral reconhece esse período como não português, mas promíscuo, o cunho português só se imprimindo sobre a confusão de etnias pelo predomínio do idioma, e também o vê como constituindo uma “pre-história nacional”, onde muitos dos povoadores se dissolveram na população nativa”.<sup>51</sup> Então, a nossa questão poderia ser proposta da seguinte forma: dada a importância do índio no primeiro tempo colonial, rigorosamente indispensável para a sobrevivência do europeu aqui nessas bandas, e a acentuada importância do negro, quer como também indispensável mão de obra, quer como influência cultural (já vimos que em muitas circunstâncias era ele o elemento mais bem dotado culturalmente), e sabendo que como diz Buarque de Holanda (1993: 12) que a exploração dos trópicos pelos portugueses “não se processou, em verdade, por um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez-se antes com desleixo e certo abandono”, a pergunta que repetimos, aí implícita a nossa convicção de que aos portugueses coube o agenciamento do discurso do Mestre, é de como poderíamos escrevê-lo? Para dizer de uma colonização que reúne tesão e tensão, “onde o inferno parecia conviver muito bem com o paraíso”...

---

<sup>51</sup>Um outro ponto que merece desenvolvimento, mas que extrapola os limites desse nosso, é o dos nomes, dos índios e dos negros, que, ao serem batizados, perdiam seus nomes originais.

Diferentemente da barra que no discurso (na hipótese de Melman) configura a radical não comunicação entre colonizador e colonizado, e que seria de se esperar dado que a colonização vai incluir a escravidão, a nossa organização colonial processa uma complexidade de laços, numa profunda interpenetração de influências. É a *hybris*, tomando a categoria de Benzaquen, que aí funciona. E o ponto que aciona esse processo é o sexo. O sexo aproxima, ele convoca à participação no gozo, mesmo que dissimétrica (aliás é sempre assim) porque justamente opera a partir da diferença. Ele comemora no mais íntimo da estrutura, se assim pudéssemos dizer, a secção do sujeito, sua divisão, e a cessão do objeto, o perdido. E é na faísca da perda que algo se faz comum.

A medida que caminhávamos percebemos que começamos a trabalhar com duas hipóteses sobre o funcionamento do discurso do Mestre no nosso período colonial. Só para lembrar, indicamos a seguir as duas fórmulas, a de Lacan, e de Melman entendendo as situações coloniais:

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a} \quad \text{e} \quad \frac{S1}{\$} \quad | \quad \frac{S2}{a}$$

Então, na primeira hipótese, teriam sofrido um apagamento, não uma anulação, o lugar do agente e a função que separa \$ de a (que é a fórmula da fantasia). É como se S1 não estivesse à vontade com esse um do seu nome, não estivesse muito convencido de sua identidade, e não pudesse, de direito, ocupar esse lugar. Ora se o um fala de uma marca, como transmiti-la se não se está seguro de tê-la? Por outro lado, como a transmissão é que é afetada, a dificuldade de seu efeito se exerce nas duas direções, difícil supô-la nos antecedentes, e então a história do "de pai pra filho" fica prejudicada. E a lei, como recurso de garantia de um lugar se faz autoritária e incarnada. Por outro lado, a punção meio apagada ou pontilhada entre sujeito e objeto faria supor esse objeto disponível, à mão, facilitando uma posição de dificuldade em

relação a limites de gozo, predispondo-nos à antropofagia, como assinalado no Modernismo. A segunda hipótese refere-se à direção entre S1 e S2. Com tantos donos da terra, com tanta interpenetração cultural e sexual, como o português se segura no lugar de agenciamento? Será que, na sua plasticidade, que para complicar pode ser o seu maior defeito e sua maior qualidade, essa direção discursiva não fica também meio apagada, convidando, até convocando à reciprocidade S1 e S2? A consequência mais drástica desta situação seria o ocultamento do sujeito, sempre representado pela diferença de S1 e S2, que uma vez oculto, cadê a responsabilidade? Nas duas hipóteses, o que fica claro é obscurecimento do S1, enquanto significante primeiro, a tendência a uma certa equalização entre S1 e S2, numa fraternidade sustentada pelo esquecimento do pai. E como retorno do recalcado, esse pai aparece como pai-patrão contra quem há de se revoltar, disfarçado muitas vezes num outro, estrangeiro, sempre ameaçador, então melhor que a gente o coma primeiro, ou mais freqüentemente, como pai idealizado, permissivo, uma versão materna do pai. Ambos, como dois aspectos fazem o pai do Manifesto Antropófago.

O fim desse capítulo é só o começo de outras reflexões. A nossa história se oferece às subjetividades por múltiplos vícios associativos. Implicar-nos nesse esforço significa estarmos afirmando com Freud e Lacan que o inconsciente é o social.

#### **4 - Macunaíma e o caráter do homem cordial**

## MACUNAÍMA E O CARÁTER DO HOMEM CORDIAL

Macunaíma, de Mário de Andrade, nos interessou e dele tratamos em capítulo anterior porque, a par de ser considerado numa concordância da crítica literária como uma das obras mais representativas do movimento modernista, o reconhecemos como diz seu próprio autor, não como símbolo, mas como um "sintoma da cultura nossa". Ora, tínhamos visto como o Modernismo trazia, como retorno de um recalçado, as relações com os portugueses, e também, que a metáfora familiar, amplamente utilizada, identificava o português no lugar de pai, pai "natural", por assim dizer, cuja conseqüência era a de sermos filhos "naturais", em outras palavras, ilegítimos. Macunaíma não tem pai, embora atribua aos irmãos esse lugar. E em seu destino moleque, irreverente, vai "brincando" na sua vida, deslocando-se safadamente, sem pouso, entre os perigos da selva e os da cidade, e também fazendo-se perigo. Macunaíma define-se pela sua falta de definição: sem caráter.

Pois bem, ao nos depararmos com o "homem cordial"<sup>52</sup> bastante conhecido por conhecido e respeitado ser seu autor Sergio Buarque de Holanda, uma questão se presentificou, intempestivamente: qual a relação entre o herói sem caráter e o homem cordial? Não podíamos deixar de aproxima-los, ambos vinham na esteira do Modernismo, gerados em 26 de 36, ambos com propostas diversas e sob ângulos diferentes, mas tratando do homem da mesma cultura, a brasileira. Como aproximá-los? Dando caráter ao herói sem caráter, Macunaíma cordial? Um olhar mais detido sobre o texto fez-nos perceber um fio comum a ambos que nos levou ao pai.

<sup>52</sup>O homem cordial é o título do V capítulo de Raízes do Brasil, obra publicada em 1936, que desenvolve uma análise das nossas raízes opondo contrários que estabelecem uma dialética entre si. Sergio Buarque utiliza o critério tipológico de Max Weber modificando-o ao utilizar pares que mantêm uma dinâmica, ao invés de pluralidades.



**Na mesma tecla, o pai**

O 'homem cordial' expressão tomada por Sergio Buarque de Ribeiro Couto, exigiu do autor de *Raízes do Brasil* um percurso para dar conta do seu surgimento. Assim começa ele falando das diferenças entre Família e Estado que não se situam na Modernidade em linha de continuidade, como pensavam os românticos, elas implicam uma ruptura entre ambos. Diz ele que a transgressão faz parte dessa passagem, "é pela transgressão da ordem doméstica e familiar que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade" (1993: 101). Não se trata pois da evolução dentro de uma mesma ordem -- o que se registra é uma oposição entre duas ordens, entre a lei geral e a lei particular, entre o público e o privado. Os movimentos na história que relatam a passagem de um registro para outro, reconhecem aí sempre momentos de crise que têm os seus efeitos sobre a sociedade. O sistema industrial, na modernidade, se encarregou de traçar limites cada vez mais rígidos entre empregados e empregadores, diferenciando-o do sistema das antigas corporações de artesãos. Na escala da grande produção interfere entre eles uma larga série de intermediações, alongando a distância entre uns e outros. O antigo sistema de trabalho era condizente com uma participação entre mestres e aprendizes, que usavam um mesmo local e instrumentos comuns para realizar sua tarefa. Aqui lembramos que entre o final da Idade Média que trazia essa indistinção e a Modernidade que, através de revoluções liberais, consegue esse separação, há um período em que "as esferas do público e do privado já não estão indistintas, mas ainda não estão separadas. Trata-se de um período de transição, a passagem de uma "sociedade sagrada", a da

Idade Média, para a laicização do Estado no mundo contemporâneo (Novais, 1998: 15). Frei Vicente Salvador (in Novais, pg. 14) diz bem da situação brasileira que desaguou no funcionamento patriarcal:

*“Notava as coisas e via que mandava comprar um frangão, quatro ovos e um peixe para comer, e nada lhe traziam, porque não se achava na praça, nem no açougue, e, se mandava pedir as ditas coisas e outras mais às casas particulares, lhas mandavam. Então disse o bispo: verdadeiramente que nesta terra andam as coisas trocadas, porque toda ela não é república, sendo-a cada casa”.*

E como já vimos antes, não seria demais pensar, “a cada casa a sua sentença”... o que subentende um outro enunciado, a cada casa sua lei. O que acontece aqui, como bem nota Frei Vicente, é alguma coisa trocada, substituindo-se nas instituições incipientes e relações sociais os princípios abstratos por laços de afeto e de sangue. Fernando Novais (1998: 17), vai mais longe e diz que se na Europa as práticas de intimidade vão se produzindo em relação a formação dos Estados, na Colônia, nesse mesmo período, elas se associam mais ainda a passagem da colônia para a nação, “ou melhor, à própria gestação da nação no interior da colônia”.

E continuando o enfoque de Sergio Buarque sobre as relações público / privado, aí são abordadas as posições da moderna pedagogia e psicologia que estabelecem métodos que facilitam essa separação, impondo inclusive novas virtudes. No Brasil, em que a larga escala era a da família patriarcal, a urbanização também produziu efeitos consideráveis de desequilíbrio social. E para os que detinham funções públicas, formados dentro desse sistema, que facilitava a coincidência entre os valores domésticos, sociais e da ordem entre cidadãos, ficava extremamente difícil distinguir entre o privado e o público, entre o funcionário patrímo

nial, aquele cuja gestão política leva em conta basicamente o seu interesse pessoal, e o funcionário burocrático que no funcionamento do Estado burocrático se encarrega das garantias jurídicas dos cidadãos. E assim na nossa história foram se sucedendo as situações onde a vida pública comparece absolutamente contaminada pela vida privada, onde os laços de sangue e do coração “fornecem o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós” (Buarque de Holanda, 1993: 106). Essa são, em síntese, as ponderações de Sergio Buarque antes de apresentar o seu “homem cordial”, resultado dessa familiaridade extensiva ao público.

Ao adotar a expressão “homem cordial” nosso autor teve que explicá-la bem, visto os mal-entendidos que a cercaram. A partir de uma interpretação de Cassiano Ricardo, Sergio Buarque se viu constrangido a se estender mais sobre o termo cordial<sup>53</sup>, já meio a contragosto. Reafirma-o no sentido etmológico e não só nele, mas “em seu verdadeiro sentido”, diz ele, que se relaciona a coração, distinguindo-o da polidez, da bondade e da civilidade. O homem cordial é reconhecido pela “lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam (e, que) representam, com efeito, um traço definido no caráter brasileiro (...)” (pg. 106) Faz esse traço decorrer da nossa transbordante riqueza emotiva, distinguindo-o da formal civilidade de outros povos. Além disso a vida em sociedade é para ele “uma verdadeira libertação do pavor que sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstância da existência” (pg. 108). Explica essa situação por uma tendência a um viver nos outros, e, espantosamente para nós conclui o parágrafo com uma citação de Nietzsche: “vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativoiro”. Cá prá nós não se trata, até agora, de um belo retrato: o “homem cordial” finca os

---

<sup>53</sup>Em carta a Cassiano Ricardo anexada ao livro Raízes do Brasil, Sergio Buarque, diz que a cordialidade, não lhe parece uma virtude que vá acompanhar necessariamente o brasileiro na sua história. Ela foi aplicada a um dado momento, nada garantindo que vá subsistir (pgs. 143 a 145)

pés na família, não tem coragem de sair de casa pois não consegue se sustentar a não ser vivendo nos outros. E o caráter de intimidade que produz na relação social nada mais é do que o efeito de um desamor a si próprio ...

A partir do desenho desse quadro não fica difícil compreender a idiossincrasia do nosso homem (cordial) em relação aos ritos, que de uma certa forma comemoram a distância. Mas, desse ponto Sergio Buarque extrai um novo fio que o leva à “dificuldade em que se sentem, geralmente, os brasileiros, de uma reverência prolongada ante um superior”. (Veremos adiante como isso se arranja nos procedimentos religiosos) E, diz êle: “Nosso temperamento admite fórmulas de reverência, e até de bom grado, mas quase somente enquanto não suprimam de todo a possibilidade de convívio mais familiar” (Sergio Buarque, 1993: 108).

Nosso autor inclui ainda nessa operação próximo - familiar a utilização na linguagem dos diminutivos, “a terminação inho aposta às palavras serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos, (...) É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproxima-los do coração” (Buarque de Holanda, 1993: 108). Nós aí acrescentamos o tratamento pouco formal sustentado no “você”, que exprime uma intimidade, certo, mas também destitue a diferença, é uma fala de igual para igual. Além disso nessa mesma série êle considera a omissão do nome de família no tratamento social, prática que herdada dos portugueses se exacerbou entre nós<sup>54</sup>. Seria plausível, diz ele, “relacionar tal fato à sugestão de que o uso do simples prenome importa em abolir psicologicamente as barreiras determinadas pelo fato de existirem famílias diferentes e independentes umas das outras” (Buarque de Holanda, 1993: 109). Considerando pois que a filiação (que se imprime social

<sup>54</sup>Embora já indicado em nota anterior faz-se necessário um estudo sobre os nomes atribuídos aos índios e aos africanos. Qual seria seu nome família?

mente pela marca do nome de família) faz diferença, "o homem cordial" a dispensa.

Então, se o tecido social se desenvolve comprometido com o afeto e com os laços de sangue, desse parâmetro não vão escapar as relações religiosas. Os santos são requisitados a participar do dia a dia, e invocados como casamenteiros, achadores de objetos perdidos e até protetores dos doces contra as formigas ... São, pasmem, objetos de chantagem, à inúmeras imagens, sobretudo do nosso interior mineiro e nordestino, faltam-lhes as mãos, mesmo a cabeça, reminiscência de uma graça não alcançada. A religiosidade se instala na superfície, na mesma tecla da aproximação familiar, destituindo os rituais, as cerimônias litúrgicas do seu estatuto simbólico, que se fazem interessantes pelo aspecto mundano dos encontros, das cores, da festa. O culto só importa na medida que faz apelo ao sentimento e a emoção. Saint-Hilaire citado por Sergio Buarque se queixa, a partir de uma visita a São Paulo: "ninguém se compenetra do espírito das solenidades. Os homens mais distintos delas participam apenas por hábito, e o povo comparece como se fosse a um folguedo" (pg. 111). Aqui não podemos deixar de invocar os tempos coloniais em que a introdução à religião se faz justamente no apelo ao sensível, num certo teatro musical.

De forma ampla o "homem cordial" opera através de uma ética do emotivo que lhe serve para encurtar as distâncias. Mas para além disso, expandindo-se numa "mentalidade cordial" esse traço não faz passagem do indivíduo para uma organização coletiva. E o individualismo comparece como resistência a uma construção social em que o interesse geral possa sobrepor-se ao particular, manifestando-se essa resistência "como relutância em face da lei que o contrarie" (Cândido, in Raízes do Brasil, xlv). Assim consideramos apresentado o "homem cordial", aquele que se define como funcionamento do coração e, que, instalado no regaço familiar vive a incapacidade, na melhor das hipóteses a dificuldade de se fazer valer sob o registro de uma lei geral.

A partir da definição acima, como aproximar o “homem cordial” do turbulento Macunaíma, que escorrega pelo mapa do Brasil a sua afoiteza e a sua ânsia de gozo? Parece-nos que falar de um não é falar do outro, e poderíamos quem sabe, continuando as já referidas oposições das raízes do Brasil acrescentar mais essa, Macunaíma e o “homem cordial”, uma vez que possam se apresentar numa dialética. Pois é bem isso que fazem. Os dois, aparentemente não têm nenhuma correspondência, nem se fazem análogos. Atrás das oposições vamos procurar um fio ... Antes disso, entretanto é importante destacar que entre as inúmeras contradições que permearam a nossa colonização está aquela que fundamenta, talvez, as duas figuras. Trata-se da dupla necessidade colonizadora de impor grande mobilidade às populações, seja para buscar novas riquezas, para garantir os territórios, ou para alargar seus limites, e “a compulsão ao trabalho, exigida pela mesma exploração da Colônia”, que se assentando na monocultura, exigia na época uma mão de obra numerosa e uma estabilidade, isto é, uma fixação na terra. Esse contraste<sup>55</sup> fará as raízes de Macunaíma e do “homem cordial”.

No texto de Sergio Buarque destacamos alguns pontos da alma do homem cordial:

- o horror às distâncias metamorfoseado em horror à diferença, que é introduzido pelo autor através do desprestígio dos sobrenomes no trato corrente;

- o esvaziamento simbólico dos ritos só valorizados no que se revestem diríamos de cor, sabor, amor. O que pretende um rito? O rito é uma comemoração, é uma repetição para fazer lembrar ou para fazer esquecer. O rito é basicamente um intermediário, um exercício de memória, que só se justifica pelo seu fundamental aspecto simbólico.

Esvaziar o rito do seu simbólico é destruí-lo;

<sup>55</sup>O Nordeste açucareira é exemplar para dizer de um povoamento que tendeu para a permanência e produziu um tipo de convívio mais sedimentado, o patriarcalismo. A região de São Paulo, como que na periferia do sistema (o núcleo era a monocultura extensiva) sediou um povoamento mais ralo, em constante mobilidade. As bandeiras que daí partiam já foram chamadas de “sociedade em movimento” (Novais, 1998: 24 e 25)

- a dificuldade frente a lei que contraria os interesses particulares, e mesmo individuais;
- e finalmente, para assombro nosso, a conclusão nietzscheana do mau amor por si mesmo ...

Esses aspectos, enumerados acima, pelo menos na sua totalidade, não identificam o nosso herói sem caráter. Em que, então, o despuadorado Macunaíma se aproxima do acolhedor “homem cordial”? Vejamos. O texto de Mário de Andrade conduziu-nos a um descontentamento na escolha de um pai português, uma nostalgia de um pai diferente, que no enredo da história se resume na expressão de Macunaíma, depois de ter escolhido a portuguesa “si eu subesse”... Mais do que isso, se continuamos a leitura nesse sentido, nos damos conta que Macunaíma é filho da mãe, da índia tapamunhas. Não tem pai. Por seu lado o “homem cordial” é filho do patriarcalismo. Um tem pai de menos, outro, pai de mais. Macunaíma vai pro mundo, é descolado, audacioso, o “homem cordial” mantém-se no regaço materno (justo o que tem pai de mais...). O que pontilha a sua aproximação será a resposta à seguinte pergunta: por que um sai para o mundo, por que o outro não sai? O ponto comum pode ser encontrado na referência à lei, um a evita, o outro a dribla. Vimos a dificuldade do “homem cordial” de se fazer cidadão, de se dispor a contactos não regidos pela lei familiar. E se sai de casa procura fazer a lei à moda da casa. É o particular que determina o geral sustentando a lei da “vantagem” e do ganho. Macunaíma se aventura pelo mundo, mas também não se subordina a lei. No seu jeito astucioso (já aí prenunciado o jeitinho brasileiro), escorrega aqui e ali, rompendo e corrompendo normas, desafiando regras e ... escapando ... O maior gozo é a meta dos dois, seja acumulando ganhos, seja somando mulheres. Ambos, a seu modo “fazem” a lei, o que significa não se submeter a ela.

Em capítulo anterior nos detivemos na ligação entre o pai e a lei, de como a lei decorre do Nome-do-Pai. Uma questão que poderia nos ser colocada é a de como podemos

falar de falta de lei no caso, visto no patriarcalismo, de pai de mais. Pensamos que o patriarca é um pai excessivo, no sentido de condensar uma autoridade, da qual ele deveria, se fosse só pai, ser o passador. É como se ele negasse uma dívida com os antecedentes, se fizesse começo e como tal, se visse constrangido pela obrigatoriedade de fazer a lei. Então, ele a incarna despojando-a do seu aspecto simbólico. Esse aspecto se funda, no nosso entendimento, naquilo em que justamente se reconhece a sucessão, não a origem. O resultado da superposição pai e lei, restringe a amplitude dos seus efeitos sociais, transformando-a em instrumento de favorecimento de poucos, a despeito de outros muitos. Parece-nos mesmo que há uma degradação, uma degenerescência da lei, produzida pela inversão do domínio que sobre ela exerce o patriarca, contrário àquela que se produz como efeito do Pai. A partir dessas reflexões não nos parece abusivo irmãnar Macunaíma e o "homem cordial", eles têm um sobrenome comum que insistem em não usar ...



### Para quem devolver o Brasil?

A pequena enquete assim intitulada e publicada numa revista de domingo do J.B. em 6 de julho de 1997 (em anexo), nós a tomamos do ponto desprezioso onde foi colocada e a entendemos como aquele ponto, que num sonho, para passar despercebido se faz pouco importante, pouco delineado, detalhe. O trabalho psicanalítico nos permite essa operação, como também recortar sublinhar aquilo que no discurso aparece sem sentido ou brincadeira. Ainda o suspiro fora de hora, o esquecimento, o trocadilho. Enfim, o que escapa ao domínio da intenção que pode passar a fazer parte de uma determinada rede de significações. A pergunta pareceu-nos sintomática. Como, devolver o Brasil? O que se devolve é aquilo que não é nosso, ou que tomamos indevidamente ou por descuido, ou dentro da lógica do consumidor, aquilo que tem defeito. E ainda outra questão surge no para quem. Como ausentes da nossa História, pudéssemos, bastardos, nos oferecer a qualquer um. Isso sim é adotar a ilegitimidade, é se posicionar dentro dela. Essa pergunta, num primeiro aspecto, só por ter sido articulada já supõe um campo constituído pela excentricidade do sujeito em relação ao seu país. O segundo aspecto, no que se refere ao quem, mostra o endereço do suposto ex-futuro pai, a recusa ao reconhecimento de uma filiação a um determinado pai. As respostas à enquete versaram sobre os mais diferentes "quens": ingleses, franceses, holandeses, índios, africanos e até, mesmo, diríamos, portugueses. Ninguém se espantou com a pergunta.

Vamos trazer alguns elementos históricos que podem respaldo a essa falta de ligação com terra. As práticas nômades dos índios, que exploravam a terra e depois se muda

vam, a posição dos africanos trazidos contra a vontade para uma terra onde passaram a ser escravos, e a características dos portugueses que, conforme citação anterior, extraída do texto de Frei Vicente Salvador, queriam servir-se da terra não com senhores, mas como usufrutuários, “só para a desfrutarem e a deixarem destruída”. As primeiras tentativas portuguesas de aproveitamento do solo funcionaram sob um regime de transitoriedade, “raramente decorriam duas gerações sem que uma mesma fazenda mudasse de sítio, ou de dono” (Buarque de Holanda, 1993: 20). E era voz corrente em Portugal que a terra, no Brasil, só tinha substância na superfície, não suportando o trabalho de um arado. Os portugueses, como já dissemos em outro capítulo, não introduziram nenhum progresso significativo no aproveitamento da terra, além do já introduzido pelos índios. Quem sabe, o que era de superfície, era a relação com a terra ...

Há de se compreender que a ocupação da terra da colônia sofreu as vicissitudes derivadas das transformações políticas e econômicas que aconteciam no já Velho Mundo: a gestação dos Estados Modernos se formando uns contra os outros, pareando a transição do sistema feudal para um capitalismo incipiente. A própria nomeação dos colonos como “brasileiros”, comerciantes do pau-brasil indica uma posição face a terra, o brasileiro como seu explorador, como sugador. E se acompanhamos essa nomeação do colono comparando-a com a das Índias de Castela observamos que enquanto lá eles se denominavam “criollos” aqui eles se viam no negativo “nós não somos reinóis” (Novais, 1998: 26). O que destacamos é essa dificuldade de se identificar na positividade, ali, naquele lugar. De alguma forma subentende-se em germe o que em 1803 Vilhena (in Novais, 1998: 26) vai expressar: “Não é das menores desgraças o viver em Colônia”. E a Novais recorreremos porque ele diz bem da solidão do povoador colono:

*“Se nos lembramos agora da primeiras aglomerações estrategicamen*

*te implantadas nas fronteiras distantes, ou mesmo das populações das guarnições fortificadas, os presídios no antemural da Colônia, podemos imaginar o sentimento de isolamento e sobretudo de solidão que devia atravessar a vida no dia-a-dia nos confins do Novo Mundo. E somos tentados a falar em confinamento para caracterizar esse quadro” (1998: 25).*

Assim já não soa mais tão estranho a conhecida frase de Sergio Buarque na primeira página de *Raízes do Brasil*, “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” que prossegue, na consequência disso:

*Podemos construir obras excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar à perfeição o tipo de civilização que representamos: o certo é que todo o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem (1993: 3)*

A mobilidade, uma das principais características do português, e uma das suas maiores qualidades pode também ter influenciado esse traço de desapego, de descolamento. Sergio Buarque identifica no seu caráter aventureiro (que para ele se opõe ao do trabalhador) a maior contribuição à característica de movimento de que se revestiu a nossa colonização. Descreve o português como um tipo humano que ignora fronteiras, e que se sente estimulado pelos obstáculos. “Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes”. Tem uma ética própria (oposta à do trabalhador) que reúne virtudes como audácia, imprevidência, irresponsabilidade, e outras que se afinam com o descompromisso com a estabilidade. Dessa forma, pois, ele era um elemento talhado para a tarefa que então lhe era proposta – a conquista de novas terras, de novos espaços. James Murphy citado por

Sergio Buarque, repete um comentário de um viajante do século XVIII, que diz desse aspecto: “um português pode fretar um navio para o Brasil como menos dificuldade que lhe é preciso para ir a cavalo de Lisboa ao Porto” (pg. 15). Faz parte do espírito de aventura a valorização do enriquecimento rápido, de ganhos fáceis. E foi êle, esse espírito de aventura o elemento orquestrador que regeu a conquista da nossa dimensão territorial, que é responsável pelos processos de povoamento. Fernando Novais (1998: 20) destaca que a mobilidade da colônia se configura a partir de uma oposição à estabilidade do Velho Mundo. Essa mobilidade é visível nos mapas de povoamento desse período, ela vai distribuindo, pontilhando com pequenas vilas a sua superfície. Essas, por sua vez, muitas vezes são móveis. Surgem da noite pro dia, e, desaparecem de um dia para outro. A mobilidade transparece também no crescimento da população da colônia, no século XVIII ela já tem uma equivalência à metrópole, entre 3 e 4 milhões de habitantes. Para nós fica a idéia, e ainda se olhamos o tamanho de Portugal e o do Brasil, que o nosso povoador, a despeito de virtudes e vícios, calçou as botas mágicas das sete léguas ... E olha, obstáculos não lhe faltaram. O território foi conquistado, as marcas dessa aventura nos foi transmitida. E o que fazemos com ela? O que nos faz acha-la ruim, dizer pela nossa boca a frase que tanto escandalizou Calligaris “esse país não presta”, pregar nos carros adesivos “fique e odeio-o” e fazer enquetes com a pergunta, “para quem você devolveria o Brasil”?

Os testemunhos dos nossos historiadores confirmam a adequação do perfil dos portugueses para a tarefa colonizadora. Sergio Buarque afirma as suas falhas (quem não as teria? O pai ideal?) mas

*“nenhuma que leve com justiça à opinião extravagante defendida por um número não pequeno de detratores da ação dos portugueses no Brasil, muitos dos quais, optariam de bom grado, e confessadamente,*

*pelo triunfo da experiência de colonização holandesa, convictos de que nos teria levado a melhores e mais gloriosos rumos" (1993: 13).*

Ele próprio quando fala dos holandeses reconhece a sua inadequação sobretudo pela sua falta de plasticidade. Gilberto Freyre, entusiasta da colonização portuguesa não se cansa de enfatizar as características, que, sustentaram o efeito colonizador: a miscibilidade, a mobilidades, a aclimatabilidade, que somadas fazem a admirável plasticidade portuguesa.

*"De qualquer modo o certo é que os portugueses triunfaram onde outros europeus falharam: de formação portuguesa é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência. Qualidade que no Brasil madrugaram, em vez de se retardarem como nas possessões tropicais de ingleses, franceses e holandeses" (Freyre, 1992: 12).*

Esse recurso a Sergio Buarque e Gilberto Freyre serve-nos para mostrar que uma fantasia se instala de forma enigmática, num desenho particular, mas sempre referida ao desejo do Outro, onde há suposição de um lugar em que ele quer que estejamos. Essa é a fantasia original, sob a égide da qual funcionamos enquanto sujeitos, e enquanto cultura, é o que procuramos investigar. O que queremos destacar é que através dos relatos dos nossos historiadores, dos melhores por sinal, teríamos todos os motivos para reconhecermos em Portugal o lugar efetivo, determinante de uma transmissão, e na sua outra face estaria um outro reconhecimento, o de uma dívida simbólica. Ao invés disso nossa fantasia se instalou com uma outra performance.

O espírito de aventura do português que faz da terra passagem, o caráter nômade dos índios, a insatisfação com terra que coincide com a escravidão nos negros, e o lugar de passagem que nos foi atribuído pela metrópole, e, certamente, o que de nós está implicado

nisso, fez uma marca de desconforto, de mal estar em relação a terra que se estende a tudo que diz dela, gerando simultaneamente, a posição de usufrutuários. O usufruto não dá a posse, produz a ambivalência de poder gozar do bem sem dele poder dispor e sem por ele precisar pagar. Uma consequência possível é a lei da vantagem, ancorada na fruição sem limites. Daí decorre também a sensação de vivermos um “país grilo” aproveitando uma expressão de Silviano Santiago. Isso significa uma propriedade territorial legalizada com um título falso. E na extensão da falsidade podemos assim ser descritos por Stuart Schwartz, um brasilianista americano

*“Comparando os historiadores brasileiros com os americanos nota-se uma diferença. O pesquisador americano procura no passado o que deu certo na sua História. Já o historiador brasileiro busca o que deu errado. Não quer estudar o que aconteceu de bom e de ruim, mas mostrar porque o Brasil nunca funcionou bem. Para ele, a independência não foi uma independência de verdade. A república também não é uma república. Os liberais não eram liberais, o progresso não era progresso e assim por diante. (...) É um modo pessimista de ver o país, definido, a priori, como um lugar onde nada dá certo”.*

Essas palavras trazem à tona um outro aspecto com o qual nos defrontamos na nossa investigação – de tal modo não nos constituímos, que a ânsia é por uma essência, a brasilidade do Brasil, um Brasil – brasileiro, ideal identificatório. Se não o conseguimos, a mais fina manifestação seria o caminho para Pasárgada ...

Vou-me embora para Pasárgada

Lá sou amigo do rei

(...)

Vou-me embora para Pasárgada

Aqui eu não sou feliz (...)

Vamos ver agora como essa questão deriva das questões com o pai, e para isso, recorreremos a Philippe Julien que em seu livro *Le manteau de Noé* (1991) estabelece um elo entre pai e pátria. Vamos aproveitá-lo reproduzindo duas citações. A primeira é da epístola de São Paulo aos Efésios, III, 14 (1991: 14, 15): “Je fléchis les genoux en presence du Père, de qui toute patria (descendance) tire son nom”. A segunda, é a explicação dada por Benveniste do adjetivo patrius que “se referè non au père physique, mais au père dans la parenté classificatoire”. De fato, e aí continua o autor “a pátria é a descendência social e jurídica vinda dos pais fundadores: e ser cidadão é fazer parte da linhagem dos pais. Assim, na cidade romana, o imperador (*Pater patriæ*), os senadores (*Patres*), os patrícios (*Patricii*) incarnam essa paternidade instauradora de um laço social, enquanto ele é fundado essencialmente não pelo sangue, mas pela palavra, dita “paternal” (*Sermo patrius*) (1991: 14). Implicam-se pois pai e pátria. A dificuldade no reconhecimento da filiação trará como consequência alguma dificuldade na “patriação”, melhor dizendo, a recusa da filiação ou a suposição do não reconhecimento paterno implicará efeitos sobre a posição do sujeito em relação a própria pátria. Essa junção da Antigüidade entre pai e pátria, os tempos vão se encarregando de modificá-la, até que a clivagem entre Estado e Família se estabelece na Modernidade. Vimos que o nosso patriarcalismo tenta juntá-los, mas sob uma ética inversa à que funcionou na Antigüidade. Muito simplistamente diríamos que o regime antigo se ordenava para a produção de cidadãos, o nosso se empenhava em abortá-los.

Depois de todo esse levantamento que fizemos das relações do brasileiro com o português, poderíamos à guisa de conclusão nesse item dizer que a ilegitimidade do filho se transmitiu à ilegalidade da posse da terra e cristalizou uma desconfiança em relação à lei ...

Agora, damos a palavra a dois portugueses, contemporâneos que nos transmitem a sua visão. Eduardo Lourenço <sup>56</sup> em entrevista ao Globo em 14 de agosto de 1999 diz que “a raiz portuguesa da cultura brasileira foi a mais recalcada”, e prossegue: (...) “É por isso que nos faz sofrer imensamente esta idéia de que o Brasil não sabe quem somos, onde estamos e de onde ele vem. A falta é nossa, nós é que a sentimos, porque os portugueses ainda incluem o Brasil como propriedade simbólica deles, sem querer saber que os brasileiros não estão nem aí para isso. Em entrevista ao J.B. em 21 de agosto do mesmo ano, como que acrescenta (pelo menos na associação que seguimos): (...) “De fato, penso que o elemento português foi o mais importante pela simples razão de que no Brasil se fala português. Não se fala da língua dos índios, mas podia-se falar”. A seguir fala da influência africana e dessa nossa civilização construída sobre seus ombros. E ao distinguir os efeitos da colonização portuguesa da espanhola, prossegue: (...) “logo que o Brasil começa a se desenvolver com o ouro e diamantes, percebe que isso aqui pode ser muito mais importante que a metrópole. De modo que os brasileiros tinham o sentimento de que estavam sendo explorados. Mas quem eram esses brasileiros? Portugueses”. (...) Como vemos os processos são complexos. Saramago em entrevista ao J.B. em 27 de setembro de 1998 “desmascara” o descobrimento: “O descobrimento não foi um diálogo: fomos corromper as culturas que encontramos, destruir as civilizações que lhe haviam dado origem. Os primeiros que chegaram a América o fizeram como descobridores e imediatamente passaram a exploradores”. Essa idéia não é a mesma que supõe todas as colonizações se processaram de uma mesma forma? Sobre o tempo de descobrimento ele o amplia. “O tempo dos descobrimentos ainda não terminou. Continuemos descobrindo os outros, continuemos descobrindo a nós mesmo”. Ao que acrescentamos, continuemos descobrindo o Brasil, melhor, construindo-o.

---

<sup>56</sup>Intelectual português, autor de vasta obra no campo de ensaios filosóficos e literários, ganhador do prêmio Camões em 1996.



E o psicanalista o que tem a ver com isso tudo? – “ele tem sem dúvida um outro papel, o de se dar conta dos sentimentos sociais os mais diversos, aí incluídos aqueles que geralmente a gente se contenta em denunciar”<sup>57</sup> (Chemama, 1993) E nesse se dar conta, no nosso caso, fica implícita a dívida inerente a qualquer filiação, necessária à passagem de um pai ideal para o pai efeito de linguagem. Esse é o preço que se paga com a castração quer do sujeito, quer de uma cultura.

---

<sup>57</sup>Tradução nossa

## **5 - Conclusão**

## CONCLUSÃO

A lógica de um trabalho universitário e/ou científico exige sempre uma finalização que seja conclusiva. Por isso vamos ter que explicar porque não concluímos. A interpretação psicanalítica não é conclusiva. A associação livre que norteia a sua prática, permite num processo de elaboração em que certamente a angústia não falta, um enfrentamento de deslocamentos significantes, que revelam e por vezes desmancham determinadas cristalizações sintomáticas, e no seu melhor encaminhamento, permitem o acesso do sujeitos a alguns traços que delineiam a sua posição numa fantasia original. Com mais razão quando se trata de uma cultura se faz necessário mais tempo, mais associações, maior elaboração. A abordagem psicanalítica, contrariando a popularidade do Freud explica, não explica, não elucidada. Ela desbasta picadas, o caminho é sempre estreito, e as torna reconhecíveis, para que o Outro, o inconsciente passe. Esse traz a reboque nos seu traços, o que um sujeito pode saber de sua posição.

Podemos aqui juntar alguns pontos que resultaram da nossa investigação nesse percurso, e destacar duas questões que sobraram. O Modernismo nos pôs em contacto com as dificuldades com o pai português, que aparece como esquecido. O afã de libertação do jugo dos cânones estéticos lusos estendem-se ao próprio pai português, revelado, pela crítica literária, como um pai que gerara filhos naturais, bastardos. Macunaíma, herói sem carácter vem ao mundo sem pai e no seu conflito com Vei, a sol, deixa a entender que escolheu a portuguesa (civilização), mas se mostra arrependido com o resultado: ... "si eu subesse" ... O manifesto Antropófago é radical na destituição do pai, origem de todos os males, propagan

deando o matriarcado de Pindorama. É a partir daí mesmo que surge a nossa primeira questão: a recusa ao Pai, ela é uma recusa ao substantivo Pai ou ao adjetivo do pai? É ao pai ou ao pai português? Carlos Drummond de Andrade faz sua contribuição a um dos polos da nossa questão, nos seus dois aspectos, em

Distinção:

O Pai se escreve sempre com P grande  
em letras de respeito e de tremor  
se é Pai da gente. E Mãe, com M grande,

O Pai é imenso. A Mãe, pouco menor.  
Com ela, sim, me entendo bem melhor:  
Mãe é muito mais fácil de enganar.

(Razão, eu sei, de mais aberto amor).

e/ou em Escritas do Pai

Cada filho e sua conta,  
em cada conta seu débito  
que um dia tem de ser pago.  
A morte cobrando dívidas  
de que ninguém se lembrava,  
mas no livro de escrituras,  
vermelha a dívida estava.  
São as despesas da vida  
em algarismos cifrados.

Estarás sempre devendo  
tudo quanto te foi dado  
e nem pagando até o fim  
o melhor vintém de amor  
jamais te verás quitado,  
pois no livro de escrituras  
– capital, juros e mora –  
teu débito está gravado.

A questão não tem reciprocidade nas suas alternativas. Pode-se escolher, em suma, a lei protetora, do amor, e a lei da dívida que põe um sujeito a trabalhar. E a nacionalidade ou qual

quer qualidade do pai já supõe um pai escolhido. Se tomamos o Modernismo como um todo, a maioria dos textos relativos a essa questão se encaminham na direção da oposição ao pai português. O Manifesto opta pelo entendimento melhor com a Mãe, como diz a poesia, embora quando afirma que “não foram os cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo (...)” deixa a entender que se fossem outros, talvez nós os quiséssemos. Mas a ênfase mesmo é dada ao estabelecimento do matriarcado, que nos fará felizes, “contra a Memória, fonte do costume”, no vigor de “uma realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituição e sem penitenciárias”... Macunaima traz o desagrado de sua própria opção pela portuguesa, ao mesmo tempo se apresenta sem pai, contribuindo dessa forma para a própria questão. A enquete que transcrevemos em anexo e que nos permitiu-nos uma reflexão sobre o sentimento comum de não pertencimento à terra parece entrar nessa discussão como elemento na lista dos que se opõem ao pai português. O eixo da enquete é a pergunta “para quem você devolveria o Brasil?” Mas a própria pergunta, no seu caráter ambíguo denuncia uma falta de dono, uma falta de Pai ...

Uma segunda parte da nossa pesquisa ateu-se às questões históricas do período colonial, perseguindo as misturas que aí ocorreram, e que lhe deram a sua especificidade, e que construíram a nossa identidade mestiça. Daqui decorre a nossa segunda questão: será que essa mestiçagem, a despeito da posição de Gilberto Freyre que a enfatiza juntamente com o destaque que dá ao lugar do português, não contribui para o apagamento do lugar do Pai? Mestiços todos, continuamos sem reconhecer o pai na plural paternidade de três raças ... Mas, se não somos índios, se não somos negros, se não somos portugueses, qualquer produção nossa não terá assinatura, será não própria, inautêntica, não verdadeira. Ser brasileiro vira questão num reativado funcionamento bastardo. Claro que aí pode estar o Nome-do-Pai. Mas para onde endereçar a nossa dívida?

Paralelamente ao acompanhamento dos encontros que propiciaram a mestiçagem, quer entre portugueses e índias, quer entre portugueses e negras, fomos revendo algumas situações históricas que sem dúvida, tiveram efeitos sobre a nossa constituição cultural, e das quais já falamos no decorrer desse nosso texto: trinta anos de esquecimento que serviram de enquadre para um tipo de relação inusitada, em que os futuros colonizadores ficaram, na prática, submetidos àqueles que iriam colonizar, as oscilações que acompanharam o nosso nome de batismo, finalmente deixado ao léu, pegasse o que pegasse, o lugar de passagem que como tal não fixa o homem, não o instala na terra e, ainda, usando a metáfora do espelho, o “mau olhar” da metrópole para o “nada de proveito” da colônia que faz sua deriva num verdadeiro “mau-olhado”. Se nos lembramos do recurso nietzscheano de Sérgio Buarque de Holanda no seu “homem cordial”, “vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativeiro”, percebemos que alguma coisa aí fez marca, que nos põe à procura de uma identidade “verdadeira”, que não essa, qualquer que seja, que não parta de um ponto de colonizado.

E, finalmente, na dialética entre Macunaíma e o “homem cordial”, vislumbramos os efeitos de uma posição em relação ao Pai, que faz seus reflexos na falta de submissão à lei. Como o trabalho psicanalítico não funciona à base de sugestões e conselhos resta-nos só a pergunta, e assim mesmo se nos sentimos atravessados por essa história, “o que fazemos com isso?” Porque justamente o esforço da leitura não nos permite mais descansar numa mera acusação – somos assim porque eles fizeram isso ou aquilo ou porque não aconteceu tal ou tal coisa ... A história é nossa. Há de se arregaçar as mangas ... ou pensar ... ou o que for.

E mais um registro, para terminar. Chamaram-nos atenção as observações de Fernando Novais quando justificava a escolha do título para seu texto – Cotidiano e vida privada na América portuguesa – que deixava de lado as habituais nomeações de Brasil colô

nia, ou período colonial da história do Brasil, dizendo ele que não podemos fazer a história desse período como se os protagonistas que a viveram soubessem que a colônia iria se constituir no século XIX num Estado nacional. É com se êle nos alertasse para alguma coisa que queremos esquecer, de onde viemos. Um Outro aí se presentifica num lugar de transmissão, e ao invés de nos sentirmos filhos, nos vemos como objetos de exploração contra o que há de se reagir. A expressão mais radical sobre isso a escutamos recentemente na boca de uma adolescente que, sem saber, dizia de um sintoma nosso, quando em relação à comemoração dos 500 anos do descobrimento do Brasil, repetindo a frase popular do momento: “comemorar o que?” – prosseguiu: “antes não tivéssemos sido descobertos”... Eco distante de Édipo em Colona, “antes não tivéssemos nascido”... Negar a vida é negar a filiação, é negar o desejo, caminho estreito por onde as singularidades podem agenciar alguma transmissão, gerando novos sujeitos, os que desejam.

# ANEXOS



**MANIFESTE DU FUTURISME**

1. Nous voulons chanter l'amour du danger, l'habitude de l'énergie et de la témérité.
2. Les éléments essentiels de notre poésie seront le courage, l'audace, et la révolte.
3. La littérature ayant jusqu'ici magnifié l'immobilité pensive, l'extase et le sommeil, nous voulons exalter le mouvement agressif, l'insomnie fiévreuse, le pas gymnastique, le saut périlleux, la gifle et coup de poing.
4. Nous déclarons que la splendeur du monde s'est enrichie d'une beauté nouvelle: la beauté de la vitesse. Une automobile de course avec son coffre orné de gros tuyaux tels des serpents à l'haleine explosive... une automobile rugissante, qui a l'air de courir sur de la mitraille, est plus belle que la Victoire de Samothrace.
5. Nous voulons chanter l'homme qui tient le volant dont la tige idéale traverse la terre, lancée elle-même sur le circuit de son orbite... C'est en Italie que nous lançons ce manifeste de violence culbutante et incendiaire, par lequel nous fondons aujourd'hui le Futurisme parce que nous voulons délivrer l'Italie de la gangrène d'archéologues, de cicérones et d'antiquaires...

F. T. Marinetti

**MANIFESTO ANTROPÓFAGO** (Andrade, 1990: 47 e seguintes)

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Tupí or not tupí is the question.

Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa.

O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.

Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas. No país da cobra grande.

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem relações de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil.

Uma consciência participante, uma rítmica religiosa.

Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar.

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villegaignon print terre*. Montaigne.

O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.

Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.

Só podemos atender ao mundo orecular.

Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem.

Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.

O instinto Caraíba.

Morte e vida das hipóteses. Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.

Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.

Catiti Catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipeju.<sup>58</sup>

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.

Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.

Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso?

Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: - É mentira muitas vezes repetida.

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.

<sup>58</sup>«Lua Nova, ó Lua Nova, assopra em Fulano lembranças de mim», in O Selvagem, de Couto Magalhães.

Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário.

As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo.

De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.

O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + fala de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa.

É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à idéia de Deus. Mas a caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.

O objetivo criado reage como os Anjos da Queda. Depois de Moisés divaga. Que temos nós com isso?

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o índio de cocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antonio de Mariz.

A alegria é a prova dos nove.

No matriarcado de Pindorama.

Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

Somos concretistas. As idéias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as idéias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI.

A alegria é a prova dos nove.

A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura - ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o *modus vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana ventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Devia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo - a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.

Conta Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema - o patriarca João Ramalho fundador de São Paulo.

A nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: - Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte.

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

OSWALD DE ANDRADE

Em Piratininga

Ano 374 da Deglutição do bispo Sardinha.

*(Revista de Antropofagia, Ano I, N° I, maio de 1928.)*

*Hong Kong, durante 156 anos colônia britânica, foi devolvida domingo passado à República Popular da China. E se os portugueses, os índios, os franceses e os holandeses ou os africanos decidissem tomar posse do Brasil?*

# PARA QUEM VOCE DEVOLVERIA O BRASIL?

**Cláudia Zarvos (brasileira, vice-presidente da Casa-França-Brasil)** – “Se for usar o mesmo critério utilizado em Hong-Kong, devolveria aos índios, afinal, eles é que eram os donos da terra.”

**Lídia Figueiredo (portuguesa, dona de casa)** – “E alguém quer? Bem, não sei o que os portugueses iam fazer com o Brasil, mas como dizem que foram eles que descobriram, então a terra deve ser de quem viu primeiro.”

**Heleny Pires de Castro (museóloga)** – “Daria aos holandeses pela admiração que tenho pela bela administração de Maurício de Nassau, no período colonial. Seria uma troca interessante na pintura, com Van Gogh, Portinari, Djanira, e no futebol, já que ambos têm muitos craques. Mas um país tão especial como o Brasil, com sua dimensão e a diversidade de raças, só poderia ser administrado pelos próprios brasileiros.”

**Phillipe Ariagno (francês, diretor-adjunto da Aliança Francesa)** – “Devolveria aos franceses porque isso seria muito bom para a França, que está precisando de um pouco de latinidade, de calor e da fantasia dos brasileiros. Esse choque cultural seria enriquecedor para ambos.”

**Ivanir dos Santos (presidente do Centro de Articulação das Populações Marginalizadas)** – “Aos negros, que construíram este país, vieram na condição de escravos contra a

vontade. O Brasil tem uma dívida muito grande e tinha que voltar para os negros para haver mais igualdade.”

**Sérvio Túlio (cantor lírico)** – “Devolver o Brasil? Não devolveria a ninguém, mas daria ele para o Spielberg. Ele poderia tra-

zer os dinossauros de *Jurassic Park* para cá, onde eles poderiam conviver numa boa com os dinossauros que já existem por aqui.”

**Lucélia Santos (atriz)** – “Bom, são questões históricas completamente diferentes. O Brasil, historicamente, não tem que ser devolvido a ninguém. No máximo, eu o devolveria ao povo brasileiro.”

**Tóia Manchineri (índio da tribo Manchineri, no Acre, diretor da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia)** – “Devolveria o Brasil para seus legítimos donos, que são os povos indígenas. Eles recuperariam o respeito mútuo e a justiça.”

**Custódio de Oliveira (português, dono de restaurante)** – “Já que foi um português que deu a independência ao Brasil, ele pode pegar de volta. Falando sério: o Brasil não tem dono. Mas, se isso acontecesse, para mim a união seria ótima, pois amo as duas terras.”

**Zezé Mota (atriz)** – “Não seria devolução, mas o Brasil devia ser entregue ao Betinho. Estamos precisando de justiça e igualdade, e ele tem essa preocupação fundamental com a cidadania.”

**Antônio Pedro Índio da Costa (ve-reador)** – “Devia ser devolvido para a própria natureza, que se encarregaria de garantir o país como o pulmão do mundo. E aos índios, que saberiam fazer o desenvolvimento sustentável de que tanto se fala.”

## **Referências Bibliográficas**



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, Carlos Drummond de – A lição do amigo, Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade, 2ª edição, Editora Record, Rio de Janeiro, 1988
- Andrade, Mário de – “Cantos Novos”, Livraria Itatiaia Ltda., Belo Horizonte, 1983
- ..... – “Cartas a Manuel Bandeira”, Ediouro/11459, Rio de Janeiro
- ..... – “Cartas a Murilo Miranda”, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1981
- ..... – “Macunaíma” – Vila Rica Editoras Reunidas Ltda., Belo Horizonte, 1991
- ..... – “Música de Feitiçaria no Brasil”, Editora Itatiaia, Belo Horizonte, 1983
- ..... – “O turista aprendiz”, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1983
- ..... – “Os contos de Belazarte”, Livraria Itatiaia Ltda., Belo Horizonte, 1980
- ..... – “Poesias Completas”, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1980
- ..... – “Vida Literária”, Edusp e Hucitec, São Paulo, 1993
- ..... – A Enciclopédia brasileira, Edições Loyola, Editora Giordano Ltda., Edusp., São Paulo, 1993
- ..... – Aspectos da literatura brasileira, Livraria Martins Editora S.A., São Paulo, 1974
- ..... – O Movimento Modernista, in Mário de Andrade Hoje, organização Berriel, Carlos Eduardo, Editora Ensaio, São Paulo, 1990
- Andrade, Oswald de – “Memórias Sentimentais de João Miramar”, Editora Globo S.A., São Paulo, 1997
- ..... – “Pau Brasil”, Editora Globo S.A., São Paulo, 1990
- ..... – “Serafim Ponte Grande”, Editora Global S.A., São Paulo, 1985

- ..... – A Utopia Antropofágica, Editora Globo S.A., São Paulo, 1990
- ..... – anthropophagies, Flammarion, França, 1982
- Aragão et Alii – Clínica do Social, Editora Escuta, São Paulo, 1991
- Barbosa, Livia – “O Jeitinho Brasileiro”, Campus, Rio de Janeiro, 1992
- Benzaquen, Ricardo – “Guerra e Paz”, Editora 34, Rio de Janeiro, 1994
- Bernd, Zilá – Litterature brésilienne, Dispositifs d'exclusion de l'Autre, Harmatan, Paris,  
1995
- Bosi, Alfredo – “Dialética da Colonização”, Companhia das Letras, São Paulo, 1993
- ..... – História concisa da Literatura Brasileira, 33ª edição, Editora Cultrix, São  
Paulo, 1994
- Brito, Mário da Silva – História do Modernismo Brasileiro, História do Modernismo  
Brasileiro, BCD União de Editoras S.A., Rio de Janeiro, 1997
- Buarque de Holanda, Sergio – “Caminhos e Fronteiras”, Companhia das Letras, São Paulo,  
1994
- ..... – Raízes do Brasil, José Olympio, Editora 25ª edição, Rio de  
Janeiro, 1993
- ..... – Visão do Paraíso, Editora Brasiliense, 6ª edição, São Paulo,  
1994
- Bueno, Eduardo – “A Viagem do Descobrimento”, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 1998 a
- ..... – Náufragos, Traficantes e Degredados”, Editora Objetiva, Rio de Janeiro,  
1998 b
- Calligaris, Contardo – Hello Brasil, Escuta, São Paulo, 1992
- Cândido, Antonio – “A Educação pela Noite e Outros Ensaio”, Ática, São Paulo – 1989

- ..... – “Vários Escritos, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1977
- ..... – in Serafim Ponte Grande de Oswald de Andrade – Global Editora, 2ª edição, São Paulo, 1985
- ..... – Literatura e Sociedade, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976
- Carelli, Mário e Galvão, Walnice Nogueira – “Le Roman brésilien: Une littérature anthropophage au xx<sup>e</sup> siècle”, Presses Universitaires de France, Paris, 1995
- Chemama, Roland – Eléments lacaniens pour une psychanalyse au quotidien, Editions de l’Association freudienne internationale, Paris, 1994
- Chemama, Roland et Vandermersch, Bernard – Dictionnaire de la Psychanalyse, Larousse – Bordas, 1998
- Costa Lima, Luiz – A aguarias do tempo – Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1989.
- ..... – Pensando nos trópicos – Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1991.
- Coutinho, Afrânio – “Do Barroco”, Editora UFRJ/Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1994
- ..... – coord. A literatura no Brasil, José Olympio Editora, Rio/Niterói, 3ª edição, 1986
- Darmon, Marc – Essais Sur la Topologie lacanienne, Editions de l’Association Freudienne, Paris, 1990
- Faoro, Raymundo - “Existe um pensamento político brasileiro?”, Ática, São Paulo, 1994
- Fernandes, Florestan – Antecedentes indígena: organização social das tribos tupis, in A Época Colonial sob a direção de Buarque de Holanda, Difusão Européia do Livro, 2ª edição, São Paulo, 1963
- Freud, Sigmund – “Estudos sobre a história” (.....) vol. II, Imago Editora Ltda.
- ..... – “Novas Conferencias” (1933) vol. XXII in Edição Standard Brasileira, Imago Editora Ltda., vol. XXII, Rio de Janeiro, 1976

- ..... – “O Ego e o Id”, (1923) vol. XIX, Imago Editora Ltda., 1976
- ..... – “O Estranho”, (1918) vol. XVII, Imago Editora Ltda., 1976
- ..... – “O Mal Estar na Civilização” vol. XXI (1930), Imago Editora Ltda., 1974
- ..... – “Psicologia de Grupo e Análise do Ego”, vol. XVII (1921), Imago Editora Ltda., 1976
- ..... – “Totem e Tabu”, vol. XIII, Imago Editora Ltda., 1974
- ..... – “Um estudo autobiográfico” (1925) [1935] vol. XX, Imago Editora Ltda., 1976
- ..... – “Uma criança é espancada” (1919) vol. XVII, Imago Editora Ltda.
- Freyre, Gilberto – “Casa Grande e Senzala”, Editora Record, Rio de Janeiro, 1992
- ..... – “Interpretación del Brasil”, Fondo de Cultura Económica, México, 1964
- Goulart, Maurício - O problema da mão-de-obra: o escravo africano in A Época colonial, Difusão Européia do Livro, 1960
- Julien, Le manteau de Noé – essai sur la paternité, Desclée de Brouwer, Paris, 1991
- Koifman, Georgine – “Cartas de Mário de Andrade a Prudente de Moraes, neto 1924/36”, Nova Fronteira, Rio de Janeiro
- Lacan, Jacques – “R S I” (1975), seminário inédito
- ..... – A transferência, livro 8, Jorge Zahar Editor Ltda., Rio de Janeiro, 1992
- ..... – De nossos antecedentes, in Escritos, Jorge Zahar Editor Ltda., Rio de Janeiro, 1998
- ..... – O avesso da Psicanálise (1969/1970) livro 17, Jorge Zahar Editor Ltda., Rio de Janeiro, 1992
- ..... – Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1964) livro 11, Jorge Zahar Editor Ltda., Rio de Janeiro, 1990

- ..... – Proposição de 9 de outubro de 1967, in Documentos para uma Escola, Letra  
Freudiana (circulação interna)
- ..... – Psicoanálisis Radiofonia & Television, Editorial Anagrama, Barcelona,  
1977
- Laurent, Eric – “Lacan y los discursos”, Manantial, Buenos Aires, 1992
- Lins, Álvaro – “Cartas de Mário de Andrade a Álvaro Lins”, Livraria José Olympio, Rio de  
Janeiro, 1983
- Lopes, Telê Ancona – “Máriodeandradiano”, Hicitec, São Paulo, 1996
- Massini, Marina et alii – “Navegadores, Colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: um  
estudo psicológico da correspondência epistolar”, Edições Loyola, São Paulo –  
1997
- Mello e Souza, Gilda – O Tupi e o Alaude, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1979
- Mello e Souza, Laura – O Diabo e a Terra de Santa Cruz, Companhia das Letras, São Paulo,  
1995
- Mello Franco, Affonso Arinos de “O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa”, José Olympio,  
Rio de Janeiro, 1937
- Melman Charles – El discurso en el Colonialismo, Quito 26 julio 1996 – La Letra de un lugar  
– Outro – Quito, 1997
- ..... – Estrutura lacaniana das psicoses, Editora Artes Médicas, Porto Alegre,  
1991
- ..... – in Teixeira, Marcus org. – Casa Grande Senzala, Editora Agalma,  
Salvador, Bahia, 1992
- Memmi, Albert – “Retrato do Colonizado precedido pelo Retrato do Colonizador”, Paz e  
Terra, Rio de Janeiro, 1967

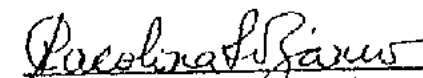
- Montaigne, Essais in Os Pensadores, Abril Cultura, 2ª edição, São Paulo, 1980
- Moraes, Eduardo Jardim – “Limites do Moderno”, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1999  
..... – A Brasilidade Modernista, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1978
- Mota, Carlos Guilherme – Ideologia da Cultura Brasileira, Editora Ática, São Paulo, 1990
- Novais, Fernando – História da Vida Privada, Companhia das Letras, São Paulo, 1998
- Nunes, Benedito, Oswald Canibal – Editora Perspectiva S.A., São Paulo, 1979
- Ortiz, Renato – “Cultura Brasileira & Identidade Nacional”, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1985
- Paz, Otávio – Signos em rotação, Editora Perspectiva, São Paulo, 1996
- Pereira, Paulo Roberto – org. - Os três únicos testemunhos do Descobrimento do Brasil,  
Lacerda Editores, Rio de Janeiro, 1999
- Picchio, Luciana Stegagno – La littereture brésilienne, Presses Universitaires de France, 1981
- Pimentel Pinto, Edith – A gramatiquinha de Mário de Andrade, Livraria Duas Cidades, São  
Paulo, 1990
- Porge, Erik – “Os nomes do pai em Jacques Lacan”, Companhia de Freud, Rio de Janeiro,  
1998
- Prado, Paulo – Retrato do Brasil, Companhia das Letras, 9ª edição, São Paulo, 1998
- Proença, Manuel Cavalcanti – “Roteiro de Macunaíma”, Civilização Brasileira, Rio de  
Janeiro, 1987
- Raminelli, Ronald – “Imagens da Colonização”, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1996
- Reis, José Carlos – “As identidades do Brasil”, Fundação Getúlio Vargas Editora, Rio de  
Janeiro, 1999
- Ribeiro, Darcy – Aos trancos e barrancos, como o Brasil deu no que deu, 2ª edição, Editora  
Guanabara, Rio de Janeiro, RJ, 1986
- Rosolato, Guy – “Pour une Psychanalyse exploratrice dans la Culture”, Presses Universitaires  
de France, Paris, 1993

- Rossetti Batista e Alii – 1º Tempo Modernista, USP, São Paulo
- Santiago, Silviano – Nas malhas da letra, Companhia das Letras, São Paulo, 1989
- Schwarz, Roberto – Que horas são?, Companhia das Letras, São Paulo, 1997
- ..... – Ao vencedor as batatas, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1992
- Sibony, Daniel – “Psychopathologie de l’actuel”, Servil, Paris, 1999
- Souza, Octavio – Fantasia de Brasil, Escuta, São Paulo, 1994
- Staden, Hans – A verdadeira história dos selvagens nus e ferozes ..., Dantes Livraria e Editora, Rio de Janeiro, 1998
- Süssekind, Flora – Tal Brasil, qual romance, Achiamé, Rio de Janeiro, 1984
- Teixeira, Marcus – org. Lacan e a formação do analista no Brasil, Editora Agalma, Salvador, Bahia, 1992
- Todorov, Tzvetan e Ducrot, Oswald – Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem, Editora Perspectiva, São Paulo, 1988
- Ventura, Roberto – Estilo Tropical, Companhia das Letras, São Paulo, 1991

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Dionysia Rache de Andrade, intitulada "Alguns traços da cultura brasileira: Um olhar psicanalítico", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



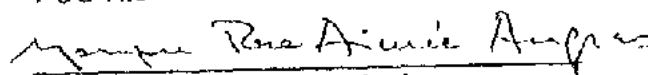
Prof. Octávio Almeida de Souza  
(Orientador) PUC-Rio



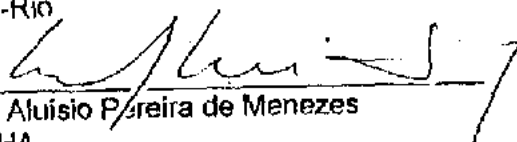
Prof.ª Anna Carolina Lo Bianco  
UFRJ



Prof.ª Esther Maria de Magalhães Arantes  
PUC-Rio

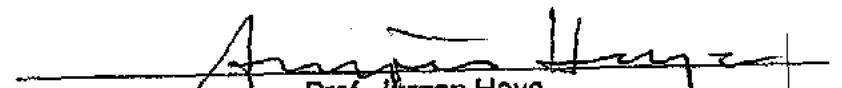


Prof.ª Monique Rose Aimée Augras  
PUC-Rio



Prof. Aluisio Pereira de Menezes  
FACHA

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, 6 de Abril 2000.



Prof. Jürgen Heye  
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas