Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Psicologia

Programa de pós-graduação em Teoria Psicanalítica

Rafael Perricone Fischer

Função paterna e escravidão: um complexo familiar brasileiro

Rio de Janeiro

2020

Rafael Perricone Fischer

Função paterna e escravidão: um complexo familiar brasileiro

Trabalho apresentado à banca examinadora do Programa de pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisição para obtenção de título de doutor.

Orientadora: Fernanda Teophilo Costa-Moura

Rio de Janeiro

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F529 Fischer, Rafael Perricone.
Função paterna e escravidão: um complexo familiar brasileiro / Rafael Perricone Fischer. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.
405 f.

Orientadora: Fernanda Teophilo Costa-Moura.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2020.

1. Psicanálise. 2. Escravidão. 3. Pais. 4. Laço social - Brasil. 5. Relações familiares. 6. Gozo. 7. Corpo. I. Costa-Moura, Fernanda. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal a Nível Superior (CAPES) pelo fomento indispensável a esta pesquisa.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo financiamento do Estágio Doutoral Externo ("sanduíche") que contribuiu imensamente para o desenvolvimento de uma pesquisa de qualidade.

Agradeço à orientação precisa e rigorosa da Prof. Dra. Fernanda Costa-Moura, que desde o princípio estimulou a investigação do tema, acompanhou o desenvolvimento teórico e metodológico e, sobretudo, concedeu-me toda a autonomia de trabalho necessária.

Agradeço à Prof. Dra. Maria Paula Meneses e ao Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra pelo acolhimento, apoio e interlocução profícua sobre o tema, viabilizando a elaboração das idéias e referenciais teóricos originais utilizados nesta investigação.

Agradeço aos meus pais Eduardo e Maria Inês, e ao meu irmão, Breno, pelo suporte fundamental, pelo estímulo e investimento em minha formação superior, e pelo carinho que me foi concedido ao longo de toda a minha vida. Também agradeço aos meus gatos que me fizeram companhia durante toda a escrita da tese.

Agradeço à minha esposa, Isis, por sempre acreditar em minha capacidade, jamais me deixar desamparado, tendo sido presente ao longo de todo o processo. Nos momentos de crise com a pesquisa, Isis foi a responsável direta para que eu retomasse a trilha do *desejo de saber*, sempre reafirmando nossa aposta de vida e nunca me deixando esquecer de que é preciso fazer algo com os privilégios que recebemos.

Por fim, agradeço a todos os amigos com quem mantive conversas, debates, discussões, interlocuções, afinidades e desavenças sobre o tema. Todos são responsáveis diretos ou indiretos por algumas das elaborações teóricas apresentadas nesta pesquisa.

Resumo

A pesquisa estabelece debate sobre a inscrição da função paterna no Brasil em referência à história escravocrata do país, recolhendo as implicações desta articulação para o laço social, discurso, estrutura e para as relações com o poder neste contexto. O trabalho se divide em cinco etapas. Os dois primeiros capítulos são dedicados ao exame do conceito de função paterna, primeiramente em referência à estrutura de linguagem e ao complexo familiar, e num segundo momento referente ao campo social e aos vínculos com as instâncias de poder soberanas. Na terceira parte da tese fica estabelecida hipótese sobre a função paterna no Brasil, escrita da hipótese sob a forma do *matema* e estipulada em torno das marcas de expropriação do corpo escravizado, da dualidade de regimes de gozo suposta nesse processo e na repetição do escravismo como fator estrutural do laço social brasileiro. Os dois últimos capítulos são dedicados a analisar fragmentos da história brasileira para respaldar as indagações levantadas. No quarto capítulo o foco é a composição familiar-escravocrata originária da colonização brasileira, distinguindo-se então as formas de relação de poder e dominação próprias à escravatura do país. O último capítulo debate as vias de ação do racismo brasileiro: suas operações específicas, seus pontos referenciais e a variedade de sua incidência. Por fim, a pesquisa se conclui com uma análise das narrativas históricas sobre o Brasil e seus ideais.

Palavras-chave: função paterna; escravidão; *doxa* racial; complexos familiares; corpo; gozo; traço;

Abstract

This research debates the inscription of the paternal function in Brazil in reference to the country's history of slavery by collecting the implications of this articulation to the social liason, the discourse, structure and the relations with power in this context. This work is divided in five parts. The first two chapters are devoted to investigate de concept of paternal function, at first in reference to the language structure and the family complex and secondly referred to the social field and the bonds with the sovereign instances of power. In the third part of this thesis our hypothesis about the paternal function in Brazil is formulated and written under the form of the *matème* by considering the marks of expropriation of the inslaved body, the *jouissance* (enjoyment) regimes suposed on this process and the repetition of slaverism as structural factors in Brazil's social relations. The last two chapters are dedicated to analize fragments of brazilian history in order to suport the issues debated. On the fourth chapter the focus is the original composition of the family-slavement institution typical of the brazilian colonization in order to distinguish the specific forms of power relations and domination derived from the country's slavery regime. On the last chapter the debate shifts into the brazilian racism: it's specific operations, it's ways of action, it's reference guides. At last, the research is concluded with de analisis of the historical narratives about Brazil and the ideals implied in it.

Key-words: paternal function; slavery; racial *doxa*; family complex; body; jouissance; marks.

Sumário

Introdução 9

Capítulo 1: A função paterna na estrutura 27

1.1. O mito freudiano de totem e tabu; 28

a) Mito e função 28

b) O assassinato do pai e sua metáfora 31

1.2. O sujeito e o Outro; 41

a) A hiância biológica e o corpo fragmentado 46

b) O complexo de desmame; 49

c) A demanda do Outro 56

d) A imagem especular e o gozo do Outro 61

1.3. O ternário simbólico; 68

a) O primeiro tempo do Édipo: Frustração 68

b) O segundo tempo do Édipo: Privação 73

c) Terceiro tempo do Édipo: castração; 79

1.4. A função paterna para além do Édipo; 93

a) Estrutura e discurso 93

b) Sexuação e gozo 97

c) O pai real e o real do pai 104

Capítulo 2: Função paterna e campo social 107

2.1. O complexo e o pai; 108

a) Os três níveis de relação com a Alteridade; 110

b) O complexo para além do pai; 115

c) Os vetores paternos: ideal de eu e supereu; 125

2.2. A relação com o Outro e o laço social; 133

a) A psicologia das massas; 133

b) O poder e seus circuitos: pai primevo e o homem Moisés; 145

c) As identificações; 157

d) A massa e o objeto fetiche; 162

e) A economia simbólica: identificação e *habitus*; 169

Capítulo 3: Hipótese sobre a função paterna no Brasil 176

3.1. A hipótese da função paterna em referência à colonização; 177
a) Uma filiação impossível; 180
b) Os pólos de enunciação do discurso; 182
c) O horizonte das relações sociais brasileiras; 185
d) A hipótese de Calligaris sobre a função paterna no Brasil; 191
c) Um possível equívoco de Calligaris 195
3.2. Uma hipótese *outra* sobre a função paterna no Brasil 199
a) O lugar da escravização no complexo brasileiro; 199
b) Uma lei dual; 203
c) O discurso do complexo familiar brasileiro 208
d) O escravismo como repetição; 213
Capítulo 4: Complexo familiar brasileiro, parte 1: supereu 226
4.1. História da escravidão e da colonização; 227
a) Escravidão antiga x escravidão moderna; 230
b) Família patriarcal e colonização; 242
c) A estrutura bipartida no espaço doméstico colonial; 251
d) O hibridismo da escravatura brasileira; 255
e) A figura do *agregado*; 261
4.2. A estrutura escravocrata no Brasil; 266
a) Jurisdição escravocrata: a lei dual do patriarca; 266
b) A família e o controle cotidiano: Assimilação x Segregação; 276
c) O estranho e o horror da diferença; 282
d) As relações raciais entre o ameaçador e o exótico; 288
Capítulo 5: Complexo familiar brasileiro, parte 2: ideal de eu 294
5.1. O racismo brasileiro 295
a) As cores no imaginário social brasileiro; 299
b) A *doxa* racial brasileira e sua negação; 309
c) Racismo e sofrimento psíquico; 319
5.2. A modernidade brasileira; 333
a) O mercado e o novo *habitus* da vida privada; 336
b) Os valores modernos; 341
c) Público x Privado na modernidade brasileira e na abolição; 349
d) A *ralé estrutural* e a má-fé da sociedade; 359

5.3. As narrativas brasileiras e o ideal de Brasil; 363
Considerações finais 379
O que *(de outro)* fazer? 380
Referências Bibliográficas: 397

Introdução

Em 22 de abril de 2000 o Brasil celebrava os quinhentos anos de seu *descobrimento*. No réveillon deste mesmo ano, em Copacabana, no Rio de Janeiro, foi preparada uma cerimônia para comemorar a *formação do povo brasileiro*. Três tochas simbolizavam o encontro das matrizes étnicas do país: a indígena, a africana e a portuguesa (Mata & Gomes, 2001). As duas primeiras foram acesas no Brasil, em cerimônias comandadas pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso. A terceira chama foi acesa em Portugal e trazida ao Brasil às vésperas do evento. Na época, a Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNCDP) declarava que "o Brasil se formou e se forma com a integração, a aceitação pelo outro, é marcado pela abertura, é feito na base da miscigenação" (Mata & Gomes, 2001. p. 115). Há nítida influência do *mito da brasilidade* de Gilberto Freyre na forma como o Brasil contou a sua história na ocasião.

Ao longo do primeiro semestre do ano de 2000, no Brasil, diversas cerimônias ocorreram em razão dos 500 anos das navegações portuguesas pelo Atlântico. As solenidades foram marcadas por protestos de setores variados da sociedade civil e do movimento indígena, no sentido de contestar a propagada harmonia e tolerância do povo brasileiro, bem como a celebração da colonização portuguesa como marco de origem e matriz étnica dominante da cultura nacional (Mata & Gomes, 2001). No dia 22 de abril, em Porto Seguro, na Bahia, um grupo de 3000 manifestantes – que reunia representantes de nações indígenas, setores do Movimento Negro e o Movimento dos Sem-Terra – protestou contra o evento comemorativo que contava com altas autoridades brasileiras e portuguesas. A polícia militar baiana, responsável pela manutenção da ordem no local, agiu de forma nada harmonizadora, enfrentando com violência o grupo de manifestantes. Um indígena saiu ferido, as imagens circularam pela imprensa internacional. A revista Veja[1] definiu o episódio da seguinte maneira: "Os índios que apanharam dos brancos desde os tempos de Cabral, apanharam novamente, desta vez em companhia dos sem-terra" (Mata & Gomes, 2001. p. 120).

Quatorze anos depois, em 2014, o Brasil preparou-se novamente para enunciar a sua história ao mundo, com o mundial de futebol realizado no país. O artista belga Daphne Cornez, responsável pelo espetáculo de abertura da Copa de 2014, batizou a apresentação de *Tesouros do Brasil, suas pessoas, sua natureza e o futebol*. Mais uma vez, o marco inicial foi a chegada

[1] Revista Veja, 3 de maio de 2000. p. 44.

dos colonizadores e o fio condutor da narrativa foi o *encontro* das três raças que formariam a singularidade do povo brasileiro, contando ainda com as populações imigrantes, em especial italianos, alemães e japoneses. Todo o cenário era composto pela exuberância e exotismo das paisagens naturais brasileiras. As imagens do povo alegre, harmonizador, povo que respeita as diferenças e tem na tolerância a sua maior grandeza, foram os pontos centrais da narrativa.

Dois anos depois, em 2016, o Rio de Janeiro sediou os jogos Olímpicos e Paraolímpicos mundiais. Também foi ocasião do Brasil contar a sua história na tradição das grandes aberturas pirotécnicas que costumam preceder as olimpíadas mundo afora. O tema da natureza teve destaque. Também foram valorizados outros elementos do país, como o vôo do *14 bis* de Santos Dummont e a variedade musical brasileira. Populações marginalizadas tiveram visibilidade, como a modelo transgênero Lea T que conduziu a delegação brasileira ao palco como forma de denúncia à discriminação, e uma delegação de refugiados que foi ao centro do palco também para denunciar o problema migratório no mundo. As favelas não deixaram de ser representadas na narrativa, formaram cenários complexos com dançarinos de *break* que simbolizavam a riqueza da cultura periférica. Embora mais diversificada e inclusiva, o conteúdo da abertura das Olimpíadas foi semelhante às narrativas precedentes: da *descoberta* pelos portugueses ao grande *encontro* cultural que faz a grandeza do país. O Brasil se apresentou como país onde os conflitos se harmonizam, disparidades sociais se igualam diante da soberania moral de seu povo e da exuberância de suas paisagens.

Um episódio, porém, ganhou destaque nesta abertura, mostrando o mal-estar latente na história que o Brasil conta para si mesmo. O ápice da performance estava à cargo da modelo brasileira Gisele Bündchen, que simbolizava a *garota de Ipanema*, enquanto o neto de Antônio Carlos Jobim cantava e tocava a icônica canção no violão. Na cena original, um menino negro entraria no palco e seria perseguido pela polícia[2]. A princípio, a modelo se assustaria pensando se tratar de um assalto, mas defenderia o menino ao perceber que ele tentava apenas tirar uma *selfie* com a *top model*. A apreensão inicial daria lugar ao sorriso dos mundos opostos que se encontram. A cena foi capturada por cinegrafistas da imprensa às vésperas do evento oficial e cortada da abertura em decorrência da polêmica causada pela notícia. Na tentativa de retratar o Brasil como um país de riqueza vasta e conflitos que se resolvem pela grandeza de seu povo, a cena de assalto parecia o prenúncio do *real* prestes a irromper – e romper – no laço social do país.

[2] Fonte: httpp.//globoesporte.globo.com/olimpiadas/noticia/2016/08/sem-assalto-gisele-bundchen-desfila-na-cerimonia-de-abertura.html

Hoje, em 2020, parece impossível e até mesmo um delírio que o Brasil já tenha se concebido como um país de conflitos harmonizados. O país atualmente parece carecer de uma narrativa nacional, talvez esteja por construir ou reconstruir uma. O momento presente nos indica um vazio de significações sobre o Brasil. Mais do que uma *polarização* radical em sua sociedade, o país parece viver uma dissolução violenta de seus laços, uma dificuldade quanto aos vínculos básicos entre seus cidadãos, pulverização das relações que caracterizam o mítico *povo brasileiro*.

Isso nos mostra o quanto é urgente que o país revisite sua história e sua formação. Pois se os tempos atuais guardam apreensão quanto ao futuro do *país do futuro*, tampouco se pode considerar que a narrativa brasileira tenha sido eficaz em lidar com as fraturas abissais de sua sociedade. Efetivamente há um *trabalho de luto* a ser feito, é preciso que possamos, enquanto brasileiros, abrir mão de ideais muito enraizados sobre o Brasil para que sejamos capazes de pensar em futuro novamente. A questão da narrativa nacional é parte central deste processo, não somente por ser uma parte em disputa, mas também por remeter à batalha de idéias que possam significar este território e esta sociedade que denominamos Brasil. Há um esforço intelectual a ser feito neste âmbito. O desafio parece colocado às novas gerações, e nada indica que será um trabalho rápido.

Há uma questão narrativa que remete claramente ao *discurso manifesto*, isto é, as significações enunciadas em torno de si: o que é o Brasil, quem são os brasileiros e o que forma a sociedade nacional? Neste plano, além do *conteúdo* enunciado, há de se questionar até que ponto é possível pensar em termos de Estado-Nação ou em identidades coletivas totais, como a categoria de *povo*. Os tempos atuais testemunham mais do que nunca a dificuldade em pensar sociedades sob esse prisma tão marcante da modernidade. Como nos diz Safatle (2016), tanto a dificuldade quanto a potência política de determinado contexto coletivo consiste em "se encarnar em um corpo social des-idêntico e inquieto em vez do corpo unitário do imaginário social. Pois a política é a emergência do que não se estabiliza nos regimes atuais de existência" (p. 94). Assim, o desafio colocado às novas gerações não se resume, de modo algum, a encontrar nova significação que seja mais eficaz na uniformização da população brasileira, ou seja, não se trata de formular um novo conceito de povo.

Mas há, sobretudo, uma questão narrativa que remete ao *discurso latente* e as relações entre seus elementos estruturais. Neste caso, estamos diante do Brasil enquanto *significante-mestre* e aquilo que ele engendra como cadeia significante. Isso implica considerar as posições na

estrutura e suas relações, os circuitos de gozo que se produzem e o valor extraído de cada posição estrutural. Nesta dimensão de debate também é preciso considerar aquilo que escapa à própria estrutura, o *real* que não se reduz às operações do campo simbólico que produzem as significações do discurso manifesto.

É isto que se coloca quando concebemos o *Brasil* como significante, é isto que norteia nosso esforço em revisitar a sua história: mapear os circuitos encadeados em torno deste significante-mestre, assim como os sintomas colocados por esta estrutura. Nosso plano de discussão se situa neste ponto de interseção, na relação entre o discurso e a história tal como Lacan (1992) a formula: "não como o discurso se situa na história, mas como a própria história surge de um modo de entrada do discurso no real" (Lacan, 1992. p. 84).

****

Há sempre um impasse ao se falar de Brasil. Por um lado, tomando unicamente os referenciais do *Norte Global*, arrisca-se subsumir o país aos grandes processos europeus, vendo as Américas no máximo como apêndice da história do velho continente, sem muito a contribuir nem para o pensamento nem para os grandes movimentos sociais ou políticos. Neste caso, perde-se qualquer especificidade do que poderia ser singular ao Brasil, que fica condenado a ser concebido como uma versão mal acabada dos cânones europeus ou norte-americanos, a despeito de sua rica cultura e seu imenso potencial (Souza, 2018).

Por outro lado, ao tomar unicamente o Brasil como referência, arrisca-se a conceber uma particularidade absoluta e irredutível ao país, fazendo com que qualquer fenômeno internacional não seja aplicável à incomparável singularidade brasileira (Souza, 2018). Neste caso, aquilo que deveria ser tomado como uma questão no âmbito coletivo torna-se, freqüentemente, uma questão de âmbito pessoal, uma propriedade moral atribuída ao povo, natureza essencial generalizada a todo e qualquer brasileiro. Os dilemas e impasses brasileiros facilmente tornam-se atributos da alma ou da mente do indivíduo, únicos e referentes somente ao Brasil.

> "Até hoje, a interpretação brasileira dominante sempre partiu de análise pretensamente "científica" de uma singularidade sociocultural brasileira – singularidade esta pensada em termos absolutos e supostamente incomparável com qualquer outra experiência humana no planeta [...]. Existem dois graves enganos neste tipo de procedimento. O primeiro é que se parte de um ponto de vista obviamente ideológico, na medida em que é fabricado por interesses "pragmáticos" de se construir uma narrativa de "unidade nacional", com o claro compromisso de se produzir uma fonte alternativa de solidariedade social entre grupos e classes em conflito latente. [...] O segundo engano, decorrente do primeiro, é a queda na

> armadilha de se começar a "análise" pressupondo uma "síntese" já realizada pela consciência comum. Já se parte do "todo", do "brasileiro" em geral, como se tal entidade existisse efetivamente e não fosse a "construção de uma fantasia" com fins de legitimação política" (Souza, 2018. p. 117-118)

Como veremos especialmente no último capítulo de nossa pesquisa, estas duas formas de enxergar o Brasil não são opostas, nem poderiam se configurar como uma pura dialética hegeliana entre *tese* e *antítese*. Elas convergem para o mesmo lugar, chegam a conclusões similares e complementares sem por isso formarem uma *síntese*, já que seus pressupostos não se alteram nem se opõem. Para avançarmos em nossa investigação, tomando emprestada a metáfora de Guimarães Rosa, precisamos chegar a uma *terceira margem* que nos permita enxergar nossos limites ao mesmo tempo em que nos possibilite navegar pelo caudaloso rio das questões brasileiras.

Nessa mesma via, ao tomarmos a psicanálise como principal referencial de investigação, poderia se conceber que nosso propósito seria delinear uma *subjetividade* unicamente brasileira. Afinal, ao utilizarmos conceitos como desejo, gozo, pulsão, significante, narcisismo, sujeito, na formação do que denominamos *complexo familiar brasileiro*, quase instantaneamente somos levados a acreditar que estaríamos traçando o perfil emocional e afetivo essencial de todo o povo brasileiro. E, claro, ao mencionarmos o termo *complexo*, poderíamos ser induzidos a pensar numa *patologia* singular ao brasileiro. Isto não poderia ser mais equivocado.

O *povo* como categoria política, tal como nos afirma Safatle (2016) é inteiramente incompatível com a psicanálise. Isto, segundo o autor, já está posto em Freud, sobretudo em seu texto *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Mas mesmo se tomarmos como exemplo o seu livro *psicologia das massas e análise do eu* veremos que Freud pauta a questão do social na relação que se estabelece com a autoridade, no corpo fantasmático por onde se faz uma forma política, nas identificações que se estabelecem entre os comuns em referência ao ideal e o líder que o encarna. Isto, por si só, já nos faz notar como a idéia de povo não parece uma categoria política viável de ser trabalhada no âmbito da psicanálise, a não ser, evidentemente, quando tomada estritamente no plano do sintoma. Nesse sentido, não nos parece interessante pautar nossa investigação sobre o Brasil a partir desta categoria.

Ao invés do povo, pretendemos nos ater ao termo *sujeito* e, nesse caso, até fazer uso do termo proposto por Safatle (2016), *sujeitos políticos*, para pensar as questões brasileiras em termos de discurso e laço social.

> "O texto de Freud tem uma função maior, a saber, mostrar como o político não é o espaço da constituição do povo como totalidade funcional, com suas ilusões belicistas de segurança, mas o movimento de desconstrução do povo como unidade autorreferencial. No lugar desse povo que se dissolve não aparecem *indivíduos* pretensamente autônomos e caracterizados por seus sistemas particulares de interesses. Aparece algo completamente diferente, a saber, *sujeitos políticos* atravessados por identificações que os despossuem e que os descentram em um movimento elíptico contínuo. Identificações que transmutam o sentido dos nomes antes usados por eles para nomearem a si mesmos, que descompletam narrativas fundacionistas ou redentoras que sustentam ou deveriam sustentar identidades coletivas. Sujeitos políticos não constituem um povo, essa será a última lição de Freud. *Eles desconstituem o povo como categoria política*, sem para tanto cair na ilusão da sociedade como uma mera associação de indivíduos. (...) há uma função subterrânea mais fundamental, a saber, mostrar como a tomada de consciência do fundamento pode ser a dissolução do fundado, como a compreensão da origem da formação do povo equivale à dissolução de sua identidade coletiva. Neste ponto, há de se insistir como o povo não é uma categoria ontológica do político, mas uma categoria provisória, pois uma categoria de construção provisória de identidades" (Safatle, 2016. p. 93).

Safatle (2016) argumenta que "a política não opera um espaço vazio, mas em um espaço saturado de representações, construções, fantasias, significações postas, trajetos de afetos corporais. É nesse espaço saturado que ela cria" (p. 95). Portanto, supor qualquer esforço de análise de um campo sócio-político "implica identificar onde estão os pontos duros de saturação, ou seja, os pontos fantasmáticos que sustentam a coesão estrutural do espaço" (Safatle, 2016. p. 95). Só assim, diz-nos o autor, é possível transformar estes pontos fantasmáticos, "explorando suas instabilidades e fazendo-os produzir novos afetos e efeitos" (p. 95). Somente dessa forma, "a política pode desativar corporeidades que sempre se repetem" (p. 95), já que, afinal, "não há política sem incorporação, pois só um corpo pode afetar outro corpo (...): Basta que haja circuito de afetos para que haja corpos em relação, mas o que não pode existir é política sem corpos" (p. 95).

É neste campo indicado por Safatle (2016) que pretendemos pautar nossa investigação sobre o Brasil, em especial o escravismo, que concebemos como o principal *ponto fantasmático saturado* por onde as *corporeidades se repetem* na estrutura brasileira. Este campo que Safatle (2016) articula em sua argumentação, nossa pesquisa veio a denominá-lo provocativamente de *complexo*, a partir do termo cunhado por Lacan (2001) em seu texto *os complexos familiares na formação do indivíduo*.

Esta proposta não nos parece qualquer adaptação da psicanálise, supondo que haveria uma psicanálise pura que pudesse eventualmente ser adaptada a questões de âmbito coletivo. Se formos rigorosos com o chamado *retorno a Freud*, empreendido por Lacan durante quase vinte anos, quando o autor debateu extensamente as formas de ler a obra freudiana no sentido

de delinear sua *práxis*, vemos que a proposta da psicanálise em nada se assemelha a qualquer pretensão *essencialista*. Logo de partida, em seus textos dos anos de 1930-40, Lacan (1971) é claro ao afirmar que "a "natureza" do homem é sua relação com o homem" (p. 80) e que "é nesta realidade específica das *relações inter-humanas* que uma psicologia pode definir seu objeto próprio e seu método de investigação. Os conceitos que implicam este objeto e este método não são subjetivos, e sim *relativistas*" (p. 87).

Para compreender este ponto, sobretudo nossa escolha pelo termo *complexo*, parece-nos importante trazer à tona importante autor das ciências sociais, crítico do colonialismo e uma das principais referências no estudo sobre o racismo: Frantz Fanon. Embora seja mais conhecido por seus escritos políticos e por sua atuação na luta de libertação dos países do norte africano em meados do século XX, Fanon foi formado em psiquiatria e jamais deixou de atuar como tal. Atento aos debates promovidos por Lacan e aos conceitos psicanalíticos, Fanon manteve a referência à psicanálise até a sua morte prematura nos anos de 1960, tanto em seus conhecidos trabalhos, como *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) quanto em seus cursos de psiquiatria ministrados na Argélia e Tunísia (2018). Sua argumentação pode nos auxiliar a compreender o conceito de uma forma original e esclarecer nosso campo de pesquisa.

Anos antes da incursão pela África que o lançaria em intensa participação na guerrilha de libertação da Argélia, em seu trabalho de conclusão da licenciatura em medicina psiquiátrica, Fanon (2018) decide debater um caso de doença neurológica a partir dos argumentos dos três principais autores da psiquiatria francesa da época: Henry Ey, Kurt Goldstein e Jacques Lacan. Sua tese é a de que mesmo nos casos de enfermos em que causa patológica fosse claramente orgânica – como a ataraxia de Freiderich que ele utiliza como estudo de caso –, as manifestações da doença não prescindiriam do contexto social do enfermo para se manifestarem e serem experimentadas. O grande problema que Fanon (2018) se depara em seu debate é o estrito dualismo mente/corpo na conceituação teórica e clínica da psiquiatria, o que impediria de se conceber a dimensão social em fenômenos orgânicos:

> "Novamente vemos emergir o problema decepcionante do dualismo cartesiano. Se o corpo é uma coisa e a alma outra, distúrbios neurológicos não podem ter relação com distúrbios mentais e torna-se necessário adotar o argumento de tratar-se de contingência coincidente. Se, por contraste, a pessoa é capturada como um todo, como uma unidade indissolúvel, toda crise conterá dois aspectos: o físico e o mental" (Fanon, 2018. p. 228)

Assim, Fanon (2018) é levado a outro campo epistêmico a partir do debate que se propõe a fazer, inteiramente diverso do dualismo cartesiano mente/corpo que marca o pensamento moderno. “Eu preferiria dizer que, no extremo, qualquer grupo de sintomas neurológicos *permite* a emergência de um estado mental particular” (p. 230). Ou seja, “qualquer distúrbio orgânico que se apóia no *sistema de relações* de alguém resulta na reconfiguração do equilíbrio psíquico desta pessoa” (p. 231. Grifo nosso). Em suma, o que Fanon (2018) aponta é o seguinte: “isso significa que o ser humano, enquanto objeto de estudo, precisa de uma investigação multi-dimensional” (p. 231). É por essa via que Fanon (2018) chega ao conceito de *complexo*, concebido não como uma patologia específica ou um subjetivismo individual, e sim como um *complexo multi-dimensional de relações*.

> “Um dos avanços chave da psicanálise foi precisamente ter desvelado esse lado da personalidade, desde então chamado de inconsciente. A partir deste fato, as três perspectivas pelas quais Adler, Jung e Freud consideraram o drama de indivíduos enfermos, longe de serem limitantes, indicam uma alternância das motivações primárias. Pois, na base dos três, redescobrimos o espasmo de afetividade referido como *complexo*. O ser humano deixa de ser um fenômeno do momento em que ele ou ela encontra a face do outro. Pois o outro me revela para mim mesmo. E a psicanálise, ao propor reintegrar o indivíduo louco ao grupo, estabelece-se como a ciência do coletivo por excelência. Isso significa que o ser humano são é um ser humano social; da mesma forma, o que mede a sanidade do ser humano, psicologicamente falando, será a sua integração mais ou menos adequada ao *socius*” (Fanon, 2018. p. 231-232)

Sobre o trabalho de Lacan especificamente, Fanon (2018) comenta que “à categoria social da realidade humana – à qual eu dou bastante importância – Lacan dá bastante atenção a isso” (p. 279). O mais importante é que Fanon (2018) reconhece a *categoria social da realidade humana* na construção que Lacan faz sobre o *desejo*. Dessa forma lhe é possível conjugar o campo da vida social com o campo simbólico próprio à linguagem, formando a realidade fantasmática humana, tendo a pulsão como o elemento que circula nas esferas da estrutura. O desejo, e o *complexo multi-dimensional de relações* pelo qual ele se estrutura, se configuram como os termos por onde é possível conceber o a relação entre o social e o afetivo fora dos parâmetros do dualismo mente/corpo. Efetivamente, a amarração entre desejo e linguagem, *incorporada* no complexo de relações, se constitui como o campo próprio à psicanálise. “Não ignoramos que esteja aí uma das atitudes do homem face ao Ser. Um homem que possui a linguagem conseqüentemente possui o mundo expresso e implicado por essa linguagem” (Fanon, 1952. p. 37). Não há espaço para individualismos ou categorias ontológicas essenciais suposto nesse campo.

> “Parece-me que o valor essencial do trabalho de Lacan reside na definição que ele dá ao desejo. Ele transforma o desejo num ciclo de comportamento caracterizado por

> certas oscilações orgânicas, que são qualificadas como afetivas, uma agitação motora mais ou menos direcionada, e fantasias cuja intencionalidade objetiva será mais ou menos adequada, a depender do caso" (Fanon, 2018. p. 277).

Com a problemática psíquica situada no plano do desejo, em sua articulação com a linguagem, com o corpo e a pulsão, Fanon (2018) reconhece que o campo social ganha outra importância na estruturação dos fenômenos psíquicos.

> "Eu mencionei mais cedo a considerável importância que Lacan atribui à instância social. De fato ele o expressa nas três funções que reconhece na personalidade, a saber, os atributos da compreensibilidade do desenvolvimento, o idealismo da concepção de si, por fim, na própria função da tensão social da personalidade, na qual os dois primeiros atributos do fenômeno são efetivamente engendrados" (Fanon, 2018. p. 278)

O conceito de complexo permite então conceber a estruturação de toda essa multiplicidade e multi-dimensionalidade de relações pulsionais, afetivas, sociais, econômicas, culturais, que uma pessoa estabelece, tanto consigo própria enquanto unidade funcional – o eu –, quanto com o grupo. Nisto está a formação da realidade fantasmática por onde se apreende o mundo, a vida e o desenvolvimento. Ao reafirmar este significante, *complexo*, buscamos nos situar no plano da *sobredeterminação*, definido por Safatle (2016) como "multiplicidade de relações simultâneas que são incomensuráveis entre si sem serem indiferentes, criando um sistema de *conexões* em processualidade perpétua" (p. 129). Como nos diz Safatle (2016), o que é sobredeterminado "não pode ser submetido a relações de causalidade capazes de assegurar níveis relevantes de previsibilidade" (p. 129). Pelo contrário, a sobredeterminação "obedece a causalidades formais múltiplas" (p. 129), "um processo dinâmico de relações múltiplas em contínua interpenetração" (p. 129). Este é o registro em que pretendemos encaminhar nossa discussão, a partir das indicações de autores como Fanon (2018; 1952) e Safatle (2016); esta é também a importância do significante *complexo*, que em nada se reduz a propriedades individuais, mas a operações colocadas pela linguagem e assentadas em relações sobredeterminadas em seus diversos níveis (econômico, social, afetivo, cultural, simbólico).

Disto o sujeito é efeito: o sujeito é *condicionado* pela forma como essas relações se organizam no complexo. Portanto, sujeito é uma *condição* dada pela estrutura, e não um *ser*, uma alma, ou algo assim. O sujeito cai como *efeito* da estrutura, não há qualquer subjetivismo nisso.

Há, porém, neste campo que delimitamos, aquilo que se denomina como *inconsciente*, que tampouco se refere a uma propriedade individual. A rigor, seria impossível alguém dizer *meu inconsciente* já que segundo Lacan, "a linguagem é a condição do inconsciente" (p. 406). E a linguagem, nos diz Lacan (2001), não se reduz a sua função de comunicação, ela produz

efeitos, ela efetua a estrutura, o campo simbólico a partir do deslocamento que promove: “o efeito que se propaga não é de comunicação da palavra, mas de deslocamento de discurso” (p. 407). Nesse caso, a linguagem remete ao corpo, já que “é incorporada que a estrutura faz afeto” (p. 409). “O corpo (...) é principalmente isso que pode carregar a marca própria a ordená-lo numa seqüência de significantes. A partir dessa marca, ele é suporte de relação, não eventual, mas necessária, pois se trata mais de suportá-la do que dela se livrar” (p. 409).

Da mesma forma, podemos também conceber que este campo de relações *incorporadas* em *complexo* não se equaciona inteiramente: não é possível supor que o resultado de todas estas operações seja zero. Há um resto, algo da pulsão que sobra, que não se reduz à estrutura, que não se apreende pela realidade fantasmática. Isto significa que todo este vasto *complexo saturado* – de signos, imagens, significantes, representações sociais, identificações, identidades, fantasias, ideais, repressões – não pode apreender em sua estrutura toda a dimensão pulsional. A isto que não se captura, Lacan denomina *real*, como o limite daquilo que o significante pode apreender.

Na *realidade* fantasmática, há algo de *real* que escapa e incide de maneira bruta, não mediada pelas relações do complexo: o real pulsional e o gozo que ele engendra. “O real se distingue da realidade. Isso não só por dizer que ele seja incognoscível, mas que está fora de questão conhecê-lo, mas sim demonstrá-lo. Via isenta de qualquer idealização” (Lacan, 2001. p. 408). Este real, limite do significante, é aquilo que dá forma ao sintoma, a *formação de compromisso* entre as instâncias, no esforço de delimitar o que não se inscreve na rede simbólica.

Sobre este aspecto, aliás, Fanon (1952) ressalta como a problemática colonialista – na qual se insere o Brasil em sua singularidade – pressupõe recursos narcísicos, marcadamente imaginários, nas relações que condicionam seus *sujeitos políticos* e no *sintoma social* que se destina a delimitar seu real pulsional. Fanon (2018) reitera, sobretudo, como o racismo e suas relações são atravessados pelo campo narcísico, assentados em mecanismos especulares de identificação. Diz-nos o autor: “estimamos que há, de fato, a aposta na existência das raças branca e negra, capturadas em massa num complexo psico-existencial” (Fanon, 1952. p. 33). Ele observa neste constructo “tendências de um duplo narcisismo” (p. 31), do qual ele busca extrair os fenômenos que o motivam.

Nesse sentido, Fanon (1952) nos diz que “somente uma interpretação psicanalítica do problema negro pode desvelar suas anomalias afetivas responsáveis pelo seu edifício

complexual" (p. 31). Assim, o autor se encontra com o *real* próprio ao campo psicanalítico: "se o debate não pode se abrir ao plano filosófico, ou seja, da exigência fundamental da realidade humana, eu me autorizo a levá-lo ao plano da psicanálise, ou seja, dos 'fracassos', no sentido que se diz de que um motor tem seus fracassos" (p. 41). Também assim se delineia nosso vasto campo de trabalho: observar os componentes da estrutura brasileira e os *fracassos* específicos de seu motor, que engendram um *complexo psico-existencial* singular a este contexto.

Seguindo as indicações de Fanon (1952; 2018), percebemos que referir-nos a um *complexo familiar brasileiro* remete a um campo de relações sobredeterminadas numa estrutura (relações estruturadas, estruturais, estruturantes), e àquilo de real que deste campo escapa. Isto que escapa, retorna sob a forma de um imperativo de gozo, dimensão da satisfação que prescinde do prazer, motivando a formação de um sintoma específico.

Pontuemos então o seguinte: propõe-se conceber o Brasil como um *significante* fundamental, um significante-mestre que nomeia um território no espaço e no tempo. Em torno desse significante, uma cadeia de outros significantes se constrói, dando início à teia de relações simbólicas, sociais, afetivas própria à estrutura. Do mesmo modo, há algo que escapa deste complexo brasileiro, que não deixa de incidir em sua forma, isto é, no *sintoma* próprio à estrutura, que remete a este real inassimilável. Este é nosso campo de trabalho.

****

Posto isso, devemos nos perguntar: como se inscreve esse significante? O que faz com que esse significante assuma a função de significante-mestre, por onde se organiza uma cadeia de outros significantes e as significações que lhe são próprias?

Bem, considerando que há uma história nisso, podemos subverter o *mito da brasilidade* e sua alegoria do *encontro* de três matrizes étnicas para postular que o *Brasil* se assenta em torno de três grandes processos. É a partir do encontro desses processos que o significante Brasil se inscreve num território, nomeando-o e formando o complexo de relações em torno de seu nome. Estes processos são: a *aniquilação/evangelização* dos povos ameríndios, a *escravização* dos povos africanos, a *exploração* ilimitada da terra pelos povos europeus e seus descendentes. São estas as matrizes originárias em torno deste significante, *Brasil*, é sobre estas matrizes que o significante se assenta e engendra sua cadeia. Historicamente são estes três grandes processos que estão contidos na colonização e encobertos tanto no *encontro*

étnico do mito da brasilidade quanto na fantasia idílica européia de conceber a colônia como nova civilização cristã.

Muito se reconfigura na nação independente que se forma no século XIX, o Brasil se articula aos paradigmas da modernidade, estes grandes processos que o formam também se rearranjam. Os últimos duzentos anos marcam uma grande reviravolta nos circuitos engendrados pelo significante Brasil. Veremos em detalhes os aspectos principais que nos interessam sobre isto, demonstrando as rupturas e contigüidades desta passagem. De todo modo, o objeto de estudo desta pesquisa foca em apenas um destes processos: a escravização dos povos africanos em relação ao significante Brasil.

O ponto de convergência de todos esses processos é a família. A instituição familiar é o dispositivo indispensável para a execução do projeto colonizador no país: é ela que assume a empreitada colonizadora no Brasil (Souza, 2018; 2017. Schwarcz & Starling, 2015; Ribeiro, 1995). Além disso, a família é desde o princípio da história brasileira a instituição primordial da ordem escravocrata que vigorou no país durante quase 400 anos (Souza, 2017; 2018. Schwarcz, 2012. Schwarcz & Starling, 2015. Mattos, 1998). Veremos as origens históricas dessa questão no quarto capítulo de nossa pesquisa. Podemos adiantar, contudo, que o projeto colonizador-escravista brasileiro é originariamente um projeto *familiar*. Também é neste mesmo campo que podemos conceber a convergência do *complexo*, não por acaso qualificado como *complexos familiares* a partir do termo cunhado por Lacan (2001).

É claro que a família do complexo não corresponde exatamente à família enquanto instituição. Há, a esse respeito, algumas considerações a serem feitas, expostas principalmente no segundo capítulo desta investigação. No entanto, é perfeitamente legítimo supor que este significante *família*, tão intimamente ligado à origem do *Brasil*, ainda que condense diversos significados ou modos de ser concebido, conserva um fundo em comum. É isto que nos interessa ressaltar: a família é o ponto de convergência dos campos trabalhados nessa pesquisa e o recurso para que possamos transitar entre eles. A partir da família podemos tanto debater processos do campo social, como questões de ordem econômica, assim como impasses do funcionamento psíquico, aspectos culturais, enfim, a família nos proporciona considerável mobilidade nos níveis da estrutura que buscamos delinear nesta pesquisa. Não por acaso, esta investigação se constrói em torno da macro-relação que articula o escravismo à família. Estas são as duas balizas por onde oscila nosso percurso, sendo, dentro do campo familiar, a função

paterna de nosso especial interesse. Mas há outro motivo para nos atentarmos à família brasileira como objeto de estudo.

Neste período de vazio discursivo pelo qual atravessa o Brasil na contemporaneidade, o tema da família parece particularmente à flor da pele dos brasileiros, em especial a *defesa* da família *tradicional*, supostamente sob ameaça. Este termo tem sido decisivo e definidor de muitas polaridades na sociedade brasileira atual, a ponto de, por vezes, ouvirmos ser enunciada a dicotomia *a favor ou contra* a família. Isto nos indica o quanto este significante conserva sua importância derradeira em certos circuitos que se constroem em torno do significante Brasil. Afinal, trata-se da *família brasileira*, não somente a instituição familiar. Por isso, nos parece pertinente investir na família como um dos pilares que balizam nossa investigação, para além do recurso de análise que este significante nos proporciona em nossa investigação. Pelo valor do próprio significante *família* no atual contexto brasileiro, parece-nos relevante apostar na potência do termo *complexo familiar brasileiro* para nomear alguns dos processos e impasses relativos ao Brasil. A partir daí podemos delinear com maior clareza o *nó* das relações sociais do país, o *ponto saturado* de seu horizonte fantasmático que atravessa o imaginário nacional: a escravidão.

****

Mas não é só no Brasil que se verifica intensa reformulação de sua estrutura social e simbólica. Há, atualmente, nos países centrais do capitalismo, grande esforço para rever os marcos fundamentais por onde suas sociedades se constroem, em decorrência da decadência institucional das democracias liberais européias e dos Estados Unidos.

Efetivamente, o funcionamento capitalista envolve dois pólos fundamentais – consumo e produção. Constituir-se enquanto indivíduo numa sociedade moderna pressupõe assumir um lugar entre estes pólos da estrutura: uma posição singular na escala produtiva e um *habitus* de consumo que o situe simbolicamente em seu campo social correspondente. Por baixo desta dialética entre consumo e produção subjaz sempre um elemento *a mais*, condicionante da estrutura, que Marx denominou *mais-valia* em seu aspecto econômico e Lacan (1991) denominou *mais-de-gozar* para ressaltar sua dimensão pulsional. Por cima desta dialética está o domínio do saber formal – o *saber de mestre*, segundo os termos de Lacan (1991), o *capital cultural* segundo os termos de Bourdieu (2010) – como forma de acesso a posições diferenciais e privilegiadas na estrutura.

No segundo e no quinto capítulo abordaremos este tema em detalhes. Por ora, vale ressaltar que a regulação e arranjo entre estes dois pólos – consumo e produção – é o campo de atuação privilegiado das duas instituições fundamentais da modernidade: o Estado e o mercado. As maneiras de regular consumo e produção pelo arranjo entre Estado e mercado formam o mote de boa parte do debate político e social do século XX, não somente no *Norte Global*, mas também nos territórios periféricos do *Sul*. Por baixo da objetividade da discussão social se encontra, precisamente, as formas de reverter e se apropriar deste valor *a mais* produzido e consumido em larga escala na estrutura capitalista, tanto em sua dimensão monetária quanto em sua dimensão pulsional.

De todo modo, todo este constructo se encontra diante de profundas transformações, ruindo em grande parte, solidificando-se em outros aspectos, mas certamente impactado pelo contemporâneo. Isto se manifesta em vários planos: na falta de legitimidade do funcionamento político e do sistema judiciário; na impossibilidade de regulação estável e sustentável do mercado financeiro; na aguda concentração de renda e recursos que o mundo experimenta nos últimos anos; no paulatino desaparecimento da classe média que até então cumpriu papel de modelo de consumo generalizado; na proliferação de novos e antigos fenômenos psiquiátricos; nos sinais evidentes de desgaste dos recursos naturais do planeta diante da expansão da sociedade de consumo aos quatro cantos do globo; na submissão de todas as esferas da vida, incluindo o Estado e o mercado, à lógica auto-regulatória e avaliativa do algoritmo. Estes são apenas alguns dos indicativos mais gerais do abalo sísmico no pacto social que os países centrais do capitalismo ocidental são convocados a lidar nesse momento e que diz diretamente ao modo de viver e existir de suas sociedades.

Este abalo não acarreta somente a decadência do modo de vida segundo os parâmetros europeus ou norte-americanos. Para além da discussão macroeconômica, parece haver, neste momento, reviravoltas nos pressupostos epistemológicos básicos da cultura ocidental, como seria de se esperar ao considerarmos a importância que o conhecimento formalizado assume no funcionamento do capitalismo moderno.

O campo dos saberes também se vê diante de novos paradigmas, novos desafios e novas demandas. Neste ponto voltamos à psicanálise – que não se refere propriamente a um saber, mas que não deixa de ter o seu corpo teórico e, sobretudo, sua relação com a cultura ocidental. Também a psicanálise é convocada a se posicionar diante desta nova sintomatologia social que surge das transformações do mundo contemporâneo.

A convocação feita à psicanálise e aos psicanalistas não precisa se confundir com qualquer pedido que a psicanálise interprete ou signifique o sintoma social contemporâneo de modo mais adequado. A psicanálise refere-se, acima de tudo, a uma forma de *escuta*, cabe a ela *recolher os efeitos* daquilo que os discursos colocam em termos de relação e que aparecem sob a forma irredutível do sofrimento psíquico. Portanto, num primeiro plano, a psicanálise é convocada, principalmente, a escutar, e não a interpretar ou afirmar.

No entanto, neste movimento, a psicanálise parece convocada também a *se* escutar, escutar aquilo no qual ela própria está assentada e o que produz enquanto seu discurso. Isto não é novidade. Lacan e Freud são autores que devem ser lidos e relidos em relação ao tempo presente, não se referem a períodos históricos datados. Afinal, se formos rigorosamente freudianos, podemos argumentar que a linguagem não pertence a ninguém individualmente, ela ultrapassa os indivíduos, o sujeito nela se constitui. Qualquer palavra enunciada, posta a circular e se transmitir, invariavelmente conduz ao lugar vazio do significante, com todos os seus equívocos, seus efeitos imprevisíveis.

Nesse sentido, as palavras enunciadas por Freud e Lacan não são definitivas, literais ou estáticas: o discurso dos autores os ultrapassa, não os pertence, caso contrário não seria um discurso, como tal constituído nas relações de seu tempo e espaço. Isto está posto para Freud, para Lacan e para qualquer ser falante, é uma condição do significante, da estrutura de linguagem. A grande novidade é o tempo em que estamos atualmente, com seus desafios e questões específicas. É preciso que a psicanálise possa ser lida em referência ao tempo presente para que se possa, inversamente, escutar e recolher o que chega deste tempo presente como efeito, como sintoma, como aquilo que não funciona.

Assim vemos como é legítimo que figure atualmente na psicanálise termos que até então ficavam em segundo plano em seus debates: colonialismo, eurocentrismo, gênero, transexualidade, patriarcado, para citar alguns. Também é legítimo que a psicanálise possa resgatar seus pressupostos básicos a fim de escutar aquilo que aparece dos fenômenos contemporâneos nos quais está implicada. Nesse sentido, esta pesquisa assume um duplo desafio. Por um lado, busca debater um dos conceitos centrais da psicanálise, a *função paterna*. Por outro lado, esforça-se por debater este conceito no contexto brasileiro.

Isso não significa reinventar a roda. Afinal, não é pretensão desta pesquisa, de modo algum, reformular ou redefinir a noção de função paterna, e sim percorrer as diversas dimensões em

que este conceito incide nas formulações de Freud e Lacan, resgatando aquilo que parece de maior valor para o debate proposto.

***

Quanto a estudar a função paterna no contexto brasileiro, preferimos nos indagar antes de afirmar: *haveria qualquer peculiaridade na incidência da função paterna no Brasil? É possível supor uma especificidade brasileira quanto à função paterna?*

A pergunta mantém-se até o final da pesquisa e isso não se dá ao acaso. Pois é no esforço de não fornecer respostas imediatas a essas perguntas que algo original pode se produzir. Como nos diz Lacan (1971) sobre o método analítico:

> "É no movimento de responder que o ouvinte se ressente; ao suspender esse movimento, ele [analista] compreende o sentido do discurso. Ele reconhece então uma intenção, dentre aquelas que representam certa tensão da relação social: intenção reivindicativa, intenção punitiva, intenção propiciatória, intenção demonstrativa, intenção puramente agressiva. Ao compreendermos a intenção dessa maneira observamos como a linguagem a transmite" (Lacan, 1971. p. 82)

No caso de nossa investigação, pela indagação abre-se uma via de mão dupla: o quanto a psicanálise e a função paterna podem dizer do Brasil e o quanto o Brasil pode dizer da função paterna e da psicanálise? Esta via de mão dupla parece a maior riqueza dos tempos atuais, já que, mais do que nunca, a contemporaneidade nos expõe que a periferia tem tanto (ou mais) a dizer do centro quanto o centro pode ter a dizer da periferia. Por isso, nosso principal recurso metodológico é nos manter em referência a um discurso *elíptico* e *descentralizado,* como é próprio à psicanálise. Se quisermos fazer uso de uma metáfora astronômica, não nos interessa tanto saber se é a terra ou o sol que está no centro das rotas planetárias, e sim compreender o movimento da *órbita*, supondo, com isso, que o escravismo no contexto brasileiro possui sua própria *órbita gravitacional*.

Portanto, o nó que amarra os dois campos – *Brasil* e o conceito psicanalítico de *função paterna* – podendo dizer tanto de um e de outro, é a escravidão. É impossível conceber o Brasil sem falar da escravidão e sua função na estrutura nacional. Da mesma forma, não se pode dizer que a escravidão tenha sido tema de debates sobre a função paterna na psicanálise do século XX. Assim, para os efeitos dessa pesquisa, consideramos a escravidão como um nó que amarra tanto as relações sociais brasileiras quanto a incidência da função paterna neste contexto. Há nisso algo de original, tanto para um campo quanto para outro e a melhor

maneira de manter esta originalidade é manter em aberto a pergunta que nos move: haveria especificidade na inscrição da função paterna no Brasil?

A pesquisa organiza-se da seguinte maneira. No primeiro capítulo traçamos um percurso sobre o conceito de função paterna, iniciando com o mito de *Totem e Tabu*, por onde Freud concebeu a alegoria do assassinato do pai como *função*, como *metáfora*. A partir daí, seguindo a proposição de Fanon (2018) de que a estrutura do desejo remete ao campo das relações coletivas, nos debruçamos sobre a constituição da condição de sujeito em relação ao desejo do Outro, tanto nos complexos pré-edípicos quanto no complexo de Édipo/castração. O enfoque prolongado nos tempos pré-edípicos que marcam o funcionamento narcísico, a princípio, não se justifica somente pelo debate sobre a função paterna, afinal, nestes níveis da circulação pulsional o pai não necessariamente desempenha papel de maior relevância. No entanto, parece-nos fundamental situar a problemática narcísica imaginária para nosso debate sobre a questão escravista e colonial. Por isso nos permitimos detalhar este nível das relações e operações do aparelho psíquico no primeiro capítulo da investigação.

No segundo capítulo, debatemos algumas incidências do pai e dos complexos familiares no campo social. Neste capítulo apresentamos nossa maneira de ler o *complexo enquanto modalidade de relação social*, concebendo nele três planos de relação com a alteridade. Neste capítulo apresentamos tanto estruturas que não se constroem em torno do pai, quanto as variáveis dentro da própria matriz estrutural totêmica, no sentido de discernir o que entra em jogo no laço social. Para tal, fazemos uso do texto freudiano da *psicologia das massas e análise do eu*, como referência fundamental para o tema, propondo vias e formas possíveis de analisá-lo.

No terceiro capítulo formulamos a nossa hipótese sobre a função paterna no Brasil, articulando-a à problemática do escravismo que atravessa a relação com o Outro e o laço social que se constitui neste cenário. Ensaiamos escrever este laço sob a forma do *matema* no sentido de respaldar nossa hipótese. Este é o capítulo central da tese, que nos permite articular a psicanálise com o vasto campo contido no significante *Brasil*, norteando, assim, nosso percurso pela história brasileira.

Os dois capítulos seguintes se referem a duas partes de um mesmo tema. Por isso são divididos quanto aos dois vetores por onde incide a função paterna: supereu e ideal de eu. No capítulo quatro – supereu – buscamos investigar a história brasileira com o intuito de resgatar os fragmentos por onde podemos respaldar as hipóteses levantadas no capítulo anterior. O

foco, porém, é tentar perceber o que está em jogo na origem histórica do imperativo de gozo superegóico do escravismo no Brasil. Isso nos remete à historiografia, no sentido de delinear a função e forma do escravismo na fundação deste significante *Brasil*. O objetivo é fazer uso da história na medida em que ela desvela uma estrutura, ela nos indica um discurso da qual ela própria, a história, é efeito. Resgatando os traços, marcas, restos da questão escravista nas bordas da historiografia, vemos como a escravidão se constituiu no país desde o princípio como *instituição total*, em estreita relação com a família. Ao final deste capítulo, conseguimos traçar nossa hipótese sobre a forma específica de dominação e funcionamento do escravismo no Brasil.

O quinto capítulo, subtítulo ideal de eu, se dedica a debater como a hipótese levantada no capítulo três se atualiza na modernidade brasileira, num contexto em que praticamente toda a sociedade se altera drasticamente. A ênfase do capítulo é debater como o laço social assentado no escravismo se estrutura enquanto realidade fantasmática do país, tecendo as relações *normais* e cotidianas brasileiras na contemporaneidade. Isto nos leva ao debate sobre o *racismo brasileiro*, suas formas específicas de dominação e funcionamento. A partir de autores da história, sociologia e antropologia, conseguimos delinear o que entra em jogo na *doxa* racial brasileira e, com o trabalho das psicanalistas Neuza Santos Souza (1990) e Isildinha Baptista Nogueira (1998), debatemos como o racismo incide enquanto sofrimento psíquico específico. Concluímos o capítulo com o debate sobre as narrativas nacionais hegemônicas, na medida em que elas formam o conteúdo manifesto da realidade fantasmática brasileira que confere sentido às fraturas abissais colocadas pelo escravismo, assentando-o na ordem cotidiana e na vida comum do país.

Por fim, concluímos sobre como o escravismo pode ser concebido como *repetição* no Brasil, em estreita articulação com a função paterna. Assim encaminhamos nossas últimas considerações à guisa de conclusão da pesquisa.

Passemos então ao primeiro capítulo que começa com a alegoria freudiana fundamental sobre a função paterna – o texto de *Totem e Tabu*.

Capítulo 1:
A função paterna na estrutura

1.1. O mito freudiano de totem e tabu;

a) Mito e função;

> "o importante de *Totem e Tabu* é de ele ser um mito e, como se disse, talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz. E foi Freud quem o inventou" (Lacan, 2008. p. 212).

O ponto de partida para compreender a função paterna na psicanálise é *Totem e Tabu*, texto de Freud publicado pela primeira vez em 1913 (2006). Para Lacan (2008) este é o mito freudiano inaugural sobre a função do pai na estrutura simbólica: em torno desta mitologia centrada no pai, questão primordial para Freud, a psicanálise se constrói.

Antes de tudo, é preciso definir o termo *mito*, tal como cunhado por Lacan (2007). Em sua conferência de 1952 com o título *o mito individual do neurótico*, Lacan (2007) faz a seguinte definição:

> "O mito é isso que confere uma fórmula discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, pois a definição da verdade só pode se apoiar nela mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode apreender a si mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade, como uma verdade objetiva. Ela só pode exprimi-la – e o faz de modo mítico. É neste sentido que se pode dizer que isso no qual a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, que é o complexo de Édipo, possui um valor de mito" (Lacan, 2007. p. 14)

Em seguida, Lacan (2007) caracteriza o mito como "representação objetiva de um *epos* ou de gesto que exprime de modo imaginário as relações fundamentais de determinado modo de ser humano" (p. 16). O mito seria, portanto, "a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, deste modo de ser" (p. 16). Assim, podemos supor que o mito, para Lacan, compreende a formalização simbólica de algo que não pode ser reduzido à dimensão significante, que se traduz numa fórmula discursiva. O mito produz, então, a discursividade de algo que Lacan relaciona como a verdade, fora, portanto, do campo das representações simbólicas, mas inevitavelmente expresso por ele. Ao fazê-lo, o mito denota *relações fundamentais* expressas em sua formalização, assumindo, assim, sua função:

> "o mito estaria lá para nos mostrar a aplicação em equação de uma problemática que deve, por si só, deixar necessariamente algo em aberto; que responde ao insolúvel significando-o como insolubilidade, e sua proeminência reencontrada em suas equivalências, a qual fornece (essa seria a função do mito) o significante do impossível" (Lacan, 2007. p. 106)

O mito, para Lacan (2007), engendra a formalização em equação – em símbolos, em representação – de uma experiência que não se apreende pelo campo da palavra. Sua função seria precisamente esta: fornecer a representação simbólica para este impossível, escrevendo-o sob a forma da linguagem, *significante do impossível* como o próprio autor se refere na citação acima.

Esta dimensão à qual se refere o mito, dimensão fora da palavra, remete ao campo da verdade enquanto irredutível à linguagem. Portanto, quando Lacan (2007; 2008) relaciona a neurose, o complexo de Édipo e a instância paterna de *Totem e Tabu* ao mito, ele se refere à sua função estruturante de capturar a hiância, apreender a impossibilidade pelo significante, traduzindo-se em palavras e relações. O que entra em cena, como ele próprio indica, são as relações fundamentais, funções, equivalências, para além do texto manifesto que o mito expressa. O que entra em cena, portanto, é a dimensão estrutural – topológica – do mito.

> "o mito tem, no conjunto, um caráter de ficção. Mas esta ficção apresenta uma estabilidade que não a torna de modo maleável às modificações que lhe podem ser trazidas, ou, mais exatamente, que implica que toda modificação implica, por sua vez, por essa razão, uma outra, sugerindo invariavelmente a noção de estrutura. Por outro lado, essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade (...). A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção" (Lacan, 1995. p. 258-259).

Se Lacan confere valor de mito ao complexo de Édipo, cujo personagem central é o pai, é precisamente por ressaltar seu caráter estrutural. Ao elaborar a mitologia de Totem e Tabu, Freud empreendeu movimento primordial: retira o pai de uma posição divina, socialmente fundamentada, e o concebe como uma *função* dentro do complexo de relações que fazem a estrutura simbólica. O pai laico freudiano, o pai como lugar no complexo, em nada se reduz a sua posição divinizada ou seu lugar social enquanto patriarca da família. Esta é a importância de Freud criar uma mitologia propriamente psicanalítica, baseada em antropólogos, pesquisadores, historiadores das culturas, arqueólogos e etc.

Conceber o pai em sua dimensão estrutural, sem o revestimento do teor religioso que a posição paterna assumiu na cultura ocidental, não significa reduzi-lo a sua posição social. Embora as relações estruturais se constituam como um "denominador comum" (Lacan, 1999. p. 204) entre a psicanálise e a sociologia, não é possível conceber o complexo de Édipo e seu personagem central, o pai, com base em sua finalidade social. Como afirma Lacan (1999): "a existência mesma do complexo de Édipo é socialmente injustificável, isto é, não pode ser fundamentada em nenhuma finalidade social" (p. 204). Ainda assim, a mitologia expressa em

Totem e Tabu faz da função paterna a origem da cultura: o pai torna-se o "operador do destino individual e do destino coletivo" (Sciara, 2016. p. 118). E isto se faz, precisamente, porque o pai na psicanálise não é Deus, nem uma posição social: ele é símbolo, significante que veicula uma operação, ou, como especifica Lacan (1999), uma *metáfora*.

> "o pai, com Freud, não é mais o representante da figura mítica da exceção divina, ele é laicizado e torna-se o pai simbólico ligado à função da fala. Declinado em seguida por Lacan em pai simbólico, pai imaginário e pai real, ele sustenta uma função: a função paterna. Esta encontra sua ancoragem nas leis da linguagem que regem a relação à fala e aos discursos" (Sciara, 2016. p. 9).

Efetivamente, Freud faz do pai a "chave de sua descoberta do inconsciente", como nos diz Sciara (2016. p. 18), "o conceito maior que "vetoriza" o desejo do sujeito humano e organiza sua subjetividade, o princípio instituinte que determina e regula a organização familiar e social" (p. 18). Assim, podemos conceber o pai como operador de uma função central na constituição da estrutura simbólica e, por isso, tem incidências tanto na formação da cultura, na organização da vida social, como também na constituição do desejo do sujeito humano e na organização subjetiva singular de cada pessoa. Nem por isso a função paterna responde a qualquer finalidade social: o pai, em psicanálise, está ancorado nas leis da própria estrutura, as leis da linguagem, condição para a construção tanto do destino individual de cada um como o destino coletivo de uma cultura, povo ou sociedade. É, acima de tudo, a linguagem que confere ao pai o seu lugar, por onde ele pode exercer sua função e veicular sua operação. Isto faz com que a posição paterna seja irredutível e freqüentemente oposta a qualquer finalidade social que possa vir a ser-lhe demandada pelos anseios da sociedade.

Nesse sentido, podemos destacar dois *vetores* de incidência da função paterna. Um destes vetores se refere à função de sexuação, centrada na dimensão *fálica* da instância paterna; o outro destes vetores se refere à aquisição da linguagem e suas leis na constituição do sujeito, isto é, na *transmissão* da própria estrutura por onde se efetua o sujeito. Esta incidência da função paterna está centrada na dimensão de *metáfora* requerida em sua operação (Sciara, 2016). Pretende-se, com isso, distinguir os dois operadores pelos quais o pai exerce sua função: o falo e o Nome-do-pai[3], o significante introduzido por sua incidência.

Estes dois termos estão estreitamente articulados na estrutura psíquica, embora não sejam equivalentes e distingui-los parece de suma importância. Pois, de certo modo, a incidência paterna na estrutura volta-se a colocar estes dois termos em relação um ao outro: a função

[3] Lacan utiliza o termo *Nomes-do-pai*, no plural, a partir do seminário 10 (2005). Colocamos aqui o termo no singular, embora dediquemos parte do capítulo a debater a pluralidade dos nomes do pai.

paterna é a operação que coloca o falo em articulação ao significante paterno, o Nome-do-pai. A partir dessa amarração, dois vetores se delineiam: um referente à função de sexuação, em que Sciara (2016) acentua sua dimensão *fálica*, e outro vetor referente à linguagem, à própria operação metafórica que inscreve o significante paterno, em que Sciara (2016) acentua a dimensão de nomeação a partir do Nome-do-pai.

Podemos ressaltar que, em se tratando desta pesquisa, o interesse maior é ressaltar a incidência paterna em seu valor de linguagem, enquanto operação que funda um lugar de filiação, referencial temporal para o sujeito, a partir do significante Nome-do-pai, por onde toda a referenciação e nomeação futura tornam-se possível. As incidências da instância paterna quanto à constituição da sexuação não deixam de ser consideradas e debatidas, mas não são o foco da pesquisa.

Retomemos o texto de *Totem e Tabu* para delinearmos a função da posição do pai no mito freudiano.

b) O assassinato do pai e sua metáfora;

Em Totem e Tabu, Freud (2006) argumenta sobre o motivo de sua escolha em estudar culturas e povos ancestrais. De partida, sua indicação enfatiza o caráter coletivo do funcionamento psíquico.

> "As neuroses, por um lado, apresentam pontos de concordância notáveis e de longo alcance com as grandes instituições sociais, a arte, a religião e a filosofia. Mas, por outro lado, parecem distorções delas. Poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião, e que um delírio paranóico é a caricatura de um sistema filosófico. A divergência reduz-se, em última análise, ao fato de as neuroses serem estruturas associais; esforçam-se por conseguir, por meios particulares, o que na sociedade se efetua através do esforço coletivo" (Freud, 2006. p. 85).

O trabalho de Freud no estudo da estrutura social básica dos povos ancestrais – chamados *primitivos* pelo autor e pela comunidade científica da época – remete ao esforço em discernir os processos inconscientes do aparelho psíquico, os quais antes seriam tratados *através do esforço coletivo* e que no mundo moderno se tornaram *estruturas associais*, tratadas como *doenças particulares*. Vemos que o aparelho psíquico freudiano não se confunde com qualquer subjetividade individual: a preocupação do autor é a de apontar a dimensão coletiva, cultural, estrutural, daquilo que aparece como particular e individual nos sintomas e doenças psíquicas.

Por isso, também não podemos restringir o esforço de Freud (2006) à tentativa de criar espécie de *antropologia psicanalítica,* pois o que está em jogo não é, propriamente, a forma cultural em questão, mas a cultura em sua relação com a linguagem na formação do mundo representado, a realidade fantasmática veiculada a partir de certos elementos articulados. A *topologia de posições* na qual um sujeito se constitui. Nesse sentido, quando Freud (2006) distingue o totem e o tabu como formas primordiais de organização social baseadas no *animismo*, seu compromisso é evidenciar um *sistema de pensamento*, *weltanschauung*, que organiza os elementos e fenômenos da realidade e, assim, organiza os elementos e fenômenos.

> "O animismo é um sistema de pensamento. Ele não fornece simplesmente uma explicação de um fenômeno específico, mas permite-me apreender todo o universo como uma unidade isolada de um ponto de vista único. A raça humana, se seguirmos as autoridades no assunto, desenvolveu, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento – três grandes representações do universo: animista (ou mitologia), religiosa e científica. Destas, o animismo, o primeiro a ser criado, é talvez o mais coerente e completo e o que dá uma explicação verdadeiramente total da natureza do universo. A primeira *Weltanschauung* humana é uma teoria *psicológica*" (Freud, 2006. p. 89)

Grande parte do texto de Freud (2006) volta-se a encontrar correspondências entre o funcionamento das sociedades ditas primitivas – centradas na mitologia animista – e os fenômenos patológicos dos neuróticos na modernidade, em especial na neurose obsessiva. Neste âmbito, Freud (2006) conclui: "o homem primitivo transpunha as condições estruturais de sua própria mente para o mundo externo; e podemos tentar inverter o processo e colocar de volta na mente humana aquilo que o animismo acredita ser da natureza das coisas" (p. 101).

Assim, Freud ressalta duas *condições estruturais da mente* que no animismo são transpostas ao mundo externo e na neurose são introjetadas no aparelho psíquico sob a forma de uma patologia individual: o *totem* e o *tabu*. O primeiro refere-se a um aspecto de organização social – a *organização totêmica* – a partir de um lugar de filiação em comum aos membros de um mesmo grupo social. O segundo refere-se à lei fundamental que permite essa organização filial, uma lei sexual: a interdição ao incesto.

O totem "é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã" (Freud, 2006. p. 22). O totem representa "um antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar" (p. 22). Neste sentido, o totem é uma representação filial que marca os membros de um mesmo grupo social. "o papel desempenhado pelo totem como antepassado comum é tomado muito a sério. Todos os que

descendem do mesmo totem são parentes consangüíneos. Formam uma família única" (p. 25). O totem, portanto, é o termo que organiza os laços e relações de parentesco, substituem "o parentesco consangüíneo real pelo parentesco totêmico" (p. 25), de modo que "a família verdadeira veio a ser substituída pelo clã totêmico" (p. 25).

Como nos diz Freud (2006), "em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também *uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento*" (p. 23). Portanto, a organização totêmica é articulada a uma proibição contra relações sexuais incestuosas – visto que o totem é a filiação familiar – proibição esta "notável por sua severa obrigatoriedade" (p. 23). A violação desta lei causa horror e por isso "é vingada da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade" (p. 24). Assim, há estreita ligação entre a proibição do incesto e a ameaça de dissolução de toda a comunidade totêmica, fazendo desta proibição sua lei fundamental. O totem pressupõe o tabu.

Ao definir o termo, Freud (2006) nos diz:

> "O significado de 'tabu', como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, 'sagrado, 'consagrado, e, por outro, 'misterioso', 'perigoso', 'proibido', 'impuro'. O inverso de 'tabu' em polinésio é '*noa*', que significa 'comum' ou 'geralmente acessível'. Assim, 'tabu' traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa acepção de 'temor sagrado' muitas vezes pode coincidir em significado com 'tabu'" (p. 37)

O tabu comporta a duplicidade de ser por um lado, algo sagrado, inacessível e, por outro lado, proibido, impuro, perigoso. Além disso, seu principal efeito – característica imprescindível de sua operação simbólica – é o *temor* de sua violação, temor este que não se reduz aos medos da vida cotidiana: trata-se de um *temor sagrado* e, por conta disso, quando violado, ameaça a integridade de tudo e todos sem exceção. Não por acaso a eficácia dos temores e proibições do tabu envolve o desconhecimento de seus motivos por parte dos membros do clã: "essas proibições são igualmente destituídas de motivo, sendo do mesmo modo misteriosas em suas origens. Tendo surgido em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível" (Freud, 2006. p. 44).

A função do tabu, porém, não se limita somente às restrições da vida cotidiana que a proibição implica. Freud (2006) estabelece uma série de objetivos para o funcionamento do tabu que se referem à conservação da ordem comunitária e a preservação do clã: "proteção de pessoas importantes e coisas contra o mal", "salvaguarda dos fracos", "guarda dos principais

atos da vida", "prevenir contra ladrões", dentre outros (Freud, 2006. p. 38). Nesse sentido, o tabu opera não somente na punição, mas também na preservação e formação do grupo social: é menos um código punitivo e mais um *fundamento social*. Nele reside uma ambigüidade constitutiva: a persistência inconsciente do desejo de violar o tabu, embora sua eficácia enquanto fundamento social dependa da renúncia a este desejo incestuoso.

> "O tabu é uma proibição primeva forçadamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio, porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra. O fato de a violação de um tabu poder ser explicada por uma renúncia mostra que esta renúncia se acha na base da obediência ao tabu" (Freud, 2006. p. 51).

Vale ressaltar a importância da *renúncia* à violação do tabu – a renúncia à realização do incesto – como base de sua obediência: a eficácia da operação depende desta renúncia, pois é somente a partir disso que o tabu pode funcionar como fundamento social. Como nos diz Freud (2006), o desejo de violação do tabu subsiste, permanecendo como desejo inconsciente, ele apenas não pode ser realizado, sequer conhecido, *deslocando-se* a outras representações. O tabu não apaga o desejo, apenas o interdita, tornando a renúncia a este desejo a condição exigida a cada membro do clã. Aí está, para Freud (2006), o fundamento de qualquer agrupamento humano.

Embora cite diversos exemplos de sociedades e rituais totêmicos, Freud (2006) enfatiza uma cerimônia em particular, a *intichiuma*, comum aos povos centro-australianos, como sua encenação paradigmática. A escolha não é por acaso: na ritualística em foco, a figura paterna assume destaque, permitindo que Freud (2006) articule a função social do totem e tabu à função simbólica do pai na estrutura.

Na cerimônia relatada por Freud (2006), retirada do livro do antropólogo Robertson Smith (1894), "o clã se acha celebrando a ocasião cerimonial pela matança cruel de seu animal totêmico e está devorando-o cru – sangue, carne e ossos" (p. 144). Portanto, o clã encena a morte e posterior apropriação do totem, devorando-o num banquete. "Os membros do clã se encontram vestidos à semelhança do totem e imitando-o em sons e movimentos, como se procurassem acentuar sua identidade com ele" (p. 144). Nesta encenação cerimonial observa-se a equiparação dos membros do clã ao animal totêmico, outrora inacessível, no sentido de apropriar-se de suas propriedades. "Cada homem se acha consciente de que está executando um ato proibido ao indivíduo e justificável apenas pela participação de todo o clã, não

podendo ninguém ausentar-se da matança e da refeição" (p. 144). A condição *sine qua non* para a realização da cerimônia é a participação obrigatória de todos os membros do grupo no ritual: é o coletivo que autoriza o assassinato do totem e é ao coletivo do clã que a cerimônia se destina.

O ritual demonstra posturas ambivalentes dos membros do clã, condizentes com a ambivalência constitutiva do tabu, instituída pelo animal totêmico. Por um lado, "o animal morto é lamentado e pranteado. O luto é obrigatório, imposto pelo temor de uma desforra ameaçada" (p. 144). Por outro lado, "o luto é seguido de demonstrações de regozijo festivo: todos os instintos são liberados e há permissão para qualquer tipo de gratificação" (p. 144). Qual o sentido desta ambivalência em relação ao totem, que vai do pranto ao regozijo face à sua morte?

Freud (2006) é categórico ao afirmar que "o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva" (p. 144-145). Como o próprio autor aponta, "a atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta freqüência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai" (p. 145).

Porém, não é qualquer pai em jogo no sistema totêmico: há um pai morto e transformado em animal, ancestral comum, guardião, tanto protetor quanto punitivo em relação ao clã. Trata-se de um pai ancestral, originário, mitológico, *pai da horda primeva*. Para definir a instância paterna em questão, Freud (2006) formula seu próprio mito, baseado nas observações antropológicas de Darwin sobre a horda primeva. Como o próprio Freud (2006) afirma, trata-se de "uma hipótese que pode parecer fantástica, mas que oferece a vantagem de estabelecer uma correlação insuspeita entre grupos de fenômenos que até aqui estiveram desligados" (p. 145).

Ao analisar as descrições de Darwin, Freud (2006) nos diz: "tudo o que aí encontramos é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem" (p. 145). No momento inaugural do mito freudiano, há um pai primevo, com poder absoluto, que goza de tudo e todos sem interditos. Seus filhos são expulsos da horda para não ameaçarem seu poder: na horda primeva só há lugar para um macho, o pai, que goza sem restrições. Este lugar paterno de exceção – lugar de gozo sem barreiras – é cobiçado pelos filhos. Por isso, na continuação do mito Freud (2006) nos diz: "certo dia, os

irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal" (p. 145). A cerimônia da refeição totêmica, descrita anteriormente, serve como referência a seu argumento, de modo a enfatizar o caráter coletivo do ato de parricídio: "unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível de fazer individualmente" (p. 145).

> "O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião" (Freud, 2006. p. 145)

Porém, o parricídio não resolve a questão em definitivo. Afinal, os irmãos "odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também" (p. 146). É pela ambivalência afetiva em relação ao lugar do pai primevo que Freud (2006) propõe a formação do totem: "satisfeito o ódio (...) a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir sob a forma de remorso. Um *sentimento de culpa* surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo" (p. 146. Grifo nosso). Este ponto é essencial na alegoria freudiana, pois se refere a uma transformação fundamental no estatuto paterno. Como nos diz o autor: "o pai morto tornou-se mais forte do que o pai vivo" (p. 146). Nesse sentido, as imposições paternas veiculadas por sua existência real – o pai primevo vivo – tornam-se leis, proibições e interditos na nova horda fraterna que se instaura com o parricídio: "o que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos (...) anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai" (p. 147).

Portanto, com o pai vivo, seus interditos despóticos eram impostos por sua própria presença real; com o pai morto, sua figura torna-se símbolo referencial aos membros do clã e seus interditos são impostos sob a forma de uma *lei* que regula a vida comum dos membros do grupo – tanto a lei que protege o animal totêmico, substituto do pai, como a lei que veicula a proibição do incesto, o tabu fundamental. O primeiro efeito imediato deste processo é um "sentimento de culpa filial" (p. 147), próprio à horda fraterna e observado por Freud (2006) nos dilemas neuróticos relatados por seus pacientes.

Após o parricídio os irmãos passam a se considerar rivais, pois "os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem. Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para derrotar o pai, todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um quereria, como o pai,

ter todas as mulheres" (p. 147). É nesse sentido que a proibição do incesto teria seu valor fundamental na organização social, configurando-se como "uma poderosa base prática" (p. 147) para a ordem que se funda.

> "A nova organização terminaria numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos, (...) do que instituir a lei do incesto, pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai. Dessa maneira, salvaram a organização que os tornara fortes" (Freud, 2006. p. 147).

O totem, enquanto substituto do pai primevo assassinado, se configuraria, para Freud (2006) como uma espécie de reconciliação com a figura paterna, de modo a apaziguar o sentimento de culpa por seu assassinato. "o sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil poderia esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência" (p. 148). O pai e seu assassinato transformam-se em lei, em símbolo, que fica no lugar da presença viva do pai primevo sem interditos, subjugando os membros do grupo: em referência a esta lei maior, todos são irmãos, todos são igualmente interditados, todos renunciam ao mesmo desejo ancestral que o pai não renunciara. Por isso a lei de proibição do incesto configura-se como pacto social que arregimenta o grupo de iguais, substituindo a horda patriarcal pela horda fraterna, "cuja existência era assegurada pelo laço consangüíneo" (p. 149). A contrapartida necessária é o compromisso dos irmãos em "não repetir o ato que causara a destruição do pai real" (p. 148), a saber, seu gozo sem restrições que submetia a todos,

A estrujtura totêmica – enquanto alegoria do funcionamento da instância paterna – se sustenta em dois pilares afetivos. Por um lado, o remorso dos irmãos em atuarem no parricídio configura-se como elemento de filiação – o sentimento de culpa filial – para todos os membros do clã: "a sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum" (p. 149); a liturgia religiosa do totem se liga à relação dos irmãos com o remorso e a culpa ligada ao assassinato do pai, assim como a moralidade da sociedade parte da necessidade de expiar esta culpa pela via da penitência ou da ritualística. Freud (2006) aponta a função social da culpa e do remorso como primeiro pilar afetivo da sociedade, decisivos na construção dos vínculos entre irmãos, semelhantes, cidadãos em igualdade. Por outro lado, subjaz a este mesmo sentimento de culpa, a satisfação em recordar o "triunfo sobre o pai" (p. 148), que precisa ser sempre reiterado na construção dos vínculos afetivos e sociais. É também neste triunfo ancestral que repousa a manutenção dos laços sociais do clã, fazendo deste o segundo

pilar afetivo de uma sociedade. Na relação com o pai, há sempre estes dois fatores em jogo: a satisfação triunfante e a culpa filial decorrentes do ato de simbolização de sua figura, ou seja, do assassinato do pai.

Freud (2006) argumenta a respeito da transformação do totem em Deus, reassumindo a forma humana em detrimento da forma do animal totêmico. Para o autor, deus inicialmente era um animal totêmico, mas com o passar do tempo e as conformações sociais, o animal totêmico foi distanciando-se tanto da realidade comum, perdendo seu caráter sagrado e enfatizando seu caráter divino, a ponto de se separarem em duas entidades distintas. Isso porque Freud (2006) vê uma perspectiva bidimensional do pai no funcionamento do clã: "como deus e como a vítima animal totêmica" (p. 152). Na representação do sacrifício do animal totêmico, "a dupla presença do pai corresponde aos dois significados cronologicamente sucessivos na cena" (p. 152), tanto aquele que é idolatrado e temido, colocado acima dos humanos, quanto aquele que é morto, vitimado pelos mesmos humanos. Não por acaso o ritual de sacrifício é tão eficaz na construção social do clã, por "oferecer satisfações ao pai pelo ultraje que lhe foi infligido no mesmo ato em que aquele feito é comemorado" (p. 152).

No entanto, a transmutação do totem em Deus, para Freud (2006), se faz pela ênfase em apenas uma destas dimensões paternas, o caráter divino do animal sacrificado, distanciando-o tanto dos humanos a ponto de as pessoas precisarem de sacerdotes intermediários para acessá-lo. Este processo tem por finalidade o alívio do remorso dos filhos subjugados, no esforço de retirar deles a responsabilidade pelo sacrifício paterno: agora, era o próprio Deus – na forma humana, exaltado tão acima da humanidade – que exigia o sacrifício por meio de exigências divinas aos filhos. "temos aqui a negação mais extrema do grande crime que constituiu o começo da sociedade e do sentimento de culpa" (p. 153).

Como define Freud (2006), "Deus nada mais é que um pai glorificado" (p. 150). O que está em causa nesta glorificação é o distanciamento à figura divina, que liberta os homens da responsabilidade pelo parricídio original, na medida em que é o próprio Deus que exige o sacrifício, fazendo dos homens seus instrumentos. Lembremos que é precisamente isto que se coloca no mito fundador das três grandes religiões monoteístas: a exigência que Deus coloca a Abraão em sacrificar seu filho primogênito no alto do monte como forma de demonstração de sua fé (Sciara, 2016). Na doutrina cristã, exemplo privilegiado do modelo ressaltado por Freud (2006), vemos ainda o filho equiparar-se ao Deus-pai, com o próprio Cristo assumindo o lugar paterno divino com o intuito de libertar as gerações futuras: "ele próprio tornava-se

Deus" (p. 156). Assim, "como sinal dessa substituição, a antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão" (p. 156), permitindo a manutenção dos vínculos sociais e o distanciamento do ato originário destes mesmos vínculos.

Ao concluir sua investigação em *Totem e Tabu*, Freud (2006) fornece o sentido de sua construção mitológica:

> "ao concluir, então, esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses pelo menos até onde vai nosso conhecimento atual. Parece-me ser uma descoberta muito surpreendente que também os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: a relação do homem com o pai" (Freud, 2006. p. 158).

Da citação acima podemos extrair que o elemento central estruturante – tanto no funcionamento social, na moral, na religião, quanto no aparelho psíquico, em especial a neurose – é o que Freud (2006) chama de *pai*, ou, se preferirmos o termo lacaniano, *função paterna*. Nesse sentido, o estudo de *totem e tabu* aponta para o caráter operativo do pai, tanto em sua dimensão social quanto no sofrimento neurótico particular. Ambos possuem o mesmo fundo em comum, "são sempre realidades *psíquicas*, nunca realidades concretas" (p. 160). O mais interessante é notar que tanto na organização social e religiosa, quanto na neurose moderna, prevalece a "realidade psíquica à concreta" (p. 161), de modo que "desejos e impulsos possuem o pleno valor de fatos" (p. 161), para os *homens primitivos* e para os modernos neuróticos. E nesta realidade psíquica prevalente, o que está no eixo central é *relação do homem com o pai*.

Em segundo lugar, podemos depreender da citação outro aspecto, que nos permite aprofundar a questão do funcionamento paterno. Pois, se *Totem e Tabu* narra a forma de relação com o pai numa determinada estrutura – pai morto, simbolizado como lei e como interdito que referencia os laços da vida afetiva e social – é preciso notar que o pai não está sozinho nesta estrutura. Em *Totem e Tabu*, não há qualquer referência à figura materna, as figuras femininas são apenas objeto de gozo exclusivo do pai primevo. Por isso, é preciso introduzirmos o complexo de Édipo como estrutura de relações na qual o pai assumirá lugar primordial *em referência ao desejo materno*. Se o que está em jogo na mitologia freudiana sobre o pai é a sua transformação em totem, a metáfora que o transforma em símbolo, será com o complexo de Édipo que poderemos articular o que está em jogo no Tabu, a interdição do desejo incestuoso, delineando, sobretudo, o lugar materno na estrutura.

Ainda que a intervenção paterna seja o eixo central do Édipo, toda a dinâmica que se instaura nesta estrutura gira em torno do desejo materno: é em função deste desejo que o pai assume o valor de sua posição. Isso porque há algo que antecede o Édipo e de certo modo o condiciona, algo que tem a ver, precisamente, com a mãe. Assim, ao adentrarmos as questões edípicas, é fundamental começar pela relação materna com o filho, para então perceber como, quando a intervenção paterna se faz e por que essa intervenção é estruturante. É no Édipo que os elementos da operatividade paterna de *Totem e Tabu* ganham o contorno conceitual do *Falo* e do *Nome-do-pai*, os termos por onde o pai veicula sua função.

1.2. O sujeito e o Outro;

Iniciaremos agora o percurso de constituição do sujeito em relação ao Outro, no sentido de extrair deste percurso a especificidade da função paterna na formação da estrutura. O mito freudiano de *Totem e Tabu* adquire aqui sua operatividade a nível estrutural: seu lugar no campo simbólico e naquilo que o ultrapassa, o registro do real. Este é o objetivo deste capítulo: recolher a função exercida pelo pai na formação da estrutura, a partir de uma necessidade da linguagem e de sua posição no complexo.

Há dois campos em jogo neste percurso: o sujeito e o Outro. É efetivamente em relação ao campo da Alteridade que o sujeito *é formado*. Na relação vital com o Outro, em relação à qual o sujeito se constitui, há um elemento fundamental: o desejo. É em referência ao desejo do Outro que se constrói o alicerce de toda a estrutura de linguagem, símbolos e imagens que forma a experiência humana. Da mesma maneira, este desejo que vem do campo do Outro já é, desde o princípio, estruturado pela linguagem, mediado pela função do símbolo. Veremos então como a interdição ao desejo incestuoso assume lugar fundamental neste contexto.

Afinal, este desejo que vem da Alteridade não aparece sempre da mesma maneira ao sujeito que nele se constitui. Há diversos níveis. O desejo aparece como necessidade, como demanda, como gozo, como potência, como ideal, como culpa, censura, dívida. Em relação ao Outro e seu desejo, há uma variedade de posições possíveis, o que implica em níveis diversos da maturação pulsional por onde a condição de sujeito pode se constituir. Dentre estes níveis há o Édipo e seu móbil, a castração, nos quais a figura paterna é decisiva.

Na relação do sujeito com o desejo do Outro, Lacan (2005) localiza os elementos centrais desta dialética, a *causa* e *efeito* desta relação. Aí está o grande nó da estrutura afetiva do sujeito humano, *nó pulsional*. Pois, o desejo, Lacan (2005) o concebe como *efeito* de algo que incide no próprio campo da Alteridade, a incidência do *a* no Outro, disso resultando o sujeito, intrinsecamente formado em referência a este lugar de Alteridade. Quanto à *causa* do desejo, Lacan (2005) a concebe como *resto* da operação em que o sujeito se constitui no lugar do Outro, causa primordial que engendra a própria estrutura significante ao causar o desejo, sem por isso ser apreendida por esta estrutura, já que esta causa é *resto*. Isto é, a causa do desejo é anterior a toda a fenomenologia que aparece no desenrolar dos níveis da maturação pulsional e exterior a todo o campo significante por onde a fenomenologia do desejo é apreendida e eventualmente significada. A este *resto-causa* – real e inapreensível a toda experiência

humana – Lacan (2005) chama de *a*. Portanto, no percurso em que o sujeito se constitui há sempre estes elementos relacionados: o objeto *a*, o Outro, o sujeito e o significante.

Definir o objeto *a* traz um impasse imediato. Como nos afirma Lacan (2005), "designar esse pequeno *a* pelo termo "objeto" é fazer um uso metafórico dessa palavra" (p. 99), uma vez que o termo *a* refere-se a "um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade" (p. 99). Não à toa, Lacan (2005) usa a letra *a* para designá-lo, não como o nome de algo, e sim como uma "notação algébrica" (p. 98), que nos permite "reconhecer a identidade do objeto nas diversas incidências em que ele aparece" (p. 98). "A mais flagrante manifestação desse objeto *a*, sinal de sua intervenção", nos diz Lacan (2005), "é a angústia. Isso não equivale dizer que esse objeto seja apenas o avesso da angústia, mas que ele só intervém, só funciona em correlação à angústia" (p. 98).

O objeto *a* como causa do desejo não se confunde a qualquer "intencionalidade do desejo": "esse objeto deve ser concebido como causa do desejo (...), o objeto está *atrás* do desejo" (p. 115). Nesse sentido, Lacan (2005) parte de Freud para diferenciar o alvo da pulsão, *Ziel*, e o objeto, *Objekt*, para supor um "exterior antes de uma certa interiorização, que se situa em *a*, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular " (p. 115): "é a esse exterior, lugar de objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a idéia de causa" (p. 116). A partir de seu lugar de exterioridade, o *a* é aquilo que causa toda a estrutura do desejo. Como tal, enquanto objeto, precisa ser articulado à linguagem e ao campo significante para ser apreendido parcialmente como símbolo, representação e significado. Há sempre um resto nesta operação, o próprio *a*, o qual, em posição de exterioridade, jamais é apreendido pelo significante, se manifestando como *corte*, sendo a angústia o sinal privilegiado de suas incidências diversificadas. A causa da estrutura não se reduz à própria estrutura, subsiste a ela, atravessando-a, cortando-a, *seccionando* seus objetos de investimento, os alvos da pulsão.

Portanto, o *a* corresponde a tudo aquilo que não pode ser apreendido pelos dois elementos fundamentais da estrutura por onde circula a pulsão do sujeito em relação ao campo do Outro: o *significante* e o *objeto.* Lacan (2005) qualifica o *a* como *reservatório da libido* que irá, por um lado, articular-se ao gozo de objetos parciais eleitos como metas, alvos (*Ziel*) da pulsão e, por outro lado, incide como produção da articulação do campo significante que ordena a realidade, os objetos e suas significações, em suma, as *coisas do mundo*. Afinal, "Todas as coisas do mundo vêm a colocar-se em cena segundo as leis do significante, leis que de modo algum podemos tomar de imediato como homogêneas às do mundo" (Lacan, 2005. p. 43).

Temos então nas relações de causa e efeito próprias ao desejo quatro elementos em fina articulação: os dois termos operatórios primordiais do aparelho psíquico – significante e objeto – e os dois campos implicados na estrutura – o sujeito e o Outro. Como nos diz Lacan (1992; 1995; 2005), *bastam quatro* termos para que se forme uma estrutura e é em torno das relações entre estes quatro termos – significante, objeto, sujeito e Outro – que o desejo pode ser representado a partir das diversas incidências do *a*, este se constituindo como irrepresentável, em exterioridade. Ao engendrar-se como objeto-causa, o *a* possibilita que o desejo adquira suas significações e metas por onde possa se satisfazer parcialmente enquanto *gozo* do objeto. Como Lacan (1992) acentua, "a realização do desejo não é, justamente, posse do objeto" (p. 72), entre estes dois termos há um salto para ordens distintas, marca da diferença entre *desejar* enquanto verbo intransitivo, e *gozar* de um objeto "situado no contexto de um valor de prazer, de fruição, de gozo" (Lacan, 1992. p. 148).

É notável que Lacan (1985; 1992) insista em pautar as relações do desejo fora do plano da *intersubjetividade*. O que está em jogo em sua operatividade em nada se resume a dois sujeitos que se interrelacionam em posições mais ou menos simétricas.

> "O que está em questão no desejo é um objeto, não um sujeito. É nesse ponto que reside aquilo que se pode chamar de o mandamento espantoso do deus do amor. Esse mandamento é, justamente, de fazer do objeto que ele nos designa algo que, em primeiro lugar, seja um objeto, e, em segundo lugar, um objeto do qual desfalecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeito. Pois essa queda, essa depreciação, nós, como sujeito, é que a sofremos (...). este objeto, quanto a ele, é supervalorizado. E é enquanto supervalorizado que ele tem a função de salvar nossa dignidade de sujeito, isto é, fazer de nós algo distinto de um sujeito submisso ao deslizamento infinito do significante. Ele faz de nós algo distinto do sujeito da fala, esse algo de único, de inapreciável, de insubstituível, afinal, que é o verdadeiro ponto onde podemos designar aquilo a que chamei a dignidade do sujeito" (Lacan, 1992. p. 172-173).

Da mesma maneira que os lugares envolvidos na relação ao desejo não implicam qualquer simetria entre os termos – sujeito e objeto pressupõem funções opostas –, podemos também ressaltar o seguinte: entre a causa (*a*) e efeito (desejo) não há equivalência, não há termo final que os equacione. Há sempre uma *lacuna*, uma *hiância* a ser transposta, marca da experiência desejante do sujeito humano.

> "a metáfora da causa primordial que é o *a* como anterior a toda essa fenomenologia, o *a* que definimos como o resto da constituição do sujeito no lugar do Outro, na medida em que ele tem que se constituir como sujeito barrado (...). O efeito é o desejo. Mas é um efeito único e totalmente estranho, posto que é ele que nos explicará, ou, pelo menos, nos fará entender todas as dificuldades que houve para ligar a relação comum, que se impõe ao espírito, entre a causa e o efeito. É que o efeito primordial dessa causa, *a*, esse efeito chamado desejo, é um efeito que não efetuou nada. Nessa perspectiva, o desejo situa-se, de fato, como uma falta de efeito.

> Assim, a causa se constitui como pressupondo efeitos, é a partir desse fato que, primordialmente o efeito lhe falta. Isso vocês poderão encontrar em toda a fenomenologia da causa. A lacuna entre a causa e o efeito, à medida em que é preenchida (...) faz desaparecer a função da causa, entenda-se, ali onde a lacuna é preenchida. Aliás, à medida que se completa, a explicação seja do que for leva a que se deixem apenas ligações significantes a que se volatilize o que a animava no princípio, e que levou vocês a procurarem o que não compreendiam, ou seja, a hiância efetiva. Não há causa que não implique essa hiância" (Lacan, 2005. p. 309-310)

Isso nos leva a outro termo: *a falta*, fundamental, sobretudo, para a função paterna. A falta remete ao próprio caráter indefinido e *indefinível* do desejo, este *efeito que não efetua nada*, esta *falta de efeito* em relação a sua causa, que não se reduz a qualquer correspondência a nível objetal. A falta é uma das formas de apreender a hiância primordial na estrutura. Com isso, o termo vazio do desejo e do campo do Outro pode assumir algum lugar estrutural. "É como aquilo que lhe falta que se articula o que ele [sujeito] vai encontrar na análise, a saber, o seu desejo" (Lacan, 1992. p. 71). O desejo pressupõe um termo vazio por onde possa se articular enquanto *verbo intransitivo*, isto é, não só como desejo *de algo*, mas como *posição desejante*.

É, precisamente, quando esta falta precisa ser inscrita como símbolo, como significante, que a função paterna se faz necessária. Pois, se o *a* é irredutível à estrutura, a lacuna que separa o desejo de sua causa precisa ser simbolizada, inscrita como significante, ainda que precariamente, tornando-se o termo referencial dos demais elementos da estrutura. De certo modo, todo o percurso do sujeito para se constituir no campo do Outro supõe as diversas etapas e caminhos possíveis para simbolizar esta falta como elemento estruturante da não correspondência entre o *a* e o desejo do Outro, entre a causa e o efeito. Nesta dimensão encontramos a importância da função paterna, é a isto que se presta o lugar do pai na estrutura: veicular um nome – o Nome-do-pai – como significante referencial, o *zero necessário* por onde os outros significantes se articulam em referência, particularmente o falo, significante da falta, que passa então a operar em relação ao significante paterno. A partir desse significante referencial, o Nome-do-pai, abre-se ao sujeito a possibilidade de nomear a própria Alteridade, o que não é pouco, pois, como nos diz Lacan (2005): "só há superação da angústia quando o Outro é nomeado" (p. 366).

O pai, Lacan (1999) o concebe como o significante do *Outro no Outro*, significante da Alteridade inscrito no Outro, elemento terceiro que permite trazer a dimensão de Alteridade ao próprio campo do Outro. Este termo possibilita que o desejo se normalize nisto que o operador paterno veicula a partir de seu nome: a lei. A Alteridade que o pai traz ao campo do

Outro é, precisamente, a interdição, a lei que delimita o desejo, normalizando-o por um lado e, por outro lado, normatizando-o. Aqui encontramos o ponto de encontro entre o mito de *Totem e Tabu* e o percurso do sujeito em sua formação no lugar do Outro. Este ponto de encontro é, precisamente, a função do pai no complexo.

> "No mito freudiano, o pai intervém, da maneira mais evidentemente mítica, como aquele cujo desejo invade, esmaga, impõe-se a todos os outros. Não haverá nisso uma evidente contradição com um fato obviamente dado pela experiência – o de que, por intermédio dele, o que se efetua é totalmente diverso, qual seja, a normalização do desejo nos caminhos da lei?" (Lacan, 2005. p. 365)

Neste sentido, o efeito primordial da função paterna é colocar a falta constitutiva do desejo em articulação com a lei, estabelecendo as vias por onde o desejo e o gozo podem operar. Trata-se de uma função de delimitação. A articulação entre significante e falta permite transpor a lacuna entre causa e efeito, desejo e *a*, sem por isso resolvê-la, apenas fornecendo referenciais por onde o sujeito possa se situar e direcionar seu investimento libidinal. De todo modo, há sempre algo de *real* que escapa a essa apreensão e a esse direcionamento, há sempre algo que sobra, irredutível à estrutura, que incide e forma a experiência humana do sofrimento psíquico. Afinal, "ao real não falta nada" (Lacan, 2005. p. 205).

Dentre as diversas maneiras em que a falta se faz presente na estrutura, sua forma proeminente é denominada como *falo*, que Lacan (2005) transcreve pela notação matemática (-φ) para indicar sua vertente imaginária, e Φ para designar seu lugar topológico no campo simbólico. Seu termo operativo fundamental, porém, é o falo imaginário (-φ), que possibilita a instauração da falta enquanto simbólica a partir do complexo de castração.

> "Há, com efeito, uma ambigüidade fundamental entre Φ e φ, entre o grande *Phi*, símbolo, e o pequeno *phi*. O pequeno *phi* designa o falo imaginário enquanto interessado concretamente na economia psíquica, no nível do complexo de castração, de uma maneira que representa seu modo particular de operar e manobrar com esta dificuldade radical que estou tentando articular para vocês através do uso que dou ao símbolo *Phi*. Este símbolo, Φ, da última vez e já muitas vezes anteriormente, eu o designei brevemente, quero dizer, de maneira rápida e resumida, como símbolo no lugar onde se produz a falta de significante" (Lacan, 1992. p. 232)

Se quisermos resumir a incidência paterna na estrutura, podemos dizer que sua função é articular o falo imaginário (-φ) com o significante paterno, o Nome-do-pai, que se inscreve no lugar topológico simétrico a Φ. O Nome-do-pai serve como vetor para estes dois lugares da estrutura do desejo, que passam a operar um em relação ao outro: -φ em referência ao Nome-do-pai, o qual, por sua vez, se encontra em referência a Φ. Isso forma as balizas por onde o desejo e o *a* podem circular. Ao longo do capítulo veremos em detalhes como esta estrutura se

produz, contando com as formalizações topológicas que Lacan produz para designar seu funcionamento. Por ora, vale apontar que a incidência paterna na estrutura se faz nesse âmbito, inscrevendo um termo referencial por onde o desejo se *normaliza* e se *normatiza*, ou seja: o pai possibilita ao desejo, digamos, se *neurotizar*.

A incidência do pai na estrutura não se faz no primeiro momento, sua aparição ocorre efetivamente quando já está em operação uma grande quantidade de elementos e relações. Parece-nos importante estabelecer todo o campo pré-edípico, com seus impasses e recursos, para estabelecer com clareza por onde o pai faz a sua função, que condiciona a entrada do sujeito no complexo de Édipo e seus três tempos. Veremos ao longo dos níveis que se sucedem – logicamente e não cronologicamente – que há sempre uma *separação* que a criança experimenta em relação a suas figuras de cuidado, como aquilo que reatualiza a dimensão da falta em seus diversos níveis. É a isto que se refere a idéia de *níveis da maturação pulsional*: trata-se dos diversos níveis em que a hiância se presentifica pela falta, os diversos níveis em que esta lacuna pode ser capturada assim como os diversos níveis em que algo escapa dessa captura, fomentando, com isso, diferentes níveis de circulação da pulsão. Assim formam-se os circuitos pulsionais da estrutura. Nestas separações há sempre implicada a dimensão de *corte* efetuado pela pulsão naquilo que não pode ser apreendido pelo significante, por onde se destaca uma parte corporal do sujeito, na qual se encarna o objeto *a*.

Comecemos pelo princípio, na hiância que aparece no próprio nascimento, o que lança a pequena criança humana ao campo do Outro.

a) A hiância biológica e o corpo fragmentado;

> "A espécie humana se caracteriza por um desenvolvimento singular das relações sociais – as quais sustentam capacidades excepcionais de comunicação mental – e correlativamente por uma economia paradoxal dos instintos, os quais se mostram essencialmente suscetíveis de conversão e inversão, e não têm mais efeito isolado, a não ser de modo esporádico" (Lacan, 2001. p. 23)

O ponto de partida para conceber o pai como símbolo e como agente de uma função estrutural é conceber, evidentemente, como funciona esta estrutura em seus três registros de experiência – simbólico, real e imaginário –, a ponto de produzir essa *economia paradoxal dos instintos* referida por Lacan (2001) na citação acima. Aí está a marca que diferencia a linguagem humana do que costuma ser concebido como reino animal. Pois, como nos diz Lacan (2005),

“a observação do macaco mostrou-nos que ele não é desprovido de inteligência, uma vez que é capaz de muitas coisas” (p. 295), “não é que o primata seja mais incapaz que nós de falar, mas que ele não pode fazer sua fala entrar nesse campo operatório” (p. 295). Então cabe no perguntarmos *como se introduz, se articula, se formaliza* este *campo operatório* no percurso de maturação pulsional do sujeito humano?

O pressuposto de Lacan (2001), baseado tanto nos textos freudianos quanto nos estudos sobre o desenvolvimento evolutivo da espécie humana, recai na prematuração do nascimento – a exogestação. Como é conhecido no campo da biologia e dos estudos das espécies, o bebê humano necessitaria de ao menos doze meses de gestação para nascer com suas funções corporais minimamente coordenadas como nos demais mamíferos. Porém, em virtude do tamanho e do risco que apresentaria à mãe, em algum momento da história da espécie humana a prematuração do nascimento se firmou como condição adaptativa para a preservação da espécie. O importante para Lacan (2001; 1999) não é esse momento especulativo perdido no fio da história, mas o que isso coloca como *marco zero da experiência humana*, observável na criança recém-nascida: o “caos de sensações” (p. 33) que constituem o corpo descoordenado do bebê humano.

> “O estudo do comportamento da primeira infância permite afirmar que as sensações extero-, próprio- e interoceptivas não estão ainda suficientemente coordenadas, até o décimo segundo mês, para que seja alcançado o reconhecimento do corpo próprio nem, correlativamente, a noção do que a ele é exterior” (Lacan, 2001. p. 32)

Lacan (2001) reconhece uma “deficiência biológica positiva” (p. 34) no ser humano da primeira infância, considerando-o como um animal cujo nascimento é *pré-maturado*. A experiência inicial do bebê é caracterizada como uma confusão de sensações indistintas entre o que é exterior e o que é interno ao seu corpo – visto que o recém nascido não possui a capacidade fisiológica de fazer este tipo de distinção – combinada com as funções corporais primárias desreguladas e a dependência absoluta à figura de cuidado primordial, a mãe. Portanto, o marco zero do desenvolvimento da maturação pulsional por onde um sujeito se produz é uma experiência corporal extremamente fragmentada, confusa e indistinta com o ambiente. É desta *falha* orgânica produzida pelo nascimento precoce, que a hiância se faz presente na estrutura e que o campo propriamente simbólico pode se construir posteriormente:

> “Que o próprio eu seja função da relação simbólica e possa ser afetado por ela em sua densidade, em suas funções de síntese, todas feitas igualmente de uma miragem, mas de uma miragem cativante, isso, como igualmente lhes ensinei no primeiro ano, só é possível em razão da hiância aberta no ser humano pela presença nele, biológica, original, da morte, em função daquilo que chamei de prematuração do

> nascimento. *Eis o ponto de impacto da intrusão simbólica*" (Lacan, 1999. p. 13. Grifo próprio).

A experiência de fragmentação sensorial que marca a primeira infância humana é relacionada, por Lacan (2001), à presença precoce e inaugural da *tendência à morte*, marcada biologicamente pela "insuficiência congênita destas funções [vitais]" (p. 35). Por essa via se produz o *complexo*, primeiro *ponto de impacto da intrusão simbólica*, que passa a regular as funções vitais da economia instintiva humana. Este ponto de partida comum do sujeito humano permite a Lacan (2001) supor uma "generalidade do complexo" (p. 34) logo na primeira infância.

Quando enfatiza a dimensão de corte implicado neste marco inicial da experiência da criança, Lacan (2005) argumenta que o próprio nascimento constitui a ruptura que funda a relação do sujeito ao campo do Outro, a própria passagem do ambiente ideal da barriga da mãe a um meio inteiramente Outro, marcada pela asfixia inaugural da criança que nasce. Há aí uma primeira aparição da angústia, estritamente articulada ao *a* e à dimensão do Outro, destacando-se também uma primeira função de resto.

> "A angústia foi escolhida por Freud como sinal de algo. Será que não devemos reconhecer o traço essencial desse algo na intromissão radical de uma coisa tão Outra no ser vivo humano, já constituída para ele pelo fato de passar para a atmosfera, que, ao emergir neste mundo em que tem de respirar, ele fica, a princípio, literalmente asfixiado, sufocado? Foi a isso que se deu o nome de trauma – não existe outro –, o trauma do nascimento, que não é a separação da mãe, mas a aspiração de um meio intrinsecamente Outro" (Lacan, 2005. p. 355)

O trauma do nascimento refere-se a este momento inaugural em que um mundo Outro se coloca ao ser vivo humano. É nesta dimensão de Alteridade que ele precisa se constituir, na própria lacuna colocada por este Outro radical, com os escassos recursos biológicos do bebê humano que nasce num mundo já pré-estabelecido. O momento inicial da criança no mundo, com toda a sua experiência de fragmentação sensitiva, é marcado pela angústia: "a angústia nasce com a vida" (p. 34), nos diz Lacan (2001). Nesse sentido, "no nascimento (...) o corte se dá entre aquilo que se transformará o indivíduo lançado no mundo exterior e seus envoltórios, que são parte dele mesmo, uma vez que são elementos homogêneos ao que se produziu no desenvolvimento ovular" (Lacan, 2005. p. 255)

É em relação à forma prototípica da angústia que podemos conceber a função do objeto na constituição do sujeito, pois o objeto é "o instrumento para mascarar, enfeitar o fundo fundamental de angústia que caracteriza, nas diferentes etapas do desenvolvimento do sujeito, sua relação com o mundo" (Lacan, 1995. p. 21).

Porém, se a hiância colocada ao humano – que nesse momento se apresenta a nível biológico, nível do organismo fragmentado e confuso – fornece a via por onde se introduz o campo simbólico, é preciso considerar que esta intrusão simbólica não se faz de uma vez: há fases, níveis e *tempos* por onde o símbolo se introduz no complexo sob a forma do significante. Tampouco estes tempos se veiculam sozinhos: dependem da estrutura de relações da criança. No caso do bebê recém-nascido, a relação primordial é com sua figura de cuidado imediata, a mãe, e o recurso fundamental que se destaca desta relação para a criança é a função imagética.

Efetivamente, é na relação com a mãe que se introduz uma primeira dimensão desta estrutura Outra à qual a criança é convocada a aceder, suas relações de parentesco, que no caso da modernidade, tem na família nuclear o seu modelo de base. Neste cenário, a mãe é a figura que presentifica a primeira forma de Alteridade para a criança. Na relação com o Outro materno a criança é instada a lidar com a dimensão do desejo e sua falta, com o objeto e sua satisfação. Isto se faz a partir do termo central por onde se baseia esta relação: a amamentação. O primeiro objeto infantil é o seio materno, por onde a criança estabelece sua relação vital com o Outro pela via da nutrição. No ato de amamentar, e principalmente no desmame, vem à tona a reatualização de sua primeira experiência de separação, já vivida pelo próprio nascimento, trazendo com isso os primeiros vestígios da imagem e do significante.

b) O complexo de desmame;

Neste momento inicial, na perspectiva da criança, há uma indistinção entre seu corpo e o corpo materno, entre suas sensações internas e o que ocorre no exterior. A criança não se diferencia propriamente do corpo da mãe e, de certo modo, é isto que se coloca à criança quando ela se separa de seu primeiro objeto, o seio materno, no período de desmame. Convém salientar a dimensão de *satisfação* que marca esta primeira relação com o Outro que gira em torno da necessidade da nutrição infantil, que rapidamente se transpõe do puro plano da necessidade fisiológica ao plano da demanda. Aí incide, muito precocemente, o princípio de prazer na amamentação: “o princípio de prazer, nós o identificamos com uma certa relação de objeto, isto é, a relação com o seio materno” (Lacan, 1995. p. 33).

A *oralidade* da relação com o seio materno confere o *nível oral* da organização da sexualidade infantil neste momento rudimentar. Esta oralidade aparece não só na amamentação, mas também no termo principal que media a relação da criança com o Outro: o

grito. Lacan (2005) percebe no grito da criança a primeira manifestação da angústia numa "relação não original, porém terminal, com o que devemos considerar o próprio âmago do Outro, na medida em que este arremata-se para nós, num dado momento, como a forma de nosso próximo" (p. 354). A oralidade do grito e a oralidade da satisfação com o primeiro objeto dão a tônica da constituição inicial do sujeito no campo do Outro. Não à toa, esta é a primeira forma do *a* para Lacan (2005), objeto oral que se destaca da primeira relação de constituição da criança no Outro. Pela via da oralidade da amamentação estabelece-se uma primeira articulação entre demanda e desejo, trazendo à tona a contingência dos dois primeiros termos a se relacionarem na estrutura: o objeto e o Outro, respectivos ao seio materno e a mãe.

> "O que é uma demanda oral? É a demanda de ser alimentado. Que se dirige a quem, a quê? Ela se dirige a este Outro que espera e que, neste nível primário da enunciação da demanda, pode realmente ser designado como aquilo que chamamos de lugar do Outro. O Outro impessoal, o *Outron* (...). Aí está, a este Outron abstrato dirigida pelo sujeito, mais ou menos à sua própria revelia, a demanda de ser alimentado. Dissemos que toda demanda, pelo fato de ser fala, tende a se estruturar nos seguinte: no fato de que ela atrai do outro sua resposta invertida. Ela evoca, por força de sua estrutura, sua própria forma transposta segundo uma certa inversão. Por força da estrutura significante à demanda de ser alimentado responde, assim, e de uma maneira que se pode dizer logicamente, no lugar do Outro, no nível do Outron, a demanda de se deixar alimentar" (Lacan, 1992. p. 201).

Vemos então como a criança se insere numa relação de linguagem rudimentar em torno da dialética de sua alimentação. Ser alimentado/deixar-se alimentar são duas posições que giram em torno deste objeto primeiro que media a relação da criança com o Outro pela via da amamentação: o seio materno. E, como Lacan (1992) indica, é no "confrontamento entre as duas demandas que já esse ínfimo *gap*, esta hiância, este rasgão, onde se insinua de uma maneira normal a discordância, o fracasso pré-formado do encontro" (p. 202). O fracasso, diz-nos Lacan (1992), decorre do fato de que esta primeira relação com a Alteridade pela mediação de um objeto "não ser encontro de tendências, mas encontro de demandas" (p. 202). E nesse caso, "manifesta-se que esta demanda é transbordada por um desejo – que ela não poderia ser satisfeita sem que esse desejo se saciasse ali" (p. 202).

Destaca-se a marca da libido na primeira relação infantil, destinada a saciar as necessidades básicas desta criança humana imersa em seu caos de sensações corporais. "a libido sexual é realmente, com efeito, um excedente, mas um excedente que torna inútil toda satisfação da necessidade ali onde ela se coloca. E à necessidade, é mesmo o caso de dizer-se, ela recusa essa satisfação para preservar a função do desejo" (Lacan, 1992. p. 203).

Assim se delineiam as primeiras relações entre o sujeito da primeira infância e o desejo do Outro, cujos termos centrais da relação são ocupados pelo objeto – seio materno –, e a demanda em torno deste objeto, oscilando nas posições ser alimentado/deixar-se alimentar. Para além da demanda, subsiste o desejo. Aquém da demanda, o *a* em seu nível oral.

Nesse sentido, não é pela *presença* do seio que se coloca a dimensão objetal para a criança, pelo contrário, é pela *ausência* do objeto que a criança é convocada a lidar com seu efeito de separação. É neste momento que o desmame assume sua importância na economia libidinal inteiramente fragmentada da criança da primeira infância, ainda que o primeiro circuito pulsional já esteja localizado no orifício oral. Diante da *separação* de seu objeto de satisfação, a criança é convocada a transformá-lo numa primeira forma de simbolização, conservando-o como imagem, a *imago* do seio materno (Lacan, 2001). Este é o processo fundamental para a intrusão da estrutura no sujeito humano, neste nível ainda contando com escassos recursos de imagem para se constituir.

Lacan (2001) insiste sobre a precocidade das reações infantis à imagem do rosto humano nos primeiros momentos de vida, mesmo antes de qualquer tipo de coordenação motora adquirida. Da mesma forma, mesmo diante do caos de sensações da primeira infância, "certas sensações exteroceptivas se isolam esporadicamente em unidades de percepção" para a criança (Lacan, 2001. p. 32). O que ocorre no momento de desmame é o esforço de utilizar a dimensão imagética como forma de isolar determinadas sensações relativas a um objeto específico, unificando parte da fragmentação sensitiva em torno da *imago* do objeto como forma de conservá-lo (Lacan, 2001). O seio materno torna-se, assim, uma *unidade de percepção* mais sofisticada, um objeto *isolado*, *seccionado* e *unificado*, tomado como imagem, associado a determinadas sensações (Lacan, 2001). Na terminologia freudiana clássica, a criança *alucina* o objeto por onde obtém satisfação. Aí está um dos pressupostos fundamentais da psicanálise: a relação do sujeito com seus meios satisfação é sempre, e desde o primeiro momento, uma *relação alucinada*.

Assim, ao alucinar o objeto, a criança consegue conservá-lo como *imago*, mantendo seu meio de satisfação preservado na imagem do objeto, possibilitando sua separação com o seio materno. Na medida em que algo da dimensão de gozo já se conserva para a criança, ela pode abster-se do objeto, marca de entrada do princípio de realidade em sua economia libidinal. "o princípio de realidade foi identificado por nós ao fato de que a criança deva dele [seio materno] se abster" (Lacan, 1995. p. 33). Nesse sentido, Lacan (2005) reitera que a criança

não é forçada a desmamar, ela própria, a criança, *se desmama*, o que se configura como o retorno à primeira experiência de cessão colocada pelo nascimento.

> "Em essência, não é verdade que a criança seja desmamada. Ela *se* desmama. Desliga-se do seio, brinca. Após a primeira experiência de cessão, cujo caráter já subjetivado é sensivelmente manifestado pela passagem, em seu rosto, dos primeiros sinais que esboçam nada menos que a mímica da surpresa, ela brinca de soltar o seio e tornar a pegá-lo. Se já não houvesse nisso algo tão ativo que podemos enunciá-lo no sentido de um desejo de desmame, como poderíamos sequer conceber os fatos sumamente primitivos, sumamente primordiais, da recusa do seio, as formas primárias de anorexia, cujas correlações no nível do grande Outro nossa experiência nos ensina imediatamente a procurar?" (Lacan, 2005. p. 356).

Desta separação evocada no desmame, inaugura-se aspecto característico da relação do sujeito com a realidade a partir de sua constituição no Outro: a busca pelo reencontro a este objeto perdido que mascara o fundo de angústia por onde ele se constrói (Lacan, 1995). A relação do ser humano com os objetos que trazem satisfação jamais é harmoniosa, a satisfação é inevitavelmente insatisfatória, seu pano de fundo sempre recai neste mítico objeto perdido a ser reencontrado (Lacan, 1995). Se este objeto é inteiramente alucinado, inexistente, a fantasia de reencontrá-lo imprime sua marca em algumas das relações mais básicas estabelecidas desde a primeira infância.

Nesse sentido, cabe ressaltar o que efetivamente entra em cena no desmame no que diz respeito ao campo do Outro. Pois, como diz Lacan (2005), "o seio não é do Outro, não é o vínculo a ser rompido com o Outro, mas é, no máximo, o primeiro sinal desse vínculo" (p. 356). Há, portanto, um laço com o Outro ainda a se constituir, e ainda a ser rompido, do qual o seio materno é o primeiro sinal, tanto deste vínculo quanto de uma primeira escansão a esta Alteridade. Por isso, nos diz Lacan (2005), o seio "se relaciona com a angústia, mas é também por isso que ele é a primeira forma do objeto transicional, no sentido de Winnicott, a forma que torna possível sua função" (p. 356). Assim, alguns elementos rudimentares da dimensão do Outro são fornecidos na relação da criança com o seio materno, mas a função decisiva deste objeto corresponde a fazer-se como objeto transicional que permita ao *a* se fixar em outro elemento corporal, possibilitando a transição do sujeito infantil a outro nível de seus circuitos pulsionais, não somente restritos à oralidade.

Por isso, é importante ressaltar que esta primeira relação de objeto da criança não se confunde com qualquer "dialética da necessidade e sua satisfação" (Lacan, 1999. p. 223). Como nos afirma Lacan (1999), essa dialética "impregnou tão profundamente todo o pensamento analítico que vieram para o primeiro plano as gratificações ou satisfações primordiais, bem como as frustrações que se produzem nos primórdios da vida do sujeito, isto é, nas relações

do sujeito com a mãe" (p. 223). Tomada pela via estrita da necessidade, parece que o princípio do prazer e a alucinação do seio materno seriam "nada além da trama subjacente à realidade" (p. 224), ainda assim prevalente na primeira relação da criança com o mundo. "Chega-se à idéia de que o mundo do sujeito é construído por uma relação fundamentalmente irreal entre ele e objetos que não passam do reflexo de suas pulsões fundamentais" (p. 224). Lacan (1999) insiste que não há paralelismo entre fantasia e realidade, como se a primeira fosse uma trama de irrealidade subjacente às experiências reais, que se manteria em caso de correspondência objetiva entre a satisfação alucinada e a realidade, e causaria tensão quando fosse incompatível com esta experiência objetiva da realidade.

A separação que Lacan (1999; 2005) pontua no desmame não dissocia a realidade de sua trama fantasmática. A concepção lacaniana não caminha em direção à separação entre os dois registros – prazer e realidade – pelo contrário, supõe certa continuidade entre os dois: a realidade é fantasmática da mesma forma que o prazer é elemento desta realidade. Lacan (1999) afirma que "há uma discordância fundamental entre a satisfação alucinatória da necessidade e o que a mãe oferece ao filho" (p. 225). Não há momento inicial, mítico, em que a criança se satisfaça plenamente. "É nessa discordância que se abre a hiância que permite à criança obter um primeiro reconhecimento do objeto. Isso pressupõe que o objeto, a despeito das aparências, mostre-se decepcionante" (p. 225).

Lacan (1999) chega a especular uma situação ideal em que a criança seria plenamente satisfeita, supondo que "o objeto materno chegue na hora exata para satisfazer a necessidade" (p. 225). Nesse caso, o que permitiria à criança distinguir a satisfação alucinada da realidade? Seria impossível: "na origem, a alucinação é absolutamente impossível de distinguir do desejo completo" (p. 225). Daí se chegaria a um paradoxo: "quanto mais satisfatória é a realidade, menos ela constitui uma experiência de realidade" (p. 225-226). Lacan (1999) propõe então o seguinte: "aqui encontramos alguma coisa que pode se chamar de necessidade, mas que desde logo chamo de desejo" (p. 227). Ele prossegue: "não existe estado originário nem estado de necessidade pura. Desde a origem a necessidade tem sua motivação no plano do desejo" (p. 227).

Assim, a questão do desmame refere-se a "alguma coisa que se destina, no homem, a ter uma certa relação com o significante" (Lacan, 1999. p. 227). É neste plano que Lacan (1999) pautará a discussão a respeito da relação do sujeito com a realidade e a satisfação objetal. "O que constitui uma resposta alucinatória à necessidade não é o surgimento de uma realidade

fantasística no circuito inaugurado pela exigência da necessidade" (p. 228). Lacan (1999) argumenta: "o que aparece não deixa de estar relacionado com a necessidade do sujeito, não deixa de estar relacionado com um objeto, mas está numa relação tal com o objeto que merece ser chamado de significante" (p. 228).

Por que Lacan (1999) ressalta que há uma dimensão significante com o objeto? Porque o cerne da questão, para ele, não é uma relação com o objeto que satisfaz, e sim "uma relação fundamental com a *ausência* de objeto" (p. 228. Grifo próprio). Esta é a relação fundamental, para Lacan (1999), e não a referência a um tempo originário no qual a necessidade seria pelnamente satisfeita, até deixar de sê-lo. Em se tratando de ausência, a relação de objeto carrega por si só "um caráter de elemento discreto, de signo" (p. 228).

Aí se abre a via por onde o campo simbólico se introduz num tempo posterior. Pois um signo "se situa numa certa relação com outros significantes – por exemplo, com o significante que lhe é diretamente oposto, e que expressa sua ausência" (Lacan, 1999. p. 228). Assim ocorre que a própria satisfação é mediada pelo signo remetido ao campo significante, ainda que este não esteja constituído para a pequena criança.

Isto entra em cena já no recurso de imagem desenvolvido pela criança em sua captura do objeto: o seio materno, destacado como imagem percebida, carrega o signo de sua representação, o signo da relação com o campo do Outro. O signo "se situa num conjunto já organizado como significante, já estruturado na relação simbólica" (Lacan, 1999. p. 228), ele aparece na "conjunção de um jogo da presença com ausência, da ausência com a presença – um jogo, por sua vez, ligado a uma articulação vocal em que já aparecem elementos discretos, que são significantes" (p. 228).

Nesse sentido, a relação fantasia/realidade corresponde a um "fenômeno significante" (Lacan, 1999. p. 229), não há dicotomia entre os termos: "o significante efetivamente entra em jogo no real humano como uma realidade originária" (p. 230), "é o principal intermediário de sua experiência da realidade" (p. 230). Afinal, "a introdução de um sujeito numa realidade qualquer não é pensável, de maneira alguma, a partir da pura e simples experiência seja lá do que for – frustração, discordância, choque, queimadura, o que quiserem" (p. 230). Por essa mesma via, pode ser concebida a satisfação da criança com seu primeiro objeto: "o que caracteriza a satisfação alucinatória do desejo é que ela se propõe no campo do significante e implica, como tal, um certo lugar do Outro" (p. 229).

> "Antes mesmo que a aprendizagem da linguagem seja elaborada no plano motor e no plano auditivo, e no plano de que ele compreenda o que lhe é dito, já existe simbolização – desde a origem, desde as primeiras relações com o objeto, desde a primeira relação da criança com o objeto materno como objeto primordial, primitivo, do qual depende a sua subsistência no mundo. Esse objeto, com efeito, já está introduzido como tal no processo de simbolização e desempenha um papel que introduz no mundo a existência do significante. E isso num estágio ultraprecoce. Digam claramente: a partir do momento em que a criança começa a opor dois fonemas, eles já são dois vocábulos. E posto que existem dois, aquele a quem os pronuncia e aquele a quem eles são dirigidos, isto é, o objeto, a mãe, já existem aí quatro elementos, o que é suficiente em si para conter toda a combinatória da qual irá surgir a organização significante" (Lacan, 1999. p. 231)

Vemos então como esta relação inaugural ao desejo do Outro materno pela via do objeto oral traz consigo algo do campo significante, precisamente a dimensão do signo, ainda que a linguagem não esteja perto de estar constituída para a criança. A relação de signo que se introduz nesse momento, anterior à linguagem formal, é marcada pela dimensão da imagem.

Temos então, já nesta primeira relação, os vestígios rudimentares dos quatro elementos que se articulam na estrutura do desejo: o significante sob a forma do signo, o objeto sob a forma da *imago* do seio materno, o Outro sob a forma da necessidade/demanda quase indistinto do *a*, e o sujeito infantil sob a forma fragmentada da experiência corporal despedaçada, ainda antes da formação do *eu*, bastante confundido com uma posição objetal, espécie de *pré-sujeito*, certamente *assujeitado* a uma relação de dependência vital com o Outro. Se não estamos diante de um sujeito dividido, tal como se dará, em cenário especulativo, ao final de seu percurso pelos níveis de sua maturação pulsional, já vemos uma primeira incidência de seu *assujeitamento* à estrutura de linguagem e do desejo.

Neste momento inicial em que a criança vai do caos sensorial e perceptivo à captura do objeto em imagem, um deslocamento se produz na posição da criança em relação ao Outro, abrindo, com isso, uma dimensão até então desconhecida: a exterioridade da demanda. Afinal, até então, a demanda incidia ao nível da criança, é ela quem pede o objeto para ser amamentada. Agora, entra em cena uma demanda que não só provém da criança, mas é colocada a ela: "aqui, a demanda é exterior, está no nível do Outro, e coloca-se enquanto articulada como tal" (Lacan, 1992. p. 216).

Nesse sentido, o signo que vem junto com a imagem do objeto adquire sua importância como o recurso da criança para lidar com as idas e vindas do desejo do Outro materno, sinal de amor que traz o objeto de satisfação. Abre-se uma via de mão-dupla: com a demanda do Outro em operação, percebe-se que não só a mãe representa algo para a criança, mas também a criança representa algo ao Outro materno. O deslocamento pulsional passa a incidir no

objeto inusitado por onde a demanda do Outro se presentifica para criança: as fezes. Os excrementos são o elemento principal por onde incide o *a*, por onde gira a relação da criança com o Outro, tomado no plano de sua demanda: "a demanda anal se caracteriza por uma completa reversão, em benefício do Outro, da iniciativa" (Lacan, 1992. p. 216). A oralidade do desmame expande-se para a circulação pulsional a nível anal. Aos poucos, a relação com o Outro caminha no sentido da formação do corpo próprio da criança.

c) A demanda do Outro;

Há um recurso fundamental que se destaca para a criança neste nível: a dimensão do objeto seccionado, que pode tanto satisfazer quanto se ausentar, em sua primeira função de simbolização, fornecida pela captura do seio materno como *imago*, uma imagem que faz signo. Isto possibilita uma primeira distinção ao Outro materno, separando a imago do objeto deste Outro difuso, veiculando os rudimentos do campo simbólico veiculado, neste tempo, à dimensão da imagem.

Este *vai e vem* do objeto capturado sob o recurso da *imago* instaura o par *presença/ausência* do Outro. Após a rudimentar subjetivação decorrente da separação do desmame, o desejo incide de modo mais contundente no campo da Alteridade e se faz presente como demanda do Outro. O desejo traz este plano inevitavelmente, o que o Outro pede, espera, solicita, exige, a partir das incidências de seu desejo. Isto produz uma reorganização dos elementos componentes da estrutura, pois, como afirma Lacan (1992):

> "Sobre a demanda, no entanto, sabemos um pouco mais do que esta abordagem imediata. Sabemos precisamente disto: que a demanda não é explícita. Ela é, mesmo, muito mais que implícita, ela é oculta para o sujeito, ela é como algo que deve ser interpretado. E é aí que resida a ambigüidade. (...) Nesse ponto original, daí resulta que tudo aquilo que é, no sujeito que fala, tendência natural, tem que se situar num mais-além e num aquém da demanda. Num mais-além que é demanda de amor. Num aquém que é o que chamamos o desejo, com aquilo que o caracteriza como condição, e que chamamos sua condição absoluta na especificidade do objeto a que ele se refere, *a*, objeto parcial" (Lacan, 1992. p. 198-199).

Portanto, neste nível da maturação pulsional, o foco não está somente na criança em sua primeira relação de objeto. Entra em cena a mãe com suas vontades e *quereres*, seus pedidos e expectativas, com suas idas e vindas. Em suma, não está em jogo unicamente o que a mãe representa para a criança, mas, sobretudo, *o que a criança pode representar no desejo materno*. E nesse caso, não só se faz presente somente as demandas do desejo do Outro materno, mas também aquilo que nessa relação pode se configurar como *signo de amor*, como

aquilo que está além da demanda imediata. Esta é a economia pulsional que passa a reger as relações com o Outro quando a demanda passa ao campo da Alteridade, relações mediadas pelo recurso disponível para a criança neste momento: a primeira função da imagem para a captura do objeto.

Este nível gira em torno do objeto por onde a demanda do Outro é enunciada ao sujeito infantil: o controle das fezes. O pedido da mãe produz o progressivo deslocamento da circulação libidinal em direção ao orifício anal como desdobramento da relação com o Outro.

> "No nível da fase oral, na qual o objeto *a* é o seio, o mamilo, como quiserem, o cerne do que está em pauta é o seguinte. O sujeito, constituindo-se originalmente e se completando no comando da voz, não sabe nem pode saber até que ponto ele é esse ser chapado no peito da mãe sob a forma do mamilo, depois de ter sido o parasita que mergulhava suas vilosidades na mucosa uterina, sob a forma da placenta. Ele não sabe, não tem como saber que o seio, a placenta, isso é a realidade do limite do *a* em relação ao Outro. Ele acredita que o *a* é o Outro, o grande Outro, a mãe. Inversamente, é no nível anal que, pela primeira vez, ele tem a oportunidade de se reconhecer num objeto. Mas não nos apressemos demais aqui. Alguma coisa gira nesse objeto. Trata-se da demanda da mãe. Ela gira: "*Guarde-o. Dê para mim.*" – "*E seu eu te der, para onde isso vai?*". A importância determinante dos dois tempos da demanda (...) Em que são importantes esses dois tempos? No que o montinho em questão é obtido a pedidos, e é admirado: "*Que cocô bonito!*". Mas o segundo tempo dessa demanda implica que ela seja, digamos, renegada" (Lacan, 2005. p. 329)

A introdução da demanda do Outro materno reconfigura o campo do Outro, reveste-o de ambigüidade e opacidade. Lacan (1992) indica que a complexidade desta demanda se refere a um deslocamento essencial, "aqui não se trata mais da relação simples entre uma necessidade e sua forma demandada, ligada ao excedente sexual. É outra coisa. É da *disciplina da necessidade* que se trata, e a sexualização só se produz no movimento de retorno à necessidade" (p. 204. Grifo nosso). Nesse sentido, "a fase anal se caracteriza pelo seguinte, que o sujeito só satisfaz uma necessidade para a satisfação de um outro. Essa necessidade, ele foi ensinado a retê-la para que ela se funde, se institua unicamente como a ocasião do outro, que é o educador" (p. 204). Ou seja, "é na relação anal que o outro como tal assume plenamente o domínio. E é isso, justamente, que faz com que o sexual se manifeste no registro próprio a essa fase" (p. 205).

A própria demanda introduz, assim, dois tempos, próprios à oscilação entre a admiração e o descarte daquilo que é pedido à criança, o controle de suas fezes. As marcas características do nível anal são: o caráter disciplinar que envolve a demanda enquanto presentificação do desejo do Outro, e a profunda relação entre o atendimento da demanda e a satisfação do Outro.

É fundamental perceber que “nessa metáfora, o que o sujeito pode dar está exatamente ligado àquilo que ele pode reter, a saber, seu próprio dejeto, seu excremento” (Lacan, 1992. p. 216). Aí se instaura “o ponto onde nasce o objeto de dom enquanto tal (...), ponto radical onde se decide a projeção do desejo no Outro” (p. 216). Por esta via percebemos como a circulação pulsional a nível anal, centrada no objeto excrementício enquanto mediador da relação com o Outro, traz a dimensão do *dom*, do signo de amor. À medida que a realidade do desejo da mãe se precipita na economia libidinal da criança, o par presença/ausência atravessa as dimensões implicadas nesta relação, tanto no campo do objeto, as fezes – naquilo que elas podem representar enquanto objeto de dom, de amor – quanto no campo do desejo do Outro. Neste último caso, diante deste Outro que pode vir a faltar, que pode se ausentar e pode também estar presente, entra em cena a *potência* da mãe.

> “sobre a mãe (...), ela introduz um elemento novo de totalidade, que se opõe ao caos de objetos despedaçados que caracterizaria a etapa precedente. Pois bem, este elemento novo é, muito mais, a presença-ausência. Esta não é situada como tal objetivamente, mas articulada pelo sujeito. Já o enunciamos em nossos estudos do ano passado: a presença-ausência é, para o sujeito, articulada no registro do apelo. O objeto materno é chamado, propriamente, quando está ausente – e quando está presente, rejeitado, no mesmo registro que o apelo, a saber, por uma vocalização” (Lacan, 1995. p. 67-68).

Portanto, nesta nova fase que se delineia, vemos como há uma ligação importante entre a presença/ausência do Outro com o apelo, o que remete ao registro da demanda. Nesse sentido, a mãe torna-se *real*: “Quando ela não responde mais, quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai da estruturação e torna-se real” (Lacan, 1995. p. 68-69). O *real* da mãe remete à potência de sua figura e de seu desejo: “ela torna-se real, isto é, torna-se uma potência” (p. 69). Pois do momento em que o real materno assume papel central, as oscilações de suas vontades serão determinantes para o acesso da criança aos objetos de satisfação. Quando a mãe assume valor de potência para a criança, “produz-se uma inversão da posição de objeto” (p. 69), “é dela que manifestamente depende, para a criança, o acesso aos objetos” (p. 69). E então “esses objetos que eram até então, pura e simplesmente, objetos de satisfação, tornam-se, por parte dessa potência, objetos de dom” (p. 69), ou seja, os objetos são “suscetíveis de entrar na conotação presença-ausência, como dependentes desse objeto real que é, doravante, a potência materna” (p. 69).

O conteúdo da resposta da mãe não chega a desempenhar papel primordial: não é tanto o que ela diz ou deixa de dizer, mas sua agência em responder quando lhe convém. “isso, como vamos observar, é também o início da estruturação de toda a realidade posterior” (Lacan,

1995. p. 69). Aí se produz desdobramento fundamental na relação da criança com os objetos, os quais não remetem somente à satisfação, mas também a isso que Lacan (1995) chama de *dom*: os objetos carregam o signo da potência do Outro, como aquele que concede o acesso à satisfação. "os objetos que a criança quer reter consigo não são mais tanto objetos de satisfação, e sim a marca do valor dessa potência que pode ou não responder, que é a mãe" (p. 69). O objeto passa a traduzir "duas ordens de propriedade satisfatória, ele é duas vezes possível de satisfação (...) ele satisfaz a uma necessidade, mas também simboliza uma potência favorável" (p. 69).

> "Aí está, pois, a criança em presença de algo que ela realizou como potência. O que se situava até então no plano da primeira conotação presença-ausência passa, de súbito, a um outro registro, e torna-se algo que se pode recusar e que detém tudo que o sujeito pode necessitar. E mesmo que ele não precise disso, a partir do momento em que isso depende dessa potência, isso se torna simbólico" (Lacan, 1995. p. 70).

Vemos como a marca inicial desta fase centrada na potência materna é uma propriedade simbólica mais sofisticada atribuída ao objeto, que traduz, no próprio objeto, o plano de relação com o Outro. Lacan (2005) ressalta o caráter de *marca* que o objeto anal possui neste momento – marca de potência – fazendo paralelo com o uso das fezes nos mamíferos com o intuito de demarcar o próprio território, instituir a posse de um espaço: "é no nível dos mamíferos que situamos, ao menos pelo que conhecemos de etologia animal, a função da marca fecal, ou, mais exatamente, das fezes como marca" (p. 331-332). Lacan (2005) nos diz ainda que "a marca está profundamente ligada ao lugar que o sujeito orgânico assegura para si, o lugar de posse no mundo, de território e, ao mesmo tempo, de segurança para a união sexual" (p. 332).

Este inusitado objeto anal "se revela o primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro" (Lacan, 2005. p. 356). É através deste objeto "que o sujeito é inicialmente solicitado pelo Outro a se manifestar como sujeito" (p. 356). O importante é o seguinte: "desde o começo, inicialmente, trata-se de um objeto escolhido por sua qualidade de ser especialmente cedível, por ser originalmente um objeto solto" (p. 357). Este é o ponto principal neste nível da maturação pulsional. Precisamente por ser um objeto cedível, um objeto destinado a se destacar, do qual o sujeito precisa se desfazer, ele pode se articular ao par presença/ausência e, com isso, fornecer os recursos para a entrada da criança no próximo nível, a fase fálica. Este objeto solto possibilita à criança adentrar na problemática fálica que gira em torno do objeto faltoso do desejo do Outro. "A evacuação do resultado da função anal, sendo ordenada

como é, assumirá toda a sua importância no nível fálico, como imagem da perda do falo" (Lacan, 2005. p. 330).

Por um lado, a dimensão de potência aberta nessa fase de relação com o Outro materno aponta para o campo da *onipotência* enquanto potência "que se exerce simultaneamente em todos os sentidos" (Lacan, 2005. p. 334), potência "em todos os lugares ao mesmo tempo" (p. 334): a onipotência de *gozo do Outro* absoluto.

Por outro lado, a constituição do objeto enquanto descartável – não somente objeto do qual se separa, mas o objeto por si só faltoso, destacado, o qual, ainda assim, é demandado pela mãe – introduz para a criança a dimensão da falta de objeto no próprio campo do Outro. A partir do momento em que este Outro pede algo à criança, abre-se a possibilidade, para o sujeito infantil, de conceber que algo pode faltar ao Outro: "é sob o efeito de uma demanda que se produz o campo da falta" (Lacan, 2005. p. 72).

É claro que a dimensão faltosa do objeto já está em operação desde o primeiro momento nas relações da criança ao Outro materno, mas é no nível anal da circulação pulsional que esta dimensão se faz presente para o sujeito infantil, paradoxalmente num momento em que a satisfação do Outro é o termo absoluto que media a relação. Este impasse precipita o deslocamento pulsional do nível anal ao campo fálico, cujo correspondente imaginário será fornecido pelos genitais, o genital masculino enquanto presença, o genital feminino enquanto ausência. A pulsão desloca-se, portanto, da circulação anal à circulação genital. Mas isso só é possível pelo aprofundamento da relação da criança à demanda do Outro. Pois a criança é lançada, pela demanda do Outro, a corresponder à falta constitutiva de seu desejo e, nesse caso, ela oferece a única coisa que possui: ela mesma, a própria criança. "Nesse nível, o que o sujeito já tem para dar é o que ele é" (Lacan, 2005. p. 356).

A criança se atrela ao lugar de objeto da demanda do Outro, objeto que é tanto fruto de admiração quanto o dejeto a ser descartado. Por essa via ela se dirige ao cerne da problemática do Outro e seu desejo, cujo objeto de satisfação é faltoso, e se encontra com o *gozo do Outro*. Quando a criança cai no campo do objeto faltoso ela se depara com isto que a psicanálise denomina de *falo* e ao se enveredar por este caminho, o *a* destaca-se do objeto anal, abrindo um novo circuito pulsional na criança atrelando-se à sua imagem narcísica. De todo modo, desde já podemos perceber como se articulam estas dimensões fundamentais da estrutura do desejo: a relação de objeto, o desejo/demanda do Outro, a mediação pelo signo, a condição de assujeitamento a esta estrutura. Estes termos serão primordias para nossa

discussão posterior sobre a questão do escravismo e sua relação com a função paterna. Continuemos, portanto, em nosso percurso para atingir o âmago do circuito pulsional narcísico, que Fanon (1952) e Mbembe (2014) nos indicam ser fundamental para o estabelecimento das questões raciais e coloniais

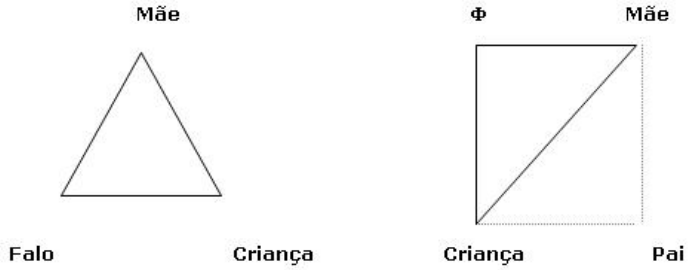
d) A imagem especular e o gozo do Outro;

Na mãe há também uma falta constitutiva na estrutura de seu desejo, e a criança ocupa aí um lugar. "Freud nos diz que, no mundo dos objetos, existe um cuja função é paradoxalmente decisiva, a saber, o falo" (Lacan, 1995. p. 70). Este falo, "não é possível de modo algum confundi-lo com o pênis em sua realidade" (p. 70): ele corresponde ao lugar por excelência do objeto inexistente, ausente a todos e é precisamente sua ausência que assume função de estruturação.

> "Freud, por seu lado, nos diz que a mulher tem, dentre suas faltas de objetos essenciais, o falo, e que isso está estreitamente ligado à sua relação com a criança. Por uma simples razão – se a mulher encontra na criança uma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo, algo que o satura (...). Logo, eis a mãe e a criança numa certa relação dialética. A criança espera alguma coisa da mãe, e também recebe alguma coisa desta" (Lacan, 1995. p. 71).

É neste sentido que se constrói o *triângulo imaginário*, cujos vértices são formados respectivamente pela criança, a mãe e o falo. Em referência a este terceiro vértice, o falo, a criança irá desenvolver sua *anatomia imaginária*. "a relação da mãe com a criança é duplicada" (Lacan, 1995. p. 71), na medida em que há a necessidade de certa "saturação imaginária" (p. 71) em corresponder ao objeto no lugar fálico, em direção ao qual se dirige o desejo materno. "a criança, como real, simboliza a imagem. Mais precisamente – a criança, como real, assume para a mãe a função simbólica de sua necessidade imaginária" (p. 71). A criança caminha então no sentido de assumir a si própria como imagem do objeto de desejo materno – realizando a si própria como imagem fálica (Lacan 1995). Assim ela cai na posição de objeto de gozo do Outro.

Abaixo podemos ver a constituição do triângulo imaginário, centrado na relação de imagem que a criança estabelece com o desejo materno, e ao lado a delineação do ternário simbólico, que se construirá com a intervenção do pai no complexo, cujo lugar topológico é simetricamente oposto ao vértice designado pelo símbolo do grande *Phi*, Φ.



A criança se confunde com a problemática do desejo materno, fixando-se no lugar de objeto de gozo: ela se identifica com a possibilidade de *ser* este objeto pela via da imagem. A partir daí, transformações radicais se produzem. De imediato, a problemática do desejo não fica apenas no campo do Outro materno, a própria criança passa a afirmar o seu desejo enquanto *desejo do desejo do Outro*.

> "A criança revela depender do desejo da mãe, da primeira simbolização da mãe como tal, e de nada mais. Através dessa simbolização, a criança desvincula sua dependência efetiva do desejo materno da pura e simples vivência dessa dependência e alguma coisa se institui, sendo subjetivada num nível primário ou primitivo. Essa subjetivação consiste em instaurar a mãe como aquele ser primordial que pode estar ou não presente. No desejo da criança, em seu desejo próprio, esse ser é essencial. O que deseja o sujeito? Não se trata da simples apetência das atenções, do contato ou da presença da mãe, mas da apetência de seu desejo. A partir dessa primeira simbolização, em que se afirma o desejo da criança, esboçam-se todas as complicações posteriores da simbolização, na medida em que seu desejo é o desejo de desejo da mãe. Em vista disso, se abre uma dimensão pela qual se inscreve o que a própria mãe deseja em termos objetivos como ser que vive no mundo do símbolo, num mundo em que o símbolo está presente, num mundo falante (...). Essa simbolização primordial abre para a criança, ainda assim, a dimensão do que a mãe pode desejar de diferente, como se diz, no plano imaginário" (Lacan, 1999. p. 188)

Por um lado, no campo da mãe, há aquilo que pode corresponder ao seu desejo, o que significa a possibilidade da mãe desejar Outra coisa para além da criança. Como afirma Lacan (1999), o desejo de *Outra coisa* "não é simplesmente uma idéia de interior e exterior, é a idéia do Outro, daquilo que é Outro como tal, do que não é o lugar onde se está bem enfurnado" (p. 183). "Há nela [mãe] o desejo de Outra coisa que não o satisfazer meu próprio desejo, que começa a palpitar para a vida" (p. 188). É isto que está implicado num *mais-além do desejo* e que começa a incidir na economia libidinal da criança quando ela é lançada à falta de objeto do desejo do Outro.

Por outro lado, no campo da criança, na tentativa de lidar com este vai e vêm da mãe e de seu desejo e dispondo dos recursos de imagem, seu movimento é o de corresponder a si própria

como imagem do objeto de desejo materno: “Nesse nível, a questão que se coloca é *ser ou não ser, to be or not to be* o falo. No plano imaginário, trata-se, para o sujeito, de ser ou não ser o falo” (Lacan, 1999. p. 192). O recurso de imagem que outrora serviu para a criança isolar o objeto oral e anal em unidades perceptivas agora se volta ao próprio corpo do sujeito infantil, no sentido de unificar a sua imagem própria e coordenar suas funções corporais, em referência à correspondência imaginária como objeto de desejo do Outro. É a isso que Freud (2010) denomina de *narcisismo* e que Lacan (1971; 2001) elabora como *estádio do espelho*. A criança volta-se à formação de sua anatomia imaginária, formando uma *imagem ortopédica* de seu corpo (Lacan, 1985).

O fenômeno paradigmático desse momento ocorre quando criança reconhece a si própria como imagem refletida no espelho. Esta experiência é vivida como uma “assunção jubilatória” (Lacan, 1971. p. 93) por parte da criança, que brinca com seus movimentos corporais diante de seu reflexo. Não se trata de fenômeno meramente perceptivo: a função do estádio do espelho é a de “estabelecer uma relação do organismo com sua realidade” (p. 95) – realidade fornecida pela relação de objeto que a criança tem com a mãe. Assumir a imagem de seu corpo próprio implica, portanto, uma proximidade maior em ser o objeto fálico, horizonte fantasmático no desejo da criança e do Outro nesse nível.

> “Pode-se compreender o estádio do espelho *como uma identificação* no sentido pleno que a análise confere a este termo: a saber, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – na qual a predestinação a este efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do termo antigo de *imago*. A assunção jubilatória de sua imagem especular, pelo ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da nutrição – que é o pequeno ser humano nesse estádio *infans* – parecerá, a partir de então, manifestar-se, numa situação exemplar, a matriz simbólica por onde o *eu* se precipita em uma forma primordial” (Lacan, 1971. p. 93)

O principal resultado desse processo é a formação da unidade funcional imaginária que a partir de então se confundirá com o próprio sujeito, que passa a responder e se reconhecer como *eu*, forma primordial de sua regulação. A função do eu é a manutenção da imagem de si enquanto unidade, formando sua realidade e alienando-a daquilo que lhe é incompatível, no sentido de preservar esta unidade *ortopédica* de si.

> “Essa imagem é funcionalmente essencial no homem, na medida em que lhe dá o complemento ortopédico dessa insuficiência nativa, desse desconcerto, ou desacordo constitutivo, ligado à sua prematuração no nascimento. Sua unificação não será jamais completa porque é feita precisamente por uma via alienante, sob a forma de uma imagem estranha, que constitui uma função psíquica original” (Lacan, 1985. p. 116).

Ao conceber a si própria como unidade imaginária, a criança passa a perceber tudo que a cerca – os objetos com os quais trava alguma relação satisfatória – como dotada da mesma propriedade imaginária que a constitui. Ao se constituir enquanto *eu*, toda a percepção da realidade será moldada por esta instância. Não por acaso, aliás, Lacan (1985) afirma que o *eu é um objeto* (p. 69), constituído pela posição objetal que a criança assume no desejo materno e que será o molde de toda a sua percepção quanto aos objetos externos com os quais o sujeito venha a se deparar no mundo. Tal como nos afirma Lacan (1985), a dialética do estádio do espelho está fundamentada sobre "a relação entre, por um lado, um certo nível de tendências vivenciadas (...) como que desconectadas, discordantes, despedaçadas – e sempre fica alguma coisa –, e, por outro lado, uma unidade com a qual ele se conhece e se emparelha" (p. 69). Lacan (1985) reafirma que "esta unidade é aquilo em que o sujeito se conhece pela primeira vez como unidade, porém, como unidade alienada, virtual" (p. 69). Esta unidade virtual e alienada de si torna-se, doravante, a medida de reconhecimento de unidade virtual dos objetos: "coisas de todo tipo comportam-se como espelhos" (p. 68).

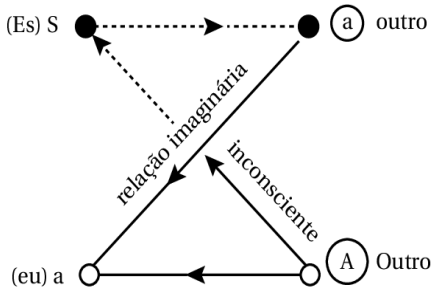
> "O que foi que eu tentei fazer entender com o estádio do espelho? Que aquilo que existe no homem de desvinculado, de despedaçado, de anárquico, estabelece sua relação com suas percepções no plano de uma tensão totalmente original. É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. Ora desta própria imagem, ele só percebe a unidade do lado de fora, e de maneira antecipada. Devido a essa relação dupla que tem consigo mesmo, é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão-se estruturando todos os objetos do seu mundo. Terão todos um caráter fundamentalmente antropomórfico, podemos até dizer *egomórfico*. É nesta percepção que é evocada para o homem, a todo instante, sua unidade ideal, que, como tal, nunca é atingida e que a todo instante lhe escapa (...) A própria imagem do homem fornece uma mediação, sempre imaginária, sempre problemática, que não se acha, pois nunca completamente efetivada" (Lacan, 1985. p. 211. Grifo nosso).

Outra maneira de formular o estádio do espelho – considerando que ele denota um incremento nos recursos de linguagem, embora ainda referentes à dimensão do signo e da imagem – é reconhecer que "a vida só está presa ao simbólico de maneira despedaçada, decomposta. O próprio ser humano se acha, em parte, fora da vida, ele participa do instinto de morte. E só daí que ele pode abordar o registro da vida" (Lacan, 1985. p. 119). Nesse sentido, a operação introduzida pelo narcisismo – com suas identificações especulares e seus circuitos pulsionais singulares – confere ao sujeito recursos *egomórficos* para participar do instinto de morte e daí abordar o registro da vida, como coloca Lacan (1985) na citação acima.

Este caráter *egomórfico*, que passa a reger a relação de objeto a partir da expansão da dimensão da imagem ao corpo, é um dos pontos centrais na problemática racial ressaltada por Fanon (1952) e Mbembe (2014), que retomaremos especialmente nos dois últimos capítulos

desta pesquisa. Pois aqui abre-se uma via de relação com a Alteridade pautada por relações especulares, duplos invertidos, alter-ego que se fazem à imagem e semelhança da auto-imagem invertida. Vejamos então o que está implicado neste processo.

Está em jogo neste nível, estruturalmente falando, o esforço em fixar o *a* na imagem narcísica, *i(a)*, que pretende servir como imagem-suporte do desejo do Outro (Lacan, 2005). Nesse caso, a imagem do semelhante é o recurso para que a criança forme a matriz imaginária do seu corpo. Em referência ao Outro (A), o sujeito infantil chega ao semelhante, outro com letra minúscula (a), que fornece os elementos por onde a criança captura a sua imagem narcísica. Abaixo podemos ver o diagrama que Lacan (1995) denomina como esquema *L*, na estruturação do sujeito do Outro ao outro. Vemos a seta da relação imaginária que se estabelece entre o outro e o eu, cortando o vetor que vai do Outro ao isso. O plano do inconsciente passa a ser atravessado pela mediação imaginária.



Há neste processo de captura da imagem do semelhante uma *duplicação* de sua imagem, condição para a formação do *eu* a partir da formação do *alter ego*, do *duplo*. A criança se equipara ao semelhante, modelo e matriz imaginária de sua unidade corporal, duplicando-o para formar a si própria. As tendências características do comportamento infantil dessa fase – imitação e rivalidade – correspondem aos fenômenos próprios à *intrusão narcísica* fornecida pelo outro (Lacan, 2001) a partir da convivência com aqueles que podem funcionar como semelhantes: irmãos, primos, colegas, vizinhos, etc. A duplicidade na relação com a mãe fornece o material pelo qual a criança cria seu *duplo* a partir do outro, o qual funciona como espelho formador de seu próprio *eu*.

> "Nas crianças entre seis meses e dois anos, colocadas em duplas e sem terceiros, deixadas à sua espontaneidade lúdica, pode-se constatar o fato subseqüente: entre as crianças assim dispostas aparecem reações diversas pelas quais parece se manifestar uma comunicação. Dentre as reações um tipo se distingue, fato que nos permite reconhecer aí uma rivalidade definida objetivamente: ele comporta, com efeito, entre os sujeitos, certa adaptação de posturas e gestos, a saber, uma conformidade em suas alternâncias, uma convergência em suas séries, que as ordena em provocações e contra-ataques, e permitem afirmar, sem preconceito quanto à consciência dos sujeitos, que eles realizam a situação como uma conclusão duplicada, como uma

> alternativa. Na cadência própria a essa adaptação, pode-se admitir que a partir desse estágio desenrola-se o reconhecimento de um rival, isto é, de um 'outro' como objeto" (Lacan, 2001. p. 37)

Em linhas gerais, no esforço de fazer a si próprio como imagem do objeto do Outro (A), a criança chega ao *outro como objeto* (a'), que funciona como matriz imaginária do *eu*. Esta unidade funcional – eu – possibilita a expansão da circulação pulsional ao corpo da criança, que também passa a operar como unidade funcional imaginariamente constituída. Esta duplicidade nas relações fraternas especulares – ser objeto do Outro/o outro como objeto do eu – produz efeitos importantes no campo das relações sociais, especificamente das relações raciais, como veremos nos próximos capítulos.

Há um imenso salto na vida infantil quando se forma o *eu*, aparelho de "alienação e desconhecimento" (Lacan, 1985. p. 98), centrado no eixo *eu-consciência-percepção*. Assim, na "série de fenômenos que vão da identificação espetacular à sugestão mimética e à sedução da presença" (Lacan, 1971. p. 180), na "dialética que vai do ciúme às primeiras formas de simpatia" (p. 180), o que entra em cena para a criança é a captura do rival como um objeto que fornece a imagem refletida de si, *alter ego*, um duplo que é também *intruso*.

> "a imagem do semelhante desempenha apenas seu papel primário, limitado à função de expressividade, ela provoca no sujeito emoções e posturas similares, ao menos na medida em que o fornece a estrutura atual de seus aparelhos. Mas do momento em que ele cede a essa sugestão emocional ou motriz, *o sujeito não se distingue da própria imagem.* Além disso, na discordância característica dessa fase, a imagem traz apenas a intrusão temporária de uma tendência estrangeira. Chamemo-la de intrusão narcísica: a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá, porém, à formação do eu. Mas antes que o eu afirme sua identidade, ele se confunde com essa imagem que a forma, mas a aliena primordialmente" (Lacan, 2001. p. 42-43. Grifo nosso.)

Importa ressaltar, acima de tudo, o seguinte: apesar de pretender fixar o *a* na imagem corporal total da criança, há algo que escapa desta captura. Há um resto nesta imagem total que se forma como suporte do desejo do Outro. Este resto, esta falta, refere-se ao próprio *a* e é isto que levará a questão ao nível fálico. Pois isto que aparece como lacuna na imagem especular vai encontrar no *falo* a sua forma privilegiada.

> "O investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária. É fundamental por ter um limite. Nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto. Esse resto, espero ter conseguido fazê-los ter uma idéia de por que ele é o pivô de toda essa dialética. É nisso que recomeçarei da próxima vez, para lhes mostrar, mais do que pude fazer até agora, em que essa função é privilegiada sob a forma do falo. Isso significa que, em tudo o que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí, sob a forma de uma falta. Em toda medida em que se realiza aqui, em *i(a)*, o que chamei de imagem real, imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário, isto é, libidinizado, o falo aparece a menos, como uma lacuna. Apesar de o falo ser, sem

> dúvida, uma reserva operatória, não só ele não é representado no nível imaginário, como é também cercado e, para não dizer a palavra exata, cortado da imagem especular" (Lacan, 2005. p. 48-49).

O limite da imagem especular abre caminho para que a criança seja lançada à problemática fálica propriamente dita, na medida em que o lugar vazio por onde se constrói o desejo do Outro não pode ser apreendido pela via unicamente imaginária. Afinal, como nos diz Lacan (2005), "não existe, por bons motivos, imagem da falta" (p. 51). Isso lança a criança a um campo de Alteridade para além do Outro, na pista do *mais-além* do desejo materno, adentrando no nível fálico da relação com o objeto. Para sintetizarmos o que está em jogo nesta passagem ao nível da linguagem, podemos fazer referência ao nono seminário de Lacan (1961-63), sobre a identificação, quando ele aponta "uma relação duas esferas distintas da linguagem" (p. 45): "existe, justamente, com relação à linguagem, dois mundos diferentes, na [linguagem] da criança e na do adulto" (p. 45). O que se esboça nessa passagem de uma dimensão imaginária da linguagem a uma problemática eminentemente simbólica se condensa na formulação de Lacan (1961-62), *de um outro ao Outro*: a passagem do signo ao significante.

Pois se a criança opera até este momento ao nível do que ela representa ao desejo materno, agora se delineia uma problemática do que pode representá-la enquanto sujeito. Aí está uma distinção radical do registro do signo que não é o mesmo que o registro do significante, ainda que haja uma relação fundamental entre estes dois registros de linguagem. Diz-nos Lacan (1961-62)

> "O significante não é um signo. Um signo – dizem-nos – é representar alguma coisa para alguém. O alguém está lá como suporte do signo. A primeira definição que podemos dar de um alguém, é alguém que está acessível a um signo. É a forma, a mais elementar, se podemos nos exprimir assim, da subjetividade" (Lacan, 1961-62. p. 63).

O estatuto de objeto, como vimos, está revestido pela dimensão de signo, de representar algo para alguém, que serve de suporte a este signo. No caso do campo significante, Lacan (1961-62) nos diz o seguinte: "os significantes não manifestam senão a presençaa, em primeiro lugar, da diferença como tal e nada mais" (p. 63). Neste caso, "a relação com o signo está apagada" (p. 63). Lacan (1961-62) sintetiza então a distinção: "o significante, ao contrário do signo, não é o que representa alguma coisa para alguém, é o que representa, precisamente, um sujeito para outro significante" (p. 64-65). Esta báscula se faz na medida em que a instância do Outro se precipita sobre o outro especular.

Neste momento o pai faz a sua aparição na estrutura, referido exatamente a essa problemática: o pai está no lugar do *Outro no Outro*, significante da alteridade no próprio campo do Outro, encarnando alguém que supostamente detém a chave da questão fálica. Este é o cenário montado para a intervenção paterna, é neste cenário que o pai encontra sua função. Agora podemos delinear seu lugar preciso no complexo.

1.3. O ternário simbólico;

a) O primeiro tempo do Édipo: frustração

> "Para compreender a transformação da primeira tríade na outra, é preciso ver que, por morto que seja, o sujeito, uma vez que há sujeito, está na partida às suas custas. Do ponto não constituído em que se encontra, ele terá de participar dela – se não com seus trocados, pois talvez ainda não os tenha, pelo menos com sua pele, isto é, sua estrutura imaginária e tudo que se segue" (Lacan, 1999. p. 164).

Estamos agora no nível fálico da relação de objeto, quando a criança se insere efetivamente nas oscilações do desejo do Outro. Como afirma Lacan (1991): "Cada vez mais os psicanalistas se engajam em algo que é, com efeito, excessivamente importante, a saber, o papel da mãe. Essas coisas, meu Deus, já comecei a abordá-las. O papel da mãe, é o desejo da mãe. É capital" (p. 129). Afinal, "O desejo da mãe não é algo que se pode suportar assim desse jeito, como se isso lhes pudesse ser indiferente. Isso sempre introduz danos" (p. 129). Neste nível da relação imaginária com o Outro materno, que "resulta num dar-a-ver e ser surpreendido" (Lacan, 1995. p. 276), "mostrar e se mostrar" (p. 276), relação "escotofílica" (p. 276) da criança com a mãe, está em jogo o gozo do Outro. Esta dialética gira em torno do termo vazio de (-φ), o falo imaginário enquanto falta. No esforço de conferir a esta falta um sinal positivo, a criança vai ao encontro do objeto vazio que corresponderia ao desejo materno, e se depara com o gozo da mãe.

> "Onde se situa a dialética dessa primeira etapa? A criança fica particularmente isolada nela, desprovida de qualquer outra coisa que não o desejo desse Outro que ela já constituiu como sendo o Outro que pode estar presente ou ausente. Tentemos

> discernir bem de perto qual é a relação da criança com a coisa de que se trata, ou seja, o objeto de desejo da mãe (...). Trata-se de saber como ela poderá ir ao encontro desse objeto" (Lacan, 1999. p. 206).

O falo funciona como uma "bobina (...) que está lá em potência como uma válvula" (Lacan, 1991. p. 129), que "retém" e "bloqueia" (p. 129), que regula o desejo materno. A partir deste termo a instância paterna fará sua primeira intervenção, produzindo uma "transição que faz passar a criança da dialética imaginária do jogo intersubjetivo com a mãe em torno do falo para o jogo da castração na relação com o pai" (Lacan, 1995. p. 279).

Lacan (1995) nos diz que "a partir do momento em que se fala com alguém, existe um Outro, um outro Outro em si, como sujeito do código" (p. 155). Assim, quando o desejo se cruza com a linha significante, "ele encontra o Outro, disse-lhes eu, não como uma pessoa, mas como tesouro do significante, como sede do código" (p. 154). É isto que está em jogo na relação com o Outro materno: não propriamente a relação com a pessoa da mãe, e sim a relação ao seu lugar enquanto sede da linguagem, transmissão da dimensão significante e a posição de gozo implicada nisto. Ou seja, é a dimensão de alteridade da linguagem que constitui o Outro, neste momento atualizada enquanto gozo do objeto infantil confundido ao lugar de desejo, mas já vimos como esta dimensão se presentifica como demanda, como necessidade. Agora, no nível fálico da maturação pulsional, entra em cena o plano da frustração do desejo do Outro, introduzindo o personagem paterno nesta trama.

Do momento em que o desejo se articula ao significante, "ele chega como significado" (p. 155), amarrando a criança em sua dialética e dinâmica de posições, sempre em referência a este Outro, sede da linguagem e da significação. Se o triângulo imaginário institui o Outro materno como o lugar do desejo, a instância paterna se configura como um "Outro no Outro" (Lacan, 1999. p. 152): "ele é, no interior do Outro, um significante essencial" (p. 153).

A função paterna não corresponde, portanto, a uma intervenção direta, um ato positivo exercido pelo pai: sua eficácia encontra-se no que o pai representa ao campo do Outro, no que ele significa, enquanto significante, para o Outro. Do momento em que essa instância de Alteridade coloca um para-além do Outro materno, há algo que muda radicalmente na dialética do desejo. Para a criança, a questão se coloca cada vez menos na dimensão do ver e ser visto – imagem da presença e ausência – e cada vez mais na relação com os limites do acesso a este desejo.

Pois do momento em que a criança adentra nas vicissitudes do desejo, ela se depara inevitavelmente com o termo vazio, a lacuna constitutiva deste desejo, que no nível fálico gira em torno deste objeto em negativo, o falo, (-φ). Neste momento, a criança está em sua busca para equivaler-se imaginariamente ao falo, ou seja, *ser* o falo. A primeira inflexão paterna terá como direção precisamente a impossibilidade desta correspondência, deslocando paulatinamente a questão para a posse do objeto, *ter ou não ter* o falo. Assim ela entra num novo complexo de relações: o complexo de Édipo e seu móbil, a castração. "A presença do objeto em nível fálico — que se representa essencialmente por uma falta — tem uma função central, uma função que é única com relação a todas as outras funções do *a*" (Costa-Moura & Costa-Moura, 2011. p. 229), "O mais importante, diz Lacan, é essa possibilidade da falta do instrumento que regula todo o funcionamento fálico; é estar confrontado a isso" (Costa-Moura & Costa-Moura, 2011. p. 229).

Há três tempos para a constituição deste complexo, correspondentes a três níveis por onde esta falta se inscreve na experiência infantil, uma vez atingido o nível fálico. O primeiro tempo, não por acaso, Lacan (1999) o denomina *frustração*, referente à constatação de que esta falta constitutiva não pode ser suprida pela criança.

Neste ponto de passagem do cenário pré-edipiano ao dilema edípico, o falo é concebido como objeto *real*, justamente aquilo que a criança tenta ser e não consegue, instaurando a experiência de frustração. Isso, por sua vez, atribui dimensão *imaginária* à falta, na medida em que se imagina que um objeto real poderia supri-la (Lacan, 1995). Quanto à mãe que vai e vem em seu desejo, esta possui a dimensão de *símbolo* para a criança, já que sua relação com a criança é pautada por sua potência, o que denota algo do campo significante em operação. Uma vez atingido o nível fálico, toda a questão do complexo de Édipo, por onde o pai exerce a sua função, consiste em fazer esta falta inscrever-se como significante para a criança.

> "O que está em jogo no fim da fase pré-edipiana, e na borda do Édipo? Trata-se de que a criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens" (Lacan, 1995. p. 204)

Ainda que a criança se esforce para obter essa "adaptação dual da imagem à imagem" (Lacan, 1999. p. 188), há algo que se frustra, formando o nó das relações do complexo. A partir daí entra em cena outro ator no complexo familiar: o pai. O que passa a intervir com a figura paterna "é exatamente a existência, por trás dela [mãe] de toda a ordem simbólica de que ela

depende e a qual, como está sempre mais ou menos presente, permite um certo acesso ao objeto de seu desejo" (p. 189).

> "O desejo é uma coisa que se articula. O mundo no qual ele entra e progride, este mundo aqui, este baixo mundo, não é simplesmente um *Umwelt* no sentido de nele se poderem encontrar meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro. A demanda do jovem sujeito, portanto, cruza com maior ou menor felicidade a linha da cadeia significante, que está ali, latente e já estruturante. Por esse simples fato, a primeira experiência que ele tem de sua relação com o Outro, ele a tem com esse Outro primeiro que é a sua mãe, na medida em que já a simbolizou (...). Nessa medida, a criança, que constituiu sua mãe como sujeito com base na primeira simbolização, vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei" (Lacan, 1999. p. 194).

O pai aparece para a criança no momento em que se realiza que o desejo materno está submetido a algo *mais-além* que o estrutura. "Observemos esse desejo do Outro, que é o desejo da mãe e que comporta um mais-além. Só que para atingir esse mais-além é necessária uma mediação, e essa mediação é dada, precisamente, pela posição do pai na ordem simbólica" (Lacan, 1999. p. 190). O pai será o termo do complexo que media o acesso da criança a este mais-além, a ordem simbólica pré-estabelecida por onde se constroem as relações humanas.

> "No primeiro tempo e na primeira etapa, portanto, trata-se disto: o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto de desejo de sua mãe. Essa é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei. Mas a criança, por sua vez, só pesca o resultado. Para agradar à mãe, se vocês me permitem andar depressa e empregar palavras figuradas, é necessário e suficiente ser o falo" (Lacan, 1999. p. 198).

Nesse sentido, o lugar paterno remete ao plano de uma lei além da lei materna, como algo que regula e estrutura o desejo do Outro. Essa *lei da mãe* aparece para a criança como uma "lei não controlada" (Lacan, 1999. p. 195), na medida em que "essa lei está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou no malquerer da mãe, na mãe boa ou na mãe má" (Lacan, 1999. p. 195). Nesta relação, a criança assume posição de *assujeito* em relação ao Outro, que aparece num primeiro momento referido a si próprio. Aí está toda a problemática do *gozo do Outro*, satisfação absoluta e irrestrita deste Outro sem barreiras.

Quando isso se frustra, o *assujeito* infantil fica em suspenso no complexo, sem lugar definido no campo do Outro. O *a* apreendido na imagem especular da criança, *i(a)*, não é suficiente para equacionar a relação com o gozo do Outro, pois há algo que a imagem especular não captura, o falo como falta. O *a* se destaca, deixando criança em suspenso quanto ao desejo do Outro. Por isso é fundamental que se insira um elemento novo na tríade imaginária, um lugar

de Alteridade para além do Outro, referido a uma lei que submete o desejo materno. Esta é a importância do lugar paterno. O pai é o operador que possibilita a delimitação do gozo do Outro materno. Ressaltemos que o pai, para Lacan (1995; 1999; 1985) não se configura como um *outro Outro*, isto é, uma Alteridade equivalente ao Outro materno. Pelo contrário, o pai é um terceiro necessário que atualiza a dimensão da Alteridade no próprio campo do Outro materno, a marca do Outro no Outro.

A demanda que a criança faz à mãe – ser o falo – acaba por remetê-la a direção desconhecida: "a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior" (Lacan, 1999. p. 199). Quando isso se produz, a questão desloca-se, a criança percebe que "a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem" (Lacan, 1999. p. 199). A *posse* do objeto pelo Outro se torna o fator estruturante e não tanto sua correspondência imaginária, não se trata mais de *ser* o objeto, mas de *tê-lo*. Esta constatação traz a dimensão da *frustração* como primeira forma de presentificar a falta constitutiva do nível fálico: a impossibilidade de corresponder ao objeto de desejo materno, a impossibilidade do Outro materno se configurar como objeto de satisfação efetivo do sujeito, em suma, a ausência do objeto de satisfação e seu acesso delimitado por uma *lei* maior.

> "A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que fornece seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai" (Lacan, 1999. p. 199).

O campo paterno passa a mediar também o acesso da criança aos objetos de satisfação. É necessário que a criança simbolize este campo e ela o faz com os recursos imaginários de que dispõe para construir sua realidade. Por isso, no primeiro momento, a criança apreenderá a posição de alteridade do pai em relação à mãe em sua dimensão imaginária, fazendo da falta de objeto uma *privação* perpetrada por um agente tirânico, o pai imaginário. Assim começa a se configurar o segundo tempo do Édipo. A *frustração* dá lugar à *privação* do objeto, lançando a questão à relação direta com o pai.

Até então o pai aparece como uma figura do discurso da mãe, presença indireta e velada, a criança recebendo apenas seus ecos. Aos poucos ele se torna o centro do complexo e, com isso, há alterações importantes na disposição de lugares da estrutura. Sai do primeiro plano a realidade do objeto: o falo não *é* alguém, é algo que se *tem*. Assim ele é revestido de dimensão simbólica, ele é símbolo de outra coisa, e por isso a questão que se coloca é sua

posse, *tê-lo* ou não. Esta alteração é fundamental para que ele seja inscrito como significante no momento subseqüente. A mãe não é somente frustrada, ela é *privada* deste objeto, sua falta é *real*, produzida por um agente específico, essa figura terceira, o pai, apreendido em sua dimensão *imaginária*.

O pai imaginário, "é aquele com que lidamos o tempo todo" (p. 225). "É a ele que se refere, mais comumente, toda a dialética, a da agressividade, a da identificação, a da idealização pela qual o sujeito tem acesso à identificação ao pai" (p. 225), "ele está integrado à relação imaginária que forma o suporte psicológico das relações com o semelhante" (p. 225). Como seria de esperar, "é o pai assustador que conhecemos no fundo de tantas experiências neuróticas, e que não tem de forma alguma, obrigatoriamente, relação com o pai real da criança" (p. 225).

b) O segundo tempo do Édipo: privação

Lacan nos diz que "o que o inconsciente revela, no princípio, é, acima de tudo, o complexo de Édipo" (Lacan, 1999. p. 167). A função do pai "está no centro do complexo de Édipo" (p. 166). É, portanto, quando o complexo de Édipo se instaura efetivamente que a instância paterna exerce sua função. O que está em jogo neste complexo? Como diz Lacan (1991): "pode-se perceber que se trata de outra coisa do que saber se vai-se ou não transar com a mãe" (p. 124).

A intervenção do pai imaginário, agente da privação, é a via por onde a criança poderá *des-assujeitar* alguma coisa, livrar-se da angústia de *assujeitamento* a que fica submetida quando está fixada no esforço de corresponder ao vai e vem do desejo do Outro. Há nisso uma escolha a ser feita pela criança, escolha forçada, pois não se trata de arbítrio: aceitar ou não que a mãe é privada deste objeto, o que significa conceber, em algum nível, a castração no campo do Outro.

> "é no plano da privação da mãe que, num dado momento da evolução do Édipo, coloca-se para o sujeito a questão de aceitar, de registrar, de simbolizar, ele mesmo, de dar valor de significação a essa privação da qual a mãe revela-se o objeto. Essa privação o sujeito infantil assume ou não, aceita ou recusa. Esse ponto é essencial. Vocês o encontrarão em todas as encruzilhadas, a cada vez que sua experiência os levar a um certo ponto que agora tentamos definir como nodal no Édipo. Vamos chamá-lo *ponto nodal*" (Lacan, 1999. p. 191).

O que aparece como questão para a criança é a aceitação ou não da castração da mãe. Esta é a importância do pai neste segundo tempo: ele faz valer, para o sujeito infantil, a castração do Outro. É com isto que a criança precisa lidar a princípio.

O pai se faz presente *mediado* pela fala da mãe, fazendo-se pressentir como proibidor. É a figura materna quem dá lugar à instância paterna, pela via de seu discurso. Por ser uma função conferida pela estrutura de linguagem, o pai não precisa estar existir fisicamente nas relações imediatas da para se fazer presente na estrutura: o pai é um lugar discursivo. Nesse momento, o pai "aparece menos velado do que na primeira etapa, mas não é completamente revelado" (Lacan, 1999. p. 209). Pela fala da mãe, pelo discurso instituído pelo Outro materno, o pai pode assumir o lugar por onde faz sua intervenção: a fala da mãe traz para a criança a primeira incidência da castração no campo do Outro.

> "Nessa etapa o pai intervém a título de mensagem para a mãe. Detém a palavra em M, e o que ele enuncia é uma proibição, um *não* que se transmite no nível em que a criança recebe a mensagem esperada da mãe. Esse *não* é uma mensagem sobre a mensagem. É uma forma particular de mensagem sobre uma mensagem (...) a mensagem de proibição" (Lacan, 1999. p. 209)

O pai que aparece no discurso materno porta uma mensagem endereçada à mãe: "Essa mensagem não é simplesmente o *Não te deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe" (p. 209). Neste nível, a castração incide ao nível do Outro, limitando a fantasia de reintegração da criança ao corpo materno. A criança então "é profundamente questionada, abalada em sua posição de assujeito" (p. 210). Como afirma Lacan (1999), "é na medida em que o objeto de desejo da mãe é tocado pela proibição paterna que o círculo não se fecha completamente em torno da criança e ela não se torna, pura e simplesmente, objeto do desejo da mãe" (p. 210). Diante deste Outro proibidor para além do Outro materno, a criança é desalojada de sua posição ideal, possibilitando o seu *des-assujeitamento* de objeto de gozo do Outro. Este é o principal efeito do segundo tempo do Édipo, tempo transitório que prepara o terreno para o terceiro tempo.

Uma pergunta se coloca então: qual objeto está em jogo na privação da mãe? Afinal, do que a mãe é privada? Diante deste questionamento o drama edípico se genitaliza. A ausência do genital masculino na mãe passa a incidir como o suporte imaginário para conceber a falta no campo do Outro. Isto não significa que o genital masculino seja efetivamente aquilo que falta ao desejo materno. O desejo é, por definição, estruturado em torno de um termo vazio, como vimos no início deste capítulo. Um objeto que se faça correspondente do desejo

inevitavelmente acarreta a morte deste desejo e a entrada no campo da fruição, da satisfação, do gozo com o objeto. Portanto, a condição para o desejo é o termo vazio em torno do qual ele pode se estruturar. O que o genital masculino possibilita neste momento edípico é a encenação imaginária desta estrutura, suporte imaginário de (-φ), objeto enquanto falta. Neste tempo do Édipo a privação do objeto de desejo materno se associa imaginariamente à falta de um pedaço específico do corpo, presença ou ausência do pênis.

> "A falta é radical, radical na própria constituição da subjetividade, tal como esta nos aparece por via da experiência analítica. Eu gostaria de enunciá-la com esta formulação: a partir do momento em que isso é sabido, em que algo chega ao saber, há alguma coisa perdida, e a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo" (Lacan, 2005. p. 149)

Ao ser apreendida em sua vertente imaginária, a falta se traduz em referência ao corpo e nesse momento há uma primeira incidência da diferença sexual que divide masculino e feminino. A organização genital infantil adquire sua relevância ao ser articulada com o dilema edípico tomado pela via imaginária, demarcando uma diferença entre homem e mulher: "a privação em jogo aqui é o termo com referência ao qual se demarca a noção de castração (...) é, em especial, o fato de que a mulher não tem pênis, que é privada dele" (Lacan, 1995. p. 223). O corpo torna-se o suporte da relação com o Outro, imagem que possibilita simbolizar esta ausência que atravessa a constituição pulsional do sujeito. O corpo adquire cada vez mais valor significante do momento em que se torna suporte imaginário da falta: "todas as relações com o corpo próprio que se estabelecem por intermédio da relação especular, todas as pertinências do corpo entram em jogo e são transformadas por seu advento em significante" (p. 193).

Lacan (1999) afirma: "Não fui eu quem inventou que ele [sujeito] não se introduz nisso sem que aí venha a desempenhar um papel de primeiríssimo plano o órgão sexual masculino" (p. 205). O genital masculino "é o centro, o eixo, o objeto de tudo o que se relaciona com a ordem dos acontecimentos, bastante confusos e mal discernidos, convém dizer, a que chamamos complexo de castração" (p. 205). Mas, por que o genital masculino? Por que o genital feminino também não intervém como eixo de estruturação do desejo?

> "Alguns se extenuam afirmando que a criança feminina também deve ter suas pequenas sensações próprias em seu ventre, e que sua experiência é, sem dúvida alguma, e talvez desde a origem, distinta daquela do menino. Isso é evidente, mas a questão não está aí em absoluto, como observa Freud. Se, de acordo com Freud, a mulher tem muito mais dificuldade que o rapaz para fazer entrar a realidade do que acontece no útero ou na vagina numa dialética do desejo que a satisfaça, é, com efeito, porque ela precisa passar por alguma coisa diante da qual ela se comporta inteiramente diferente do homem com o qual se relaciona pela falta, isto é, o falo.

> Mas a razão que explica uma coisa assim não deve ser deduzida certamente de algo que tenha sua origem numa disposição fisiológica qualquer. Deve-se a partir da existência de um falo imaginário" (Lacan, 1995. p. 194)

O genital masculino não adquire sua importância na dinâmica edípica por qualquer tipo de positividade do órgão, a fisiologia genital não é o fator preponderante. Pelo contrário, a importância do genital masculino reside naquilo que ele permite à criança tornar símbolo enquanto *ausência*, conferindo ao falo o seu valor de troca. A posição sexuada em sua relação com o desejo só possui um termo de referência no campo simbólico, o falo, que não é nem masculino nem feminino. Diante deste termo, há diversas configurações possíveis[4] – dentre as quais, aqueles que se constituem na falta e aqueles que se constituem na afirmação de sua presença – mas não se pode esquecer que o falo, a rigor, é nada. Todo o atravessamento do Édipo consiste em inscrevê-lo como significante, configurando-se como a *representação da falta*, o *zero necessário* por onde se estrutura a significação da cadeia. O genital masculino, *falo imaginário*, é um recurso fundamental para esta operação.

> "É isso que escandaliza aqueles que gostariam que a situação concernente ao objeto sexual fosse simétrica em ambos os sexos. Assim como o homem tem que descobrir e, depois, adaptar a uma série de aventuras o uso de seu instrumento, o mesmo deveria acontecer com a mulher, isto é, que o *cunnus* ficasse no centro de toda a sua dialética. Mas não é nada disso, e foi essa precisamente a descoberta da análise" (Lacan, 1999. p. 207)

Quando se instaura a problemática fálica, erige-se uma divisão: há aqueles que concebem o signo da falta, constituindo-se a partir dele, e há aqueles que não suportam concebê-lo, constituindo-se por sua positivação. Esta é a escolha colocada ao sujeito neste tempo do Édipo: conceber ou não a falta no Outro. No campo masculino, que se constrói pela positivação do signo da falta, o menino empreende "um esforço de equiparação entre uma espécie de objeto absoluto, o falo, e sua colocação à prova real" (Lacan, 1995. p. 210). No

[4] A rigor, a psicanálise concebe outras configurações estruturais a partir das formas como o termo -φ se inscreve no complexo. Supondo que ele tenha efetivamente se inscrito e sido recalcado, o sujeito adentra a problemática neurótica e suas subdivisões, o que implica maior binarismo nas posições sexuadas, a divisão masculino/feminino, seja heterossexual, homossexual ou mesmo transexual a escolha de objeto após a puberdade. Ainda que isto não seja definitivo e nem definidor, pois a sexualidade é polimórfica e se faz sempre em referência a uma estrutura social, simbólica e cultural que se forma em torno da linguagem, a incidência do falo imaginário como objeto de troca e de potência produz uma divisão sexuada. Portanto, num contexto marcadamente patriarcal e ocidental, os dilemas fantasmáticos da neurose freqüentemente passam por esse ponto binário, sem necessariamente se restringirem a isso. Há também as configurações próprias à recusa da inscrição do –φ, quando o Nome-do-pai é desmentido, característico da perversão em suas múltiplas divisões, e as configurações próprias à inscrição precária do –φ quando o Nome-do-pai é foracluído, como é o caso das psicoses. Nos últimos seminários de Lacan, com a topologia dos nós, a questão da posição sexuada do sujeito recebe novas reformulações, distanciando-se parcialmente da questão simbólica, do Édipo e da problemática fálica. Para a discussão proposta nesta tese, permaneceremos no plano da neurose clássica, pois o objetivo é ressaltar a função paterna nesse contexto. Ver: Lacan, J**. O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1985; Lacan, J. **O seminário, livro 22: RSI**. Inédito.

campo feminino, “poderíamos dizer que o falo, a menina o tem mais ou menos situado, ou aproximado, no imaginário aonde ele se encontra, no mais além da mãe” (p. 207).

O sujeito que assume a posição sexuada do lado masculino não abre mão de conceber a existência do falo como objeto positivo, ele apenas o desloca para a figura paterna. “No caso do menino, a função do Édipo parece muito mais claramente destinada a permitir a identificação do sujeito com seu próprio sexo, que se produz, em suma, na relação ideal, imaginária, com o pai” (Lacan, 1995. p. 208). O desejo masculino envereda por uma dialética “que separa aquele que faz semblante daquele que sabe que tem a potência” (p. 210): ele caminha em direção ao lugar de potência paterna, por onde ele poderia usufruir deste objeto absoluto que ele supõe existir efetivamente. O menino acredita no falo, ele apenas não o possui. Ao tomar o falo como elemento positivo, a posição sexual masculina tende à identificação com o lugar paterno – tomado como lugar de potência imaginária – trazendo assim a identificação com o próprio sexo e toda sua problemática imaginária característica do masculino.

Quanto ao sujeito feminino, sua relação com o signo da falta talvez seja mais sincera. Ao se referir ao Outro paterno, sua relação não será de identificação, pois “o pai é para ela, inicialmente, objeto de seu amor” (Lacan, 1995. p. 207). O que significa concebê-lo como “objeto do sentimento que se dirige ao elemento de falta no objeto, na medida em que é pela via desta falta que ela foi conduzida a esse objeto que é o pai” (p. 207). A menina se dirige ao campo paterno já constituída, ela própria, pela falta e já concebe esta falta no Outro. O que ela busca no pai, então, é receber dele o seu objeto de satisfação. A privação assume valor diverso neste caso. Ao contrário do menino que caminha em direção ao pai no sentido de encontrar um lugar de potência sem privações – o lugar de onipotência outrora suposto no Outro materno – a menina tem, nesse tempo, a incidência mais efetiva da castração, concebendo a falta no campo do Outro e constituindo-se a partir disso. Ela não busca um lugar de onipotência no pai, mas busca receber deste o seu objeto de potência: “esse objeto de amor se torna em seguida aquele que dá o objeto de satisfação, o objeto de relação natural da procriação” (p. 207).

Isso faz com que o tempo seguinte do Édipo seja relativamente mais simples para o sujeito feminino, que precisará apenas deslocar ao mundo sua demanda pelo objeto, saindo assim do campo paterno. Por isso Freud reitera a importância da maternidade como uma das saídas possíveis aos impasses da sexualidade feminina, já que o filho pode fornecer uma mediação

imaginária mais eficiente do que o genital masculino em sua relação com a falta: "a menina encontra, então, o pênis real ali onde ele está, mais além, naquele que pode lhe dar a criança, a saber, nos diz Freud, no pai" (Lacan, 1995. p. 207). Aí vemos como a criança se insere na representação do desejo materno, tal como vimos nos tópicos anteriores.

É precisamente neste ponto que reside a eficácia da intervenção paterna. Pois o pai se configura como o obstáculo necessário ao desejo materno que redireciona a criança em sua relação de objeto: há uma barreira na trilha pulsional que insiste na reintegração da criança-objeto ao corpo do Outro materno.

> "são todas as formas do chamado instinto materno que deparam aqui com um obstáculo. Com efeito, a forma primitiva do instinto materno, como todos sabem, manifesta-se – talvez ainda mais em alguns animais do que nos homens – pela reintegração oral, como dizemos elegantemente, daquilo que saiu pelo outro lado" (Lacan, 1999. p. 210).

O resultado primordial desta primeira incidência paterna é a seguinte: a criança fica desalojada de sua função de objeto, suspensa nesta dinâmica de relações, *des-assujeitada* diante do desejo do Outro. É neste espaço que a palavra paterna se configura aos poucos como o elemento que fixa novamente a criança numa posição do complexo já marcado pelo simbólico. Há então uma reformulação na figura paterna, que deixa de ser tomada unicamente por sua via imaginária – o pai que priva – e passa a ser concebida como a figura que pode doar a potência fálica à criança. Isto se faz quando a palavra paterna entra efetivamente em cena, não mais restrita ao discurso da mãe, trazendo a possibilidade que o signo fálico – a falta – possa ser apreendido como significante.

É pelo "título de propriedade virtual" (Lacan, 1999. p. 210) do falo, ostentado pelo pai, que a criança poderá se identificar com ele, conferindo à sua palavra um lugar de filiação. Para que isto aconteça é preciso que a mensagem de proibição, colocada pelo pai à mãe, saia de seu estado bruto e se amarre como *lei*, significante referencial para situar o campo simbólico ao qual o próprio pai está submetido. Todo este processo depende, neste momento, que o pai entre em jogo diretamente, com sua figura real, "como aquele que tem" (p. 212).

> "Ele intervém nesse nível para dar o que está em causa na privação fálica, termo central da evolução do Édipo e seus três tempos. Já não é nos vai e vens da mãe que ele está presente, e, portanto, ainda semivelado, mas aparece em seu próprio discurso. De certo modo, a mensagem do pai torna-se a mensagem da mãe, na medida em que agora ele permite e autoriza. (...) o sujeito pode receber do pai o que havia tentado receber da mensagem da mãe. Por intermédio do dom ou da permissão concedidos à mãe, ele afinal consegue isto: que lhe seja permitido ter um pênis mais tarde" (Lacan, 1999. p. 212).

O segundo tempo do Édipo desemboca no seguinte impasse: a criança espera receber o falo – signo da potência – da figura que o detém, o pai, que para o feminino significa receber o objeto satisfatório de potência e para o masculino significa aceder ao lugar de onipotência paterno. Na etapa seguinte a criança constata que esta potência precisa ser encontrada para além do falo, já que o pai também não possui o possui, apenas, na melhor das hipóteses, o transmite.

> "Mas não é a redução da privação, sua simbolização ou sua articulação que suspende a falta. É isso que convém enfiarmos bem na cabeça, desde já, nem que seja para compreender o que significa, na experiência analítica, a forma de aparecimento da falta a que se chama castração. A privação é algo real, enquanto a falta, por sua vez, é simbólica. É claro que a mulher não tem pênis, mas, se vocês não simbolizarem o pênis como elemento essencial para se ter ou não ter, ela nada saberá dessa privação. A castração, eu lhes disse, é simbólica. Ou seja, refere-se a um certo fenômeno de falta. Ela aparece no decorrer da análise uma vez que a relação com o Outro, que aliás não esperou pela análise para se constituir, é fundamental nela. No nível dessa simbolização – isto é, na relação com o Outro, na medida em que o sujeito tem que se constituir no discurso analítico – uma das formas possíveis de aparecimento da falta é o (-φ), o suporte imaginário da castração. Mas essa é apenas uma das traduções possíveis da falta original, do vício estrutural inserido no ser-no-mundo do sujeito com que lidamos. Nessas condições, não seria normal indagar por que a experiência analítica pode ser levada até esse ponto, e não além dele? O termo que Freud nos fornece como último, complexo de castração no homem e *Penisneid* na mulher, pode ser questionado. Não é necessário que seja o último" (Lacan, 2005. p. 151).

O Outro paterno também é interditado e isto se coloca no próximo tempo, convocando a criança a assumir ou não o seu lugar nessa interdição comum a todos. Por isso, o essencial nesta próxima etapa será a forma com que esta falta pode se inscrever a nível simbólico, como *lei*, permitindo que o sujeito diversifique os impasses de sua constituição no Outro para além de suas relações familiares, transpondo-os para toda a ordem simbólica pré-estabelecida da cultura e da vida social. A partir de então ela poderá se desvencilhar da problemática castração/*penisneid*, que não são os termos últimos da constituição do sujeito no campo do Outro. Para isso, é preciso que o pai seja *morto*.

c) Terceiro tempo do Édipo: castração/*penisneid*;

> "A terceira etapa é tão importante quanto a segunda, pois é dela que depende a saída do complexo de Édipo. O falo, o pai atestou dá-lo em sua condição, e apenas em sua condição, de portador ou de *suporte*, diria eu, da lei. É dele que depende a posse ou não desse falo pelo sujeito materno. Na medida em que a etapa do segundo tempo é atravessada, é preciso então, no terceiro tempo, que aquilo que o pai prometeu seja mantido. Ele pode dar ou recusar, posto que o tem, mas o fato de que ele, o pai, tem o falo, disso ele tem que dar provas. É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que pode se produzir a báscula que reinstaura a

> instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas o objeto do qual o pai pode privar" (Lacan, 1999. p. 200).

O fator que entra em cena nesse momento é a inscrição da falta no Outro paterno: o pai não equivale ao falo e tampouco seu portador absoluto. O pai é apenas o suporte do falo, seu transmissor. Na castração trata-se de instaurar a dimensão propriamente *simbólica* da falta, cujo objeto faltoso é capturado no plano imaginário – o genital masculino – enquanto o agente que instaura essa falta é tomado no plano do *real*, o pai real, isto é, o real do dito paterno.

Abaixo podemos verificar o quadro elaborado por Lacan (1995) sobre as incidências da falta enquanto estruturante do campo simbólico, por onde o sujeito pode se constituir enquanto atravessado pela linguagem.

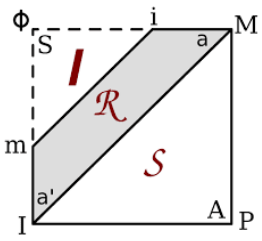
	Agente	Falta	Objeto
Pai simbólico	Pai real	Castração	Falo imaginário
	Mãe simbólica	Frustração imaginária	Seio real
	Pai imaginário	Privação real	Falo simbólico

O resultado deste processo é a instauração do pai simbólico enquanto operador fundamental para a amarração dos três registros da falta, do objeto e seus agentes. Nesse ponto sua função traduz-se como *metáfora*: "a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe" (Lacan, 1999. p. 186). O pai simbólico nada mais é do que o significante paterno, o Nome-do-pai, que se articula ao falo, permitindo assim que a falta possa assumir lugar na estrutura simbólica.

> "A posição do Nome-do-pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante. Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função do Nome-do-pai, e no interior dessa função vocês colocam significações que podem ser diferentes conforme os casos, mas que de modo algum dependem de outra necessidade que não a necessidade da função paterna, à qual corresponde a função do Nome-do-pai na cadeia significante" (Lacan, 1999. p. 187).

Abaixo podemos observar como se delineia a estrutura a partir do triângulo imaginário já exposto em tópico anterior, mas agora contando com a amarração em torno do lugar paterno,

que divide os registros do simbólico, imaginário e real. O triângulo imaginário formado pela criança, a mãe e o grande *Phi* correspondente ao lugar simbólico do falo (m-i-Φ) se desdobra no ternário simbólico, com o pai ocupando o pólo diametralmente oposto e equivalente a Φ (M-I-P). Entre os dois triângulos, a faixa do real como aquilo que não se captura pela relação especular e faz limite ao significante.



A posição de simetria entre o vértice paterno no triângulo simbólico e o vértice fálico no triângulo imaginário é essencial para o que se desenrola neste tempo do Édipo. É precisamente por essa posição eqüidistante entre o pai e o falo que a instância paterna assume o seu valor e sua operatividade, resultando na inscrição do Nome-do-pai, quando é o caso. Como nos diz Lacan (1999), "Há nesse desenho uma relação de simetria entre *falo*, que está aqui no vértice superior do ternário imaginário, e *pai*, no vértice inferior do ternário simbólico. Veremos que não há aí uma simples simetria, mas uma ligação" (p. 189). Esta ligação "é de ordem metafórica" (p. 189), de maneira que "a posição do significante paterno no símbolo seja fundadora da posição do falo no plano imaginário" (p. 189-190).

Esta é a substituição em jogo na metáfora paterna, é assim que o pai assume o seu valor na dinâmica edípica: o lugar paterno na estrutura simbólica se sobrepõe ao lugar do falo no imaginário. Retroativamente, é pela posição do significante paterno no simbólico que o falo assume seu lugar privilegiado no ternário imaginário. Ou seja, há uma via de mão dupla na ligação entre estes dois termos: tanto o pai assume o seu valor por sua referência ao falo quanto o falo assume sua importância em referência ao lugar paterno. Nesse sentido, podemos perceber como o falo é um dos operadores paternos mesmo que ele se precipite na relação da criança com a mãe ainda no ternário imaginário, antes da presença desvelada do pai. A rigor, o falo não é um elemento introduzido pelo pai, o falo corresponde a um ponto preciso no desejo da mãe. A intervenção paterna decorre de colocar este ponto em operação ao significante que ele introduz, o Nome-do-pai. O lugar topológico garante ao pai uma posição importante na constituição do triângulo simbólico. Mas como ele se inscreve como símbolo, como *nome*, como Nome-do-pai?

Primeiramente, como afirma Lacan (1999), a dimensão simbólica do pai antecede a sua presença efetiva enquanto personagem real: “para começar, convém assinalar que ele é, fora do sujeito, constituído como símbolo. Isso porque, se assim não for, ninguém poderá intervir realmente como revestido desse símbolo” (p. 193). No tempo edípico da castração, cujo agente é o pai real, é somente por seu revestimento de símbolo que ele, pai real, pode intervir. “É como personagem real, revestido desse símbolo, que ele então passa a intervir efetivamente na próxima etapa” (p. 193). É sempre remetido a este revestimento simbólico que o pai adquire sua função. Mas isso não é o bastante para dar conta do que está em jogo neste momento. Convém situarmos o *a* neste ponto para compreendermos como o pai assume sua função.

O *a*, objeto causa do desejo, até o momento circulou por diversas formas no aparelho psíquico. Sua última passagem foi da imagem especular que o fixa no funcionamento corporal da criança *i’(a)* ao lugar do (-φ). Há nisso uma estreita relação com a angústia de castração.

> “Nesse lugar, *i’(a)* no Outro, no lugar do Outro, perfila-se uma imagem apenas refletida de nós mesmos. Ela é autenticada pelo Outro, porém já é problemática, ou até mesmo falaciosa. Essa imagem caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer. Ela orienta e polariza o desejo, tem para ele uma função de captação. Nela, o desejo não está apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência. Essa ausência também é a possibilidade de uma aparição, ordenada por uma presença que está em outro lugar. Tal presença comanda isso muito de perto, mas o faz de onde é inapreensível para o sujeito. Como lhes indiquei, a presença em questão é a do *a*, o objeto na função que ele exerce na fantasia. Nesse lugar da falta onde algo pode aparecer, coloquei pela última vez, e entre parênteses, o sinal (-φ). Ele lhes indica que aqui se perfila uma relação com a reserva libidinal, ou seja, com esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular, que é irredutível a ela (...). O que pode, como lhes disse da última vez, vir a assinalar-se no lugar aqui designado pelo (-φ) é a angústia, a angústia de castração” (Lacan, 2005. p. 55).

Pontuemos então o seguinte. Na passagem do *a* pela imagem especular ao lugar do (-φ) – a falta a nível fálico – está um ponto de angústia fundamental: “a angústia, como lhes disse, está ligada a tudo que pode aparecer no lugar (-φ)” (Lacan, 2005. p. 57). E “quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta vem a faltar” (p. 52) O que está implicado nisso? Em assegurar o lugar da falta como termo de estruturação sem por isso preenchê-la, pois nesse caso, a angústia irrompe como sinal do Outro onipotente: “é fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro, desse Outro que se furta na remissão infinita das significações, desse Outro que o sujeito não se vê mais do que como um destino, porém um destino que não tem fim” (p. 56). É precisamente disso que o sujeito neurótico recua: “aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro” (p. 56).

Entra em cena, na castração, a conjugação da causa (*a*) e efeito (desejo) em referência a um pólo para além das relações com a imagem especular. Aquilo que não se captura pela via da imagem e que se presentifica em (-φ) como falta, precisa ser remetido a outro plano, caso contrário, ao ser preenchido, a angústia irrompe como sinal do gozo do Outro. "No nível da castração, a angústia representa o Outro" (Lacan, 2005. p. 360) e toda a problemática edipiana consiste em conceber a castração no nível do Outro, de modo a *fazer de sua castração o que falta ao Outro*.

Nesse cenário, quem é o pai? "o pai não é *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irredutível na função do *a*" (Lacan, 2005. p. 366). A função do pai é então se configurar como um canal por onde o sujeito possa conjugar o desejo com o *a*, dando lugar para sua falta constitutiva, a falta como garantia da função do Outro. Ele o faz pela via do significante paterno, o Nome-do-pai – ou os nomes-do-pai – recurso que serve como referência para que o sujeito possa nomear o Outro. Como afirma Lacan (2005), "só há superação da angústia quando o Outro é nomeado" (p. 366). É isso que entra em cena nesse momento do Édipo, quando o pai aparece como doador de sua potência fálica, que consiste em nada mais do que um nome por onde o sujeito possa servir de referência filial, possibilitando ele próprio nomear, contanto que pague o preço da castração.

Retomando o percurso da maturação pulsional na constituição subjetiva de nossa criança, até agora a dimensão da falta não se inscreveu propriamente no plano simbólico. O objeto já foi simbolizado, o agente já foi simbolizado, mas a falta até então apareceu como real (privação) ou imaginária (frustração). É precisamente isso que entra em cena na castração: a inscrição simbólica da falta como significante Nome-do-pai, que não é agente nem objeto, é operador na cadeia significante. O *título de posse* do falo – do qual o pai é o portador privilegiado – que confere a *potência* ao lugar paterno prevalece como elemento de disputa.

> "o terceiro tempo é este: o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra – digamos que o pai é um pai potente. Por isso a relação da mãe com o pai torna a passar para o plano real" (Lacan, 1999. p. 200)

O pai concebido como possível doador de sua potência permite uma saída favorável, na medida em que possibilita, com isso, que a criança se identifique com ele. "essa identificação se chama *ideal de eu*" (p. 200): "É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como ideal de eu, e que a partir daí, não nos esqueçamos, o complexo

de Édipo declina" (p. 201). O ideal de eu, Lacan (2005) o qualifica como "aquilo que é mais cômodo introjetar do Outro" (p. 361), o que nos indica uma das formas da atuação paterna no momento em que precisa doar os recursos de sua potência fálica à criança. Em última análise, o pai doa à criança um ideal, isto é, o recurso sublimatório do ideal, que se sustenta na identificação que se estabelece entre os dois.

Afinal, a castração centrada no objeto fálico, no (-φ), constitui o momento chave em que a lacuna entre o desejo e sua causa é colocada como questão para o sujeito humano. O que entra em cena com o sinal de *menos* do (-φ) – objeto como falta – é a dissimetria entre desejo e gozo e o campo vazio do Outro: "esse menos (...), não é recíproco. Ele constitui o campo do Outro como falta, e só tenho acesso a ele na medida em que tomo esse mesmo caminho e me atenho a que o funcionamento do menos me faz desaparecer" (Lacan, 2005. p. 294). O sujeito é convocado então a lidar com o "fato de o falo não se encontrar onde é esperado, ali onde é exigido, ou seja, no plano da mediação genital, o que explica que a angústia seja a verdade da sexualidade" (p. 293). Lidar com a estrutura que forma a sexualidade do *falasser* tem seu preço: "a castração é o preço dessa estrutura, substitui essa verdade. Mas, de fato, esse é um jogo ilusório. Não há objeto a castrar" (p. 293). Afinal, "para isso seria preciso que o falo estivesse ali, mas ele só está ali para que não haja angústia. O falo, ali onde é esperado como sexual, nunca aparece senão como falta, e é essa sua ligação com a angústia" (p. 293).

> "Tudo isso significa que o falo é chamado a funcionar como instrumento da potência. Quando falamos de potência em análise, nós o fazemos de maneira vacilante, pois é sempre à onipotência que nos referimos, embora não seja disso que se trata. A onipotência já é um deslizamento, uma evasão em relação ao ponto em que toda a potencia falha. A potência, não lhe pedimos que esteja em toda parte, pedimos que esteja ali onde ela está presente, pois, quando ela falta onde é esperada, começamos a fomentar a onipotência. Dito de outra maneira, o falo está presente, presente em todo lugar em que não está inserido no contexto. É essa face que nos permite desvendar a ilusão da reivindicação gerada pela castração, na medida em que ela encobre a angústia presentificada por qualquer atualização do gozo. Essa ilusão decorre da confusão do gozo com os instrumentos de poder. Com o progresso das instituições, a impotência humana torna-se melhor do que seu estado de miséria fundamental, constitui-se como profissão. Quero dizer "profissão" em todos os sentidos da palavra, desde a profissão de fé até o ideal profissional. Tudo que se abriga por trás da dignidade de qualquer profissão é sempre essa falta central que é a impotência. A impotência em sua formulação mais geral, destina o homem a só poder gozar com sua relação com o esteio de (+φ), isto é, com uma potência enganosa" (Lacan, 2005. p. 293).

Neste tempo em que a potência fálica precisa ser transmitida pelo pai, a questão gira em torno de como se inscreverá essa potência a partir deste objeto vazio. A metáfora paterna se encarrega de veicular as condições e os recursos para que a criança possa se valer de alguma potência no futuro: "a metáfora paterna desempenha nisso um papel que é exatamente o que

poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde." (Lacan, 1999. p. 201).

Um dos recursos fundamentais transmitidos pelo pai em sua metáfora por onde o sujeito pode apreender este Outro enquanto falta é projetando-o ao campo do ideal, o qual se desdobra "de um lado, o *alter ego* especular, o eu ideal, e, de outro, o que está mais além, o ideal de eu" (Lacan, 2005. p. 335). Este é um dos vetores da função paterna: a remissão da falta a um mais-além ideal, que incide tanto no eu quanto no Outro.

Mas há aí uma nova divisão da diferença dos sexos, pois agora a potência paterna tem outro valor. Por um lado, "do homem, em seu desejo de onipotência fálica, a mulher pode certamente ser o símbolo, e justamente na medida em que não é mais a mulher" (Lacan, 2005. p. 292). O sujeito masculino constitui-se na referência à potência enganosa de +φ, no engodo de tomar o falo em sua positividade e tomar a mulher como objeto desta potência. Nesse caso, a mulher *não é mais a mulher*, como nos diz Lacan (2005), torna-se apenas o sinal de positivo de +φ que reitera o engodo de sua potência enganosa.

Quanto à constituição da posição feminina, Lacan (1999) afirma: "Ela não precisa fazer essa identificação nem guardar esse título de direito à virilidade. Ela, a mulher, sabe onde ele está, sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem" (Lacan, 1999. p. 202). Nesse sentido, "o que descobrimos com o termo *Penisneid* é que ela só pode tomar o falo pelo que ele não é – quer por *a*, o objeto, quer pelo pequeníssimo *phi* dela, que lhe é apenas um gozo aproximado do que ela imagina do gozo do Outro" (Lacan, 2005. p. 292).

Nesse sentido, a divisão sexuada colocada pelo segundo tempo edípico, a privação, começa a se delinear em duas formas de estruturação referente à imposição de *fazer de sua castração o que falta ao Outro*. No campo feminino, que se constitui na própria falta, isto é, que dá lugar estruturante à "negatividade quanto ao instrumento do desejo" (Costa-Moura & Costa-Moura, 2011. p. 230), forma-se um axioma *metafórico* em relação ao Outro. Em seu oitavo seminário, Lacan (1992) formaliza a matriz estrutural do desejo histérico na seguinte equação:

$$\frac{a}{-\varphi} \lozenge \mathrm{A}$$

Vemos então o axioma de metáfora do desejo feminino na sobreposição do *a* sobre o –φ em relação ao Outro sem barra. Nesse caso, a estrutura do desejo converge, de certo modo, a fazer do sujeito o *semblante da parte que falta* em referência a um Outro total. Podemos observar o lugar estrutural da falta que subjaz abaixo do *a*, objeto causa do desejo, cujo horizonte fantasmático de constituição é representado pelo Outro sem barra. Nesta estrutura, podemos depreender como o sujeito se constitui a si próprio como metáfora do objeto derradeiro de desejo, reserva de libido, o *a*, em relação ao que se imagina do gozo do Outro. Este é o ponto de articulação entre desejo e a estrutura da fantasia no campo histérico.

A estrutura masculina do desejo representa resposta obsessiva à imposição de *fazer de sua castração o que falta no Outro*. Nesse caso, há uma solução *metonímica* implicada que recorre ao deslizamento infindável dos objetos como forma de conferir positividade à falta, em referência à castração no campo do Outro. Lacan (1992) elabora a seguinte equação para a matriz axiomática do desejo obsessivo:

$$A \lozenge \varphi\,(a, a', a'', a''', \ldots)$$

Vemos então na estrutura do desejo obsessivo a marca metonímica como aquilo que se sucede e desliza a ponto de ficar no lugar da falta no campo do sujeito. Observemos que o símbolo φ não vem associado ao sinal de menos característico de sua função. Ao invés da negatividade do objeto, podemos ver o deslizamento infindável de objetos substitutos que possam conferir positividade ao termo vazio por onde se estrutura o desejo. Os termos em parêntese (*a*, *a'*, *a"*, *a'''*,...) são o recurso obsessivo para conferir a potência enganosa do falo, semblante de +φ. Não há sobreposição de termos aqui, há uma linearidade feita na sucessão infindável dos objetos. A referência da estrutura, por sua vez, é o Outro barrado.

Podemos vislumbrar então como a estrutura do desejo caracteristicamente masculino converge a fazer dos objetos substitutos signos da potência do sujeito em relação ao Outro castrado. O deslizamento dos objetos faz o semblante de potência do termo fálico, isto é, faz semblante de sua *presença*, possibilitando ao sujeito alocar a falta no campo do Outro. Nesse caso, não se trata de uma saída metafórica de fazer a si mesmo o objeto derradeiro de potência e de desejo que falta ao Outro, como é o horizonte do desejo feminino, mas de alocar nos objetos que se sucedem a potência fálica, tomando-a como positiva, como presença, obturando a falta pela posse de objetos substitutos que possam fazer signo desta potência. Desejo e gozo facilmente se confundem nessa configuração, já que a estrutura do desejo converge a fazer do gozo com os objetos sucessivos o semblante do falo positivado.

De uma forma ou de outra, seja no campo feminino ou no masculino, interessa-nos ressaltar o seguinte: caso a metáfora paterna se inscreva, a criança é lançada ao mundo do símbolo, da linguagem e do discurso. Isso porque "o pai é, no Outro, o significante que representa o lugar da cadeia significante como lei. Ele se coloca, por assim dizer, acima desta" (Lacan, 1999. p. 202). É assim que o pai "fornece os meios e os modos como isso [Édipo] pode se realizar" (p. 202). "É nessa medida que o terceiro tempo do Édipo pode ser transposto, isto é, a etapa da identificação, na qual se trata de o menino se identificar com o pai como possuidor do pênis, e de a menina reconhecer o homem como aquele que o possui" (p. 203). O fenômeno da castração então "se apodera desse objeto imaginário [o pênis] como que de seu instrumento, que simboliza uma dívida ou uma punição simbólica, e que se inscreve na cadeia simbólica" (Lacan, 1995. p. 224).

"O pai simbólico, por sua vez, é uma necessidade da construção simbólica, que só podemos situar num mais-além, diria quase numa transcendência (...) só é alcançado por uma construção mítica" (Lacan, 1995. p. 225). A primeira necessidade da castração refere-se, assim, a uma necessidade estrutural de simbolizar o pai, tanto como ideal (dívida), quanto como supereu (punição). Não à toa, o pai nunca é totalmente simbolizado, nem totalmente simbolizável, sendo, no final das contas, alcançado apenas em sua dimensão mitológica (Sciara, 2016). A pergunta, porém, permanece: "por que esta forma bizarra de intervenção na economia do sujeito, que se chama castração?" (Lacan, 1995. p. 226). E então Lacan (1995) afirma: "se a castração merece efetivamente ser isolada por um nome na história do sujeito, ela está sempre ligada à incidência, à intervenção, do pai real" (p. 226).

Tal como definido por Lacan (1995), o pai real é algo que "a criança só teve uma apreensão muito difícil, devido à interposição de fantasias e à necessidade da relação simbólica" (p. 225). Afinal, todos nós "temos uma enorme dificuldade de apreender aquilo que há de mais real em torno de nós, isto é, os seres humanos tais como são" (p. 226). Como argumenta Lacan (1995), "toda a dificuldade, tanto do desenvolvimento psíquico quanto, simplesmente, da vida quotidiana, é saber com o que realmente estamos lidando" (p. 226). O pai real é sempre atravessado pela dimensão da fantasia, pela dimensão de imagem que configura o pai imaginário. Como então se pode apreender e fazer intervir esse pai real? Qual o sentido de sua intervenção por onde gira a função da castração?

É neste ponto que o genital masculino, suporte imaginário da castração, ultrapassa sua restrita dimensão de imagem, precipitando algo do real pulsional que se encena na relação imaginária,

mas que remete a algo além do próprio significante. Primeiramente, tentemos extrair o sentido da intervenção paterna na própria estrutura. Em seguida veremos aquilo que escapa ao significante e as demais configurações da relação de objeto.

> "O complexo de castração retoma no plano puramente imaginário tudo aquilo que está em jogo com o falo. É precisamente por esta razão que convém que o pênis real seja posto fora do jogo. A intervenção do pai introduz aqui a ordem simbólica com suas defesas, o reino da lei, a saber, que o assunto ao mesmo tempo sai das mãos da criança e é resolvido alhures. O pai é aquele com quem não há mais chance de ganhar, senão aceitando tal e qual a divisão das apostas. A ordem simbólica intervém precisamente no plano imaginário. Não é à toa que a castração incide sobre o falo imaginário, mas de certo modo fora do par real. A ordem é assim restabelecida, e no seu interior a criança poderá aguardar a evolução dos acontecimentos" (Lacan, 1995. p. 233).

O sentido da intervenção do pai real direciona a criança ao plano simbólico, por onde o impasse edípico pode ser remetido, nunca equacionado plenamente. É, de certo modo, por reenviar a criança ao campo do símbolo – por prover o recurso simbólico da defesa com o qual o sujeito se constitui – pela via do instrumento imaginário genital, que a castração assume sua importância.

Entre o imaginário e o real, vemos a efetividade do pai simbólico, com sua ambigüidade inerente: "o que vocês chamam de uma ambigüidade, reconheçam que é isso justamente o que se trata de fazer sentir. O símbolo, na medida em que é mais, supõe o menos. O símbolo, na medida em que é menos, supõe o mais. A ambigüidade está sempre presente" (Lacan, 1995. p. 240). E ao supor que o símbolo remete sempre à ambigüidade, a lei é uma necessidade estrutural: "é na medida em que o símbolo encerra essa ambigüidade que surge o que chamo a lei" (p. 240). Afinal, "desde o surgimento mais elementar do significante, surge a lei, independentemente de todo elemento real. Isso não quer dizer em absoluto que o acaso seja comandado, mas que a lei surge com o significante, de maneira interna, independente de toda experiência" (p. 243). A inscrição do pai como símbolo, do Nome-do-pai, é o elemento que permite ao sujeito remeter seus dilemas edípicos ao campo significante, já estruturado por uma lei, ao qual o sujeito é convocado a aceder. Isso permite que o sujeito possa significar o dilema fálico a partir do significante paterno. Lacan (1999) faz a seguinte distinção entre falo e Nome-do-pai:

> "Assim, como eu lhes disse que, no interior do sistema significante, o Nome-do-pai tem a função de significar o conjunto do sistema significante, de autorizá-lo a existir, de fazer dele a lei, direi que, freqüentemente, devemos considerar que o falo entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem de simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação. O que importa para o sujeito, o que ele deseja, o desejo como desejado, o desejo do sujeito quando o neurótico ou o perverso tem de simbolizá-lo, isso, em

> última análise, é literalmente feito com a ajuda do falo. O significante do significado em geral é o falo" (Lacan, 1999. p. 248-249)

O Nome-do-pai tem o próprio campo significante como referência de sua função: sua posição permite a significação do sistema significante em relação ao próprio sistema significante, instituindo-o como a lei fundamental da estrutura. O falo, por sua vez, é o *significante da significação*, sua função está em referência ao significado, produzindo a via pela qual o sujeito consegue significar sua experiência de desejo. Por isso, o falo permanece oculto, fora da realidade, fora da própria significação, já que ele é condição para que a realidade e o desejo sejam significados. "Esse falo é velado e permanecerá velado até o fim dos séculos, por uma razão muito simples: é que ele é um significante último na relação do significante com o significado" (Lacan, 1999. p. 249). Assim, "há pouca probabilidade de que venha jamais a se revelar senão em sua natureza de significante" (p. 249).

Podemos então definir a direção da intervenção paterna ressaltando a sua funcionalidade: o pai tem por efeito de sua aparição colocar estes dois termos, falo e Nome-do-pai, a operarem em conjunto, ou seja, colocar o lugar fálico em relação ao significante introduzido na intervenção paterna, o Nome-do-pai. O efeito de significação do falo que permite ao sujeito significar o desejo e sua realidade passa a operar em ligação ao lugar do pai simbólico, em referência ao Nome-do-pai, termo estruturante da cadeia significante. É aí que podemos perceber o lugar simétrico que liga os dois termos na topologia dos dois ternários, simbólico e imaginário. É assim que se delineiam os dois planos de sua função como Sciara (2016) os define: função metafórica em relação à aquisição da linguagem e função fálica em relação à posição sexuada.

> "o falo articula a relação do sujeito sexuado à metáfora paterna, ele enoda a sexuação ao Nome-do-pai, ao gozo e ao desejo do sujeito. Ele vale como significante do desejo e como significante da castração, o que faz com que função fálica e função de castração se equivalham. Agente da assunção da diferença dos sexos, ele é a instância que liga de modo moebiano os dois campos, masculino e feminino, nas fórmulas da sexuação, o "obstáculo" que torna impossível a escritura da relação entre os dois sexos e "insustentável toda bipolaridade sexual". Como sugere Charles Melman, o falo simbólico é inerente a todo tipo de discurso que faz instituições e ele é, então, esse ponto suposto, não escrito, esse Um vazio que "fornece sentido a toda nominação", esse operador que coloca em operação um significante-mestre (S1), o qual se autoriza de si próprio a se endereçar aos S2, ou seja, a outros significantes situados em um lugar Outro e que vêm a reconhecê-lo como S1, numa Alteridade que permanece "interna, de toda a maneira, ao espaço limitado por S1"" (Sciara, 2016. p. 145).

A partir da passagem por este tempo do Édipo em que o falo opera em relação ao significante paterno, o desejo e a lei se articulam. Lacan (2005) se faz exatamente essa pergunta: "qual a relação do desejo com a lei?" (p. 93). "resposta: é a mesma coisa" (p. 93).

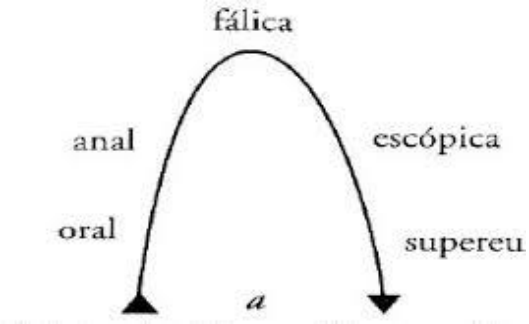
> "O que lhes ensino, aquilo a que os conduz o que lhes ensino, e que já está no texto, mascarado sob o mito de Édipo, é que esses termos, desejo e a lei, que parecem colocar-se numa relação de antítese, são apenas uma e mesma barreira, para nos barrar o acesso à Coisa. *Volens nolens*. Ao desejar enveredo pelo caminho da lei. É por isso que Freud relaciona o inapreensível desejo do pai com a origem da lei" (Lacan, 2005. p. 93)

Em outra passagem, Lacan (2005) avança em sua proposição ao afirmar que "o desejo e a lei são a mesma coisa no sentido de que seu objeto lhes é comum" (p. 119). Como o próprio Lacan (2005) acrescenta em seguida, isso não significa que eles sejam "dois lados da muralha, ou como o direito e o avesso" (p. 119)

> "O mito de Édipo não quer dizer nada senão isto: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável. Se tudo se organiza em torno do desejo pela mãe, se devemos preferir que a mulher seja outra que não a mãe, que quer dizer isso, senão que um mandamento se introduz na própria estrutura do desejo? Numa palavra, desejamos no mandamento. O mito de Édipo significa que o desejo do pai é o que cria a lei" (Lacan, 2005. p. 120).

Nesse cenário, o complexo de castração é aquilo que articula esses dois termos: "o efeito central dessa identidade que conjuga o desejo do pai com a lei é o complexo de castração" (Lacan, 2005. p. 120). Como afirma Lacan (2005), "a lei nasce da transmudação ou mutação misteriosa do desejo do pai depois dele ser morto, e a conseqüência disso (...) é o complexo de castração" (p. 120). Lembremos que o pai é *o sujeito que foi longe o bastante na realização do seu desejo* para reintegrá-lo a sua causa, no que há de irredutível à função do *a*. A transmudação misteriosa do desejo paterno remete à sua dimensão de símbolo, desprovida de sua realidade, ao pai morto. Só nesse âmbito lhe é possível ir longe o bastante na realização de seu desejo. Enquanto nome, o pai pode operar a castração, transmiti-la no sentido de articular o desejo e a lei em torno do mesmo objeto. Assim torna-se lugar filial, na medida em que a transmissão da lei de proibição do incesto – que submete todos os seres falantes à lei da linguagem – é a forma como se ordenam as gerações, permitindo ao sujeito agora castrado, também submetido a esta lei, nomear o campo do Outro.

O *a* assume outras duas formas após a castração, que carregam a marca da passagem pela etapa fálica, em relação direta aos dois vetores da inscrição paterna: a sublimação própria à fantasia e a repressão própria ao recalque. São elas a etapa escópica, referente ao objeto olhar em articulação com o campo do ideal, e a etapa do supereu, referente ao objeto voz. Abaixo vemos a constituição circular do objeto e a inflexão após a passagem pela castração.



Lacan (2005) aponta ligações entre as formas do *a* nas fases 1-5 e 2-4, relacionando a oralidade do desmame ao objeto voz do imperativo superegóico e a analidade das fezes ao objeto olhar da pulsão escópica. O ponto de inflexão que permite ao *a* ser redirecionado ocorre na etapa fálica com a articulação do falo ao significante Nome-do-pai: "por mais que se unam duas a duas as formas dos estágios 1,2 e 4 e 5, nem por isso o conjunto deixa de se orientar por essa seta que sobe e depois desce" (p. 321).

Vemos a referência às duas incidências da função paterna nesta construção, de modo que na reconstituição do desejo recalcado, "numa regressão, haja uma faceta progressiva, e faz com que todo acesso progressivo ao estágio situado como superior na própria inscrição feita dele aqui no quadro, haja uma faceta regressiva" (p. 321).

No caso do objeto olhar próprio à pulsão escópica, há espécie de idealização sublimatória da potência do Outro, elemento central na dissolução do complexo de Édipo com a castração. "Na etapa escópica, que é propriamente a fantasia, lidamos com a potência do Outro, que é a miragem do desejo humano" (Lacan, 2005. p. 318). A posse do objeto fálico a ser doado pelo pai é o termo em disputa no último tempo e é isso que é introjetado do campo do Outro pela via do ideal de eu. "No que é a forma dominante de toda posse, a posse contemplativa, o sujeito está condenado a desconhecer que essa é apenas uma miragem de potência" (p. 318). Não por acaso, nesta etapa, a potência em questão oscila entre a onipotência e a impotência, deslizamentos próprios à sua idealização.

Quanto ao objeto voz, Lacan (2005) nos diz que "existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos" (p. 299). No entanto, "creio que podemos adiantar-nos ao dizer que uma relação mais que acidental liga a linguagem a uma sonoridade" (p. 299). Ele enfatiza então a importância da ressonância, do

ressoar da voz e do som, o que só pode se realizar num espaço vazio. A voz tomada como ressonância é aquilo que traz a dimensão do vazio do Outro. "se a voz, no sentido que a entendemos, tem alguma importância, não é por ressoar num vazio espacial qualquer (...) ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal, o *ex-nihilo* propriamente dito" (p. 300).

> "É por isso mesmo, e não por outra coisa, que separada de nós, nossa voz soa com um som estranho. É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia. A verdade entra no mundo com o significante antes de qualquer controle. Ela se experimenta, reflete-se unicamente por seus ecos no real. Ora, é nesse vazio que a voz ressoa como distinta das sonoridades, não modulada, aquela que reclama obediência ou convicção. Ela não se situa em relação à música, mas em relação à fala" (Lacan, 2005. p. 300)

Aí está o ponto de articulação do objeto voz com o supereu. Pois esta voz que ressoa o vazio no Outro, os ecos de real de sua falta de garantia, "não é assimilada, mas incorporada. É isso que pode conferir-lhe uma função que serve de modelo para nosso vazio" (p. 301). A voz então "serve de modelo do lugar de nossa angústia" (p. 301), mas, "só depois de o desejo do Outro ter assumido a forma de uma ordem. É por isso que ela pode desempenhar sua função eminente de dar à angústia sua resolução, que se chama perdão ou culpa, mediante a introdução de uma outra ordem" (p. 301).

Lacan (1985) indica o ponto funcional do supereu ao relacioná-lo com a dimensão da lei enquanto incompreendida, já "que ela é sempre incompreendida, pois ninguém a apreende em seu todo" (p. 164-165).

> "O supereu é isso, na medida em que terroriza efetivamente o sujeito, que constrói nele sintomas eficientes, elaborados, vivenciados, que prosseguem e se encarregam de representar este ponto por onde a lei não é compreendida pelo sujeito, mas é desempenhada por ele. Eles se encarregam de encarná-la como tal, eles lhe fornecem sua figura de miséria. (...) Censura e supereu têm de ser situados no mesmo registro que a lei. É o discurso concreto, não só na medida em que domina o homem e faz surgir fulgurâncias de todos os tipos (...) mas na medida em que fornece ao homem seu mundo próprio, que denominamos, de maneira mais ou menos exata, cultural. É nesta dimensão que se situa o que é a censura, e vocês vêem em que ela se distingue da resistência. A censura não está no nível do sujeito nem no do indivíduo, porém no nível do discurso, na medida em que como tal ele constitui sozinho um universo completo e que há, ao mesmo tempo, algo de irredutivelmente discordante em todas as suas partes partes. Basta um nada, uma coisinha de nada, que vocês se achem trancados na privada, ou que vocês tenham tido um pai acusado injustamente de sei lá que crime, para que, de repente, a lei lhes apareça sob sua forma dilaceradora. É isso a censura" (Lacan, 1985. p. 167-168)

Vemos então a articulação entre oralidade-voz-ordem-censura-supereu que Lacan (2005) faz após a passagem pelo nível fálico da pulsão, quando o sujeito já está voltado à estrutura simbólica que ultrapassa suas relações imediatas.

Neste capítulo deixaremos apenas indicadas estas considerações das fases da maturação pulsional após a passagem pela fase fálica. No próximo capítulo nos dedicaremos à discussão sobre as duas instâncias paternas, o ideal de eu e supereu, em sua relação com o campo social, já que a báscula promovida na passagem pela etapa fálica implica também o redirecionamento da relação de objeto à ordem simbólica pré-estabelecida que forma a cultura e a sociedade.

1.4. A função paterna para além do Édipo;

a) Estrutura e discurso;

Entre os anos de 1969-1970, na ocasião de seu décimo sétimo seminário intitulado *o avesso da psicanálise* (1991), Lacan se esforça por formalizar a operatividade do objeto *a* em referência a "certo número de relações estáveis" (11) que se instauram pelo "instrumento da linguagem" (p. 11). Estas "relações fundamentais" (p. 11) que se colocam a partir da linguagem, e "que não conseguiriam manter-se sem a linguagem" (p. 11), são denominadas por Lacan (1991) como *discursos.* Como os discursos são formas de relação, não entra em jogo o estatuto de palavra, pois o discurso se configura como "uma estrutura necessária que ultrapassa em muito a palavra" (p. 11): O foco é a forma de laço social que se destaca a partir da incidência da estrutura de linguagem. Em seu vigésimo seminário, denominado *mais, ainda*, Lacan (1985) utiliza a distinção entre a linguagem e gramática para explicitar o que pretende formalizar com os discursos: "Canso de dizer que essa noção de discurso deve ser tomada como liame social, fundando sobre a linguagem, e parece então não deixar de ter relação com o que na lingüística se especifica como gramática" (p. 28).

Portanto, menos do que a fala e a palavra, o discurso é "concebido como estatuto do enunciado" (Lacan, 1991. p. 11), na medida em que ele coloca em cena "enunciações efetivas" que variam conforme a posição dos termos articulados no discurso. No sentido de frisar a importância da dimensão de relação da linguagem como aquilo que forma o laço social, Lacan (1991) caracteriza sua proposta como um *discurso sem palavras*. Como o objeto *a* é um elemento fundamental e constitutivo na amarração dos registros, Lacan (1991) localiza sua operatividade naquilo que ele chama *mais-de-gozar*, em homologia com a função da mais-valia na estrutura produtiva, tal como formulada por Marx.

> "É na junção de um gozo – e não somente um gozo qualquer, sem dúvida ele deve permanecer opaco – é na junção de um gozo privilegiado entre todos – não o gozo sexual, pois isso que esse gozo designa estar na junção é a perda do gozo sexual, é a castração – é em referência à junção com o gozo sexual que surgiu na fábula freudiana da repetição, isso que é radical e dá corpo a um esquema articulado literalmente. S1 tendo surgido, primeiro tempo, se repete junto de S2. Desta entrada em relação, surgiu o sujeito que alguma coisa representa, uma certa perda, da qual vale de ter feito esse esforço em direção ao sentido para compreender sua ambigüidade. Não é por acaso que esse mesmo objeto que eu designei em outra ocasião como aquele em torno do qual se organiza, na análise, toda a dialética da frustração, eu o chamei no ano passado de *mais-de-gozar*. Isso quer dizer que a perda de objeto, é também abertura, o furo aberto a alguma coisa da qual sabemos ser a representação da falta a gozar, que se desenrola do processo do saber, na medida em que assume aí uma ênfase inteiramente diversa, desde de então saber escandido do significante (...), a relação ao gozo se acentua repentinamente desta função ainda virtual, esta que se chama de desejo" (Lacan, 1991. p. 18).

Lacan (1991) articula desejo e gozo, ele destaca o funcionamento e circuitos de gozo no cerne da dinâmica de desejo. Nisto o registro do real se sobressai ao registro do simbólico, pois estamos no campo da satisfação que se depreende da estrutura do desejo, algo que não se resume ao significante e às representações. A perda do objeto implica uma satisfação perdida, que se destaca numa função de gozo. O *a*, objeto-causa cujo efeito é o desejo, se traduz como operação de gozo expropriado. A isto corresponde o mais-de-gozar.

Ao propor o mais-de-gozar em homologia com a mais-valia, Lacan (1991) caminha numa dialética que vai do excesso, do excedente, à perda e a falta, transpondo ao campo do gozo a sua tese sobre a falta do objeto na estrutura do desejo. É nesta dialética do excesso subtraído, satisfação perdida, que a dinâmica do gozo se instaura nos circuitos da estrutura e do laço social. Afinal, a mais-valia, por definição, é a produção de um valor excedente expropriado do trabalhador, valor que se acumula em outra esfera, a esfera do capital. É precisamente nessa linha traçada por Marx, de um valor *a mais* subtraído, um excesso expropriado, excedente perdido, que Lacan (1991) concebe a homologia entre mais-valia e mais-de-gozar.

> "De fato, é somente nesse efeito de entropia, nesse desperdício, que o gozo assume seu estatuto, que ele se indica. Está aí porque eu o introduzi inicialmente do termo *mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser percebido na dimensão da perda – algo que necessita ser compensado, se posso dizê-lo, isso que é desde o princípio número negativo – que esse não sei bem o quê que veio a atingir, ressoar as bordas do sino, fez gozo, e gozo a repetir. É somente a dimensão da entropia que pode dar corpo a isso, que há um mais-de-gozar a recuperar" (Lacan, 1991. p. 56).

O negativo do objeto *a* incide como gozo perdido, a ser recuperado, uma satisfação *a mais* expropriada, que coloca o sujeito na busca por recuperá-la, reencontrar o objeto que possa saciar este *excesso perdido*. É nesse sentido que o *a* – objeto em negativo fora do campo das representações positivas – se inscreve como uma falta a ser reincorporada sob a forma de uma satisfação.

Nesse âmbito, a *repetição* que se engendra no inconsciente é nada mais, nada menos, do que uma repetição de gozo.

> "A repetição, é uma denotação precisa de um traço que eu extraí para vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento de escritura, de um traço na medida em que ele celebra uma irrupção do gozo. Aí está porque é concebível que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio. Porque ele cede ao desprazer. Não há nada mais a dizer – não à dor propriamente, ao desprazer, que não quer dizer nada além de gozo" (Lacan, 1991. p. 89)

A dimensão própria ao gozo, que oscila no mais-além do prazer e desprazer, isto é, que não se submete ao princípio do prazer, está colocada no interdito paterno do Édipo, mas há algo que escapa ao sentido simbólico da função paterna, tanto do lado do pai quanto do lado da mãe. A rigor, isto se precipita antes mesmo do pai fazer sua aparição direta na estrutura edípica, quando sua instância ainda é mediada pela palavra da mãe, na passagem da frustração à privação. Pois o objeto *a* como falta, de certo modo, já denota o campo fálico, o (-φ), presente na dialética da frustração. No entanto, é somente no momento da privação que este objeto se traduz como satisfação perdida, expropriada por um terceiro, dando margem à genitalização do complexo como suporte imaginário na primeira incidência da castração. "É aqui que a inserção da geração, do genital, do genésico, no desejo, se mostra inteiramente distinta da maturação sexual" (Lacan, 1991. p. 89). Esse momento lança a maturação da pulsão sexual ao "jogo de gozo" (p. 89). Neste caso, há um real do Outro materno que se faz presente na dimensão do gozo – particularmente, *gozo do Outro* – e que se transmite ao sujeito. Ou seja, com o avanço de Lacan (1991; 1985) pelo terreno do gozo, é possível conceber um real que se transmite: mesmo sendo, por definição, inassimilável pela estrutura, este real pulsional inscreve, na relação com Outro, suas marcas, seus traços.

Por enfatizar a estrutura do gozo na relação entre o *a* e o Outro, o papel da figura materna no complexo de Édipo se expande para além das vicissitudes de seu desejo e de como a criança busca preenchê-lo. Afinal, é a mãe que introduz o sujeito nesta direção de uma satisfação expropriada ao transmiti-la pela dialética da privação.

> "Não se trata somente de falar de interditos, mas simplesmente de um domínio da mulher enquanto mãe, e mãe que diz, mãe a quem se demanda, mãe que ordena, e que institui no mesmo movimento a dependência do pequeno homem. A mulher dá ao gozo a ousadia da mascara da repetição. Ela se apresenta aqui nisso que ela é, como instituição da mascarada. Ela ensina o seu pequeno a se pavonear. Ela o leva em direção ao mais-de-gozar, porque ela mergulha as suas raízes como a flor, ela, a mulher, no gozo mesmo. Os meios de gozo são abertos ao princípio disso aqui, que ele tenha renunciado ao gozo fechado, e estrangeiro, à mãe" (Lacan, 1991. p. 89).

Nesse sentido, a intervenção paterna que coloca o falo em operação articulada ao Nome-do-pai implica na inscrição do *gozo fálico* enquanto forma de interdição possível ao gozo introduzido pela relação com a mãe, *gozo do Outro* que aponta para esse *a mais perdido* pelo sujeito. O lugar paterno permanece imprescindível, pois a barra introduzida pelo falo a partir da inscrição do Nome-do-pai torna possível ao sujeito se satisfazer nos limites do gozo fálico, limite para não se subtrair, o sujeito mesmo, diante deste Outro que goza de forma absoluta.

É notável, porém, que a mãe introduza a dimensão da satisfação prevalente na dinâmica psíquica, sendo o pai aquele que confere apenas sua delimitação, possibilitando que este gozo absoluto do Outro seja revestido pelos ideais da fantasia. É com isso que o sujeito se vê confrontado no momento da fase fálica que define a problemática do genital masculino no Édipo:

> "É aí aonde virá se inserir a vasta conivência social que inverte isso que podemos chamar a diferença dos sexos ao natural, em sexualização da diferença orgânica. Essa inversão implica o denominador comum da exclusão do órgão especificamente masculino. O macho, a partir de então, é e não é o que ele é, aos olhos do gozo. E a partir de então também, a mulher se produz como objeto, justamente de não ser isso que ele é, de uma parte diferença sexual, de outra parte de ser isso ao que ele renuncia como gozo" (Lacan, 1991. p. 89-90)

Podemos deduzir então que a questão fundamental da função paterna se desloca, não gira somente em torno da inscrição ou não do Nome-do-pai, mas supõe os diversos circuitos e amarrações em torno do gozo fálico, compreendendo com isso formas distintas de laço social. Por isso, Lacan concebe a pluralidade de formas pelas quais o Nome-do-pai pode se inscrever, bem como uma pluralidade de nomes que podem fazer a suplência de Nome-de-pai. É neste sentido que Lacan dará ênfase ao efeito de nominação produzido pela inscrição paterna. A partir do efeito de nominação da intervenção paterna, pode-se imprimir no sujeito a marca do Um, do traço unário que inscreve a diferença, por onde pode cai um significante-mestre (S1) e toda uma cadeia significante articulada a partir de então.

A referência última deste campo, condição de sua operação, é o pai da horda, a exceção mítica, figura do Um: o *ao menos Um* que não é castrado, exceção mitológica que faz com que todos se submetam à lei da castração. Em relação a este *ao menos do Um*, o pai da horda, muitos nomes podem fazer a função de *nomes do pai*, agentes da interdição, símbolos de seu assassinato, que permitam ao sujeito nomear o Outro a partir deste nome referencial. No entanto, a exceção mítica do pai da horda não é a única forma de conceber a Alteridade paterna. Lacan (2005b) caminha em direção aos limites da estrutura de linguagem, a borda do significante, naquilo que o pai traz de real ao sujeito.

Ao mirar os limites da estrutura significante Lacan (2005b) recai no limite da palavra. Em seu seminário único de 1963 denominado *Os Nomes do pai*, Lacan (2005b) traz a referência do Deus do antigo testamento, enfatizando o caráter impronunciável de seu nome. Enquanto *Outro sem nome,* que recebe diversas denominações e se expressa pela formulação em hebraico *Elyeh acher Elyeh* (Eu sou aquele que É) – formulação que pode receber uma multiplicidade de significados debatidos ao longo do seminário – Lacan (2005b) ressalta a importância da figura paterna não somente como significante de estruturação do simbólico, mas como aquilo que faz furo na própria estrutura, o que faz dele *inominável*. Por trazer uma figura mítica que faria exceção ao símbolo – ao invés da exceção da castração do pai da horda – Lacan (2005b) abre espaço para conceber o pai em sua dimensão real.

A partir da captura deste espaço *inominável* na forma de Deus – espaço para além dos limites do significante – torna-se possível ao sujeito nomear sua experiência no mundo e que tudo o mais possa ser nomeado. Articula-se assim o significante com o real que o ultrapassa na mesma operação, a castração, não necessariamente restrita à alegoria edípica. "Essa noção de pai real constitui uma reviravolta fundamental que permite a Lacan estabelecer logicamente a castração no campo da linguagem, além da castração do lado edipiano" (Sciara, 2016. p. 151).

b) Sexuação e gozo;

Talvez um dos aspectos mais fundamentais deste desdobramento observado no texto lacaniano seja a possibilidade de delimitar os parâmetros operativos do campo simbólico e aquilo que o ultrapassa, prescindindo dos sentidos e significações que se multiplicam a partir da alegoria edípica. Isto se alcança à medida que Lacan (1985) se debruça cada vez mais na problemática do gozo e seu circuito de operações, que não se confunde com a estrutura do desejo e suas articulações fantasmáticas. Com isto, Lacan (1985) pode articular gozo, corpo e significante e delimitar a castração em referência ao campo da linguagem, discernindo a função paterna nas equações da sexuação do ser falante. Em seu seminário número 20, com o título de *mais, ainda* (1985), ele nos diz a este respeito:

> "Para situar, antes de deixá-los, meu significante, proponho-lhes sopesar o que, da última vez, se inscreveu com minha primeira frase, o *gozar de um corpo*, de um corpo que, o Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante. Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que

> um corpo, isso goza. Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante" (Lacan, 1985. p. 35).

Na medida em que o "significante se situa no nível da substância gozante" (p. 36), que "o significante é a causa do gozo" (p. 36), podemos nos perguntar como se faz esta articulação da função paterna não tanto fundida à alegoria edipiana – suas contingências sócio-históricas e culturais certamente colocadas pela linguagem –, mas em referência lógica ao próprio campo operativo da linguagem. Nesse sentido, o termo *referência* é um bom ponto de partida para compreendermos como Lacan (1985) articula sua função. Pois, como nos diz Lacan (1985)

> "A palavra *referência*, na ocasião, só se pode situar pelo que constitui como liame o discurso. O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame" (Lacan, 1985. p. 43)

Assim, Lacan (1985) elabora os pontos fundamentais dos circuitos da *substância gozante* na constituição sexual do sujeito falante. O Φ aparece como um dos termos de referência que, todavia, não é o único nem o predominante em se tratando do estrito campo das satisfações. Como "não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso" (Lacan, 1985. p. 45), "o significante é, de saída, imperativo" (p. 45), é isto que *faz corpo* aos circuitos de gozo. Pois, se não há realidade pré-discursiva, "os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes. Um homem, isto não é outra coisa senão um significante" (p. 46).

O pai, neste cenário, aparece como uma *função de discurso*, enquanto a mulher, neste caso, é *não-toda*: "há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso" (p. 46). É importante notar como é o campo feminino que designa uma alteridade radical à estrutura quando se trata da problemática do gozo, o que, de certa forma, Lacan (1991) já havia indicado em seu seminário 17, ao postular sobre a função da mãe na transmissão da dimensão da satisfação à criança, referido à alegoria edípica. Estamos aqui no corte próprio ao significante e aquilo que se organiza como laço, como liame, por onde Lacan (1985) busca atingir o seu limite, para além de qualquer limite colocado pela significação ou pelas representações. Estamos, em suma, no estrito plano da linguagem enquanto *gramática* e, sobretudo, naquilo que escapa à sua apreensão, localizado por Lacan (1985) no campo feminino.

Os termos que Lacan (1985) põe em jogo neste plano de operações já nos são conhecidos, embora equacionados de outra maneira, conforme a estruturação dos circuitos de gozo e suas

posições singulares. Há, "o lugar do Outro [que] se simbolizava pela letra A. Por outro lado, eu o marquei duplicando-o com esse S que aqui quer dizer significante, significante do A no que ele é barrado – S(Ⱥ)" (p. 41). Esta notação é feita por Lacan (1988) pelo seguinte motivo: "com isto, ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se agüenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda" (p. 41). A importância de formalizar esta perda na álgebra lacaniana recai na função do objeto *a*: "o objeto *a* vem funcionar em relação a esta perda. Aí está algo de completamente essencial à função da linguagem" (p. 41).

Lacan (1988) situa então o terceiro termo, a letra Φ, "a distinguir-se pela função unicamente significante que se promove, na teoria analítica, até então, com o termo de Falo" (p. 41). "Se essas três letras são diferentes, é que elas não têm a mesma função. Trata-se agora de discernir, retomando-se o fio do discurso analítico, o que essas três letras introduzem na função significante" (p. 41).

É fundamental pontuar que, ao longo de seu vigésimo seminário, Lacan (1985) reitera uma lógica *elíptica* e não *esférica* naquilo que tenta formular. Isto assume especial importância, sobretudo para a função paterna, já que o esforço de Lacan (1985) em trazer esta distinção é justamente deslocar ou mesmo desfazer-se da idéia de *centro*. Fazendo uso dos pressupostos da física, Lacan (1985) afirma que "se o centro de uma esfera é suposto, num discurso que é apenas analógico, constituir o ponto-chave, o fato de trocar esse ponto, de fazê-lo ser ocupado pela terra ou pelo sol, não tem nada em si o que subverta o que o significante centro conserva por si mesmo" (p. 58).

Afinal, "numa concepção de mundo que permanece, ela, perfeitamente esférica" (p. 59), "o significado acha seu centro onde quer que vocês o carreguem" (p. 59). Quanto ao discurso analítico, por sua vez, Lacan (1985) indica o seu *descentramento*, cuja direção não "é ter-se trocado o ponto de rotação do que gira, é ter-se substituído o *isso gira* por um *isso cai*" (p. 59). "Isso não gira do mesmo modo – isso gira em elipse, e já põe em questão a função do centro" (p. 59). Nesse sentido, conceber a função paterna não se reduz a concebê-la necessariamente como uma função *central*: conceber o pai como uma *referência* não se confunde com concebê-lo como o *centro*.

Isto produz, por sua vez, um deslocamento na concepção do *Um*, ao qual a função paterna está em estreita conexão. Pois "esse Um de que todo mundo tem a boca cheia, é, primeiro, da natureza dessa miragem do Um que a gente acredita ser" (Lacan, 1985. p. 62). Ao situar-se no campo operativo desta *descentralização* avessa à concepção imaginária de que o sujeito

falante é uma unidade encerrada em si mesmo, Lacan (1985) afirma que "há tantos Uns quanto se queira – que se caracterizam, cada um deles, por não se parecerem em nada" (p. 65). Nesse sentido, Lacan (1985) busca acentuar a função de *ajuntamento* promovida pelo Um, em articulação aos discursos enquanto laço social e a álgebra da sexuação.

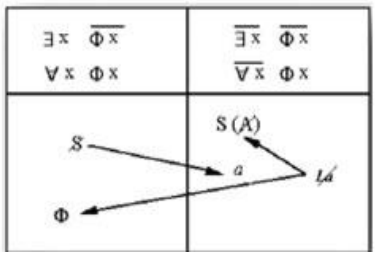
> "A teoria dos conjuntos rompe ao colocar o seguinte – falemos do Um para coisas que não tenham entre si estritamente nenhuma relação. Ponhamos juntos objetos do pensamento, como se diz, objetos do mundo, cada qual conta como um. Ajuntemos essas coisas absolutamente heteróclitas, e nos demos o direito de designar esse ajuntamento por uma letra. É assim que se exprime em seu princípio a teoria dos conjuntos, aquela, por exemplo, que da última vez coloquei com o título de Nicolas Bourbaki. Vocês deixaram passar isto, que a letra designa um ajuntamento (...), as letras *constituem* os ajuntamentos, as letras *são*, e não *designam*, esses ajuntamentos, elas são tomadas como funcionando como esses ajuntamentos mesmo. Vocês vêem que, ao conservar ainda esse *como*, me apego à ordem do que coloco quando digo que o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem. Eu digo *como* para não dizer, sempre retorno a isto, que o inconsciente é estruturado *por* uma linguagem. O inconsciente é estruturado como os ajuntamentos de que se trata na teoria dos conjuntos, como sendo letras" (Lacan, 1985. p. 65-66).

Assim, nesta estrutura elíptica e descentralizada na qual Lacan (1985) busca discernir no campo do gozo, entra em cena a impossibilidade da relação entre o Um e Outro, sendo o *a* o termo de suporte desta relação impossível. "Entre dois, quaisquer que sejam, há sempre Um e Outro, o Um e o *a* minúsculo, e o Outro não poderia, em nenhum caso, ser tomado por Um" (p. 67). "Esta identificação, que se produz numa articulação ternária, funda-se no fato de que, em nenhum caso, dois como tais podem se agüentar como suporte" (p. 67). É nesta impossibilidade de relação entre Um e Outro – a inexistência da relação sexual – que Lacan (1988) discerne a função paterna em referência lógica à linguagem.

> "Como situar então a função do Outro? Como, se, até certo ponto, é simplesmente em nós de Um que se baseia o que resta de qualquer linguagem quando ela se escreve, como colocar uma diferença? Pois é claro que o Outro não se adiciona ao Um. O Outro apenas se diferencia. Se há algo pelo que ele participa do Um, não é por adicioná-lo a si. Pois o Outro – como já disse, mas não há garantia de que vocês tenham ouvido – é o Um-a-menos" (Lacan, 1985. p. 174)

A partir destas duas funções introduzidas pelo significante – o Um e o Outro –, atravessadas pelo *a, reserva derradeira da libido*, o Um-a-menos próprio ao campo feminino, que os termos da estrutura listados anteriormente (Φ e S(Ⱥ)) se estruturam.

Abaixo escrevem-se as fórmulas da sexuação tal como Lacan (1985) as estipula em seu seminário 20. "O que se escreve, o que seria isso? As condições do gozo. E o que se conta, o que seria? Os resíduos do gozo" (Lacan, 1985. p. 177). É isto que Lacan (1985) formaliza em suas fórmulas da sexuação: *as condições do gozo e seus resíduos*.



Há quatro fórmulas proposicionais indicadas, duas à esquerda – lado masculino –, e duas à direita – lado feminino –, "quem quer seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro" (p. 107). Na parte esquerda superior, a equação $\forall x \Phi x$, lida como *todo de x que se inscreve na função fálica*, "indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx é negada, $\exists x \overline{\Phi x}$." (Lacan, 1985. p. 107). A barra que se localiza acima das notações sinaliza sua negação, de modo que a álgebra do campo masculino resulta que o sujeito como todo ($\forall x$) inscrito na função fálica (Φx) pressupõe a existência de alguém ($\overline{\exists x}$) para quem a função fálica é negada ($\overline{\overline{\Phi x}}$), que serve de referencial fantasmático.

Abaixo das fórmulas no campo masculino estão seus dois termos constituintes, suas identificações sexuais, "o $\not{S}$ e o Φ que o suporta como significante, o que bem se encarna também no S1, que é, entre todos os significantes, esse significante do qual não há significado, e que, quanto ao sentido, simboliza o seu fracasso" (p. 107). Vemos também a referência que o mantém com o a inscrito no campo feminino, a partir da seta que liga os dois termos, indicando a possibilidade de suplência diante da inexistência da relação sexual, impossibilidade da relação entre Um e Outro. "esse $\not{S}$ só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto *a* inscrito do outro lado da barra. Só lhe é possível atingir seu parceiro sexual, que é Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo" (p. 108). Como Lacan (1985) acentua, "a conjunção apontada desse $\not{S}$ e desse *a*, isto não é outra coisa senão a fantasia. Essa fantasia, em que o sujeito é preso, é, como tal, o suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio da realidade" (p. 108).

Vemos, portanto, como se o circuito de gozo estruturado no campo masculino se articula ao aparelho fantasmático como recurso derradeiro para o acesso ao Outro enquanto parceiro sexual: "O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo que ele tem a ver é com o objeto *a*, e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia" (p. 116). Afinal, como nos diz Lacan (1985), "o objeto *a* não é nenhum ser. O objeto *a* é aquilo que supõe de vazio um pedido, o qual, só situando-o pela metonímia, quer dizer, pela pura

continuidade garantida do começo ao fim da frase, podemos imaginar o que pode ser de um desejo que nenhum ser suporta" (p. 171). "no desejo de todo pedido, não há senão a requerência do objeto *a*, do objeto que viria a satisfazer o gozo" (p. 171). O acesso ao campo do Outro, para o sujeito identificado ao lado masculino, só pode ser feito pela metonímia do *a* encarnada no parceiro sexual, este configurando-se como *Um-a-menos*, já que o sujeito, com isso, identifica-se ao Um. "O homem acredita criar (...) ele cria-cria-cria a mulher. Na realidade, ele a põe no trabalho, e a trabalho do Um" (p. 171). Esta é a função do fantasma nas identificações sexuais do campo masculino, que Lacan (1985) indica como *colocar a mulher a trabalho do Um*.

Do outro lado do quadro situa-se o campo feminino. Na parte superior vemos as mesmas fórmulas ($\overline{\forall x}\Phi x$ e $\overline{\exists x}\overline{\Phi x}$), com uma diferenciação quanto aos caracteres da negação. Podemos lê-las como para o *não-todo de x que se inscreve na função fálica*, referente à primeira fórmula, está pressuposto *a negação daquele que nega a função fálica*. A diferença reside no seguinte: se o sujeito se inscreve nesta parte, no campo feminino, "não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que tem a opção de se colocar na Φx ou bem não estar nela" (p. 107). Portanto, ao sujeito constituído no campo feminino, por sua constituição não-toda, fica em aberto a possibilidade ou não de se situar na função fálica representada pela notação Φx. Notemos também que o lugar da exceção à função fálica não é inexistente no campo feminino, pois neste caso seria apreendido pela notação (∄). Mas é pela negação deste lugar que o campo feminino assume o seu operador.

Abaixo das fórmulas da sexuação feminina há os elementos que constituem suas identificações sexuais. Há, sobretudo, o campo do Outro: "a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro (...). A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo Outro" (p. 109). "A mulher tem relação com S (Ⱥ), e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com Φ" (p. 109). Sobre esta notação das identificações sexuais próprias ao campo feminino, Lacan (1985) afirma "é mesmo nisto que esse Outro, esse Outro na medida em que aí se inscreve a articulação da linguagem, quer dizer, a verdade, o Outro deve ser barrado, barrado por isso que qualifiquei há pouco de um-a-menos. O S (Ⱥ) é o que isto quer dizer" (Lacan, 1985. p. 177).

Vemos então como se articulam as identificações sexuais no campo feminino. Há, por um lado, uma referência ao campo do Outro, o significante do Outro enquanto barrado, que

aponta para uma alteridade absoluta e constitutiva, irredutível ao parceiro sexual. Há esta possibilidade aberta de transpor a inexistência da relação sexual por uma alteridade própria ao seu próprio gozo, referente ao sujeito feminino em relação ao significante do Outro. Mas há também a relação com o Φ, o gozo fálico constitutivo do campo masculino, ao qual ela pode se reportar, o que também a possibilita transpor a inexistência da relação sexual. Embora não identificada ao falo como o homem, a mulher pode a ele reportar-se, ou não. "A questão é, com efeito, saber no que consiste o gozo feminino, na medida em que ele está e não está de todo ocupado com o homem, e mesmo, eu diria que, enquanto tal, não se ocupa dele de modo algum" (Lacan, 1985. p. 118). A notação $\not{La}$ indica sua constituição não-toda: o campo feminino não pode ser apreendido nos efeitos totalizantes do pronome 'a' (*la*) que faria dela *Um*, tal como o pronome 'o' induz ao campo masculino.

Mas, é o caso de nos perguntarmos: nesta formulação onde podemos identificar a função paterna? Pois Lacan (1988) nos afirma que o pai é representado pela função de limite ao termo fálico, precisamente na equação $\exists x \overline{\Phi x}$, que, no campo masculino pressupõe a afirmação fantasmática deste indivíduo mítico, ao passo que o campo feminino o nega. "Aí está o que chamamos função do pai – de onde procede que pela negação da preposição $\overline{\Phi x}$, o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual – no que esta não é de modo nenhum inscritível" (p. 107). Assim, "o todo repousa portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse $\overline{\Phi x}$, o nega integralmente" (p. 107).

Lacan (1988) escreve sob forma algébrica a exceção do *ao menos Um*, exceção referencial que se torna condição para que se transponha a inexistência da relação sexual. O todo se constitui em relação ao termo mítico da negação da castração, tanto na versão alegórica do pai da horda primeva quanto neste espaço *inominável* do campo simbólico para qualquer nomeação possível. O pai se constitui como termo referencial sem, por isso, assumir o lugar central. É o condicional para que as identificações sexuais possam ser feitas e, assim, se inscreverem em sua função algébrica. Nesse caso, toda a tensão estrutural de *servir-se do Nome-do-pai* consiste em fazer deste *ao menos Um* o operador que marca um ponto referencial na cadeia, o *zero necessário*: "é no que chegamos a colocar a questão de fazer do Um algo que se sustenta, quer dizer, que se conta sem ser" (Lacan, 1985. Pg. 178). Não somente *uma* referência, mas o referencial por onde toda a referenciação pode ser feita, abrindo a possibilidade da conta sem por isso encarnar uma existência: *que se conta sem ser*. Nesse nível de leitura, o real do pai se inscreve no registro do ordinal, um vetor. Mas há outra forma de apreender o real do pai.

c) O pai real e o real do pai;

Em relação a seu seminário de 1974-75 denominado *RSI,* como também à sua conferência *a terceira* (1974), Lacan (1975) supõe o real paterno referido à forma do sintoma, a única garantia de sua função de pai, e para isso basta que ele seja o modelo da função, modelo do sintoma. Isso remete a algo do *real do gozo paterno* que escapa ao significante e se transmite ao sujeito, "uma parte desse real que escapa à castração" (Sciara, 2016. p. 154). Portanto, nesse nível de leitura, a questão não incide sobre o quanto a função do pai possibilita articular o real do gozo e da estrutura: está em jogo o próprio real do gozo paterno, que também faz função, especialmente no sintoma. Ou seja, aquilo que escapa à simbolização do pai que disfarça o real da estrutura, e se deposita sob a forma do sintoma, o qual, por definição, remete ao irrepresentável da pulsão. Trata-se do pai da *Père-version,* que "faz de uma mulher objeto *a* que causa seu desejo" (Lacan, 1975. p. 9). Situado numa disparidade sexual em relação à mulher – disparidade que confere seu lugar e por onde ele pode transmitir o desejo sexual ao filho. O pai real, aqui, se faz em referência a sua posição sexuada *real* em relação à mãe.

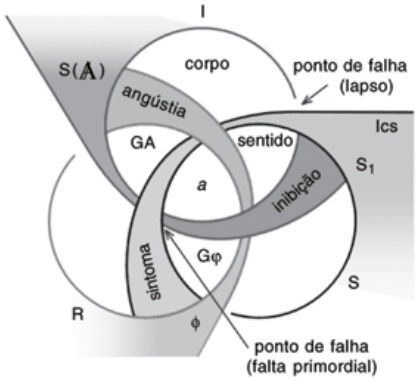
Lacan (1974; 1974-75) é convocado a estabelecer uma nova forma de escrever a estrutura que dê lugar ao Real, capturando-o numa escrita. Ele propõe então a topologia nós borromeanos. A primeira representação da topologia dos nós feita por Lacan data do ano de 1974, na ocasião de sua conferência denominada *a terceira* (1974). Na ocasião ele define o real da seguinte maneira:

> "O real não é o mundo. Não há qualquer esperança de alcançar o real pela representação. (...) O real, ao mesmo tempo, não é universal, o que quer dizer que ele não é todo, a não ser no sentido estrito de que nenhum de seus elementos seja idêntico a si mesmo, mas sem poder dizer παντεσ [todos]. Não há "todos os elementos", há somente os conjuntos a determinar em cada caso" (Lacan, 1974. p. 55-56)

O mundo do ser falante não surge do real, Lacan (1974) define que o mundo surge a partir do momento em que o *a* se articula a um significante-mestre, um significante que possa servir de Um na cadeia, acoplando os outros significantes. É isso que confere *Ex-sistência* ao sujeito, na passagem do desejo pelo símbolo. Como, então, alcançar o real?

O real é aquilo que se repete, que insiste, que retorna ao mesmo ponto, nos diz Lacan (1974) em sua *terceira*. Nesse sentido, o real possui uma estreita ligação com o sintoma e com o

gozo: “o sentido do sintoma é o real” (p. 57). Para elaborar uma escrita que possa suportar o real desta amarração, Lacan (1974) formula o nó a três, cujo termo central, amarrando todos os registros, é ocupado pelo objeto *a* como *mais-de-gozar*: “este objeto faz o núcleo elaborável do gozo, mas só tem existência no nó, nas três consistências do toro, das rodas de barbante que o constitui” (p. 65).



O lugar central do *a* possibilita a conceber a multiplicidade de gozos a partir das articulações entre os registros. *Gozo do Outro* (GA) na amarração entre imaginário e real; *gozo fálico* (Gφ) entre o real e o simbólico; *gozo do sentido* entre o imaginário e o simbólico. Para cada registro há uma forma de furo específica, algo que denota a impossibilidade do total da estrutura. O furo do simbólico aponta para o recalque originário (*uverdrängt*); o furo do real aponta para o Real pulsional do *a* que se manifesta nos pontos do corpo por onde o sujeito se constitui e dão suporte ao gozo; o furo imaginário remete ao (-φ) da castração, o falo em relação ao genital masculino.

Aí se encontra a função do Nome-do-pai como aquilo que pode permitir a nomeação do furo, não tanto fornecendo um nome, mas possibilitando que uma nomeação seja possível a partir de seu lugar referencial. “a nominação relativa à patronímia é paradigmática de toda a nominação. Ela ressalta o laço estrutural entre o nome próprio e o *traço unário* do sujeito” (Sciara, 2016. p. 158). “a nominação pode também ser concebida como aquilo que nomeia esse furo fundador que enoda de modo borromeano os três registros do real, do simbólico e do imaginário” (Sciara, 2016. p. 158). Ao conceber a pluralidade suposta na topologia dos nós, sobretudo na pluralidade de furos a partir das diferentes amarrações, também parece possível observar com mais clareza a pluralidade dos *nomes-do-pai* que podem fazer a mesma função de Nome-do-pai.

> “Lacan deixa presumir a existência possível de diferentes formas de suplência para as outras estruturas clínicas [neurose e perversão] (...). Ele evoca igualmente as

> suplências pelo desdobramento possível do imaginário ou do Real. Enfim, podemos considerar que certas modalidades do laço social e certas formas coletivas possam fazer suplência, lá onde a ausência da metáfora paterna pôde acontecer, contribuindo para que um tal sujeito possa evoluir em direção a um destino menos funesto do que aquele suposto pela foraclusão do Nome-do-pai. Eu reenvio a isso que formulei anteriormente sobre a "singularidade sintomática": se trata da maneira própria a cada falasser de se arranjar com a conjunção sexo/*logos*, nesse tempo lógico e mítico da colocação da divisão subjetiva" (Sciara, 2016. p. 160-161).

Assim, chegamos ao ponto de concluir o primeiro capítulo, dedicado ao debate da função paterna na estrutura. De todo o percurso empreendido até aqui, vale ressaltar os termos que nos parecem mais interessantes para os debates futuros. O pai é o operador necessário para que o sujeito possa fazer a conjunção *sexo/logos*, possibilitando a articulação do significante com a sexuação. É isto que está compreendido nos dois âmbitos de sua função – função fálica, metáfora paterna – e nos dois vetores de sua intervenção — ideal de eu e supereu – que amarram em torno do mesmo termo a constituição sexual e de linguagem do sujeito.

Nesse sentido, o pai é aquele que inscreve o termo referencial, por onde a referenciação do sujeito pode ser feita, o traço unário constituinte do significante, possibilitando assim que algum significante assuma a condição de significante-mestre, dando início a uma cadeia. Este é o lugar do pai na estrutura, em relação à qual um sujeito se constitui, estrutura à qual estamos *assujeitados*. Dessa maneira, a constituição da sexualidade do sujeito humano se conjuga com a ordem simbólica da linguagem. Assim se articula o sexo e o logos no *falasser*, o sujeito humano.

O real do gozo paterno, aquilo que escapa da simbolização, se apreende e se transmite pela via do sintoma, que o sujeito herda tal qual recebe o significante paterno que possibilita o encadeamento de todos os outros significantes. Isto, o real pulsional do gozo paterno, é impossível ao sujeito nomear, e nem o poderia, já que escapa à própria instância que inscreve a função de nominação, daí a formação do sintoma.

No próximo capítulo extrairemos algumas conseqüências deste debate para o campo social, no esforço de articular suas incidências na sociedade, na cultura e no laço social.

Capítulo 2:
Função paterna e campo social

2.1. O complexo e o pai;

> "A história dos homens é a história de seus desentendimentos com deus, nem ele nos entende a nós, nem nós o entendemos a ele" (Saramago, 2009. p. 91)

No capítulo anterior realizamos extenso debate sobre as incidências da função paterna na estrutura e no discurso. Agora, chega o momento de extrair desta discussão o que nos parece relevante para esta pesquisa. Há muitas maneiras de ler e interpretar as formulações colocadas por Freud e Lacan sobre o tema. Vamos expor então um caminho possível de fazer esta leitura, baseada naquilo que nos dispusemos a discutir em nossa investigação – a inscrição da função paterna no Brasil. A leitura exposta aqui de modo algum se configura como forma última e derradeira de conceber o vasto campo contido naquilo que a psicanálise denomina como *pai*. O foco deste capítulo é inicialmente ressaltar as implicações sociais da inscrição do significante paterno, para, no capítulo seguinte, debater a questão no contexto brasileiro.

A partir do percurso, digamos, *psicogenético* do sujeito – tal como exposto no capítulo anterior – podemos conceber os complexos familiares como três eixos sobrepostos, que denotam *três formas de relação com a alteridade*. As posições próprias à família conjugal servem de referência a estes três planos relacionais. São eles: 1) a relação com o Outro enquanto lugar de desejo; 2) a relação com o outro enquanto imagem especular do Eu (duplo, *alter ego*); 3) a relação com o Outro enquanto lugar da lei. Nesse sentido, os *complexos familiares* podem ser concebidos como um grande complexo, com três planos estruturados e articulados entre si. A partir daí, três dimensões interligadas de relação com a alteridade se colocam ao sujeito.

Na primeira parte deste capítulo aprofundaremos a nossa leitura sobre o complexo e seus três níveis da relação com o Outro, extraindo com isso, as primeiras incidências do lugar paterno no campo social. Debateremos também sobre a variedade de formas por onde a função paterna pode se exercer no complexo a partir de suas duas instâncias, o ideal de eu e o supereu. O texto de base que fundamenta essa discussão é *os complexos familiares na formação do indivíduo* (2001), escrito originalmente por Lacan em 1938, complementado por trabalhos posteriores do autor.

Debateremos ainda sobre complexos que não se estruturam a partir do axioma simbólico da metáfora paterna. É o caso de sociedades ameríndias estruturadas em torno de matriz simbólica animista cujo operador não é a metáfora paterna e sim a *metonímia* do cunhado.

Na segunda parte do capítulo, trabalharemos questões específicas do laço social a partir de nossa leitura do texto freudiano *psicologia das massas e análise do eu* (2008), indicando caminhos possíveis de interpretá-lo. A proposta é discutir sobre os diversos elementos relativos à função paterna que podem formar pactos sociais também diversos a partir das identificações com a figura do líder. Também argumentamos sobre as incidências econômicas da problemática do laço social e das identificações, fazendo uso da sociologia de Pierre Bourdieu (2010; 2015) e seu conceito de *habitus* para o debate.

a) Os três níveis de relação com a Alteridade;

A primeira relação de Alteridade, centrada no par desejo/satisfação e decorre dos primeiros vínculos infantis com a figura materna. A relação com o desejo do Outro assume condição vital para a sobrevivência da criança humana: a criança depende do desejo materno para viver. O fato de se constituir como condição vital não significa que se estabeleça uma *relação vital* no sentido positivo e evolucionista do termo: a dimensão do desejo é errática, irregular, inconclusiva. O estatuto do desejo, por onde se tece este eixo do complexo, se refere à dimensão significante e ao campo da pulsão, o que não se reduz ao plano da *vida* nem ao plano do indivíduo. Afinal, não se pode esquecer de *Tânatos*, do movimento da pulsão em direção à morte.

> "Já lhes disse que o desejo não é uma função vital, no sentido em que o positivismo deu ao estatuto à vida. O desejo é tomado numa dialética porque está suspenso – abram parênteses. Se eu disse de que forma ele está suspenso, sob a forma de metonímia – suspenso a uma cadeia significante, que é, como tal, constituinte do sujeito, aquilo pelo qual este se distingue da individualidade tomada, simplesmente, *hic et nunc*. Não se esqueçam de que este *hic et nunc* é o que a define" (Lacan, 1992. p. 100).

Nessa dialética rudimentar em relação ao desejo do Outro – nos diversos níveis em que este desejo se precipita (necessidade, demanda, gozo, falta, fantasia sublimatória, imperativo superegóico) e nos diversos níveis em que isso se frustra – fica estabelecido o primeiro eixo do complexo. O mais importante a ser ressaltado neste plano de relações é a dissimetria entre o desejo e sua satisfação, a impossibilidade de se conjugar desejo e gozo na satisfação do objeto.

Entre desejo e gozo há uma lacuna, uma não equivalência: não há correspondência ou equacionamento possível. É entre desejo e gozo que Lacan (2005) situa o lugar da angústia, nesta lacuna constitutiva que possibilita a articulação dos elementos como estrutura. Afinal, toda a estruturação do complexo se faz como *defesa* frente a angústia, defesa em referência a este termo assimétrico, entre desejo e gozo, que possibilita articulação dos elementos no

complexo de relações. A falta é a maneira mais concreta por onde podemos nos referir a esta dissimetria, a forma mais inteligível de concebê-la, determinante no nível fálico da maturação pulsional, mas não se configura como sua forma última ou derradeira.

Se quisermos enfatizar a dimensão de gozo implicada na relação ao desejo do Outro, podemos dizer que essa lacuna se traduz como uma satisfação perdida, um *a mais* de gozo a ser reencontrado, um excedente expropriado. A isto Lacan (1991) denomina como o mais-de-gozar, resto da incidência do objeto *a* na estrutura: a operatividade do objeto *a* só pode ser delineada pelos rastros desse gozo alucinado que se supõe perdido, excesso que se furta, *mais-de-gozar*. Em suma, podemos situar este primeiro eixo como aquele relativo ao desejo, ao gozo e ao objeto, tanto o parcial como o objeto *a*, que incide em sua forma bruta do momento em que a criança se insere na relação com o desejo do Outro. Trata-se, assim, do eixo do complexo que se estabelece em relação ao Outro *materno*.

Num segundo plano do complexo, em completa articulação com esta primeira dimensão podemos situar o eixo próprio ao *narcisismo*, cujo termo central é a relação de identificação com a imagem especular. A referência ao Outro permanece e veicula o movimento libidinal narcísico, mas a diferença radical deste eixo, porém, é a relação que se constrói com o outro imaginário (a'), que traz toda a variedade das relações especulares, do outro concebido como diferença imaginária, imagem duplicada do Eu.

É pela apreensão da imagem corporal do semelhante – apreensão em reflexo, reconhecimento especular – que se constitui a operatividade do Eu como unidade de regulação das funções corporais, parâmetro de percepção da realidade. O semelhante é aquele que fornece a matriz corporal imaginária por onde a criança constitui sua própria imagem corporal. Isto pressupõe, a princípio, certa igualdade ou equivalência de posições numa relação: ao contrário da relação com o desejo do Outro, por exemplo, o reconhecimento do semelhante veicula uma *relação de semelhança*. Seus fenômenos próprios – a rivalidade, a imitação, a intrusão, a duplicação, o ciúme – são próprios deste processo em que o outro é tomado como a imagem refletida que serve como modelo do Eu, já que a operação se faz com os termos invertidos: o eu se faz pela captura da imagem refletida do outro.

Estamos, então, no eixo das relações *fraternas* rudimentares. Não à toa o exemplo alegórico utilizado por Lacan (2001) para ilustrar este plano é a relação entre irmãos e irmãs, ou os companheiros de brincadeira, amigos, primos, outras crianças que possam servir como

semelhante: servir de matriz identificatória imaginária em relação à qual seja possível ao eu se constituir. Nesse sentido, o outro especular se desdobra no *duplo* deste nosso sujeito hipotético, *alter ego* tomado no plano imaginário das relações. O outro, igual, imagem reflexa, serve como pólo de identificação a quem o sujeito se confunde como igual e/ou se opõe como rival.

Porém, neste eixo não há somente o semelhante a quem a criança se identifica: a referência infantil permanece sendo o Outro materno e seu desejo, que veicula o movimento em direção ao narcisismo. Neste caso, o Outro não é equivalente. A relação imaginária oscila entre a equivalência de estatutos quando referida ao outro especular e a *dualidade* (Lacan, 1995; 1999; 1991) de posições assimétricas quando referida ao Outro. Essa dualidade se traduz na disparidade da relação entre uma figura absoluta (Outro não barrado) e a criança *assujeitada* ao nível de seu objeto de satisfação. É isto, aliás, que desempenha papel importante no reconhecimento do outro especular: o semelhante é aquele que também pode servir como objeto do desejo do Outro, a quem a criança se identifica e rivaliza por referência a essa posição objetal.

A relação imaginária de semelhança, então, facilmente desliza para uma dualidade inteiramente assimétrica, própria à concepção imaginária do Outro sem barra, não castrado que goza sem restrições, e seu objeto de gozo, preso na impotência diante deste Outro onipotente. O elemento a ser ressaltado aqui é que a simetria em relação ao duplo especular está calcada na relação assimétrica com este Outro absoluto como lugar de gozo. Portanto, subjaz, na igualdade imaginária da semelhança, a assimetria em relação ao *gozo do Outro*, figura referencial de onipotência. Estes dois níveis de relação marcam o eixo *fraterno* do complexo, não por acaso denominado por Lacan (2001) como *complexo de intrusão*.

No terceiro eixo encontramos o campo de relações que se forma pela identificação com lugar paterno no complexo, que comporta a base da relação com uma ordem simbólica pré-estabelecida. Há dois representantes paternos intojetados no aparelho psíquico, o ideal de eu e o supereu, instâncias psíquicas que suportam e sustentam que a interdição veiculada pelo pai seja inscrita como lei, como significante de referenciação. Esta dimensão congrega o Édipo e seu móbil, a castração, distinguindo-se aí as duas dimensões paternas – o pai como aquele que priva e o pai como aquele que doa – refletindo-se nas duas instâncias introjetadas com sua inscrição.

Por esta ordem simbólica, aliás, pode-se conceber tanto a linguagem – estrutura fundamental por onde se constrói o mundo representativo do *falasser* – como as formas mais tangíveis da experiência coletiva: a cultura, a sociedade, a religião, a política e etc. Nesse sentido, este eixo comporta não só a relação com aquele que cumpre essa função na vida prática do sujeito, mas também tudo aquilo que se designa como "patrimônio cultural: ideais normais, status jurídicos, inspirações criadoras" (Lacan, 2001. p. 57). O acesso a esta ordem simbólica se faz pela inscrição de uma lei fundamental, a lei do interdito ao incesto, veiculada pelo pai, operador da castração. Ao colocar uma proibição primordial que delimita a relação do sujeito com o desejo do Outro, a intervenção paterna produz a abertura necessária para que o sujeito possa acessar o campo simbólico, diversificando as metas de seu investimento pulsional sem ficar inteiramente consumido na economia libidinal do gozo do Outro ou na especularidade da relação com o duplo. A condição incontornável, porém, é que se inscreva no sujeito o limite em relação ao desejo/gozo do Outro sob a forma da lei. Habitar a ordem da linguagem pressupõe uma lei que delimita o campo por onde é possível desejar, com tudo o que isso coloca de *normalidade* e de *normatividade*.

A função paterna, de certo modo, comporta estes dois vetores com sua intervenção: o pai é tanto aquele que veicula a *norma* – e com isso assume papel normatizador – quanto aquele que veicula certa *normalização* na organização pulsional. Normalidade *neurotizante*, sem dúvida, seja patológica ou não a neurose instaurada no sujeito (Lacan, 1999). Há dois elementos em jogo neste processo: a sexualidade e a realidade. De certo modo, este é o enodamento promovido pela intervenção paterna, a "conjunção entre sexo e *logos*" (Sciara, 2016. p. 161), para a qual o lugar paterno fornece importantes recursos de sustentação.

O Édipo – nível do complexo cujo termo central é o pai – se constitui, então, "como o eixo segundo o qual a *evolução da sexualidade* se projeta na *constituição da realidade*" (Lacan, 2001. p. 49), precisamente na "*repressão da sexualidade* e *sublimação da realidade*" (p. 49). Com a amarração entre sexualidade e realidade, decorrente da intervenção paterna, abre-se a possibilidade, segundo Lacan (2001), para que a falta constitutiva da estrutura possa ser apreendida como "norma da vivência" (p. 50). Apreendida como significante, a ausência pode ser representada parcialmente, a partir da articulação entre o falo e o Nome-do-pai, possibilitando que o primeiro assuma o lugar de *significante da significação* (Lacan, 1999), e o segundo assuma a posição de significante de referência para a cadeia. Aí está a importância deste terceiro eixo de relações referente ao lugar paterno.

> "O complexo de Édipo, se ele marca o auge da sexualidade infantil, é também a mola da repressão que reduz suas imagens ao estado de latência até a puberdade; se ele determina uma condensação da realidade no sentido da vida, ele é também o momento da sublimação que, no homem, abre a esta realidade sua dimensão desinteressada. As formas pelas quais se perpetuam estes efeitos são designadas como supereu ou ideal de eu, conforme elas sejam, para o sujeito, inconscientes ou conscientes" (Lacan, 2001. p. 51-52).

O que se revela é o papel múltiplo da imago paterna na estrutura psíquica do sujeito. A imago que veicula a função paterna produz o nó que amarra tanto a instância repressiva – por onde se recalca a sexualidade e se forma a *moral sexual* – quanto sua instância sublimatória, colocando à disposição os elementos de linguagem para que o sujeito se identifique com uma posição sexuada e compartilhe de uma realidade fantasmática.

> "O que aparece de imediato é a antinomia das funções que a imago parental desempenha no sujeito: de uma parte, ela inibe a função sexual, mas sob uma forma inconsciente, pois a experiência mostra que a ação do supereu contra as repetições da tendência permanece inconsciente assim como a tendência permanece recalcada. De outra parte, a imago preserva essa função, mas ao abrigo de seu desconhecimento, pois é a preparação das vias de seu retorno futuro que representa na consciência o ideal de eu. Assim, se a tendência se converte nestas duas formas maiores, inconsciência, desconhecimento, por onde a análise aprendeu a reconhecê-la, a imago, ela própria, aparece sob duas estruturas, das quais o afastamento define a primeira sublimação da realidade" (Lacan, 2001. p. 54).

No entanto, precisamos nos perguntar se é absolutamente imprescindível que seja o pai a veicular esta dimensão, ou mesmo se estes dois vetores de sua intervenção que articulam sexo e *logos* – ideal e supereu – precisem ser necessariamente inscritos pela mesma figura. Seguindo as indicações de Lacan (2001), vemos que a "a imago do pai concentra em si própria a função de repressão com a de sublimação; mas aí está o fato de uma determinação social, aquele da família paternalista" (p. 56). Afinal, situar o complexo de Édipo como a base por onde o sujeito se relaciona com a cultura não quer dizer "que ele se funde fora da relatividade sociológica" (p. 56). Seria então possível que outra instância pudesse veicular esta intervenção? Sabemos que o Nome-do-pai não é unívoco, há uma pluralidade de nomes que podem servir como nomes-do-pai, mas seria possível conceber a interdição do desejo materno por um nome que não seja *do pai*? Ou ainda, seria possível que essa instância se instaurasse sem que o real da diferença sexual se precipite na maturação pulsional do sujeito? E como conceber uma forma social na qual estas duas instâncias paternas – supereu e ideal de eu – fossem representadas por figuras diferentes? A função paterna que interdita o acesso ao desejo materno é dependente da imago paterna para ser veiculada? É possível supor uma estrutura que não seja paterna?

Para responder a estas perguntas temos de partir da seguinte consideração. Só existe uma lei fundamental que pode ser atribuída a qualquer cultura já estabelecida, comum a toda experiência do *falasser*, condição para a aquisição da linguagem: a lei do interdito ao incesto. Esta é a marca própria da humanidade. À parte desta lei, quase tudo é variável na história das culturas e sociedades humanas. A universalidade do tabu do incesto recai na interdição ao desejo materno – desejo do Outro – e não em qualquer lugar absoluto do pai. É isso que fornece ao sujeito o distanciamento necessário de sua primeira relação vital, podendo com isso diversificar seu investimento libidinal em direção ao mundo.

> "Por essa via, Freud recebia apoio de um dado sociológico: não somente a interdição do incesto com a mãe tem um caráter universal, através das relações de parentesco infinitamente diversas e freqüentemente paradoxais pelas quais as culturas primitivas cunham o tabu do incesto, mas ainda, qual que seja o nível de consciência moral em uma cultura, essa interdição é sempre formulada expressamente e sua transgressão é atingida por uma reprovação constante. É por isso que Frazier reconhece no tabu da mãe a lei primordial da humanidade" (Lacan, 2001. p. 48)

Há uma estrutura de relações sociais e simbólicas própria à sociedade cristã ocidental que confere ao pai o seu lugar, tanto na forma da família patriarcal quanto em seus representantes sociais – sacerdotes, mestres, figuras políticas, instituições militares, poder soberano, e etc. Deste lugar o pai pode se autorizar a exercer sua função, função esta que ultrapassa o lugar que o autoriza. Portanto, não parece imprescindível que seja a autoridade patriarcal a veicular essa função e nem que seja uma mesma figura concentrar os dois vetores de sua atuação, como ocorre na tradição ocidental judaico-cristã. O pressuposto de sua inscrição, termo por onde opera a função de interdição que veicula a metáfora paterna, é que ela precipite-se como *diferença* fundamental em relação ao Outro e seu desejo, de modo a inscrever, nesse Outro, a marca de uma alteridade, trazida pelo real da diferença sexual. O pai se configura como *Outro no Outro* (Lacan, 1999), o significante do Outro inscrito no próprio campo do Outro. É isso que a imago que opera esta função precisa trazer.

Vejamos então como conceber um complexo que não se estruture em torno do pai, nem como função, nem como imago.

b) O complexo para além do pai;

Tudo o que expusemos até aqui sobre a questão paterna no complexo refere-se a uma *matriz simbólica* específica – o desdobramento moderno do totemismo – a qual consiste em

transformar em símbolo – em totem – o agente mítico da interdição ao incesto, derivando daí sua forma de conceber a lei primordial e suas relações. No caso de nossa cultura patriarcal moderna, o totemismo se transforma no complexo enquanto estrutura de regulação pulsional a partir do advento do monoteísmo cristão e do corte produzido pela ciência moderna. Este é o cenário que faz do Édipo/castração o estágio derradeiro da constituição da condição de sujeito a partir do operador paterno. Não por acaso, esta é uma estrutura organizada em torno da *metáfora* que transforma o operador da interdição em significante. Mas a questão não se encerra aí.

As sociedades e culturas de transmissão matrilinear nos dão o testemunho da variedade de possibilidades da imago interditora e de organização simbólico-social dentro da mesma matriz simbólica totêmica. A função de interdição ao desejo materno não é dependente da imago paterna para ser veiculada, da mesma maneira que não é dependente da figura masculina para fazer sua função, embora, nas sociedades ocidentais seja marcadamente patriarcal e, em grande medida, masculina. No entanto, o totemismo não é a única matriz simbólica disponível. Há regiões do planeta que precisam lidar com a interdição ao incesto sem por isso estruturar-se a partir da matriz totêmica. Nesse caso, não só as relações de parentesco se organizam por seus próprios parâmetros, como a própria concepção da lei fundamental – e conseqüentemente, a percepção da realidade, do mundo e da natureza – incide em referência a sua própria matriz simbólica e, portanto, inteiramente diversa da problemática que aparece nas sociedades totêmico-patriarcais.

A respeito deste ponto, o trabalho do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro pode nos trazer indicações importantes para o debate. Seu estudo das sociedades ameríndias possibilita-nos perceber o quanto as questões paternas recolhidas e formalizadas pela psicanálise referem-se à estrutura social paternalista assentada nas relações de parentesco da família patriarcal. Viveiros de Castro (2010) argumenta que o fato da humanidade apresentar esta lei em comum – a lei do interdito ao incesto – não significa que as culturas produzam soluções singulares a um mesmo problema. Pelo contrário, os dilemas se colocam de modo distinto, são percebidos de modo distinto, e ocasionam formas de relação radicalmente diferentes. Se o Édipo é a forma como o sujeito ocidental se insere na cultura, isto não pode jamais ser concebido como regra geral.

> “O que a Antropologia põe em relação neste caso não são diferentes soluções culturais para um problema natural comum: "Como a solução 'proibição do incesto' a um problema universal é vivido em cada sociedade?". O que a segunda concepção

> de Antropologia coloca em relação são problemas diferentes, não um problema único e suas diferentes soluções" (Castro, 2010. p. 18).

Viveiros de Castro vê a proximidade de sua argumentação com o campo da psicanálise: "a Antropologia é uma discussão de quem somos nós. Mas não de qual é a nossa essência do humano, e sim quem diz "nós" em que condições. Não sei até que ponto isso é tão diferente da psicanálise" (Castro, 2010. p. 17). Ao explicitar os axiomas da matriz simbólica ameríndia, sua proposta é de "proliferar as pequenas multiplicidades. Não o narcisismo das pequenas diferenças, aquele célebre que Freud detectou, mas o que a gente poderia chamar de "o anti-narcisismo das variações infinitesimais" (Castro, 2010. p. 17). Afinal, "Esse é um mundo em que você não tem um ponto de vista soberano, dominante, monárquico. Ao contrário, a *condição de sujeito está espalhada, dispersa*. Não tem uma transcendência, um ponto de vista do todo, privilegiado" (Castro, 2014. p. 1. Grifo nosso).

O mundo ameríndio, portanto, não se organiza em torno deste terceiro eixo do complexo relativo ao lugar paterno. O sujeito ameríndio, como indica o autor, está *espalhado, disperso*. Isso o leva a pensar nas relações de parentesco e nas formas sociais de modo radicalmente diferente, não sob a perspectiva do pai e sua função, mas em termos de *animismo*, a partir do que ele se refere como *perspectivismo ameríndio.* Nesse contexto, todos os elementos que no modelo da família patriarcal se organizam nos três níveis do complexo, tal como debatemos nesta pesquisa, no mundo ameríndio supõem uma organização inteiramente diferente. Pois, para Viveiros de Castro (1996), o animismo ameríndio refere-se a uma forma de organização social inteiramente diversa do totemismo e do naturalismo moderno. Estaríamos diante de uma estrutura organizada em torno da *metonímia*, e não tanto da metáfora.

> "O leitor terá advertido que meu "perspectivismo" evoca a noção de "animismo", recentemente recuperada por Descola (1992; no prelo), para designar um modo de articulação das séries natural e social que seria o simétrico e inverso do totemismo. Afirmando que toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social, o autor distingue três modos de objetivação da natureza: o totemismo, onde as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade, isto é, onde a relação entre natureza e cultura é de tipo metafórico e marcada pela descontinuidade (intra e interséries); o animismo, onde as "categorias elementares da vida social" organizam as relações *entre* os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de "disposições humanas e características sociais aos seres naturais" e o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica" (Castro, 1996. p. 119)

Quanto ao totemismo, Viveiros de Castro (1996) fornece indicação importante para pensarmos a sua relação com a função paterna na modernidade, tal como debatemos na

pesquisa. Pois para ele, o "totemismo me parece um fenômeno heterogêneo, antes classificatório que cosmológico: ele não é um sistema de *relações* entre natureza e cultura, como os outros dois modos, mas de *correlações* puramente lógicas e diferenciais" (p. 120). O autor expõe as diferenças entre as três ontologias (animismo, totemismo e naturalismo), a partir de seus axiomas simbólicos, da seguinte maneira:

> "O animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social. O naturalismo está fundado no axioma inverso: as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. Com efeito, se no modo anímico a distinção "natureza/ cultura" é interna ao mundo social, humanos e animais estando imersos no mesmo meio sociocósmico (e neste sentido a "natureza" é parte de uma socialidade englobante), na ontologia naturalista a distinção "natureza/cultura" é interna à natureza (e neste sentido a sociedade humana é um fenômeno natural entre outros). O animismo tem a "sociedade" como pólo não-marcado, o naturalismo, a "natureza": esses pólos funcionam, respectiva e contrastivamente, como a dimensão do universal de cada modo. Animismo e naturalismo são, portanto, estruturas hierárquicas e metonímicas (o que os distingue do totemismo, estrutura metafórica e eqüipolente)." (Castro, 1996. p. 121).

Viveiros de Castro (1996) nos indica como a *metáfora paterna* que se apresenta no complexo a partir da derivação totêmica não se apresenta como tal numa estrutura anímica, marcadamente *metonímica*, ainda que a proibição do incesto também seja um imperativo da estrutura.

Mas se a estrutura totêmica opera no sentido de metaforizar a figura radical da Alteridade – o pai, o significante do *Outro no Outro* – é preciso se perguntar o que é deslocado metonimicamente na estrutura animista. Isto leva o autor a se questionar onde se encontra a *diferença* neste axioma simbólico, em especial, o que faz a diferenciação entre natureza e cultura. Isto nos leva ao âmago da questão levantada nesta pesquisa, já que, no complexo de Édipo, é pela diferença colocada com a intervenção do eixo paterno que o sujeito pode transpor sua problemática libidinal ao plano da cultura. Viveiros de Castro (2010) se pergunta: "existe diferença entre natureza e cultura? Essa diferença é estável, fixa e nítida? Ou é uma diferença instável, móvel, obscura e confusa? É uma diferença historicamente constituída? É uma diferença cultural ou uma diferença natural? Ou é uma diferença que está situada num lugar não localizável, para além da diferença que ela institui entre natureza e cultura?" (Castro, 2010. p. 19)

> "Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico (...). Antes, era preciso contestar a assimilação do

> pensamento selvagem ao animismo narcísico, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção cognitiva entre o homem e a natureza; agora, o neo-animismo se revela como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos. Contra a *hybris* moderna, os "híbridos" primitivos e amodernos" (Castro, 1996. p. 122)

Nesse sentido, a concepção de animismo trazida pelo autor indica o quanto a problemática apreendida pelo campo paterno no ocidente moderno – formalizada e expressa nas relações do complexo de Édipo – não é relativa, necessariamente, ao lugar paterno. No mundo ameríndio, não é o eixo paterno do complexo que possibilita a articulação entre a condição do sujeito e o mundo.

> "Esse animismo indígena começa por essa idéia de que todos os seres são humanos, possuem uma essência humana, por baixo de sua aparência não humanóide. É uma idéia muito comum. Os índios falam: "Os animais são gente, os animais são como nós. Eles têm essa aparência de bicho, mas quando eles saem da nossa frente, eles tiram essa pele animal, que é como uma roupa". Isto é, eles se revelam como antropomórficos, como idênticos a nós, como feitos da mesma forma. Quando se olham entre si, eles se vêem como gente. Quando uma onça olha para outra onça, ela não vê uma onça, ela vê uma pessoa. E que cada espécie, na verdade – é um pouco a conclusão que você pode tirar dos mitos – é potencialmente dotada desse fundo comum de humanidade, e que toda espécie é humana para si mesma (...). Então os animais se vêem como gente. Todos se vêem como gente, mas isso não significa que eles nos vejam como gente, a nós, humanos. Cada espécie só vê a si como gente e não as outras, coisa que podemos, aliás, comprovar nós mesmos" (Castro, 2010. p. 19).

Portanto, como diz o autor, "não é um mundo em que tudo é humano. Tudo é humano, mas, ao mesmo tempo, nada é humano" (Castro, 2010. p. 20). É neste âmbito que se coloca a dimensão da alteridade: "a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs" (Castro, 1996. p. 115)

> "cada espécie só se vê a si mesma como gente, o que coloca imediatamente o problema que é saber, afinal de contas, o que é essa humanidade de que todos os seres dispõem. E mais ainda: coloca imediatamente o problema de que a condição humana é profundamente incerta, porque depende do olho do outro" (Castro, 2010. p. 20).

O termo *perspectivismo*, cunhado pelo autor, deriva desta problemática, "a idéia de que o mundo é diferente para cada espécie" (Castro, 2010. p. 20). Nesse caso, a cultura é o elemento comum a tudo e todos, e não a natureza. Esta sim, a natureza, é o que muda de acordo com cada espécie. O mundo muda, a cultura é a mesma para todos, ainda que seja acessível somente àqueles que se vêem na forma humana, os comuns.

> "Os índios não estão dizendo que cada espécie vê o mundo de um jeito. Os índios dizem que as onças são gente para elas. Então, quando você vê uma onça no mato

> comendo o corpo de um animal que ela matou, bebendo seu sangue, eles dizem que, na verdade, não é isso que está acontecendo. A onça está tomando cerveja. Para ela, o que está ali é um humano festejando com uma cuia de cerveja. Quando você vê uma anta se espojando naqueles lamaçais que ficam na beira do rio para tirar os carrapatos, ela está numa casa cerimonial fazendo um ritual que aquela tribo pratica. E assim vai. Ou seja, os animais vivem todos sob o modo da cultura, exatamente como nós." (Castro, 2010. p. 21).

Nesse sentido, perspectiva não se confunde com ponto de vista.

> "Os índios não estão dizendo que é o mesmo mundo e cada espécie o vê de um jeito. Estão dizendo que cada espécie vê o mundo exatamente da mesma maneira. Todo mundo tem cerveja, tem pajé, tem casa cerimonial, tem rede. O aparelho da cultura é o mesmo. As categorias são as mesmas, os conceitos são os mesmos, o mundo é mobiliado da mesma forma, sob todos os pontos de vista. O que muda é o mundo e não o modo de vê-lo" (Castro, 2010. p. 21).

Vemos então como os fenômenos de imagem que referimos ao segundo eixo de nosso complexo – a imagem especular, o semelhante, a constituição narcísica – cumprem função inteiramente diversa quando organizados no axioma de estruturação simbólico animista. Não por acaso Viveiros de Castro (2010) usa o termo *anti-narcisismo* para se referir à estrutura anímica. O ponto de partida é a "idéia de um mundo homônimo e não sinônimo, em que você tem as mesmas palavras, os mesmos conceitos, mas que se referem a coisas inteiramente diferentes" (Castro, 2010. p. 21). Mencionar o narcisismo e a imagem especular nos remete ao campo da constituição corporal e da imagem do corpo. Assim vemos como é a dimensão que corporal traz a diferença no mundo ameríndio: "a metamorfose é o tema fundamental indígena" (Castro, 2010. p. 20)

> "Então a pergunta é: onde está a diferença? Se as onças são gente como nós, por que nós não as vemos como gente nem elas nos vêem como gente? Neste mundo, a diferença surge no corpo. Os índios dizem isso claramente: "As onças não são como a gente porque o corpo delas é diferente do nosso. A alma é igual, mas o corpo é outro (...). Para os índios, a diferença não está na alma, está no corpo. É o corpo que muda e são as afecções corporais que se tornam críticas para pensar a diferença. Por isso o corpo indígena é tão sobredeterminado esteticamente. Ele é marcado, perfurado, pintado, adornado, modificado, porque é no corpo que você tem que atuar para produzir um humano realmente humano" (Castro, 2010. p. 22)

Da mesma forma, o laço social assume especial importância, na medida em que é pelo laço – pelo olhar do outro – em que se reconhece a humanidade de si próprio e, portanto, o *socios* do grupo comum.

> "Com isso, o que é especificamente humano não é o *homo sapiens*, como para nós. É a tribo tal. Para os arawetés a distinção entre um araweté, um caiapó e um branco não é ontologicamente diferente da distinção entre um araweté, uma onça e um tucano. A espécie humana, enquanto tal, não é a espécie natural (*homo sapiens*), não é uma categoria pregnante como é para nós. O que é pregnante para eles é a

> categoria dos sócios do próprio grupo – "humano mesmo, só eu"" (Castro, 2010. p. 23).

O autor demonstra como a linguagem ameríndia se constrói em torno do axioma animista que fornece a matriz da estrutura. Neste caso, há uma problemática própria quanto à questão dos nomes. Como vimos no capítulo anterior, a transmissão do nome próprio é um elemento fundamental da condição de sujeito no atravessamento do Édipo/castração, em referência ao lugar paterno. Porém, a condição de sujeito que se efetua da estrutura anímica não se refere à mesma condição de sujeito da estrutura totêmica moderna. Vejamos como o autor explicita esta questão.

> "as palavras ameríndias que se costumam traduzir por "ser humano", e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo "de verdade", "realmente", funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a *posição* de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando "gente" para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando "gente" como o pronome coletivo "a gente"). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como "etnônimo" parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do "*eles*", não à categoria do "*nós*". Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d)o sujeito. Assim, as auto-referências de tipo "gente" significam "pessoa", não "membro da espécie humana"; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios" (Castro, 1996. p. 123)

Viveiros de Castro (1996) conclui que "enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: *o ponto de vista cria o objeto* — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*" (p. 123). Ele define a relação natureza-cultura-sujeito na estrutura animista no seguinte enunciado: "a *Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza" (Castro, 1996. p. 124). Afinal, "se, como observamos, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque "humanidade" é o nome da forma geral do Sujeito" (p. 124).

Esta estrutura, portanto, não se constrói em torno da instância soberana terceira, o totem que se torna metáfora do pai e vice-versa, o pai metáfora do totem. É isto que faz com que a condição do sujeito seja *dispersa*, comum a todos os elementos que compõem a realidade. “se a Cultura é a natureza do Sujeito, *a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo*, isto é, como objeto para um sujeito. A cultura tem a forma auto-referencial do pronome-sujeito "eu"; a natureza é a forma por excelência da "não-pessoa" ou do objeto, indicada pelo pronome impessoal "ele"” (Castro, 1996. p. 125).

As relações de parentesco nas sociedades ameríndias também se constroem em referência ao axioma animista. Neste caso, não só o lugar paterno tradicionalmente estabelecido no monoteísmo ocidental é inexistente, como a própria idéia de família tampouco corresponde às formas de relação filiais destes povos. Pelo contrário, as estruturas elementares de parentesco se formam em torno do que o autor denomina *cognato* (Viveiros de Castro 2000), estruturando a distinção *consangüinidade*/*afinidade*. Como o próprio Viveiros de Castro (2000) argumenta, é preciso se despir da referência etnocêntrica para apreender a questão no mundo ameríndio: “Não é tanto quem é um consanguíneo ou um afim que difere de um mundo relacional para outro, mas, antes de mais nada e sobretudo, *o que é* um consanguíneo ou um afim” (Castro, 2000. p. 9. Grifo nosso). Nesse caso, Viveiros de Castro (2000) aponta a importância da noção de afinidade referente à figura do *cunhado* na formação do laço social destas sociedades.

> “Pois a afinidade amazônica pode se aplicar a relações com estranhos mesmo se nenhum casamento acontece; e mais, ela se aplica sobretudo àqueles estranhos com os quais o casamento não é uma possibilidade pertinente. E assim reencontramos o ponto de Lévi-Strauss a respeito dos usos extra-parentesco do idioma da cunhadez. Recorde-se que tovajar, a palavra tupinambá para “cunhado”, exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe (golpe mortalmente literal, no caso dos inimigos)” (Castro, 2000. p. 10)

O autor aponta, nesse caso, a prevalência da afinidade como forma relacional geral que engloba, inclusive, a consangüinidade.

> “À medida que passamos da área proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente prevalecendo sobre a consanguinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social. Assim, em lugar da caixa diagramática dravidiana, com suas categorias simétricamente distribuídas em torno de um meridiano, a estrutura amazônica evocaria antes aquelas caixas chinesas (ou bonecas russas), com a consanguinidade alojada dentro da afinidade. Trocando em miúdos, a afinidade englobaria (hierarquicamente) seu contrário, a consanguinidade” (Castro, 2000. p. 10)

Viveiros de Castro (2000) conclui que “O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim” (p. 14). Podemos supor, a partir de então, a vasta complexidade das sociedades ameríndias em suas relações de aliança e inimizade, os vários graus de proximidade de troca entre comunidades, além dos próprios vínculos matrimoniais que formam elos entre grupos, classes, categorias, etnias, aglutinando animais, plantas, espíritos – todos dotados da mesma humanidade comum, a quem se pode ser afim ou não. O autor refere-se a este cenário como “cosmopolítica” indígena (Castro, 2000. p. 15).

As relações de parentesco dentro do coletivo local, por sua vez, também seguem preceitos próprios. Nota-se que não há referência, neste caso, a uma *sociedade global*, como podemos perceber no caso do paternalismo cristão, ou mesmo em certas formas da estrutura totêmica. Ao contrário, os *corpos de parentes* se formam em relação a um *fundo de socialidade virtual*. Ao invés do ideal, há uma afinidade virtual, de onde se extrai o grupo de parentesco local.

> “Sugiro que esses coletivos são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual. E sugiro que tais coletivos se tornam locais, isto é, atuais, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem seus próprios *corpos de parentes*. Esses seriam, respectivamente, os conceitos de “afinidade” e de “consanguinidade” no mundo amazônico Aludi, mais acima, a uma inversão da distribuição do valor quando passamos das relações imediatas a relações mais distantes. Mas tal modo de falar é completamente inapropriado. Ele exprime nosso renitente preconceito “extensionista”, ao pressupor que o movimento próprio da socialidade amazônica vai de uma sociabilidade proximal, ordinária e cotidiana (onde a consanguinidade prevalece), até contextos cosmologicamente mais abrangentes, de natureza algo extra-ordinária (onde a afinidade predomina). Ou seja, de uma intimidade socialmente positiva a uma distância socialmente negativa — o que corresponde a um modelo egocentrado comum no ocidente, no qual o protótipo da relação é a auto-identidade. O movimento amazônico me parece ir no sentido oposto. Longe de ser uma projeção metafórica, uma atenuação semântica e pragmática da afinidade matrimonial, a afinidade potencial é a fonte da afinidade atual, e da consanguinidade que esta gera. E assim é porque relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas: elas são resultados, não origens. Se isso é verdadeiro, então as relações “classificatórias” de parentesco não podem ser vistas como extensões das relações ‘reais”; ao contrário, são essas últimas que constituem reduções das primeiras” (Castro, 2000. p. 16)

O parentesco, nesse caso, mede o grau de afinidade entre pares: “o que o parentesco mede ou calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais “próximas” que sejam” (Castro, 2000. p. 17). Estamos nos referindo a uma matriz simbólica em que “a rigor, sequer as pessoas individuais são idênticas a si mesmas, visto não serem realmente “individuais” — pelo menos enquanto estão vivas” (p. 17), contexto que pode soar, por vezes, muito próximo do campo psicanalítico. Pois o que dizer da regra fundamental do parentesco ameríndio, senão que ela aproxima imensamente os dois campos:

“a regra cardinal: não há relação sem diferenciação. O que, em termos sociais, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados na medida em que são diferentes entre si. Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes através de sua relação” (p. 17). No entanto, seria preciso pensar numa psicanálise fora do conceito paterno. Como nos indica Viveiros de Castro (2000):

> “Se o Outro, para nós, emerge do indeterminado ao ser posto como um irmão, isto é, como alguém que se liga a mim por estarmos em idêntica relação a um termo superior comum (o pai, a nação, a igreja, o socialismo), o Outro amazônico será determinado como cunhado, alteridade horizontal e imanente” (Castro, 2000. p. 17).

Chegamos ao ponto central do debate que nos interessa aqui. O mundo ameríndio nos coloca diante de uma matriz simbólica cujo axioma de estruturação se faz em torno de figura de Alteridade inteiramente diversa do pai-totem. Como nos aponta Viveiros de Castro (2000), a figura do *cunhado* é o Outro em relação ao qual as categorias simbólicas podem se situar, assumir uma posição. Neste caso, não se trata de uma fraternidade referida ao totem paterno – o pai da horda superior que estaria fora do interdito da castração –, mas de uma *horizontalidade* em referência ao cunhado, como forma de organização das relações sócio-simbólicas. Aí reside a diferença entre uma estrutura fundada na *metáfora paterna* – com suas relações de filiação e parentesco –, e uma estrutura fundada na *metonímia dos laços de cunhadio* – com suas relações cognato e afinidade.

As colocações de Viveiros de Castro sobre as sociedades ameríndias nos levam a refletir sobre o quanto nossa estrutura paternalista das relações de filiação – com sua conseqüente organização sócio-político e simbólica a partir desse lugar –, refere-se ao axioma de nossa matriz simbólica totêmica, atravessada pelo naturalismo científico da modernidade e o monoteísmo cristão. Isso nos indica possibilidades diversificadas para conceber os elementos mais *evidentes* de nossa sociabilidade fora do prisma paterno – a realidade, os afetos, os símbolos, o prazer e etc. É possível pensar em estruturas para além do pai, e não somente para além da imago paterna.

Viveiros de Castro (2010) enuncia a pergunta:

> “E aí fica o desafio: o que seria uma Antropologia ou uma Psicanálise ou uma Sociologia feita deste ponto de vista? Ou seja, o que acontece não é uma mudança de opinião em relação a uma essência objetiva extrínseca, natural, mas, ao contrário, uma transformação do real. Mudança não de significado, mas de referência. Não é uma mudança na linguagem, mas uma mudança de mundo. O que isto implicaria?” (Castro, 2010. p. 24)

A questão fica em aberto. O foco de nosso debate é a função paterna no complexo, e por isso parece coerente retomar a estrutura totêmica para apresentar as variáveis possíveis em relação ao eixo paterno e suas duas instâncias operadoras: o ideal de eu e o supereu. Estas correspondem à sublimação fornecida pela estrutura fantasmática e à repressão fornecida pelo recalcamento, supondo a neurose como inscrição *normal* do interdito paterno na estrutura. Não é de todo necessário que o pai seja aquele que concentre as duas funções numa única imago a exemplo da tradição monoteísta cristã.

c) Os vetores paternos: ideal de eu e supereu;

Quanto à imago paterna concentrar as funções de sublimação e de repressão, Lacan (2001) argumenta que nem todas as culturas se estruturam dessa forma. Ao utilizar como exemplo estudo feito por Malinowski sobre culturas do noroeste da Melanésia, Lacan (2001) argumenta que a "separação de funções engendra um equilíbrio diferente do psiquismo" (p. 56), no qual se observa "a ausência de neurose" (p. 56) nos grupos observados. Para Lacan (2001), "este equilíbrio demonstra satisfatoriamente que o complexo de Édipo é relativo a uma estrutura social" (p. 56), o que não significa por isso que se caia numa "miragem paradisíaca" (p. 56) própria à idéia de qualquer tipo de harmonia social derivada dessa separação de funções. Pelo contrário, tal como colocado por Lacan (2001), é preciso considerar "o quanto o ímpeto da sublimação é dominado pela repressão social, quando essas duas funções são separadas" (p. 57).

Lacan (2001) argumenta sobre a eficácia destas duas funções se encontrarem na mesma figura: o plano da repressão fica atravessado por um ideal de promessa.

> "Ora, se pela experiência o psicanalista, assim como o sociólogo, podem reconhecer na interdição da mãe a forma concreta da obrigação primordial, eles podem, do mesmo modo, demonstrar um processo real de "abertura" do laço social na autoridade paternalista e dizer que, pelo conflito funcional do Édipo, ela introduz na repressão um ideal de promessa" (Lacan, 2001. p. 57).

Repressão idealizada, ideal repressivo, aí estão duas formas paternas observadas no Édipo: o pai como aquele que priva e o pai como aquele que doa, formas que se mesclam e se fundem nas duas instâncias que decorrem da intervenção paterna. Nesse sentido como diz Lacan (2001), "a ascensão da autoridade paterna responde a um temperamento da primitiva repressão social" (p. 58), permitindo realizar "o conflito do homem com sua angústia mais

arcaica" (p. 59). Por isso, se Freud considera que a constelação familiar "forma o *complexo nodal das neuroses*" (Lacan, 2001. p. 70), e se ele reconhece na produção do sintoma neurótico uma função de defesa contra a angústia – uma "luta específica contra a angústia" (p. 75) – podemos conceber o lugar por onde a autoridade paterna adquire sua eficácia e sua perpetuação na estrutura social.

Lacan (2001) indica a importância etológica da função de interdição do desejo do Outro, em referência à espécie independente da conjuntura social ou da imago paterna em questão.

> "Essa estrutura só se diferencia plenamente lá onde a reconhecemos desde o princípio, no conflito da sexualidade infantil, concebida somente pelo que ela cumpre em relação à sua função quanto à espécie: ao assegurar a correção psíquica da prematuração sexual, o supereu, pelo recalcamento do objeto biologicamente inadequado que propõe ao desejo sua primeira maturação, o ideal de eu, pela identificação imaginária que orientará a escolha sobre o objeto biologicamente adequado à maturação na puberdade" (Lacan, 2001. p. 73).

Nesse sentido, se tomarmos a afirmação de Lacan (1999) segundo a qual "o complexo de Édipo, afinal, não é uma catástrofe, uma vez que é a base de nossa relação com a cultura" (p. 180), podemos conceber a passagem pelo Édipo como aquilo que permite ao sujeito articular a maturação de sua pulsão sexual à sua percepção da realidade, direcionando sua libido aos elementos vitais disponíveis na cultura, distanciando-o do objeto libidinal incestuoso.

Porém, é preciso ressaltar também que o poder patriarcal tem preços altos, para além da função que veicula. Lacan (2001) não os ignora. "ocultação do princípio feminino sob o ideal masculino" (p. 84), "prevalência do princípio masculino, pelo qual o alcance moral conferido ao termo de virilidade basta para avaliar a parcialidade" (p. 84), além do "reforço patogênico de um supereu excessivo" (p. 80) na ocasião de "excesso de dominação patriarcal" (p. 79), o que pode engendrar "formas tirânicas de repressão" (p. 80): "os ideais religiosos e seus equivalentes sociais desempenham aqui facilmente o papel de veículos dessa opressão psicológica, na medida em que são utilizados a fins exclusivistas pelo corpo familial e reduzidos a significar as exigências do nome ou da raça" (p. 80). Há sempre um custo, um preço a se pagar em qualquer laço social organizado em discurso, e Lacan (2001) não ignora o alto custo do poder centrado na imago paterna nas sociedades patriarcais do ocidente.

Não à toa, o próprio Lacan (2001) atesta a queda da estrutura paternalista ao diagnosticar "um declínio social da imago paterna" (P. 60). Este declínio pode ser observado nas conformações familiares que reduziram as relações de parentesco a seu estrito grupamento biológico, na passagem da forma patriarcal para a forma conjugal da família ocidental, modelo familiar

globalizado pela modernidade capitalista nos últimos trezentos anos. Lacan (2001) atribui "a aparição da própria psicanálise" (p. 61) ao espaço vazio decorrente do declínio paterno.

> "Não é significativo que a família tenha sido reduzida ao seu grupamento biológico à medida que se integrava aos mais altos progressos culturais? Mas um grande número de efeitos psicológicos nos parecem assinalar algo de um declínio social da imago paterna. Declínio condicionado pelo retorno sobre o indivíduo de efeitos extremos do progresso social, declínio que se marca em nossos tempos nas coletividades que mais experimentam seus efeitos: concentração econômica, catástrofes políticas. O fato não foi formulado pelo chefe de um Estado totalitário como argumento contra a educação tradicional? Declínio mais intimamente ligado à dialética da família conjugal, pois ele se opera pela crença relativa das exigências matrimoniais, bastante sensível, por exemplo, na vida americana. Qual que seja seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. Pode ser que seja a esta crise que é preciso referir a aparição da própria psicanálise" (Lacan, 2001. p. 60-61).

Há algo da vida social que se altera radicalmente com o declínio da imago paterna - que Lacan (2001) indica ao mencionar *catástrofes políticas*, *concentração econômica*, *progresso social* - e que se manifesta no sofrimento psíquico próprio à época. Mas o que seu diagnóstico quanto ao declínio social efetivamente coloca em termos de laço social na contemporaneidade? Esta seja, talvez, uma das mais argutas observações que podemos extrair do texto de Lacan (2001) sobre os complexos familiares. Pois, este parece ser um dos desafios mais claros da contemporaneidade ocidental: constituir um laço social sem ter a imago paterna como seu vetor hegemônico.

No entanto, isso não é tão simples, há uma variedade de possibilidades compreendida no declínio da imago paterna. O terceiro eixo do complexo referido ao lugar paterno é a maneira como alguém pode se inscrever, enquanto ser falante e sexuado (condição de sujeito), à realidade própria a um grupo cultural. É o eixo paterno que faz essa costura, a partir de sua posição no complexo, ao articular a sexualidade e a palavra, pulsão e significante, dois elementos constitutivos da percepção realidade. Se não é necessariamente imprescindível que seja a imago paterna a fazer a articulação entre *sexo e logos*, o fato é que nas sociedades da cultura ocidental este lugar é historicamente referido ao pai e sua imago. Mas se a imago paterna for inoperante, o lugar paterno tende a tornar-se precário enquanto pólo de identificação que possa efetivamente assegurar o funcionamento deste terceiro eixo referido à ordem simbólica pré-estabelecida.

Nesse caso, parece lógico supor uma prevalência cada vez maior do segundo eixo, aquele próprio à identificação narcísica e ao funcionamento egóico, que possa suprir imaginariamente a operação que seria remetida ao significante e ao campo simbólico. Isso é o que Lacan (2001) indica ao mencionar os termos "involução intrapsíquica" e "introversão da

personalidade" (p. 81) como formas de regressão da pulsão. Afinal, o eixo centrado na identificação ao outro especular – imagem duplicada do eu – parece o recurso disponível para suprir a precariedade operacional do eixo paterno no declínio de sua imago.

O narcisismo, "tal como o definimos geneticamente como a forma psíquica pela qual se compensa a insuficiência vital humana (...) sem que suas manifestações sejam separáveis de uma inerente expressividade de fracasso e de triunfo" (p. 81) torna-se pólo cada vez mais privilegiado na regulação da vida social, no contexto de derrocada do pólo paterno. Nesse sentido, na medida em que o ideal de eu não representa "a conquista e a metamorfose" (p. 81) do *duplo* da imagem especular – não substitui o duplo enquanto "imagem antecipatória da unidade do eu" (p. 81) – o outro especular se destaca como o recurso de identificação ao alcance do sujeito.

A pulsão, então, tende a se introverter em direção à unidade imaginária do eu, ao invés de se *extroverter* ao campo simbólico. Ou seja, se a instância ideal rateia como pólo de identificação ao Eu, reforça-se a identificação com alguém que seja a *imagem* deste eu, seu reflexo, sua imagem especular, o duplo e sua dualidade imaginária que gira entre *triunfo* e *fracasso*.

Assim podemos vislumbrar a variedade de cenários contidos na menção de Lacan (2001) a *catástrofes políticas*, *concentração econômica*, *progresso social*, *chefe de um Estado totalitário* e ao *modo de vida americano*. Podemos conceber, por exemplo, desde os líderes totalitários que se fazem a imagem e semelhança do homem comum destituído, bem como a apropriação dos meios de gozo pela produção capitalista, ditando o laço social a partir de padrões de consumo inegavelmente ancorados na dimensão da imagem. Também a esse respeito, podemos conceber o predomínio de fenômenos de identidade na regulação dos laços sociais contemporâneos, a partir das *redes sociais* que propiciam a formação de *comunidades de iguais*, em detrimento da identificação a marcadores simbólicos e filiais da posição de sujeito na estrutura social (classe, país, língua, etc.). Em suma, talvez essa seja a conseqüência mais imediata da imago paterna claudicante: o eixo simbólico tende a ser assumido pelo funcionamento narcísico, direcionando a circulação pulsional cada vez mais ao plano egóico.

Nem por isso trata-se de resgatar a imago paterna a seu apogeu, o que seria impossível e ineficaz. É preciso supor a diversidade de imagos que possam vir a exercer a função referida ao pai, assim como é preciso supor a possibilidade de reconfiguração da própria estrutura, em sua disposição de lugares e relações, para além da referência paterna estrita. Afinal, não se

pode esquecer que o pai da *função* paterna é sempre claudicante, sua figura nunca é completamente simbolizada nem completamente simbolizável (Sciara, 2016). Para cumprir a função que opera, o pai precisa ser *morto*, ter também a marca da castração para então doar ao sujeito os recursos precários para lidar com a angústia, situando-o na lei comum que rege a linguagem. O assassinato do pai na alegoria freudiana de *Totem e Tabu* é o pressuposto para sua *metáfora*, axioma simbólico da matriz estrutural totêmica que subsiste na modernidade. Ao supor o pai *vivo* como garantia superior de defesa, o sujeito se encontra somente com vestígios do pai da horda.

Lacan (1974), 36 anos depois de escrever o texto sobre os complexos familiares, na ocasião de sua conferência *a terceira*, faz diagnóstico pouco esperançoso do mundo. Pela incidência da ciência na cultura – ciência que não produz nome nem significação, não produz significante referencial, se atém à pura letra da operação, produzindo a fórmula e o código matemático – o próprio campo simbólico (e não somente a imago paterna) sofre alteração radical. A ciência remete à fórmula, sua tendência é operar na ordem do ilimitado, além do limite imposto pela castração: ela produz um deslizamento metonímico contínuo de novas operações, novas fórmulas, novos algoritmos. A ciência escrita sob caracteres matemáticos não produz significação, tem poucos *pontos de basta*, a despeito do significado que possamos conferir a suas descobertas. Com isso, a imago paterna é lançada novamente ao seu cânone religioso, no esforço de produzir sua significação.

O declínio social da imago paterna parece desembocar no Pai da religião monoteísta, o pai divino, como forma de resgate imaginário que produza significação. Neste cenário entre ciência de um lado e religião do outro, ambos operando no discurso do capitalista – o único dos discursos que não produz laço social – a psicanálise fracassa e a religião triunfa. Este é o cenário que Lacan (1974) parece apontar: reforço da idealização narcísica com o outro especular, retorno a uma evangelização e divinização da realidade como forma de produzir significação imaginária à existência, captura do significante pelo algoritmo, apropriação dos meios de gozo pela lógica consumo própria à produção capitalista.

Há muitas formas de ler o diagnóstico lacaniano referente ao declínio da imago paterna e suas vicissitudes no campo social e nos sintomas contemporâneos. Uma leitura interessante é feita por Safatle (2016) e nos parece importante deixá-la indicada por trazer inflexões consideráveis sobre o lugar paterno na contemporaneidade. Pois o autor aponta um novo *éthos* no capitalismo a partir da década de 1980, decorrente da consolidação do modelo neoliberal

de produção. A tranformação mais imediata no campo social e na corporeidade dos sujeitos que nela se fundam é qualificado como "um deslocamento dos regimes disciplinares e de controle" (p. 136) em que a flexibilidade seria a tônica dominante das injuções superegóicas, ao invés, por exemplo, da conformação sunbjetiva e corporal do indivíduo a identidades coletivas maciças, uniformes e hegemônicas. "Em vez das operações de socialização através da exigência de identificação com um conjunto determinado de imagens ideais, estaríamos agora diante de uma indústria cultural que incita a reconfiguração contínua e a construção performativa de identidades" (p. 149). Isto viria no esteio, e como consequência imediata, da "formalização da sociedade com base no modelo empresa" (p. 139), paradigma da dinâmica do capitalismo contemporâneo neoliberal, o que acarretaria "um peculiar modo subjetivo de gozo" (p. 139).

No plano dos ideais, esta inflexão converge para a construção de um "ideal empresarial de si" (p. 139) como resultado psíquico necessário à estratégia neoliberal, segundo Safatle (2016). A *forma-empresa* atravessaria a estrutura, instando o sujeito a compreender "seus afetos como objetos de um trabalho sobre si, tendo em vista a produção de 'inteligência emocional' e otimização de suas competências afetivas" (p. 139). Esta "racionalização empresarial do desejo" (p. 139), que representa, para Safatle (2016), o "fundamento normativo para a internalização de um trabalho de vigilância e controle baseado na constante avaliação de si a partir de critérios derivados do mundo da administração de empresas" (p. 139), acarreta a "promessa de plasticidade absoluta das formas de vida" (p. 139).

Afinal, "um ideal empresarial de si baseado na dinâmica de maximização das performances exige a flexiblização contínua de normas tendo em vista o crescimento de quem vence relações de concorrência" (p. 143). Ou seja, Safatle (2016) argumenta que uma norma fálica assentada em rígidas identidades e identificações que disciplinarizam o sujeito na estrutura é incompatível com o atual estágio do capitalismo. Ao invés de formas fixas, o campo paterno envolve a internalização de uma *forma vazia* a ser desenvolvida, potencializada, performatizada e consumida pelo sujeito.

> "Dessa maneira, através da flexibilização normativa, a forma de vida neoliberal traduz a violência da estrutura polimórfica e fragmentária – que anteriormente parecia ser o fundamento libidinal da revolta – em crítica à funcionalização e à fixidez das identidades sociais. Esse ponto é importante, pois é necessário que os sujeitos aprendam a desejar a flexibilização, não apenas devido à promessas de realização e de ganho presentes no capitalismo, mas também devido à tentativa de transformação da flexibilidade em expressão natural da dinâmica dos sujeitos, à variabilidade estrutural de seus objetos. (...) Não se trata mais de regular através da determinação institucional de identidades, mas através da internalização do modo

> empresarial de experiência, com seu regime de intensificação, flexibilidade e concorrência" (Safatle, 2016. p. 144)

Nesse sentido, "o setor mais avançado da cultura de consumo não forneceria mais ao Eu a positividade de modelos estáticos de identificação. Ele forneceria apenas a *forma vazia* da reconfiguração contínua de si que parece aceitar, dissolver e passar por todos os conteúdos" (p. 149). Esta importante inflexão do aparelho do ideal teria sua contraparte no campo do supereu, correspondente à "inscrição mercantil da polimorfia pulsional" (p. 156) de que nos fala Safatle (2016).

Pois o autor destaca a função do *mais-de-gozar* como elemento primordial de identificação no contemporâneo, enquanto "pura medida de intensificação" (p. 142) à qual o sujeito é instado a se identificar. "Essa redução do próprio trabalhador a não ser nada mais que valor, ou seja, a não ser mais que o suporte do processo de produção do valor, permite a circulação de um mais-valor que inaugura a circulação incessante da autovalorização do Capital" (Safatle, 2016. p. 142). Este é o ponto central de identificação neste contexto: o puro *quantum* de valor que possibilita a autovalorização do próprio valor. Qualquer gasto desta autovalorização contínua – desta injunção contínua de gozo – implica perda de valor, perda de gozo. Aí está a função que Safatle (2016) enxerga no mais-de-gozar lacaniano.

Nesse caso, esta "estrutura psíquica, cujo desejo é causado pela pura medida de intensificação, pede uma economia psíquica não mais assentada em um supereu repressivo, mas em um supereu que eleva o gozo à condição de imperativo transcendente, impossível de ser encarnado sem destruir sua própria encarnação" (p. 143). Assim, Safatle (2016) caracteriza o sujeito neoliberal como "muito mais um agente calculador de custos e benefícios do que um sujeito de quem se espera a conformação às normas sociais. Ele não segue normas positivas, ele calcula resultados e, por isso, flexibiliza normas continuamente" (p. 143).

Ao pensar no sofrimento psíquico que tal contexto sócio-estrutural acarreta no sujeito contemporâneo – dado que "uma sociedade não define apenas sistemas de normas a serem seguidos" (p. 186), mas principalmente "define modos de sofrimento psíquico diante das normas que ela mesmo encuncia" (p. 186) – Safatle (2016) argumenta que o paradigma neurótico típico da modernidade vem dando lugar a formas sintomáticas com paradigmas distintos. O exemplo principal, para Safatle (2016) é a depressão.

> "a depressão só pode aparecer como problema central no momento em que o modelo disciplinar de gestão de condutas cede lugar a normas que incitam cada um à iniciativa pessoal, à obrigação de ser si mesmo. Pois, contrariamente ao modelo

> freudiano das neuroses onde o sofrimento psíquico gira em torno das conseqüências de internalização de uma lei que socializa o desejo organizando a conduta a partir da polaridade conflitual permitido/proibido, na depressão, tal socialização organizaria a conduta a partir de uma polaridade muito mais complexa e flexível, a saber, a polaridade possível/impossível. A proibição moral advindas das exigências normativas de socialização dá lugar a uma situação de flexibilização das leis, de gestão da anomia que coloca as ações não mais sob o crivo da permissão social, mas sob o crivo individual do desempenho, da performance, da força relativa à capacidade de sustentar demandas de satisfação irrestrita. Assim, o indivíduo é confrontado a uma patologia da insuficiência e da disfuncionalidade da ação, em vez de uma doença da proibição da lei. Se a neurose é um drama da culpabilidade ligado ao conflito perpétuo entre duas normas de vida, a depressão aparece como tragédia implosiva da insuficiência e da inibição" (Safatle, 2016. p. 188-189).

Para os propósitos desta pesquisa, porém, precisamos nos ater à problemática eminentemente moderna, dado que é neste período histórico, situado no Brasil a partir do século XIX, que veremos a reconfiguração do escravismo na vida social republicana. Nossa problemática está situada, portanto, *um passo atrás* disso que Safatle (2016) nos aponta sobre o contemporâneo. Fiquemos com estes apontamentos. Para os nossos objetivos, contudo, é preciso que avancemos um pouco mais na questão do laço social veiculado pelas formas de identificação. Para fazê-lo, o texto freudiano sobre *a psicologia das massas* (2008) é fundamental.

2.2. A relação com o Outro e o laço social;

> "*Se Deus não existir*, diz o pai, *então tudo é permitido*. Noção evidentemente ingênua, pois nós, analistas, sabemos muito bem que se Deus não existir então absolutamente mais nada é permitido. Os neuróticos nos demonstram isso todos os dias" (Lacan, 1985. p. 165)

É inevitável debater a relação entre a função paterna e sociedade sem recorrer ao texto freudiano sobre *a psicologia das massas e análise do eu*, no qual o autor expõe com maior clareza a indistinção entre fenômenos psíquicos do indivíduo e fenômenos sociais. Há muitas formas de ler este texto, é preciso fazer uma escolha. Nesse sentido, a interpretação fornecida por Octávio Souza (1994) parece bastante original para compreender os processos de identificação, sobretudo para articular a discussão com as questões brasileiras, em especial o escravismo que atravessa a formação familiar do país. A leitura de Souza (1994) permite-nos reconhecer as conexões entre o texto freudiano com aquilo que indicamos no tópico anterior, a respeito da diferença entre a identificação narcísica e a identificação a um significante referencial paterno. Também recorremos à leitura de Safatle (2016) na medida em que o autor combina o texto de *Psicologia das massas* com outro trabalho freudiano, *O homem Moisés e a religião monoteísta*, no esforço de cernir a problemática política que Freud articula em sua obra. Por fim, propomos articular a discussão exposta com o trabalho do sociólogo Pierre Bourdieu (2010; 2015), no intuito de explorar as incidências deste debate em planos mais gerais da sociedade, consumo, mercado, economia.

Reportemo-nos primeiro ao texto de Freud (2008) para observar como ele coloca a indistinção entre psicologia individual e psicologia social ou de massa.

a) A psicologia das massas;

No início de seu texto sobre a psicologia das massas, Freud (2008) faz a seguinte consideração:

> "Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também,

> desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado. As relações do indivíduo com seus pais e irmãos, com o objeto de seu amor, com seu professor e seu médico, isto é, todas as relações que até agora foram objeto privilegiado da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar ser apreciadas como fenômenos sociais, colocando-se em oposição a outros processos, que denominamos narcísicos, nos quais a satisfação dos instintos escapa à influência de outras pessoas ou a elas renuncia" (Freud, 2008. p. 10).

Nota-se, na definição acima, como Freud (2008) diferencia fenômenos sociais de fenômenos narcísicos, ressaltando que nestes últimos a satisfação pulsional não se direciona ao campo do Outro ao passo que nos fenômenos sociais a pulsão precisa que o objeto de satisfação remeta à alteridade. Nesse sentido, como indica Freud (2008), "a psicologia de massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento e para certo fim" (p. 11). Freud (2008) se refere ao laço social, portanto.

No entanto, essa primeira diferenciação não é o bastante para definir a *massa*, já que dentro dos fenômenos em que a pulsão se direciona ao Outro para se satisfazer, Freud (2008) supõe um conjunto de fenômenos que se produz e se manifesta somente no âmbito coletivo, no grupo. A isso ele qualifica como a *massa*. "os fenômenos que surgem nessas condições especiais como manifestações de um instinto especial irredutível a outra coisa, o instinto social — *herd instinct, group mind* [instinto de rebanho, mente do grupo] —, que não chega a se manifestar em outras situações" (p. 11). Freud aponta, portanto, para um funcionamento específico do *laço social* no contexto do grupo.

Para Octávio Souza (1994), a teoria freudiana dos grupos tem "um caráter inacabado" (p. 72). É possível extrair inúmeras articulações dos textos de Freud ao campo social, mas à exceção de *psicologia das massas,* quase nenhum escrito de Freud dedicou-se especificamente a este tipo de fenômeno. Além disso, como afirma Octávio Souza (1994), "Freud concentrou o principal de seus esforços de análise na chamada psicologia das massas, ao passo que é evidente que a formação de grupos, entre os quais devemos incluir os grupos nacionais, não se resume ao fenômeno elementar das massas" (p. 72).

De fato, o texto freudiano se dedica a analisar a forma e funcionamento da massa, especificamente no laço que a forma. Ainda que Freud (2008) indique ao longo do texto que há outras formas de organização coletiva e que a massa é uma forma específica de grupo, não generalizável a toda e qualquer forma social, o que há em seu texto é a massa e sua psicologia específica. Por isso, Octávio Souza (1994) propõe sua leitura de Freud incluindo a concepção

de objeto *a* e com o apoio do seminário de Lacan sobre a identificação, concebendo duas formas de laço social a partir do texto freudiano.

No entanto, como propõe Safatle (2016), o campo aberto pela conceituação freudiana já aloca a discussão político-social em plano muito distinto do que se costuma situar na sociologia e ciência política. Pois toda a argumentação de Freud (2008) se dirige no sentido de priorizar os *afetos* envolvidos no laço social e no corpo político de uma sociedade.

> "Normalmente, acreditamos que uma teoria dos afetos não contribui para o esclarecimento da natureza dos impasses dos vínculos sociopolíticos. Pois aceitamos que a dimensão dos afetos diz respeito à vida individual dos sujeitos, enquanto a compreensão dos problemas ligados aos vínculos sociais exigiria uma perspectiva diferente, capaz de descrever o funcionamento estrutural da sociedade e suas esferas de valores. (...) No entanto, um dos pontos mais ricos da experiência intelectual de Sigmund Freud é a insistência na possibilidade de ultrapassar tal dicotomia. Freud não cansa de nos mostrar o quão fundamental é uma reflexão sobre os afetos, no sentido de uma consideração sistemática sobre a maneira como a vida social e a experiência política produzem e mobilizam afetos que funcionarão como base de sustentação geral para a adesão social" (Safatle, 2016. p. 37)

Nesse sentido, Safatle (2016) argumenta que "Freud prefere compreender a forma como indivíduos produzem crenças, desejos e interesses a partir de certos circuitos de afetos quando justificam, para si mesmos, a necessidade de aquiescer à norma, adotando tipos de comportamento e recusando repetidamente outros" (p. 38). Posto isso, vejamos como Freud (2008) conceitua este circuito específico de afetos denominado por ele de *massa*.

> "O fato mais singular, numa massa psicológica, é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõem, sejam semelhantes ou dessemelhantes o seu tipo de vida, suas ocupações, seu caráter ou sua inteligência, o simples fato de se terem transformado em massa os torna possuidores de uma espécie de alma coletiva. Esta alma os faz sentir, pensar e agir de uma forma bem diferente da que cada um sentiria, pensaria e agiria isoladamente. Certas idéias, certos sentimentos aparecem ou se transformam em atos apenas nos indivíduos em massa. A massa psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos que por um instante se soldaram, exatamente como as células de um organismo formam, com a sua reunião, um ser novo que manifesta características bem diferentes daquelas possuídas por cada uma das células" (Freud, 2008. p. 13).

O que interessa a Freud (2008), como ele próprio coloca, é o seguinte: "se os indivíduos da massa estão ligados numa unidade, tem de haver algo que os une entre si, e este *meio de ligação* poderia ser justamente o que é característico da massa" (p. 13. Grifo nosso). É, portanto, o meio de ligação, a forma de laço que mobiliza a discussão freudiana sobre a formação de grupos. E nesse caso há um aspecto sobre o funcionamento da massa que Freud (2008) ressalta: "na massa (...) as aquisições próprias dos indivíduos se desvanecem, e com isso desaparece sua particularidade. O inconsciente próprio da raça ressalta, o heterogêneo submerge no homogêneo" (p. 14). A massa produziria, assim, "um caráter mediano" (p. 14)

em seus indivíduos como condição de sua formação, homogeneizando as diferenças em nome de uma forma comum: “Diríamos que a superestrutura psíquica, que se desenvolveu de modo tão diverso nos indivíduos, é desmontada, debilitada, e o fundamento inconsciente comum a todos é posto a nu (torna-se operante)” (Freud, 2008. p. 14). Percebe-se, com isso, que a massa conserva um caráter *anônimo* de seus integrantes como parte constitutiva de sua homogeneidade.

Também como parte dessa homogeneização em função do pertencimento à massa, algumas características se sobressaem. A primeira é o indivíduo pertencente à massa ser acometido de “sentimento de poder invencível que lhe permite ceder a instintos que, estando só, ele manteria sob controle” (p. 15). Na medida em que a massa é anônima ela é também irresponsável e, por conseguinte, “desaparece por completo o sentimento de responsabilidade que sempre retém os indivíduos” (p. 15). Nesse sentido, Freud (2008) conclui que “na massa o indivíduo está sujeito a condições que lhe permitem se livrar das repressões dos seus impulsos instintivos inconscientes” (p. 15).

Uma segunda característica própria ao funcionamento da massa consiste no que Freud (2008) chama de *contágio*: “Numa massa todo sentimento é contagioso, e isso a ponto de o indivíduo sacrificar facilmente o seu interesse pessoal ao interesse coletivo” (p. 15). Sobre este aspecto, Freud (2008) indica a *sugestionabilidade* dos integrantes da massa, análogos aos fenômenos de ordem hipnótica, em especial a sugestão hipnótica. “o indivíduo, mergulhado há algum tempo no seio de uma massa ativa, logo cai (...) num estado particular, aproximando-se muito do estado de fascinação do hipnotizado nas mãos do hipnotizador” (p. 16), de modo que “sentimentos e pensamentos são então orientados no sentido determinado pelo hipnotizador” (p. 16). O laço social próprio à massa parece fundamentado no mesmo fascínio que o hipnotizado sente em relação ao hipnotizador, o que permite a este último sugestionar as diretrizes e orientações do funcionamento comum do grupo, as quais se espalham entre seus membros tal como contágio viral.

O indivíduo que se dissolve na massa experimenta ainda uma “diminuição da capacidade intelectual” (p. 16) como condição da homogeneidade do grupo. A espontaneidade dessa experiência merece consideração. Pois a vinculação do indivíduo ao funcionamento de massa não passa por argumentação intelectual ou compatibilidade com as idéias do grupo em questão: há, pelo contrário, conformação da intelectualidade ao laço social promovido pela massa. Este laço é de tal modo prevalente que o indivíduo abdica de seus pressupostos

intelectuais prévios em nome de ser um dos anônimos da massa. Ou seja, o que está em jogo no vínculo dos integrantes da massa não é, propriamente, uma afinidade intelectual que agregaria aqueles que pensam de modo semelhante. Pelo contrário, é o vínculo que determina e conforma a intelectualidade de quem integra a massa.

Assim, Freud (2008) caracteriza em linhas gerais o funcionamento deste tipo de grupo.

> "A massa é impulsiva, volúvel e excitável. É guiada quase exclusivamente pelo inconsciente. Os impulsos a que obedece podem ser, conforme as circunstâncias, nobres ou cruéis, heróicos ou covardes, mas, de todo modo, são tão imperiosos que nenhum interesse pessoal, nem mesmo o da autopreservação, se faz valer. Nada nela é premeditado. Embora deseje as coisas apaixonadamente, nunca o faz por muito tempo, é incapaz de uma vontade persistente. Não tolera qualquer demora entre o seu desejo e a realização dele. Tem o sentimento da onipotência; a noção do impossível desaparece para o indivíduo na massa. A massa é extraordinariamente influenciável e crédula, é acrítica, o improvável não existe para ela. Pensa em imagens que evocam umas às outras associativamente, como no indivíduo em estado de livre devaneio, e que não têm sua coincidência com a realidade medida por uma instância razoável. Os sentimentos da massa são sempre muito simples e muito exaltados. Ela não conhece dúvida nem incerteza. Ela vai prontamente a extremos; a suspeita exteriorizada se transforma de imediato em certeza indiscutível, um germe de antipatia se torna um ódio selvagem. Inclinada a todos os extremos, a massa também é excitada apenas por estímulos desmedidos. Quem quiser influir sobre ela, não necessita medir logicamente os argumentos; deve pintar com as imagens mais fortes, exagerar e sempre repetir a mesma coisa. Como a massa não tem dúvidas quanto ao que é verdadeiro ou falso, e tem consciência da sua enorme força, ela é, ao mesmo tempo, intolerante e crente na autoridade. Ela respeita a força, e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. Quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores. No fundo inteiramente conservadora, tem profunda aversão a todos os progressos e inovações, e ilimitada reverência pela tradição" (Freud, 2008. p. 18-19).

Uma última característica das massas merece destaque, antes de nos voltarmos ao debate sobre o seu funcionamento estrutural. Como diz Freud (2008), "as massas nunca tiveram a sede da verdade. Requerem ilusões, às quais não podem renunciar. Nelas o irreal tem primazia sobre o real, o que não é verdadeiro as influencia quase tão fortemente quanto o verdadeiro" (p. 20). O que move a massa não é propriamente uma vontade de elucidação, desejo de saber, que colocaria o grupo em direção à verdade. A certeza da massa é prévia e atemporal, o que a move é a confirmação de suas ilusões.

Para a psicanálise, é inconcebível uma dimensão da realidade que não seja mediada pela fantasia, já que, como vimos, é no âmbito da constituição fantasmática que a realidade se forma. A verdade é, de certo modo, sempre ilusória, *tem estrutura de ficção*, como indica Lacan (1995). A questão, em termos sociais, é saber o quanto esta ilusão é partilhada, pactuada e agregadora na construção da realidade de um grupo. Portanto, o que Freud (2008) aponta aqui não é a existência de uma realidade puramente objetiva e livre de qualquer

influência psíquica, enquanto a massa estaria em seu delírio particular. O esforço de Freud (2008) é o de se questionar sobre quais os elementos psíquicos que formam a realidade para a massa, e como estes elementos estão arranjados e estruturados. Nesse sentido, a massa forma a sua própria *realidade paralela*, partilhada somente entre seus integrantes, constantemente reiterada e reafirmada pelo grupo: ela não partilha de uma ilusão comum, ela forma a sua própria ilusão e busca incessantemente confirmá-la.

Freud (2008) nota que há um elemento fundamental na constituição da massa, condição de sua formação: a figura do *líder*. Este elemento, o líder, torna-se primordial não só por ser aquele que guia os integrantes do grupo nas ações práticas, no conteúdo e na forma emocional da *alma coletiva*: a importância do líder está, sobretudo, no lugar que ocupa na estrutura da massa. Para sermos precisos, o líder é um *lugar de exceção* na organização da massa: ele não está submetido aos mesmos pressupostos do resto do grupo e isso não se dá ao acaso, é a condição mesma de sua sugestionabilidade em relação aos demais. "Mas não esqueçamos que a exigência de igualdade vale apenas para os indivíduos, não para o líder. Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só" (Freud, 2008. p. 65). Ou seja: "Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e um único, superior a todos eles" (p. 65). É por estar em posição de exceção que o líder se torna o parâmetro de todo o grupo, que traduz grande força moral, crenças inabaláveis, ímpeto para as disputas e etc. Do lugar da exceção, o líder assume o poder de despertar o fascínio hipnótico de seus seguidores.

Ao mesmo tempo – e isto também é importante – ainda que o líder seja uma figura de exceção, ele, pessoalmente, é *qualquer um*, isto é, ele não é diferente dos integrantes de seu grupo. Pelo contrário, o líder é concebido como *alguém como o eu*, em todas as fragilidades, incertezas e incorreções. Isto também é constitutivo da formação de massa, condição para que o vínculo se estabeleça e se sustente. O fato de o líder ocupar lugar de exceção não significa que ele seja figura superior, ideal nem irreal: ele precisa ser o reflexo do indivíduo comum, mundano, perfeito em sua imperfeição. É isso que faz com que a identificação a ele seja eficaz.

Para Freud (2008), é impossível pensar na psicologia das massas sem trazer o conceito de libido para o debate. Pois, como apontado há pouco, o vínculo que forma o grupo não se resume a uma afinidade intelectual comum, é um laço afetivo, que remete ao plano do *amor*. Freud define a libido da seguinte maneira:

> “‘Libido’ é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa — embora atualmente não mensurável —, desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”. O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a idéias abstratas. Nossa justificativa é que a investigação psicanalítica nos ensinou que todas essas tendências seriam expressão dos mesmos impulsos instintuais que nas relações entre os sexos impelem à união sexual, e que em outras circunstâncias são afastados dessa meta sexual ou impedidos de alcançá-la, mas sempre conservam bastante da sua natureza original, o suficiente para manter sua identidade reconhecível (abnegação, busca de aproximação)” (Freud, 2008. p. 32-33)

Nesse sentido, Freud (2008) tem “a hipótese de que as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva” (p. 34). Afinal, como pondera o autor, “evidentemente a massa se mantém unida graças a algum poder. Mas a que poder deveríamos atribuir este feito senão a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo?” (p. 34). Os dois exemplos de massa utilizados por Freud (2008) não deixam de transparecer o caráter libidinal do vínculo entre seus membros em relação ao líder. São eles a igreja e o exército.

> “Na Igreja — podemos, com vantagem, tomar a Igreja católica como modelo — prevalece, tal como no Exército, por mais diferentes que sejam de resto, a mesma simulação (ilusão) de que há um chefe supremo — na Igreja católica, Cristo, num Exército, o general — que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa. Tudo depende dessa ilusão; se ela fosse abandonada, imediatamente se dissolveriam tanto a Igreja como o Exército, na medida em que a coerção externa o permitisse.” (Freud, 2008. p. 35-36)

O que nos interessa evidenciar aqui é o fato da massa comportar uma *dupla ligação libidinal*, compartilhada por todos os seus integrantes: por um lado, ligação ao líder, por outro lado, ligação aos membros da massa, os irmãos. Quando esta dupla ligação fica ameaçada e a massa corre risco de se desintegrar, um sentimento de pânico acomete seus integrantes. Esta dupla ligação libidinal, Freud (2008) qualifica como um fenômeno de identificação e, por isso, ele se dedica a estabelecer seus mecanismos operacionais.

Primeiramente, Freud (2008) define a identificação como “a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto” (p. 49). Em segundo lugar, ele fornece uma fórmula para indicar a maneira como identificação age: pela “introjeção do objeto no Eu” (p. 50), ou seja, o objeto investido afetivamente é incorporado ao Eu, moldando-o por um lado, e, por outro lado, conservando-se como objeto ao se tornar componente egóico. Nesse sentido, a identificação funciona como um “substituto para uma ligação objetal libidinosa” (p. 50). Em terceiro lugar,

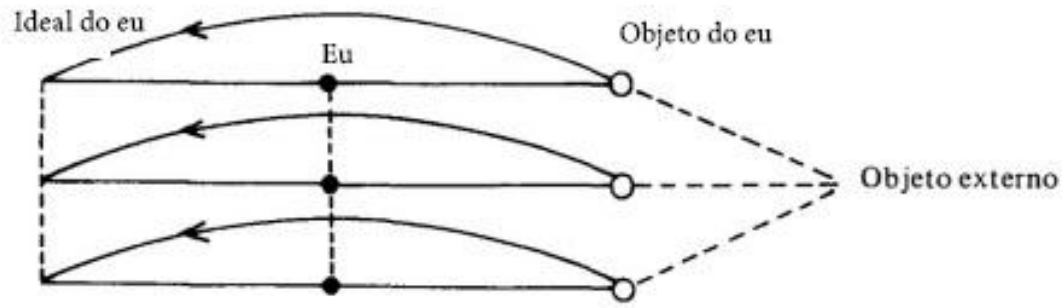
a identificação pode surgir “a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. Quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação” (p. 50). É o caso dos indivíduos da massa, por exemplo, que podem ser desconhecidos uns aos outros, mas, contanto que tenham o amor ao líder em comum, identificam-se e com isso se vinculam entre si.

Portanto, a identificação tem a finalidade de conservar um objeto incorporando-o ao Eu e, com isso, substituir a ligação libidinal direta com este objeto. Ao substituí-lo, o objeto torna-se parte integrante do Eu, já que está identificado a ele e, em conseqüência disso, o Eu também se molda em função desse objeto, assumindo parcialmente suas características, alguns de seus *traços*. Do mesmo modo, quando um conjunto de pessoas possui o mesmo objeto de identificação em comum, elas podem se identificar entre si, espontaneamente. Uma vez estabelecida a identificação, a presença concreta do objeto não é necessária, já que pela via identificatória o objeto foi parcialmente incorporado pelo Eu.

Porém, como nos diz Freud, o Eu não é uma instância uniforme, há divisões em seu funcionamento. Ao mencionar a identificação em casos de melancolia, por exemplo, Freud (2008) argumenta que “Elas [as melancolias] nos mostram o Eu dividido, decomposto em dois pedaços, um dos quais se enfurece com o outro. Esse outro pedaço é aquele transformado pela introjeção, e que contém o objeto perdido” (p. 52). Nesses casos, a introjeção do objeto acarretou conflito com o ideal de eu, instância que acolhe as influências e exigências que o meio coloca ao Eu e que, na impossibilidade em cumpri-las, o sujeito se satisfaz parcialmente ao idealizá-las. Por vezes, a introjeção de um objeto no Eu a partir da identificação produz distanciamento entre o Eu e seu ideal, de modo a alterar o funcionamento integrado das duas instâncias. Por vezes, ao contrário, a identificação os aproxima, o que também traz consequências.

A chave da questão sobre a psicologia das massas, para Freud (2008), está na relação entre Eu e ideal de eu. Pois a fórmula que Freud (2008) propõe para a formação de massas reside no seguinte: “*O objeto se colocou no lugar do ideal de eu*” (p. 57). Ou seja, no caso da massa, a identificação não faz com que ao objeto seja assimilado ao Eu; ao invés disso, o objeto substitui o próprio ideal de eu: “A estrutura libidinal de um grupo remonta à diferenciação entre Eu e ideal de eu, e ao duplo tipo de ligação por ela possibilitada — identificação e colocação do objeto no lugar do ideal de eu” (p. 72-73). Nesse sentido, o que define uma

massa é precisamente a substituição dos ideais do eu de cada integrante do grupo por um objeto externo que sirva de ideal único ao Eu do grupo. Por essa *comunidade* diante deste objeto que se faz ideal único, os Eu de cada integrante ficam liberados para se identificarem entre si, formando o vínculo da massa, cujo termo de referência é o amor ao líder, objeto externo compartilhado por todos. Esta é precisamente a sua função como líder: uma figura externa que sirva como ideal de eu absoluto para todos. Abaixo está o esquema da identificação tal como exposto por Freud (2008).



Vemos como o objeto externo incide como objeto do Eu e transpõe a própria instância egóica ao invés de nela se introjetar, vindo a se situar no plano do ideal. Com isso, o Eu fica livre para identificar-se com outras instâncias egóicas que compartilhem do mesmo ideal. Como Freud (2008) mesmo define: "*Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal de eu e, em conseqüência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*" (p. 59).

Segundo Freud (2008), "a essência da questão se acha numa outra alternativa, a saber, que o objeto seja colocado no lugar do Eu ou do ideal de eu" (p. 56). Pois é isto que define a forma do vínculo. Para debater o laço da massa, Freud (2008) traz dois termos de referência: a hipnose e o enamoramento. Ainda que Freud conceba grande proximidade entre os dois – quase uma continuidade em que o enamoramento desemboca na hipnose – há entre eles uma diferença importante.

O laço hipnótico é a base de funcionamento da massa, o núcleo da relação do indivíduo com o líder: "a relação hipnótica é — se for permitida a expressão — uma formação de massa a dois. A hipnose não é um bom objeto de comparação para a formação de massa, por ser, na verdade, idêntica a esta" (Freud, 2008. p. 57). A pré-condição para a indução do transe hipnótico é, também, que o hipnotizador assuma o lugar de ideal de eu da pessoa submetida à

hipnose. Se considerarmos que o ideal de eu é a principal instância de mediação do sujeito com a realidade – relação que se faz pela via da fantasia e da sublimação – pode-se concluir que na ocasião em que o ideal de eu é substituído por um objeto (o hipnotizador, o líder), a realidade do sujeito também se substitui, sendo sugerida então a partir desta figura que assume o lugar ideal. “entre as funções do ideal de eu, também o exercício da prova da realidade. Não admira que o Eu tome por real uma percepção, quando essa realidade tem o aval da instância psíquica normalmente encarregada do teste da realidade” (Freud, 2008. p. 57).

Recordemos que esta é uma das características mais marcantes da massa, a substituição de uma ilusão comum partilhada pela sociedade – a realidade socialmente construída – pela ilusão própria da massa, induzida pelo líder externo, realidade partilhada e reiterada apenas pelos integrantes do grupo.

Da mesma forma, a eficácia em conduzir alguém ao estado hipnótico decorre da suposição por parte do hipnotizado de que o hipnotizador possuiria um poder misterioso. “Na realidade estes procedimentos servem apenas para desviar e prender a atenção consciente. A situação é igual àquela em que o hipnotizador dissesse: “Agora se ocupe exclusivamente da minha pessoa, o resto do mundo não tem qualquer interesse”” (Freud, 2008. p. 69). Por baixo da encenação do poder transcendental do hipnotizador subsiste o esforço em captar a totalidade da atenção do hipnotizado, que passa então a não prestar qualquer atenção naquilo que está ao seu redor. Ao fazer este movimento, o hipnotizador redireciona a instância ideal do hipnotizado, retirando-a do investimento no mundo e concentrando o investimento sublimatório na figura do hipnotizador: “o hipnotizador evita dirigir o pensar consciente do sujeito para suas intenções, e a pessoa-cobaia cai numa atividade em que o mundo lhe parece desinteressante” (p. 70). Do momento em que o mundo parece absolutamente desinteressante, o vínculo com o hipnotizador assume toda a importância, “ela [a pessoa hipnotizada] inconscientemente concentra toda a atenção no hipnotizador, entregando-se à atitude do *rapport*, da transferência para com ele” (p. 70).

Com isso, o hipnotizador consegue “impedir certas distribuições da energia psíquica” (p. 70), concentrando a libido em sua figura e induzindo a pessoa conforme suas vontades. Este é o princípio básico da hipnose e do funcionamento da massa, ao que se acrescenta, no segundo caso, a identificação entre os Eu dos integrantes do grupo em referência ao líder.

Tal como nos afirma Freud (2008), “cada indivíduo é um componente de muitos grupos, tem múltiplos laços por identificação, e construiu seu ideal de eu segundo os mais diversos modelos” (p. 71). Ou seja, há uma pluralidade constitutiva da instância ideal que contribui para o enriquecimento do Eu. “Assim, cada indivíduo participa da alma de muitos grupos, daquela de sua raça, classe, comunidade de fé, nacionalidade etc., e pode também erguer-se além disso, atingindo um quê de independência e originalidade” (p. 72). A formação de massa ocorre, porém, quando um indivíduo “renuncia ao seu ideal de eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder” (p. 72). Esta dupla ligação – identificação entre os pares e colocação do objeto no lugar de ideal de eu – é a base da estrutura libidinal da massa.

O grande diferencial nesse caso está no fato de que o Eu coincide com seu ideal, confundindo-se com ele, apagando a distância que os separa. E como Freud (2008) coloca: “Há sempre uma sensação de triunfo quando algo no Eu coincide com o ideal de eu” (p. 74). Do mesmo modo, “o sentimento de culpa (e o sentimento de inferioridade) pode ser entendido como expressão da tensão entre Eu e ideal” (p. 75). É precisamente isso que entra em jogo no enamoramento, diferenciando-se do vínculo hipnótico: a separação das instâncias se preserva.

O enamoramento funciona por uma via diferente, ainda que próxima. Na definição de Freud (2008), a identificação consiste na *introjeção do objeto no Eu*. O objeto é então sobreinvestido às custas do Eu, que se molda em função do objeto de amor. Portanto, vemos que há algo que funciona a nível do Eu e não ao nível de seu ideal: no enamoramento, ao invés do objeto assumir o lugar do ideal ele é *idealizado*. Freud (2008) nos diz: “o objeto é tratado como o próprio Eu, que então, no enamoramento, uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto” (p. 55), de modo que “o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu” (p. 55).

Neste caso, o Ideal não é ocupado por um objeto, mas o Eu precisa ir em direção a seu ideal para, digamos, *estar à altura* do objeto idealizado ao qual se está enamorado. O objeto é amado precisamente por corresponder aos ideais que o Eu assume para si próprio, e não o contrário. Estaríamos aqui no nível do *Eu ideal* - da imagem narcísica ideal que o eu atribui a si próprio – e não do *ideal de eu* – que corresponde aos imperativos sublimados do meio social que orientam o desejo do sujeito ao plano ideal. O objeto introjetado com o enamoramento é incorporado pelo Eu ideal, revestindo a imagem narcísica do sujeito. No caso da hipnose, o objeto substitui o ideal de eu, monopolizando o investimento libidinal outrora

disperso entre as mais diversas injunções do meio no sujeito. Para Freud (2008), a diferença na formação entre um ou outro tipo de vínculo – hipnose e enamoramento – reside na possibilidade de satisfação libidinal direta com o objeto.

No caso do enamoramento, a possibilidade da pulsão se satisfazer com o objeto está sempre em cena, ainda que deslocada, alucinada, sublimada, mesmo que o objeto não esteja concretamente presente. Esta é, aliás, uma das funções da identificação: incorporar o objeto ao Eu para que ele possa se conservar na vida psíquica e, com isso, conservar algum plano de satisfação com este objeto. Em situações nas quais a satisfação sexual direta está fortemente sublimada – a meta é inibida e as tendências empurradas a outra direção – é comum observar a intensificação desta idealização em detrimento do Eu: "o Eu se torna cada vez menos exigente, mais modesto, e o objeto, cada vez mais sublime, mais precioso; chega enfim a tomar posse do inteiro amor-próprio do Eu, de modo que o autossacrifício deste é uma conseqüência natural" (p. 55). Ou seja: "O objeto consumiu o Eu, por assim dizer".

Quanto ao vínculo hipnótico, porém, a possibilidade de satisfação pulsional direta com o objeto está excluída de partida, pré-condição para que a hipnose se estabeleça. Isso faz com que a libido tenha poucas vias de descarga, acumulando-se no objeto, que passa a ser não somente idealizado, mas substitua a própria instância ideal. A massa, de certo modo, fornece caminhos possíveis de circulação da libido acumulada, na medida em que seus integrantes se identificam entre si, permitindo alguma descarga pulsional. Aí está sua eficácia afetiva. O requisito necessário é que o objeto venha a assumir o lugar ideal. Assim, no laço hipnótico próprio à massa, o Eu fica preservado, não precisa se esforçar para corresponder ao objeto sublimado, consumindo-se em sua auto idealização: o objeto transforma-se na própria instância sublimatória. Ou seja, já que possibilidade de descarga libidinal direta com o hipnotizador/líder está inteiramente inibida, a pulsão só tem dois caminhos, correspondentes à dupla ligação da massa: sublimação da libido inibida concentrada na figura do líder e dispersão da libido entre os integrantes da massa, possibilitando sua descarga parcial no próprio grupo.

Freud (2008) define então a questão:

> "O enamoramento se baseia na existência simultânea de impulsos sexuais diretos e inibidos em sua meta, sendo que o objeto atrai para si uma parte da libido narcísica do Eu. Nele só há lugar para o Eu e o objeto. A hipnose partilha com o enamoramento o fato de restringir-se a essas duas pessoas, mas baseia-se completamente em impulsos sexuais inibidos na meta e põe o objeto no lugar do ideal de eu. O grupo multiplica este processo; coincide com a hipnose na natureza

> dos instintos que o mantêm e na substituição do ideal de eu pelo objeto, mas junta a isso a identificação com outros indivíduos, que originalmente foi tornada possível talvez pela mesma relação com o objeto" (p. 87)

Por fim, Freud (2008) compara a massa psicológica à mítica horda primeva, tal como retratada em *Totem e Tabu*. "A massa nos parece, desse modo, uma revivescência da horda primeva" (Freud, 2008. P. 66). Nesse sentido, "O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal de eu" (p. 71). Freud (2008) argumenta que "assim como o homem primevo se acha virtualmente conservado em cada indivíduo, assim também pode ser restabelecida a horda primeva a partir de um ajuntamento humano qualquer" (p. 66). A horda seria o fundamento último, primário do laço social humano: "Ousemos então corrigir o enunciado de Trotter, segundo o qual o homem é um animal de rebanho, dizendo que ele é antes um animal de horda, membro individual de uma horda conduzida por um chefe" (Freud, 2008. p. 65).

Feito o percurso pelos principais pontos do texto freudiano, vejamos como Safatle (2016) interpreta a questão política colocada por Freud. A leitura de Safatle (2016) nos ajuda a situar precisamente a problemática fantasmática exposta por Freud, inclusive para além da restrita da formação de massa.

b) O poder e seus circuitos: pai primevo e o homem Moisés;

Safatle (2016) argumenta que o termo por onde gira toda a questão política e social colocado na obra freudiana é a relação com a liderança. O ponto central recai, portanto, no laço com o *poder soberano,* as formas de relação com a autoridade.

> "Freud age como quem afirma que a relação com a liderança é o verdadeiro ponto obscuro da reflexão política contemporânea. Há uma demanda contínua de expressão do poder em liderança, há uma lógica de incorporação que vem da natureza constitutiva do poder na determinação das identidades coletivas. Isso está presente tanto em sociedades ditas democráticas quanto autoritárias. De fato, inexiste, em Freud, uma esfera política na qual a relação com a autoridade não seja poder constituinte das identidades coletivas devido à força das identificações, daí a tendência a fenômenos de incorporação. (...) Na verdade, Freud percebe como a soberania, seja ela efetiva ou virtualmente presente enquanto demanda latente, é o problema constitutivo da experiência política, ao menos dessa experiência política que marca a sociedade ocidental" (Safatle, 2016. p. 40).

No entanto, para além da realidade efetiva da relação com o poder soberano, Safatle (2016) faz uma pontuação preciosa que, inclusive, podemos aplicar à releitura que Octávio Souza

(1994) faz do texto freudiano, exposta a seguir. Diz-nos Safatle (2016) a respeito deste *ponto obscuro* da relação com o líder:

> "Ele [Freud] simplesmente acredita que o poder soberano, mesmo quando não se encontra efetivamente constituído na institucionalidade política, continua em latência como demanda fantasmática dos indivíduos. A recorrência contínua, mesmo em nossa contemporaneidade, de sobreposições entre as representações do dirigente político, do chefe de Estado, do pai de família, do líder religioso, do fundador de empresa deveria nos indicar que estamos diante de um fenômeno mais complexo do que regressões de indivíduos inaptos à "maturidade democrática". Compreender a natureza dessa demanda pelo lugar soberano do poder, assim como a força libidinal responsável por sua resiliência, é uma tarefa a qual Freud, à sua maneira, se impôs" (Safatle, 2016. p. 40-41)

Esta indicação de Safatle (2016), nos mostra como a função paterna se articula ao campo do poder soberano enquanto instâncias sobrepostas de autoridade. Além disso, o autor pontua aquilo que está em jogo enquanto *demanda fantasmática* na relação com o poder soberano: seja latente ou manifesta, é esta demanda fantasmática que entra em cena no laço social, no vínculo com o líder. Nesse sentido, a proposta política de Freud "explora as ambigüidades de nossas fantasias sociais, como quem desconstrói (e a palavra não está aqui por acaso) a aparente homogeneidade de seu funcionamento" (p. 41).

Isto, como pontua com clareza Safatle (2016), não se reduz a "uma crítica pela qual ilusões sociais seriam denunciadas a partir de normatividades possíveis, ainda latentes que serviriam de fundamento para outra forma de vida em sociedade" (p. 41). Ou seja, não se trata de "desqualificar uma normatividade atual a partir da perspectiva de uma normatividade virtual da qual Freud seria o enunciador eleito" (p. 41). Para o autor, "a crítica freudiana é uma espécie de abertura à possibilidade de transformação das normas através da exploração de sua ambivalência interna – no nosso caso, transformação da soberania através da exploração de efeitos ainda inauditos do poder" (p. 41). Nesse sentido, a concepção de Freud sobre a relação com o poder soberano aponta para algo mais do que somente uma "figura regressiva de dominação; há algo que parece pulsar para além dos efeitos de sujeição que tal poder parece necessariamente implicar" (p. 41).

Por essa via, Safatle (2016) propõe dois paradigmas distintos de figuras de autoridade. O primeiro "deriva das fantasias ligadas ao pai primevo, enunciada inicialmente em *Totem e Tabu* e que alcançará *Psicologia das massas e análise do eu*" (p. 41). O outro é exposto por Freud em seu texto *O homem Moisés e a religião monoteísta,* o qual, para Safatle (2016), ganha especial importância por possibilitar "uma reavaliação da dimensão política" (p. 41), tanto do pensamento freudiano, quanto da própria teoria política. Comecemos pela relação

com o pai da horda do mito de *Totem e Tabu* para analisar as relações com o líder. Posteriormente passemos ao homem Moisés para observar o tipo de abertura que esta leitura freudiana possibilita ao campo político.

Ao investigar os pressupostos de Freud em sua construção sobre a relação com o poder soberano, Safatle (2016) indica ponto em comum com a concepção hobbesiana do poder.

> "Na verdade, devemos ser mais precisos e lembrar que a autoridade soberana tem sua legitimidade assegurada não apenas por instaurar uma relação baseada no medo com o próprio soberano, mas principalmente por fornecer a imagem do distanciamento possível em relação a uma fantasia se desagregação imanente no laço social e de risco constante de morte violenta. Uma fantasia social que Hobbes chama de "guerra contra todos". É através da perpetuação da iminência de sua presença que a autoridade soberana encontra seu fundamento. É alimentando tal fantasia social que se justifica a necessidade do "poder pacificador" da representação política, ou seja, do abrir mão de meu direito natural em prol da constituição de um representante cujas ações soberanas serão a forma verdadeira da minha vontade" (Safatle, 2016. p. 46).

No entanto, se Freud compartilha terreno em comum com Hobbes, Safatle (2016) argumenta também que "há de se lembrar de uma distinção decisiva" (p. 49): "falta a Freud a aceitação da soberania como uma espécie de contraviolência estatal legítima" (p. 49). Pelo contrário, "a submissão a tal poder é uma tarefa impossível devido ao excesso irredutível de violência que a vida pulsional representa a toda ordem social que procure integrá-la" (p. 49). Assim, se o poder soberano supõe algum tipo de distanciamento de uma fantasia de desagregação, isso em nada fornece garantias ou legitimidades quanto ao manejo da violência no laço social.

> "Há uma gramática ampla da violência a partir de Freud que não se conjuga apenas como agressividade contra o outro, mas pode aparecer também de forma mais produtiva como desagregação do Eu enquanto unidade rígida, como depersonalização enquanto modo de destituição subjetiva, como despossessão nas relações intersubjetivas entre outros. Como o ser em Aristóteles, a violência se dirá de várias formas, terá várias determinações afetivas e se inscreverá socialmente de modos variados" (Safatle, 2016). p. 49).

A questão, inicialmente, para Freud gira em torno de compreender qual o lugar da autoridade soberana na relação com a estrutura fantasmática que o suporta, destacando deste laço seu circuito central de afetos e sua violência pressuposta.

Nesse sentido Safatle (2016) argumenta que "para Freud, nossa modernidade não é desencantada, mas, de maneira peculiar, continua fundamentalmente vinculada à secularização de uma certa visão religiosa de mundo" (p. 57). Estaríamos, assim, numa era teológico-política que, tal como qualquer fundamento religioso de poder, "não se expressa apenas na enunciação evidente da dogmática teológica como referência para questões

biopolíticas concernentes à reprodução, à administração dos corpos, às famílias e à moralidade" (p. 59). Como tal, o fundamento religioso de poder "se expressará na maneira como investimos libidinalmente figuras de autoridade esperando amparo principalmente contra aquilo que faz da vida social o avesso da pretensa paz celestial, ou seja, a insegurança da divisão, do conflito, da irredutibilidade de antagonismos gerados não por alguma intervenção de elementos vindos do exterior, mas pela dinâmica imanente do político" (p. 59).

Em suma, no fundamento do laço social está "o clamor latente da representação primordial do Um, da crença na união pré-política dos homens como efeito da partilha comum do sentido" (p. 59). Por isso, Safatle (2016) reitera a importância do conceito freudiano de supereu como "o representante da política no interior da teoria do inconsciente e o representante do psiquismo inconsciente no interior da teoria política" (p. 60). Pois o pressuposto freudiano da instância superegóica não é, pura e simplesmente, a internalização de normas sociais, mas uma "instância moral de observação que nos pastoreia ao mesmo tempo em que nos julga implacavelmente" (p. 60). Este é o ponto central do campo social, já que corresponde ao "ponto de interseção entre "cuidar" e "culpar"" (p. 60). Nesta interseção entre o cuidar e o culpar encontra-se o campo de operações da relação com a autoridade, tanto em seu nível social – representantes políticos, figuras religiosas e etc. – quanto no nível da vida familiar – a imago paterna.

Da mesma forma, Safatle (2016) também acentua algo que nos parece de suma importância para nossa pesquisa ao indicar o termo primordial por onde a operação superegóica faz sua operação: o vínculo libidinal com o *objeto perdido*. Pois, se como vimos no mito de *Totem e Tabu*, o sentimento de culpa assume função decisiva na coesão social ao carregar o peso do assassinato do pai, isto nos remete à dimensão da perda de objeto. Ou seja, o vínculo libidinal com o objeto perdido aparece como fundamento derradeiro na relação com o poder soberano, na medida em que este objeto perdido estaria no cerne do sentimento de culpa, na própria interseção entre o cuidar e o culpar, inclusive na forma específica da formação de massa, quando o objeto assume o lugar do ideal de eu.

> "Nesse sentido, se Freud pode dizer que o sentimento de culpa é o "problema mais importante da evolução cultural" é porque, entre outras coisas, ele conhece sua função decisiva na construção da coesão social e na sustentação das relações com a autoridade. Uma função que não se reduz à expressão da responsabilidade consciente diante dos impulsos de transgressão de normas aceitas como necessárias para a perpetuação da vida social. Ela indica principalmente o vínculo libidinal incosciente com objetos que perdemos, que ainda têm a força de projetar em nós a sombra de reprimendas sem-fim e autodestruição melancólica. A culpa que sustenta os laços sociais sob a égide do poder pastoral tem uma gênese em fantasias

> inconscientes construídas a partir de objetos que perdemos e muito pouco tem a ver com a expressão de uma responsabilidade diante da perpetuação da vida institucional assumida de forma consciente" (Safatle, 2016. p. 60)

Precisamos elucidar com maior clareza este ponto de interseção. Como conjugar o sentimento de culpa, poder soberano, o fantasma do assassinato do pai e a perda do objeto? Em primeiro lugar, Safatle (2016) formula que "*devemos compreender a criação do mito do assassinato do pai primevo como a maneira, disponível a Freud, de dizer que, em relações sociais atuais, os sujeitos agem como quem carrega o peso do desejo de assassinato de um pai que nada mais é do que a encarnação de representações fantasmáticas da autoridade soberana*" (p. 62-63). Aí está o primeiro aspecto do sentimento de culpa. Mas, o ponto principal não é somente esta violência primordial da qual teria se derivado o início da sociedade, aquilo que Freud (2010) se refere como o homem sendo um *animal de horda*. O ponto principal, porém, é que "esse sentimento de culpa vem do fato do pai não ser apenas responsável pela crueldade e coerção, mas ser também objeto perdido de amor e identificação" (Safatle, 2016. p. 63).

Nesse sentido, a identificação com o pai primevo supõe a transmissão da crença de que se possa eventualmente ocupar este mesmo lugar paterno, um lugar não só de soberania, mas de potência absoluta e irrestrita. Esta é o ponto fantasmático básico do lugar de poder, fantasma em referência ao Um. Porém, como vimos no mito de *Totem e Tabu*, a condição para que a comunidade dos irmãos que se uniram para matar o pai permaneça como uma *comunidade de iguais* – uma comunidade fraterna, na relação de semelhança – é, precisamente, que todos abram mão de assumir o lugar outrora preenchido pelo pai. Assim, se a *fantasia básica* quanto ao lugar de poder é esta figura de onipotência encarnada pelo pai primevo, a *condição básica* de uma sociedade é abrir mão deste desejo enquanto possibilidade real, desfazer-se da idéia de que esta pretensão é real. Esta condição é o que possibilita que se trate de uma fantasia e não de uma possibilidade efetiva. Abandonar a pretensão de ocupar o lugar do pai primevo é a condição que regula as relações com o poder.

É isto que garante que o lugar do poder, lugar paterno, seja fundamentalmente um *lugar vazio*. "No mito freudiano há de se levar em conta como tal constituição do espaço político produz inicialmente a abertura de um "lugar vazio" do poder" (Safatle, 2016. p. 64). Assim também vemos se delinear a dimensão do objeto enquanto ausente, o objeto perdido, nas relações com o poder.

Afinal, seguindo a alegoria freudiana, é esse lugar vazio do poder paterno que corresponde à própria fragilidade estrutural dessa comunidade de iguais, dessa *sociedade sem pais*. Como

Freud (2008) salienta ao final de *Totem e Tabu*, a fantasia do pai primevo não é abolida, ela persiste na vida psíquica da sociedade sob a forma do sentimento de culpa comum a todos os irmãos, condição para a coesão desta forma social fraterna. “Esse pai que não está lá, mas que faz sua latência ser sentida, retornará sob uma forma sublimada” (Safatle, 2016. p. 65). Assim se produz a báscula que transforma a sociedade de irmãos numa sociedade *patriarcal*.

> “A sociedade sem pais deverá assim converter-se gradualmente em uma sociedade organizada de forma patriarcal. Pois o lugar vazio do poder é, ao mesmo tempo, um lugar pleno de investimento libidinal em uma figura de exceção que se coloca em posição soberana. Isso leva Freud a afirmar que “houve pais novamente, mas as realizações do clã fraterno não foram abandonadas, e a efetiva distância entre os novos pais de família e o ilimitado pai primevo da horda era grande o suficiente para garantir a continuação da necessidade religiosa, a conservação da insaciada nostalgia pelo pai”. “Houve pais novamente”. Mas agora pais que poderiam cuidar, individualizar, pregar a renúncia pulsional, em suma, aplicar o poder pastoral e nos lembrar do respeito à norma e às exigências restritivas das instituições. Pais que precisavam lembrar que estavam lá para enunciar mais uma vez a Lei porque caso não estivessem mais lá, estaríamos vulneráveis a figuras como o pai primevo. (...) Houve pais novamente, mas pais assombrados pela inadequação em relação a figuras de soberania que se fundamentam em posição de excepcionalidade em relação à Lei. O que nos permite pensar que a autoridade desses pais precisará reavivar periodicamente os traços do pai primeiro e seu lugar de excepcionalidade, dando espaço para um retorno e distância em relação à cena primitiva, pulsação efetiva que vai da mania à depressão” (Safatle, 2016. p. 65).

Podemos então sintetizar o que aparece no fundamento do laço com o poder soberano – o vínculo com a liderança – a partir das considerações de Safatle (2016) sobre os textos freudianos. Está em jogo a relação entre um núcleo fantasmático e o objeto que preenche o lugar vazio próprio ao investimento libidinal do objeto perdido. Este é o ponto nodal implicado no laço social com o poder.

Safatle (2016) é rigoroso ao afirmar que este lugar vazio de poder jamais se mantém vazio enquanto tal, mesmo em regimes democráticos: “há de se insistir que a democracia como lugar vazio de poder nunca existiu por que, até agora, *não houve democracia que não necessitasse de regressões autoritárias periódicas*” (p. 71). Na estrutura patriarcal, há sempre o vestígio, o fantasma do pai da horda como condição da autoridade e da coesão social: “*o mito do pai primevo funciona assim como uma espécie de representação mítica do lugar de exceção próprio a toda soberania*” (p. 73).

Esta formulação nos permite adentrar em maiores pormenores no texto de *psicologia das massas e análise do eu*. Pois, para Safatle (2016), este texto se constitui como “proposição geral obre o processo de formação de identidades coletivas” (p. 71) a partir do núcleo fantasmático disposta pelo laço com a autoridade soberana. Assim, o autor expõe o que está no cerne da argumentação freudiana, segundo sua concepção.

> "O que transforma uma quantidade amorfa de indivíduos em identidade coletiva é a força afetiva de identificação a um líder capaz de se colocar no espaço próprio aos ideais do eu que serão individualmente partilhados, segundo a noção de que "o indivíduo abandona seu ideal de eu (*ichideal*) e o troca pelo ideal da massa encarnado pelo líder (*Führer*). Se essa troca é possível é porque há algo nesse ideal encarnado pelo líder que atualiza vínculos a objetos perdidos que ainda ressoam na vida psíquica dos sujeitos. Pois identidades coletivas sempre se constituem a partir de relações gerais a fantasias. Uma identidade coletiva não é apenas uma unidade social constituída a partir da partilha de um mesmo ideal de eu, com seus sistemas conscientes de valores. Ela é uma unidade social constituída a partir da partilha funcional do mesmo núcleo fantasmático, com suas representações inconscientes" (Safatle, 2016. p. 72).

Nesse sentido, para Safatle (2016), o que entra em cena na formação de massa não difere tanto daquilo que está em jogo em qualquer laço social, qualquer relação com a liderança, na oscilação entre democracia e totalitarismo. Há, na massa, certamente, circuitos de afetos específicos, mas Safatle (2016) insiste em como a dinâmica interna de sociedades totalitárias – como o fascismo, seu exemplo principal de formação de massa – corresponde a uma "latência interna às sociedades democráticas" (p. 73). Aquilo que toma o primeiro plano de uma sociedade totalitária nada mais é do que um núcleo fantasmático latente e operativo numa sociedade democrática.

Por isso, Safatle (2016) formula que "pensar política não pode ser outra coisa que explorar as latências fantasmáticas da democracia" (p. 73), na medida em que "as sociedades modernas estariam abertas ao retorno de figuras superegóicas de autoridade vindas em linha direta do mito do pai primevo ou que permitem a identificação com tais tipos ideais que prometem *a encenação de um lugar de excepcionalidade no qual a transgressão da lei é possível*" (p. 73).

Seria fundamentalmente este último aspecto que estaria em jogo na formação de massa: encenar um lugar de exceção compartilhado em que a lei pudesse ser transgredida sem culpa, o próprio lugar do pai primevo sugerido fantasmaticamente como acessível a todos. Por isso, a ambigüidade do líder fica evidente na formação de massa, já que ele precisa encarnar potência suficiente para estar fora da lei por vontade própria, ao mesmo tempo em que precisa ser o fiador desta mesma lei, colocando-se, assim, submetido a ela. Mantendo o fascismo como exemplo primordial da formação de massa, Safatle (2016) afirma:

> "*Sem ser o mero culto da ordem, o que o fascismo permite é um paradoxal gozo da desordem acompanhado da ilusão de segurança*. Esse paradoxo de um regime rígido que permite a circulação controlada da desordem pede uma geografia dos modos da aplicação da Lei na qual possamos ser o veículo da Lei, mas sem que seu peso repressivo caia sobre nossos ombros" (Safatle, 2016. p. 75)

Assim podemos compreender o que está em jogo na substituição que coloca o objeto (líder) no lugar do ideal de eu, fórmula freudiana para a formação de massa. Esta substituição possibilita "transformar a impossibilidade de o poder garantir a *segurança fantasmática* desejada em identificação a um elemento que, no interior da vida social, impediria a realização de tal garantia, quebrando a coesão social prometida e fornecendo uma representação localizada para o medo cuja mobilização permitirá a nossas sociedades se transformarem em "sociedades de segurança"" (p. 76). Ou seja, ao alocar a impossibilidade de garantia de segurança – pressuposto de qualquer poder soberano – num elemento específico da sociedade (uma classe, etnia, categoria, etc.) que seria a causa primordial da desordem social, a formação de massa possibilita a localização do medo neste elemento, que se tornará "o objeto para o qual o medo social será dirigido" (p. 76).

Nesse caso, "a dinâmica do político será reduzida à simples construção e gestão desse objeto fundamental de "fobia social". *A política se transforma assim na gestão da fobia*" (p. 76). A condição para a formação deste cenário é, precisamente, a colocação do líder no lugar do ideal de eu.

> "a condição de ser, ao mesmo tempo, o ideal de eu e a representação de um mesmo objeto internalizado – que permite a construção de relações gerais de equivalência na massa – faz o líder tender a aparecer como o "alargamento da própria personalidade do sujeito, uma projeção coletiva de si mesmo, em vez da imagem de um pai cujo papel pode bem ter decaído na sociedade atual. (...) as identificações não são construídas a partir de ideais simbólicos. Elas são basicamente identificações narcísicas que parecem compensar o verdadeiro sofrimento psíquico do declínio do indivíduo e sua subseqüente fraqueza, um declínio que não é apenas apanágio de sociedades abertamente totalitárias." (Safatle, 2016. p. 77)

Podemos então conceber a formação de massa em referência à "funcionalidade do narcisismo enquanto modo privilegiado de vínculo social" (p. 77) em contextos específicos. Como Safatle (2016) mesmo formula: o "autoritarismo em suas múltiplas versões não é apenas uma tendência que aparece quando a individualidade é dissolvida. Ele é potencialidade inscrita na própria estrutura narcísica dos indivíduos modernos de nossas democracias liberais" (p. 78).

Portanto, a oscilação entre democracia e totalitarismo recai na seguinte diferença: uma forma social que se erige como corpo fantasmático sustentado por identificações simbólicas com o poder, e uma forma social que se erige como corpo fantasmático sustentado por identificações narcísicas com o poder. Em suma, corpo fantasmático simbólico em contraposição a um corpo fantasmático imaginário. Como vimos, há estreita articulação entre esses dois campos – simbólico e imaginário – que responde pela transformação inevitável de um laço no outro, da inversão regressiva da democracia em totalitarismo e vice-versa.

É dessa forma que Safatle (2016) concebe a questão do laço social em *psicologia das massas* e *Totem e Tabu*. Um corpo político fantasmático que só se sustenta enquanto unidade total de identidade coletiva, podendo esta identidade ser tomada tanto no plano simbólico da fantasia quanto no plano imaginário. Aí residiria a diferença e reversibilidade da democracia em totalitarismo.

No entanto, feitas estas considerações, é digno se perguntar se o destino de todo e qualquer laço social está fadado a desdobrar-se em autoritarismo, liderança e vínculos narcísicos que possam suprir como unidade imaginária o campo simbólico dos ideais paternos. "poderíamos nos perguntar se não haveria, em Freud, a possibilidade de pensar a experiência política sem nos chocarmos com as múltiplas formas de impasse populista, com seu retorno a uma dinâmica de afetos baseada no medo social" (Safatle, 2016. p. 87). No tópico a seguir, veremos como a leitura de Octávio Souza (1994) nos permite discernir duas formas de laço social dentro da própria formulação freudiana sobre a psicologia das massas, possibilitando-nos explorar mais esta oscilação entre autoritarismo e democracia. Safatle (2016) nos indica outro caminho, que vale ser destacado e que nos parece complementar ao que buscamos expor a seguir. A referência de leitura de Safatle (2016) neste caso não é somente o texto de *psicologia das massas.* Ele concebe um dos últimos textos de Freud, *O homem Moisés e a religião monoteísta* como a representação privilegiada de possibilidades diversas do vínculo social.

Como nos diz Safatle (2016), o objetivo do texto freudiano é "quebrar a ilusão que funda os vínculos entre política e produção de identidades coletivas, revelando no cerne das identificações com a autoridade soberana que constituem o povo enquanto unidade algo que lhe priva da segurança do caráter fundamental das relações de filiação" (p. 90).

Nesse caso, não há somente identificações imaginárias que produzem uma proliferação de imagens ideais para a composição do Eu ideal – próprias à formação da massa –, ou identificações simbólicas que definem o modo de inscrição do sujeito em funções próprias ao campo significante – possibilitando a operatividade o ideal de eu enquanto instância múltipla. Com o texto sobre Moisés, Safatle (2016) argumenta que Freud concebe "identificações reais, pois confrontam os sujeitos com um núcleo inassimilável e irrepresentável do Outro" (p. 90). Estaríamos diante de uma forma política que não se resume à diferença entre identificação simbólica ou identificação imaginária: estaríamos diante de um laço social cujo fundamento estaria na ordem do real.

Isto nos permite, então, conceber algo de suma importância para nossa pesquisa: uma identificação cuja incorporação remete à ordem do *traço*, de uma marca inassimilável, insuportável, que, por isso, desampara o sujeito e nega-se a si mesma.

> "A base do argumento de Freud consiste na defesa de Moisés ter sido um egípcio que transmitiu aos judeus a religião monoteísta de Ikhnaton, a religião de Aton. Um líder estrangeiro, como um corpo estranho e inassimilável no lugar do poder. Não há identificação possível aqui. Moisés não é como seu povo, não fala a mesma língua materna, não tem a mesma história nem age a partir dos mesmos afetos. A religião por ele empregada não possui imaginário, avessa a todo ritual, sacrifício e magia: universalista e abstrata como um quadro de Maliévich. Expressão de um Deus pacifista que nada diz quando perguntado sobre quem é, a não ser na tautologia vazia do: "eu sou o que sou" (*Elyeh asher Elyeh*). Por isso, não pode haver especularidade alguma entre o egípcio Moisés e os judeus. Estamos diante de uma lógica da incorporação que nega a si mesma. Moisés era tão estranho aos judeus que não lhe foi possível deixar nenhuma determinação a ser transmitida na segurança de uma língua comum de representações. Tudo o que ele deixou foi da ordem do traço, do que aparece nos textos apenas como distorção (*Enstellung*)" (Safatle, 2016. p. 91).

Este *traço* inassimilável de identificação, traço que engendra a descontinuidade, que não fornece o acolhimento demandado por seu povo, torna-se um elemento primordial nesta concepção de vínculo social, segundo Safatle (2016). Será precisamente o retorno deste traço inassimilável que conferirá o próprio laço.

Segundo o texto freudiano retomado por Safatle (2016), teria sido este primeiro Moisés, o egípcio, quem teria levado o povo judaico à errância de trinta anos pelo deserto, impondo o seu deslocamento contínuo. Isto, por si só, já demonstra algo para Safatle (2016): "um líder não será quem de fato fundará o vínculo a um território, mas quem imporá ao povo uma errância que exprime as perdas dos laços a um lugar" (p. 91). No desenrolar dos acontecimentos narrados por Freud, diante deste cenário de desterro, de completo estrangeirismo de um líder em relação a seu povo, de uma identificação que traz algo de insuportável, o povo judeu teria assassinado o Moisés egípcio, "assassinato que será, no fundo, o início de uma relação indestrutível" (Safatle, 2016. p. 91).

> "Ninguém melhor do que o Moisés de Freud nos demonstra como "o que 'sutura' a identidade social de uma totalidade social como tal é o próprio elemento 'livre-flutuante' que dissolve a identidade fixa de todo elemento intrassocial". Isso talvez nos explique por que o assassinato, no caso do Moisés de Freud, é só uma forma específica de vínculo e de repetição. O que parecia perdido retorna, mas não sob a forma da melancolia, e sim sob a forma do vínculo a uma idéia de transformação. Daí por que tal assassinato é qualitativamente distinto do que marca a relação ao pai primevo. *Não se matam pais da mesma forma*" (Safatle, 2016. p. 92).

A importância do *traço* enquanto elemento *real* de identificação nos é revelada a seguir. Pois, nos narra Freud que, após o assassinato do Moisés egípcio, os judeus passam a seguir um

novo deus, proveniente da tribo árabe dos midianitas, que responde pelo nome de Jeová. Este novo deus, também estranho aos judeus, é anunciado por outro profeta, cujo nome é o mesmo do primeiro pai assassinado: Moisés. Ocorre então um processo de *fusão mimética* que funde o Moisés egípcio no Moisés midianita, assim como o antigo deus da religião de Aton se integra paulatinamente ao deus Jeová (Safatle, 2016). Nesta fusão mimética entre dois Moisés e dois deuses monoteístas distintos, as identidades opositivas se interpenetram, "o passado explode os limites do presente em uma espécie de trabalho bem-sucedido de luto" (Safatle, 2016. p. 92). Nesse caso, "contrariamente ao pai primevo de *Totem e Tabu*, o que vem agora do passado recalcado não é uma regressão, mas a fidelidade a um acontecimento transformador que, por um momento, cessa de não se inscrever" (p. 92).

> "Dessa forma, os traços da religião insuportável do egípcio Moisés continuarão presentes, de forma distorcida, como uma tendência subterrânea a ser escavada e como princípio motor de uma transformação que pode avançar ou simplesmente ficar por muito tempo soterrada. Maneira freudiana de mostrar como a crítica opera não através da tentativa de construir princípios completamente novos, mas através da exploração da ambigüidade do que parecia, até então, familiar. A crítica é construção do estranhamento no interior do que até então fora familiar e bem conhecido, ela opera o desintrincar do Real no interior do Imaginário. Extração de fragmentos de outro tempo, um tempo de promessas ainda não realizadas, mas nunca completamente esquecidas" (Safatle, 2016. p. 92-93)

A importância desta concepção, para Safatle (2016), é justamente a abertura que possibilita pensar a política não só sob os termos de um corpo fantasmático cujo horizonte é uma unidade imaginária total, e sim como *corpo espectral*: "uma forma de existência entre a presença e a ausência, entre a permanência e a duração. Uma *existência espectral* que, longe de ser um flerte com o irreal, é existência objetiva do que habita em um espaço do qual força as determinações presentes através de ressonâncias temporais" (p. 125-126)[5]. Nesse caso, não se trata de uma mera substituição do objeto perdido, deslocamento da libido ao objeto substituto que ocuparia o lugar da autoridade. Há outra cena, outra temporalidade envolvida neste campo espectral.

> "podemos dizer que o trabalho de luto não é uma construção de processos de substituição próprios a uma lógica compensatória. Ele é produção de uma temporalidade que pode se dispor em presente absoluto. Não se trata assim de justificar a realidade, mas, de certa forma, desrealizá-la mostrando como os espectros do passado ainda estão vivos e prontos a habitar outros corpos, a abrir

[5] Safatle (2016) argumenta sobre a posição crítica de Freud ao sionismo como fundamento de uma formação coletiva. O autor cita carta de 1930 em que Freud interpela Chaim Koffler, membro da fundação para a reinstalação dos judeus na palestina, a esse respeito. Diz-nos Safatle (2016): "como não ver nessa teoria de um Moisés estrangeiro e de um Deus idem uma resposta àquilo que Freud criticava no sionismo, assim como a expressão de uma política desprovida de identidades coletivas que seria a verdadeira contribuição freudiana à questão judaica? Uma contribuição completamente esquecida e recalcada em dias de identidades israelenses militarizadas" (Safatle, 2016. p. 91. Nota de rodapé).

> outras potencialidades. Um pouco como o Moisés de Freud que, como um espectro que morreu apenas para ser mais forte, reincorpora-se em um segundo Moisés, fazendo com o que parecia perdido recupere a sua potência de ação sob nova figura. *O corpo político só pode ser um peculiar corpo espectral* com suas temporalidades em mutação. Notemos, a esse respeito, que um corpo espectral não é um corpo fantasmático. Um corpo fantasmático (...) constitui-se através da produção de uma unidade imaginária capaz de assegurar a consistência do sentido das normas sociais e de suas injunções graças à construção de uma autoridade soberana fantasmaticamente assegurada. Um corpo espectral desconhece unidade imaginária. Ele é o espaço de remissão constante de experiências temporalmente irredutíveis que produzem mutações formais impredicáveis" (Safatle, 2016. p. 126-127).

Assim, Safatle (2016) indica que "uma tarefa fundamental consistirá em pensar como é possível um corpo não mais assombrado pela afirmação da coesão imaginária e da unidade encarnada em figuras de soberania" (p. 128). Ele supõe o corpo espectral como uma "temporalidade múltipla" (p. 128), como "potência de desrealização" (p. 128) que abre espaço para "produzir um corpo político capaz de responder, para além das determinações identitárias, por demandas gerais de reconhecimento" (p. 129). Como nos expõe Safatle (2016), "a incorporação que constitui corpos dessa natureza não é produzida pelos afetos do medo e da esperança, mas é impulsionada pelas múltiplas formas de afirmação do desamparo e das relações de despossessão que ele gera" (p. 129).

Por isso, nos esclarece o autor, há que se distinguir "o desamparo que faz corpo" (p. 129) do desamparo que apenas marca "o colapso catatôniuco de toda ação" (p. 129). A diferença está, para Safatle (2016), "na conversão das violências do desamparo em trabalho processual" (p. 129), no caso de uma *aposta* de construção de um corpo espectral desidêntico. Caso contrário, recai-se numa *indeterminação improdutiva*, quando as violências do desamparo não podem fazer um o luto contínuo da perda de unidade imaginária que se configure como *trabalho processual*. Neste cenário, o que ocorre é o "colapso de todo movimento e o perpetuar a situação de decomposição" (p. 129). Ou seja, "sistemas que só conseguiram se preservar através da defesa insistente da estabilidade de suas estruturas normativas" (p. 129).

Guardemos as referências ao traço, ao corpo espectral e às possibilidades contidas no circuito afetivo em torno do desamparo, pois elas serão de especial importância para articularmos a função do escravismo no laço social brasileiro. Adiantamos que o escravismo nos parece algo dessa ordem: do traço, da repetição, daquilo de insuportável e inassimilável, que pode ficar muito tempo soterrado, mas é fundamento do laço. Abordar esta questão nos parece apostar na possibilidade de produzir um corpo espectral que não se apóie na rigidez da estrutura normativa e em categorias imaginárias de unidade.

A seguir, adentramos na argumentação de Octávio Souza (1994). Ele também articula a função do traço no laço social, o que nos será também de especial relevância para as questões brasileiras. Combinando as questões levantadas por Safatle (2016) com as propostas de Souza (1994) teremos um bom campo conceitual para pensar na inscrição da função paterna no Brasil em relação ao escravismo.

c) As identificações;

Octávio Souza (1994) propõe uma leitura interessante sobre o texto freudiano da *psicologia das massas* ao introduzir dois estatutos do objeto – o objeto parcial e o objeto *a*, tal como formulado por Lacan (2005). A partir daí ele supõe duas formas de laço social e duas formas de grupo, um baseado no vínculo hipnótico e outro baseado no vínculo do enamoramento. As concepções de Souza (1994) podem vir a complementar a argumentação de Safatle (2016) quanto à oscilação vínculos totalitários e vínculos democráticos com instância de poder soberano: o líder. Segundo a terminologia de Safatle (2016) estamos aqui diante de duas possibilidades dentro daquilo que ele concebe como *corpo político fantasmático*, e não no registro do *corpo espectral*. Nesse caso, estas duas possibilidades remetem à distinção entre dois tipos de vínculo com o líder: enamoramento ou hipnose.

A hipótese de Octávio Souza (1994), a princípio, parece caminhar na direção contrária de Freud (2008). Pois a proposta freudiana tende a supor continuidade entre os dois termos – hipnose e enamoramento – e não uma oposição. A diferença, para Freud (2008) reside no lugar onde o objeto é alojado: introjeção de traços do objeto no eu ou substituição do ideal de eu pelo objeto.

Freud (2008), aliás, considera que o enamoramento dificilmente constitui um grupo, por manter uma dose de satisfação sexual desinibida em sua meta: o enamoramento possuiria efeito *desintegrador* sobre o grupo. Segundo o próprio autor, “os impulsos sexuais diretos são desfavoráveis à formação de grupos” (p. 84), “os impulsos sexuais diretos conservam um quê de atividade individual. Quando se tornam muito intensos, desintegram qualquer formação grupal” (p. 86).

Então, como Souza (1994) constrói sua leitura e argumentação? Primeiramente, convém debater os diferentes registros da identificação, tal como proposto por Lacan em seu

seminário dos anos de 1961-62 e retomado por Souza (1994) em sua proposta. Isto nos ajudará a esclarecer tanto as propostas de Souza (1994) como as hipóteses de Safatle (2016) expostas no tópico anterior.

Octávio Souza (1994) faz uma primeira distinção entre a identificação imaginária e a identificação simbólica. Como ele próprio coloca, "o vivido humano organiza-se a partir de dois artifícios fundamentais: o significante e o objeto" (p. 14). Estes dois artifícios, elementos fundamentais da vida psíquica, o significante e o objeto, não se articulam por conta própria, é preciso uma mediação para que o símbolo se junte a seu representante, para que o significante remeta a um objeto. É, precisamente, essa a função da identificação: fornecer ao sujeito a mediação que coloque significante e objeto em relação. Não qualquer relação: uma mediação que estabeleça entre os termos algo da ordem da igualdade, da equivalência Nas palavras de Lacan (1961-62):

> "quando se fala em identificação, o que se pensa primeiro é no outro a quem nos identificamos, e que a porta me é facilmente aberta para enfatizar, para insistir sobre essa diferença entre o outro e o Outro (...). Vou, antes, enfatizar o que, na identificação, se coloca imediatamente como idêntico, como fundado sobre a noção do mesmo, do mesmo ao mesmo" (Lacan, 1961-62. p. 13)

Neste caso, Lacan (1961-62) enfatiza que a identificação coloca em jogo a "relação do sujeito com o significante" (p. 13), dado que o significante instaura a possibilidade da *pura diferença*. Há três formas primordiais de identificação, de mediação desta relação. Exporemos inicialmente as duas primeiras, "a mediação pela imagem e a mediação pelo significante" (Souza, 1994. p. v. Anexo).

A identificação pela imagem consiste na "adequação do significante à heterogeneidade do objeto pela via da mediação de uma imagem" (Souza, 1994. p. 16). Nesta operação se entrelaçam três elementos: "significante, imagem e objeto" (p. 16). Essa forma de identificação, portanto, repousa no artifício da imagem para garantir existência e continuidade a um mesmo objeto. Por exemplo:

> "No primeiro caso [mediação pela imagem], pego uma bola, mostro-a a alguém, escondo-a, e a mostro de novo: é a mesma bola. No momento da desaparição do objeto, há a formação de uma imagem que garante o estabelecimento da identidade entre as duas presentificações do objeto" (Souza, 1994. p. v. Anexo)

Vemos, portanto, que o recurso à imagem atua no sentido de formar uma *identidade* entre dois momentos, identidade esta que se preserva mesmo na ausência do objeto ao qual está relacionada. Partindo do exemplo acima, a imagem da bola permanece mesmo quando ela sai

do campo de visão. É esta identidade entre o objeto e sua imagem que permite sua articulação com o significante: pode-se atribuir o significante *bola* a tudo que corresponda à imagem da bola. A produção de uma unidade imaginária entre os termos confere a continuidade do objeto mesmo em sua ausência.

Assim, vemos que a identificação imaginária age no sentido de *imaginarizar* o objeto, recobri-lo de imagem para que assuma uma identidade para além de sua existência concreta, unificando o objeto e imagem. Trata-se, portanto, de um recurso *predicativo, atributivo*: atribui-se ao objeto qualidades que possam conferir sua continuidade como imagem. No entanto, como afirma Octávio Souza (1994): "quando se trata de indagar o modo de presença no mundo experimentada pelo ser humano, esta simples mediação da imagem se torna insuficiente" (p. v-vi. Anexo). Ele prossegue: "pois a questão essencial não é a de saber se um outro nos considera o mesmo, mas sim da referência a esse "mais íntimo de nós mesmos onde tentamos nos ancorar, a raiz, o fundamento do que somos enquanto sujeitos"" (Lacan *apud* Souza. 1994. p. vi. Anexo). Assim chega-se à identificação simbólica.

Porém, quando se trata da *mediação pelo significante*, é preciso considerar seu aspecto primordial: o significante não pode representar a si mesmo. Por isso, o significante não pode "fornecer ao sujeito uma unificação sintética numa identidade" (Souza, 1994. p. v. Anexo). Aqui chegamos ao ponto crucial, pois, no âmbito da mediação simbólica, "a unidade englobante da identidade é substituída pela "unariedade" do significante: o "um" não é unificador, mas traço diferencial com o qual o sujeito se identifica" (p. v. Anexo). Octávio Souza (1994) define a questão nos seguintes termos:

> "Trata-se, portanto, de distinguir entre uma possível identidade imaginária que se traduz pela permanência de um objeto no campo perceptivo e uma impossível identidade simbólica, em que a experiência humana do próprio ser só pode ser resolvida por uma identificação com o significante que, longe de lhe conferir unidade, produz um sujeito, S, como efeito da cisão entre ser e significante (pensamento)" (Souza, 1994. p. v. Anexo).

A mediação pelo significante é a "marca simbólica a partir da qual cada sujeito adquire, não sua unidade, mas sua singularidade" (Souza, 1994. p. ii. Anexo). Por isso, "enquanto a primeira [mediação pela imagem] se estabelece como referência ao ser, a segunda enfatiza a referência ao dizer" (p. ii. Anexo). Então, se identificação simbólica está em referência à palavra, o que entra em cena não é o caráter predicativo do significante e sim o próprio ato de designação. As diferenças qualitativas do objeto, referidas às propriedades de seu *ser*, não estão nessa dimensão, pelo contrário, se anulam no ato de designar o objeto quando mediado

pelo significante (Souza, 1994). A diferença introduzida pelo significante é radicalmente distinta das diferenças qualitativas atribuídas ao objeto pela identidade imaginária.

Souza (1994) nos diz que "a questão da diferença surge, em primeiro lugar, na ordem simbólica, na medida em que os significantes aparecem como oposições geradoras da diferença" (p. 15). No caso da identificação simbólica, as qualidades predicativas que diferenciam a identidade do objeto dão lugar à própria *diferença* sem qualidades, em sua radicalidade, trazida pelo significante. A equivocidade do significante torna-se a marca identificatória. Nesse sentido, a mediação simbólica traz a inscrição do *traço unário* como aquilo que instaura a marca da diferença, por onde toda a diferenciação poderá se estabelecer.

O traço unário, "a forma mais simples do significante, a essência do significante" (Souza, 1994. p. viii. Anexo), é despido de qualquer atributo de diferenciação que não sua posição na série, na cadeia. O traço não é uma palavra, cujas significações podem variar, ele é apenas uma posição serial. O exemplo utilizado por Lacan e retomado por Souza (1994) é o seguinte:

> "o exemplo de que mais freqüentemente lança mão para mostrar o que entende por traço unário é o do caçador que, a cada tiro que acerta, marca um traço na coronha de sua espingarda. Posso ter matado coelhos, perdizes ou elefantes, as aventuras de cada caçada podem ser diferenciadas pelas mais variadas peripécias: o entalhe será sempre igual, diferenciando-se apenas dos outros pela posição que ocupa na série. É assim que o significante se apresenta como pura diferença, diferente das diferenças atribuíveis às dessemelhanças qualitativas percebidas na realidade" (Souza, 1994. p. viii. Anexo)

Podemos perceber então como a mediação pelo significante vai na contramão do princípio de identidade, derrogando-o em seu funcionamento simbólico. Afinal, o que diferencia o traço não é sua identidade, pois todos os entalhes são iguais uns aos outros. O que confere sua *unariedade* é a posição diferencial em relação aos outros: "o segundo entalhe apresenta, em relação ao primeiro, a diferença de ser, justamente, o segundo e não o primeiro, não necessitando de nenhuma identidade a si que o distinga dos outros" (Souza, 1994. p. viii. Anexo).

Nesse sentido, enquanto a mediação pela imagem atribui qualidades imaginárias ao objeto no sentido de mantê-lo no campo perceptivo, a mediação pelo significante age em sentido contrário. Ao invés de qualidades predicativas, o significante *designa* o objeto, mantendo a possibilidade de remeter-se à pura diferença, o traço, ponto de referência e diferenciação que confere ao sujeito um lugar na série, tendo um *antes* e um *depois*, passado e futuro, para além de sua experiência imediata com o objeto. "o sujeito identifica-se com a possibilidade da

conta, confundindo-se e sendo a mesma coisa que a operação "mais um" da produção do sucessor" (Souza, 1994; p. xi. Anexo). A partir desse lugar serial fornecido pelo traço, outros significantes podem *se encadear*, instaurando a cadeia significante que permite nomear o objeto. Na cadeia significante há ainda o que Souza (1994) chama de *operadores de individualização*, como o nome próprio, por onde o sujeito pode designar a si e ao mundo a partir de seu nome.

A identificação simbólica não fornece uma unidade, fornece um referencial por onde uma singularidade – uma *unariedade* – possa se construir pontualmente. Este ponto torna-se o referencial por onde o sujeito pode dizer de si e de sua realidade. O significante não inscreve uma resposta que signifique o sujeito, apenas baliza as significações que possam advir a partir daí. Souza (1994) utiliza como exemplo para diferenciar estas duas formas de identificação a pergunta fundamental do sujeito dirigida ao Outro: "*quem sou eu?"*. O campo do Outro é opaco e, por isso, a resposta a essa pergunta é impossível. O sujeito recorre a suas mediações para respondê-la e, nesse caso, a mediação pela imagem, calcada em suas qualidades predicativas, pode apenas definir *o que* eu sou.

A mediação pelo significante tampouco pode fornecer uma resposta, mas ao colocar seus *operadores de individualização*, permite ao sujeito designar a si de modo inequívoco e não predicativo. O nome próprio do sujeito não responde à pergunta "*quem sou eu?"*, mas confere um lugar de designação sem por isso recorrer a seus atributos imaginários. Da mesma forma, a remissão de um significante a outro significante baliza a designação dos objetos para além de suas qualidades atribuídas, possibilitando inseri-los numa série, um espaço, um tempo, antes e depois, conferindo, assim, sua singularidade. Entre a mediação pelo significante e a mediação pela imagem reside uma diferença fundamental quanto ao estatuto do objeto: enquanto a imagem age no sentido de torná-lo *presente*, o significante traz a dimensão da *falta* constitutiva do objeto perdido.

Há uma terceira forma de identificação ressaltada por Souza (1994), que se junta às outras duas já apresentadas. Trata-se da identificação histérica.

> "Na terceira forma de identificação, dita identificação histérica, o que é destacado na pessoa que é tomada como modelo não é o fato dela ser desejável, mas o de ser desejante. Assim, qualquer pessoa pode vir a ocupar o lugar do objeto copiado, sob única condição de dar mostras de seu desejo" (Souza, 1994. p. x. Anexo).

O exemplo clássico sobre essa identificação, retirado do próprio texto de Freud sobre a psicologia das massas (Souza, 1994) é o do conjunto de moças reunidas num internato que

compartilha de um sintoma em comum a partir do momento em que uma delas se demonstra apaixonada e, com isso, sucumbe ao sintoma histérico. Por identificação à posição desejante desta primeira pessoa, todas as outras manifestam o mesmo sintoma de maneira espontânea e contagiante. Como sublinha Souza (1994), ainda que seja associada, na vida cotidiana, a fenômenos eminentemente histéricos, "Lacan confere a essa modalidade de identificação um papel estruturante na formação do sujeito e da fantasia que o sustenta desejante: o de reintroduzir *como falta* o objeto perdido da segunda identificação [simbólica], inaugurando o movimento do desejo como busca de reencontro" (p. x. Anexo). Nesse sentido, vemos a relação próxima entre identificação e desejo pela via da falta de objeto.

Pois no caso da mediação pela imagem, o objeto de desejo se presentifica mesmo na falta. A identificação age nesse sentido, conferindo existência de imagem ao objeto em sua ausência. Com isso, a falta pode ser suportada ao se fazer presença em imagem, abrindo caminho para que o campo da metáfora se instaure, condição para o desejo e seus desdobramentos. Ou seja, a identificação imaginária permite ao sujeito se inserir na relação fundamental com o desejo do Outro. Da mesma forma, as outras duas identificações – simbólica e histérica – trazem a dimensão do objeto enquanto falta. No caso da identificação simbólica, a falta é o próprio recurso identificatório, já que o significante é vazio, não representa a si mesmo. No caso da identificação histérica, é o lugar vazio do desejo – lugar desejante – que mobiliza a identificação. Assim, a identificação simbólica e a identificação histérica se referem às "duas condições necessárias para o seu exercício [do desejo]: "de onde desejar" e "o que desejar"" (Souza, 1994. p. x. Anexo).

d) A massa e o objeto fetiche;

Partindo da leitura que Lacan faz do gráfico da identificação em psicologia das massas, Octávio Souza (1994) ressalta ainda que na fórmula freudiana – *o objeto é colocado no lugar do Eu ou do ideal de eu* – "não encontramos apenas uma questão tópica (...) mas também uma diferença no estatuto conceitual das duas instâncias em que o termo objeto é empregado" (p. 77). Souza (1994) argumenta que na leitura feita por Lacan, há o destaque ao papel dos olhos do hipnotizador, que Freud menciona como artifício para concentrar o desejo do hipnotizado, mas que não se resume somente a um traço da figura total do hipnotizador. O olhar é uma das formas de rastro por onde o objeto *a* pode ser apreendido, como vimos no primeiro capítulo.

Nas palavras de Lacan: “ele [Freud] aí designa o que ele chama o objeto – no qual é necessário que vocês reconheçam o que eu chamo o *a*” (Lacan *apud* Souza, 1994. p. 77). Isso leva a crer que o processo identificatório em jogo na massa não se reduz à pura identificação a um objeto substituto: entra em cena o objeto *a*.

Octávio Souza (1994) propõe então que a formação de massa, assim como a hipnose, “implica a superposição de dois elementos heterogêneos: o significante (traço unário) do ideal do ego, por um lado, e, por outro lado, o objeto *a*” (p. 77). Há aí algo próprio da identificação de massa, pois quando aplicamos a definição freudiana básica do processo identificatório – *introjeção do objeto no Eu* – não é possível entender que tenha sido o objeto *a* a ser introjetado no campo egóico, “mas sim um traço unário, uma instância do significante que serve como marca de sua perda” (p. 78). Souza (1994) introduz com isso a relação entre a formação de massa e o objeto fetiche:

> “O objeto *a*, na teoria de Lacan, ocupa o lugar daquilo que na estrutura não é redutível ao significante. Sua função permite que venha a desempenhar uma grande diversidade de papéis nos avatares da subjetividade. Pode remeter tanto à dimensão do desejo, quando é valorizado seu estatuto de objeto perdido, quanto à dimensão do gozo, quando é seu valor de fetiche que vem à frente, operação que, segundo Freud, tem por objetivo recusar a castração e a falta que ela implica. Deste duplo valor do objeto *a*, pode-se deduzir que o ideal do ego é uma instância que procede do estatuto do objeto perdido, ao passo que a sugestão hipnótica e a formação de massa dizem respeito ao objeto em seu valor de fetiche. Aliás, não é outra coisa que sugere Lacan quando propõe chamar a perversão de *père-version*: a versão do pai, a perversão, corresponde, nesse contexto, à possibilidade de que um objeto *a* venha a ser chamado a ocupar o lugar da instância paterna do ideal do ego” (Souza, 1994. p. 78).

Na proposta de Souza (1994) o objeto colocado no lugar do ideal de eu assume o valor de objeto fetiche na medida em que proporciona uma *costura* entre *a* e traço unário do significante. Nesse sentido, a identificação da massa com o líder não se resume à mediação pelo significante, própria à instância ideal, nem à pura mediação pela imagem, como seria de se esperar de uma posição de enamoramento que supõe no objeto uma série de qualidades idealizadas. Tampouco se pode supor uma identificação histérica, na medida em que o lugar do líder não se configura necessariamente como posição desejante e sim como posição de exceção à própria falta que o desejo traz. Trata-se de uma identificação que solda o objeto *a* ao traço unário, no sentido de obturar a falta constitutiva do significante. Quando a costura é feita, o traço fica revestido pela dimensão do *a* e, com isso, recusa-se a falta constitutiva do objeto e o caráter não predicativo do significante. Encena-se um significante que represente a si mesmo pela via do fetiche.

Notemos que o pressuposto da *solução fetichista* é quando "por uma espécie de inversão, a relação do sujeito com seu pai, que se situava na ordem simbólica, passa no sentido da relação imaginária" (Lacan, 1995. p. 135). O fetiche faz uso específico da mediação imaginária, pervertendo-a no sentido de fazer com que a imagem do objeto capture sua ausência, ao invés de conservar o objeto em sua ausência atribuindo-lhe uma identidade.

O fetiche, diz-nos Lacan (1995), escolhe um objeto para nele encarnar a ausência, "o falo como ausente" (p. 157), projetando esta falta como uma imagem. É precisamente em resposta a essa ausência fálica que o fetiche se apresenta como substituto. Para ilustrar o funcionamento do fetiche, Lacan (1995) o compara a um véu, por onde se pode projetar uma história – tal como uma projeção de cinema –, mas que encobre o que está por trás dele, desse véu, que nada mais é do que a própria dimensão do objeto enquanto faltoso, o *mais-além* do desejo. Nesse sentido, a relação com o objeto fetiche funciona da seguinte maneira: "aquilo que está mais-além, como falta, tende a se realizar como imagem. Sobre o véu pinta-se a ausência" (p. 157). Lacan (1995) argumenta que a cortina assume o seu valor "justamente por ser aquilo sobre o que se projeta e se imagina a ausência. A cortina é, se podemos dizê-lo, o ídolo da ausência" (p. 157).

A relação com o objeto fetiche se baseia na ambigüidade constante em referência à castração: a dimensão da ausência, da castração, é ao mesmo tempo afirmada e negada. "Se o fetiche está ali é porque ela, justamente, não perdeu o falo, mas ao mesmo tempo pode fazê-la perdê-lo, isto é, castrá-la" (Lacan, 1995. p. 158). Nota-se o caráter invariavelmente masculino do fetiche, referido à castração da mulher: "é sempre o menino que é fetichista, nunca a menina (...) o fetiche é excessivamente raro na mulher" (p. 156). É isso que se encena no objeto fetiche em sua ambigüidade constitutiva, a afirmação ou negação da castração no campo feminino. É por isso que o objeto – a cortina, o véu, no exemplo de Lacan (1995), mas, a rigor, qualquer objeto – assume suma importância no fetichismo, pois é pelo objeto que será possível projetar a captura imaginária desta falta constitutiva do desejo. Uma vez capturada no plano imaginário, a falta pode ser negada, substituída pelo objeto fetiche.

Para sermos precisos, não é como se o objeto fetiche encobrisse inteiramente o que está além do objeto – o mais-além do desejo – pelo contrário, esta dimensão está sugerida constantemente, contanto que encenada e negada, capturada pela imagem que se projeta no objeto-fetiche. Por funcionar como anteparo por onde o sujeito encena a relação vital do

falasser – a relação com o desejo do Outro e seu termo ausente constitutivo – o objeto fetiche assume suma importância. Lacan (1995) afirma:

> "à relação sujeito-objeto se acrescentava um mais-além e uma falta. Trouxe, da última vez, uma complicação suplementar, com um termo situado à frente do objeto, a saber, o véu, a cortina, o lugar onde se faz a projeção imaginária. Aqui aparece o que se torna figuração da falta, o fetiche, que pode ser o suporte oferecido a algo que assume ali, justamente, o seu nome, o desejo, mas o desejo perverso. É sobre o véu que o fetiche vem figurar precisamente o que falta para além desse objeto" (Lacan, 1995. p. 168)

Entra em cena na captura imaginária do objeto a própria causa do desejo, o *a*, em um objeto comum, substituto. Do momento em que isso se efetiva, o próprio fetiche torna-se a causa do desejo, já que seu objeto causa (*a*) se funde com o objeto de gozo eleito como objeto fetiche. Nesse espectro, o fetiche se configura como forma elementar do desejo perverso.

> "O que se deseja? Não é o sapatinho, nem o seio, nem seja qual for o que vocês encarnem o fetiche. O fetiche causa o desejo. O desejo, por sua vez, agarra-se aonde puder. Não é absolutamente necessário que seja naquela que calça o sapatinho; este pode estar em suas imediações. Sequer é necessário que seja ela a portadora do seio; o seio pode estar na cabeça. Mas todo mundo sabe que, para o fetichista, é preciso que o fetiche esteja presente. O fetiche é a condição mediante a qual se sustenta seu desejo" (Lacan, 2005. p. 116).

Este *a*, tal como o definimos no capítulo anterior, é o "objeto atrás do desejo" (Lacan, 2005. p. 115), e não o objeto que se torna o alvo (*Ziel*) da pulsão. Ele se refere topologicamente a uma exterioridade que causa o movimento desejante, por trás do desejo, permitindo que este incida sobre os objetos que possam correspondê-lo enquanto objetos de gozo, objetos de satisfação que nunca satisfazem plenamente. É por estar atrás do desejo, causando-o, que "esse objeto é a rocha de que fala Freud, a *reserva derradeira e irredutível da libido*" (p. 120. Grifo nosso). O movimento geral do fetiche – bem como de todas as perversões que dele derivam – é justamente colocar este *a* à frente do desejo, encarnado num objeto qualquer, a partir de sua captura como imagem. A captura imaginária do objeto corresponde à captura da causa de desejo, *a*, enquanto imagem encarnada num objeto elevado ao plano do fetiche. O fetiche torna-se, assim, a própria causa do desejo, no esforço de depositar esta *reserva irredutível e derradeira de libido*, o objeto *a*, numa imagem.

Na medida em que o objeto fetichista se torna o suporte do desejo perverso, é notável que em certas situações se observe "tentativas do fetichista para se unir a este objeto" (Lacan, 1995. p. 168). Essa é a posição do masoquismo por excelência: "em suma o que ele [masoquista] busca é sua identificação com o objeto comum, o objeto de troca. É-lhe impossível apreender-se pelo que ele é, uma vez que, como todos, ele é um *a*" (Lacan, 2005. p. 118).

Nesse ponto, convém lembrar a etimologia da palavra fetiche, oriunda de *factiso, "*de onde historicamente a palavra *feitiço* (*fetiche*) nasceu, e que nada mais é do que o termo *factício*" (p. 172). Vemos então a estreita relação do fetiche com espécie de feitiço em relação a um objeto, o que aponta também para um *factício*, artifício que dá lugar a uma realidade não factual, realidade *enfeitiçada*. Esse feitiço encarna, precisamente, a presença e a ausência no mesmo movimento.

> "Todas as perversões põem sempre em jogo, por algum lado, este objeto significante na medida em que ele é, por sua natureza e por si mesmo, um verdadeiro significante, isto é, algo que não pode em caso algum ser tomado por seu valor aparente quando se o apreende, quando se o encontra e se fixa nele definitivamente, como é o caso na perversão das perversões, que chamamos de fetichismo – é ela realmente que mostra não apenas onde ele de fato está, mas o que ele é -, o objeto é exatamente nada. É uma roupa velha usada, uma roupa que não serve mais" (Lacan, 1995. p. 198).

Sobre a perversão, Lacan (2005) afirma que "o desejo se apresenta como vontade de gozo, não importa por que vertente apareça, tanto pela vertente sadiana (...) quanto pelo que chamamos de masoquismo" (p. 166). O gozo irrefreado comum à fantasia perversa constitui sua própria forma de defesa da angústia (Lacan, 2005). Afinal, o *a* está em estreita relação com a angústia. A captura do *a* pela via da imagem, projetando-o no objeto parcial e lançando o perverso ao gozo deste objeto é sua própria defesa contra a angústia de castração. Nesse sentido, na perversão, "o que é buscado é, no Outro, a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, e essa resposta é a angústia" (p. 182). Ou seja, a manifestação da angústia no Outro é parte constitutiva do desejo perverso, é mesmo aquilo que o perverso busca no movimento desejante que o leva ao Outro. Embora o perverso acredite que busca o gozo do Outro, este gozo sem limites, "o que ele [masoquista] busca é a angústia do Outro" (p. 168).

> "Mesmo na perversão, na qual o desejo se dá como aquilo que serve de lei, ou seja, como uma subversão da lei, ele é, efetivamente, suporte de uma lei. Se há uma coisa que hoje sabemos do perverso, é que aquilo que aparece externamente como uma satisfação irrefreada é uma defesa, bem como o exercício de uma lei, na medida em que esta refreia, suspende, detém o sujeito no caminho do gozo. A vontade de gozo no perverso, como em qualquer outro, é uma vontade que fracassa, que depara com seu próprio limite, seu próprio freio, no exercício mesmo do desejo. Como assinalou muito bem uma das pessoas que hoje falaram a meu pedido, o perverso não sabe a serviço de que gozo exerce a sua atividade. Não é, em todo caso, a serviço seu" (Lacan, 2005. p. 166-167)

O desejo do Outro, nos diz Lacan (2005), "não me reconhece (...) ele me questiona, interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo, como *a*, como causa desse desejo e não como objeto" (p. 169). O movimento do fetiche é a tentativa de capturar essa interrogação como

imagem, projetando-a na dimensão do gozo, à frente do desejo, e não atrás, no sentido de fazer do objeto alvo da pulsão a própria causa do desejo, reservatório da libido por onde o sujeito perverso acredita poder gozar sem limites do objeto de sua escolha. Assim, o próprio fetiche encarna a lei do desejo perverso, condição e suporte para seu exercício, que não deixa de ser um exercício de gozo.

É precisamente nesta dimensão que Octávio Souza (1994) identifica a relação com o líder na formação da massa. O próprio Lacan (1995) fornece a indicação do fetiche ao se referir ao mais-além do desejo. Diz-nos Lacan (1995) em referência ao gráfico das identificações formulado por Freud (2008) em psicologia das massas:

> "A propósito do Ich-Ideal, não se trata simplesmente de um objeto, mas de algo que está para além do objeto, e que vem se refletir, como diz Freud, não pura e simplesmente no eu, mas em algo que está nas próprias bases do eu, em suas primeiras formas, em suas primeiras exigências, e, para dizer tudo, sobre o primeiro véu, e se projetando aí sob a forma do ideal de eu" (Lacan, 1995. p. 181).

Octavio Souza (1994), porém, ao trazer o estatuto do objeto fetiche para a discussão da massa, distingue-o do estado amoroso. Afinal, como nos lembra o autor, "nesse mesmo texto de Freud, o estado amoroso é colocado em linha de continuidade com a sugestão hipnótica e, conseqüentemente, com o fenômeno de massa" (p. 78). No entanto, "não parece correto equacionar o estado amoroso com o estatuto do fetiche" (p. 78). Assim, Souza (1994) passa a conceber o enamoramento como espécie de meio do caminho entre, por um lado, a abertura ao desejo propiciada pelo ideal de eu e, por outro lado, a recusa da castração produzida no fetiche. Ele faz "a proposta de considerarmos a formação de massa segundo um duplo modelo, ao invés de um único, como estabelecido por Freud: ou o da hipnose ou o do estado amoroso" (p. 80).

> "o fenômeno de massa, considerado como "fato fundamental da psicologia de grupos", pressupõe de um mecanismo de soldagem entre dois elementos heterogêneos: o significante, traço unário constitutivo do ideal do ego, que marca a perda do objeto, por um lado, e o objeto *a* em seu valor de fetiche, como recusa da perda que a castração implica, por outro. Para sermos mais precisos, diremos que é a própria operação de soldagem entre significante e objeto que retira deste último sua dimensão de perda e lhe confere o caráter de fetiche. Isto porque é próprio do significante manter o objeto no horizonte do desejo enquanto falta" (Souza, 1994. p. 80).

Portanto, para Souza (1994) a formação de massa não pressupõe somente a colocação de um objeto no lugar de ideal, ao invés de sua introjeção no Eu. O objeto da massa é o próprio *a*, causa de desejo, soldado ao traço unário do significante, traço que o líder porta. O líder, objeto de identificação da massa, ao personificar esta soldagem, é alçado à condição de objeto

fetiche pelo grupo: o traço assume o estatuto de causa do desejo. A identificação, como vimos, tem a finalidade de produzir a articulação entre os dois elementos fundamentais da estrutura, o objeto e o significante. Porém, o *a* não é redutível nem a um nem ao outro: o *a* não pode ser apreendido pelo significante e nem pode ser reduzido à parcialidade do objeto. Assim, quando o *a* articula-se ao traço unário referente ao ideal de eu, algo inteiramente diverso se produz no laço social. Octávio Souza (1994) indica o que entra em cena quando se faz esta soldagem entre o lugar serial do traço unário e o *a*:

> "Emprestar a um significante o poder de servir como indicação direta de obtenção de gozo, sem a necessidade de mediação por outros significantes, equivale a anular todas as dúvidas que caracterizam o humano quando a questão é a de como agir e pensar para estar à altura de sua herança simbólica. O significante perde seu caráter de questionamento e ganha valor de solução para todas as escolhas com que cada um se depara no percurso de sua vida. A massa se forma, então, na base de uma solução única que vem a se superpor aos ideais do ego dos indivíduos de um grupo, tornando tais ideais não um princípio possível de coletivização, mas coletivizáveis em si mesmos, na medida em que, no que diz respeito à orientação do pensar e do agir, a questão inaugurada pelo significante é resolvida para todos por um só e mesmo objeto de gozo, operação que faz com que a face do significante ideal se reduza a uma simples prescrição, a uma receita do bom emprego do objeto" (Souza, 1994. p. 80)

Nesse sentido, quando o traço unário do significante costura-se ao *a*, postula-se uma forma de gozo única com o objeto eleito, que representaria a si mesmo. A cadeia significante é suplantada pela massa, que se forma na identificação a esta mesma forma de gozo, compartilhada entre seus pares. Ao invés de um lugar de coletivização próprio ao traço e ao ideal de eu, na massa há um objeto de gozo uniforme, coletivizado e coletivizável por si só, sem remissão à cadeia significante, remetido unicamente à identificação ao líder, aquele que porta o traço soldado ao *a* que faz o fetiche.

Diante desse cenário, o laço pelo enamoramento se configuraria como estado intermediário na medida em que a imagem do objeto (eu ideal) "venha a recobrir o objeto de gozo, permitindo a manutenção pelo sujeito de uma margem mínima de exercício simbólico do significante" (Souza, 1994. p. 81). Aqui estamos diante da imagem do objeto, ou seja, um objeto idealizado, e não a captura da falta do objeto pela estrutura imaginária, como seria o caso do fetiche. Não se trata do objeto *a* em seu valor de fetiche que se solda ao significante, mas de um objeto substituto revestido de imagem, idealizado, que pode então ser incorporado ao Eu. O enamoramento seria uma formação coletiva que faria uso do recurso de mediação pela imagem sem por isso perverter a identificação imaginária, possibilitando que o significante remeta ao objeto sem representar a si mesmo.

Além disso, Octávio Souza (1994) conserva a idéia de uma estrutura coletiva baseada num ideal de eu que possa servir de lugar de referenciação, sem necessariamente ser substituído por um objeto. Ele aposta na inscrição de um significante que possa servir como ideal de eu nacional, termo de coletivização que permite o percurso de cada um para articulá-lo a objetos singulares e, com isso, encontrar seus próprios meios de gozo. No próximo capítulo, ao formularmos nossa hipótese sobre o laço social brasileiro, debateremos sobre os alcances e limites desta concepção de Souza (1994).

A exposição de Octávio Souza (1994) nos permite pensar sobre as variáveis da relação com o poder em sua própria estrutura fantasmática – sem necessariamente estar referido à problemática apontada por Safatle (2016) de uma estrutura espectral. Ele nos possibilita pensar, sobretudo, a função de um *gozo fetichizado* como fator de estruturação de uma forma social, o que será de grande importância para argumentarmos sobre o funcionamento do discurso do complexo familiar brasileiro em referência ao escravismo.

Para concluir este capítulo, pretendemos apontar uma via possível para articular as identificações, os laços às dimensões mais abrangentes do funcionamento macro-econômico e social. Este passo nos permite vislumbrar importantes pontos de conexão entre os variados níveis da estrutura: simbólico, social, econômico. Para tal precisamos recorrer ao trabalho de Pierre Bourdieu e seu conceito de *habitus*, para perceber como as relações simbólicas com o Outro se traduzem em mecanismos de distinção de classe, padrões de consumo, referências culturais e etc.

e) A economia simbólica: identificação e *habitus*;

Podemos supor que os traços pelos quais se estabelecem as identificações – em seus diferentes registros, real, simbólico, imaginário – não estão num plano puramente abstrato, pelo contrário, os traços se manifestam nas relações corriqueiras do sujeito com seu meio e com aquilo que ele concebe como *eu*. Não há metafísica envolvida nisso. Estamos nos referindo a experiências que se produzem e se traduzem no cotidiano, nas pequenas relações, nos atos, gestos, gostos, pensamentos, percepções espontâneas do sujeito que se encontra na vida social comum. Por isso, nos parece importante combinar os conceitos de traço, identificação e laço social com aquilo que o sociólogo Pierre Bourdieu (2010) denomina de

habitus. Pois pela via do *habitus* nos é possível conceber a integração dos traços identificatórios ao organismo do sujeito. Lacan (2001) aponta caminho semelhante:

> "O hábito e o esquecimento são os signos de integração no organismo de uma relação psíquica: qualquer situação precisa se transformar para o sujeito em desconhecida, e ao mesmo tempo essencial, que seu corpo se manifeste em efeitos homogêneos ao sentimento que ele tem de seu corpo". (Lacan, 1971. p. 181).

Isto está no cerne do "sentimento de realidade" (Lacan, 1971. p. 181) que o sujeito tem em sua relação no mundo e em seu meio. O esquecimento e o hábito permitem que uma relação psíquica se integre à experiência que o sujeito tem da realidade, inscrevendo-a no corpo ao mesmo tempo em que se torna desconhecida. Por isso, correspondem, a duas operações fundamentais da experiência de realidade do sujeito: a homogeneidade entre o corpo e o meio que torna *natural* a experiência de realidade do sujeito, e o desconhecimento proporcionado pelo esquecimento, que *aliena* o sujeito de sua condição. Hábito e esquecimento apontam então para estes dois campos, *naturalização* e *alienação* ou *essência* e *desconhecimento*, na terminologia utilizada por Lacan (1971) acima.

Estas operações traduzem mais do que experiências pessoais do sujeito: trazem aquilo que Bourdieu (2010) denomina *distinção*. Pelas distinções dos mais variados tipos, criam-se classes que se identificam e se opõem em torno de parâmetros comuns, categorias que disputam entre si posições sociais, acesso aos meios de valorização social, condições objetivas e subjetivas de existência. A distinção social articula padrões de consumo e modos de produção macroeconômicos aos fenômenos *espontâneos* e banais das relações interpessoais. Em suma, Bourdieu (2010; 2015) supõe uma *economia simbólica* baseada na operação valorativa da distinção que se articula à economia produtiva baseada na operação valorativa monetária. Seu conceito de *habitus* é o termo central desta articulação. O próprio Bourdieu (2010) concebe o seu trabalho como:

> "uma psicanálise social interessada em compreender a lógica segundo a qual as relações sociais objetivadas nas coisas e também, certamente, nas pessoas, são insensivelmente incorporadas, inscrevendo-se assim numa relação duradoura com o mundo e com os outros, que se manifesta, por exemplo, em limiares de tolerância ao mundo natural e social, ao ruído, aos obstáculos, à violência física ou verbal, etc." (Bourdieu, 2010. p. 144).

Para Bourdieu (2010), o *habitus* corresponde a um "sistema de disposições socialmente constituídas" (p. 50), que constituem "o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e das ideologias características de um grupo de agentes" (Bourdieu, 2015. p. 191). É,

"simultaneamente, *princípio gerador* de práticas objetivamente classificáveis e *sistema de classificação, principium divisionis* destas práticas" (Bourdieu, 2010. p. 270).

Portanto, podemos supor que o *habitus* tem duas incidências: capacidade de produzir signos distintivos e capacidade de classificar estes signos distintivos segundo critérios generalizados a um grupo de agentes. O *habitus* comporta, no mesmo termo, *a produção, a apreciação e a classificação da diferença*, que se incorpora ao organismo de indivíduos como dádivas naturais. A função de *distinção* é aquilo que permite ao sujeito reconhecer-se em determinada posição social neste mundo de diferenças classificadas justamente ao se diferenciar de outras posições e grupos sociais. Por identificar-se em sua posição por semelhança a seus pares, compartilhando com eles um mesmo conjunto de códigos sociais, a operação de distinção se produz, conferindo prestígio social – valor positivo – a determinados *signos distintivos* e valor negativo a signos distintivos diferentes.

Da mesma forma, a operação do *habitus* pressupõe as maneiras adequadas de apreciação ou de rejeição a estes signos, um sistema produtivo para criar signos de distinção e o circuito de consumo baseado na busca em *diferir diferentemente* (Bourdieu, 2015. p. 23). O *habitus* é o campo e o motor da economia simbólica.

Para sua eficácia, o *habitus* de classe depende de sua introjeção no corpo para que se configure como "sistema de disposições inconscientes que constitui o produto de interiorização das estruturas objetivas" (Bourdieu, 2010. p. 201). Afinal, Bourdieu (2015) propõe que a finalidade do *habitus*, em última análise, é a tradução de desigualdades econômicas e sociais em distinções simbólicas *naturalmente* estabelecidas. Vejamos como Bourdieu (2015) define a relação entre a economia simbólica e a estrutura significante:

> "Vale dizer, as diferenças propriamente econômicas são duplicadas pelas distinções simbólicas na maneira de usufruir estes bens, ou melhor, através do consumo, e mais, através do consumo simbólico (ou ostentatório) que transmuta os bens em signos, *as diferenças de fato em distinções significantes*, ou, para falar como os lingüistas, em "valores", privilegiando *a maneira*, a forma da ação ou do objeto em detrimento de sua função. Em conseqüência, os traços distintivos mais prestigiosos são aqueles que simbolizam mais claramente a posição diferencial dos agentes na estrutura social – por exemplo, a roupa, a linguagem, a pronúncia e, sobretudo, "as maneiras", o bom gosto e a cultura – pois aparecem como propriedades essenciais da pessoa, como um ser irredutível ao ter, enfim como uma *natureza*, mas que é paradoxalmente uma natureza cultivada, uma cultura tornada natureza, uma graça e um dom" (Bourdieu, 2015. p. 16).

A forma mais imediata de expressar e colocar em operação o *habitus* é pelo gosto pessoal. Este é o elemento fundamental que permite a integração no corpo de todo o sistema de

códigos e classificação disposta pelo *habitus* de classe. Ao se constituir, simultaneamente, como sistema de classificação e sistema de apreciação, o *habitus* articula as esferas gerais da macro-estrutura – padrões de consumo, disposições de classe, condições de acesso a códigos sociais de distinção – ao que há de mais íntimo em uma pessoa – o gosto que decorre do reconhecimento do corpo próprio, da auto-imagem, da identidade, das relações e vivências afetivas, das referências familiares. É pela via do gosto que os signos distintivos recebem seu valor diferencial, tornando desconhecida e alienada a função social à qual se referem. Sobre este ponto, Bourdieu afirma:

> "Os gostos (ou seja, as preferências manifestadas) são a afirmação de uma diferença inevitável. Não é por acaso que quando têm de se justificar, se afirmam de maneira totalmente negativa, pela rejeição oposta a outros gostos: em matéria de gosto, mais do que em qualquer outra, qualquer determinação é negação; e os gostos são, antes de tudo, *desgostos*, constituídos de horror ou de intolerância visceral ("dá vontade de vomitar") pelos gostos dos outros. Gostos e cores não se discutem: não porque todos os gostos existam na natureza, mas porque cada gosto se sente fundamentado em natureza – e é-o quase sendo um hábito – o que leva a rejeitar os outros no escândalo do contra-natureza. A aversão pelos estilos de vida diferentes é, sem dúvida, uma das mais fortes barreiras de classe" (Bourdieu. 2010. p. 114-115).

Os gostos, segundo Bourdieu (2010), são as *preferências manifestadas* de uma pessoa. Eles tendem, enquanto função social, a afirmar uma diferença, a expressar-se enquanto sinais distintivos de uma natureza pessoal: a manifestação de uma essência. Na medida em que são concebidos como naturalmente fundamentados, a diferença entre gostos remete, inevitavelmente, ao horror do que é *contra-natural*, provocando sentimentos de aversão que chegam a assumir incidências corporais de rejeição, no que Bourdieu (2010) denomina, na citação acima, de *intolerância visceral*. O caráter afirmativo dos gostos – e do *habitus* – se dá numa função de negação aos gostos dos outros, o que faz com que o gosto seja, a rigor, um *desgosto*.

O que se coloca, portanto, como condição para a afirmação do gosto é a negação ao prazer de outros gostos: "a negação do gozo inferior, grosseiro, vulgar, venal, servil [...] implica a afirmação dos prazeres sublimados, refinados, desinteressados, gratuitos, distintos, eternamente interditos aos simples *profanos*" (Bourdieu, 2010. p. 51). É pelo não reconhecimento de um prazer percebido como inferior, não reconhecimento do gozo relativo a um gosto diferente, que a função do gosto e do *habitus* se revela: "a *negação de uma relação social*" (Bourdieu, 2010. p. 50).

Para demonstrar o funcionamento dos signos distintivos enquanto tradução simbólica dos bens de consumo, Bourdieu (2015) conclui que sua função é fazer um sistema social de

associação e dissociação, ou, em termos mais concretos, inclusão e exclusão: “os signos enquanto tais não são definidos positivamente por seu conteúdo, mas sim negativamente através de sua relação com os demais termos do sistema” (p. 17).

Nesse sentido, vemos como a complexa constituição do corpo próprio carrega e faz uso dos elementos sociais: o corpo *incorpora* o campo social em sua formação. Os traços que servem como elementos de identificação na relação com o Outro e com o outro especular – que possibilitam ao sujeito eleger suas qualidades imaginárias predicativas, sua referência filial na cadeia significante e sua posição desejante – portam, se inscrevem e traduzem toda a problemática de distinção da estrutura social: posições de classe, divisões de gênero, identidades, hábitos de consumo, ideologias políticas. Por isso Bourdieu (2010) concebe o corpo como objeto privilegiado por onde se expressa em imagem o caráter distintivo das relações sociais.

> “produto social, o corpo, única manifestação visível da ‘pessoa’, é comumente visto como a expressão mais natural da natureza profunda: não há sinais propriamente ‘físicos’, e a cor e espessura do vermelho dos lábios ou a configuração de um gesto, tal como a forma do rosto ou da boca, são imediatamente percebidos como índices de uma fisionomia ‘moral’, socialmente caracterizada, ou seja, de estados de alma ‘vulgares’ ou ‘distintos’, naturalmente ‘naturais’ ou naturalmente ‘trabalhados’. Os sinais constitutivos do corpo percepcionado, produtos de um fabrico especificamente cultural que têm por efeito distinguir os grupos em função do nível cultural, ou seja, de distância relativamente à natureza, parecem naturalmente fundados. Aquilo a que se chama o porte, ou seja, a forma legítima de apresentar o corpo, é espontaneamente visto como um índice de apresentação moral e constitui o fato de deixar ao corpo a sua aparência ‘natural’ como índice de *tolerância*, de abandono culpável à *facilidade.* É assim que se desenha um espaço dos corpos de classe que, até nos acasos biológicos, tende a reproduzir na sua lógica específica a estrutura do espaço social” (Bourdieu. 2010. p. 299).

Nesse sentido, Bourdieu (2010) sugere que as relações sociais se impõem “por intermédio de experiências corporais tão profundamente inconscientes, como o toque discreto e tranqüilizador dos alcatifes beges ou o contato frio e estreito do linóleos rasgados e garridos, o cheiro acre, áspero e forte da lixívia ou os perfumes imperceptíveis como um odor negativo” (p. 143-144). O forte componente sensorial e corporal que traduz a relação social.

A operação do *habitus* engendra a posse das “regras convencionais” (Bourdieu, 2015. p.17): os códigos e modelos de comportamento, as formas de expressão que regulam as trocas sociais entre os indivíduos de uma sociedade. Assim compreendemos a afirmação de Bourdieu (2010) segundo a qual a função distintiva do *habitus* expressa pelo gosto é a negação de uma relação social (p. 50): a negação do gozo inferior é signo de uma posição de classe naturalizada.

> "Levar a sério a noção de estrutura social supõe que cada classe social, pelo fato de ocupar uma posição numa estrutura social historicamente definida e por ser afetada pelas relações que a unem a outras partes constitutivas da estrutura, possui *propriedades de posição* relativamente independentes de propriedades intrínsecas" (Bourdieu. 2015. p. 3).

As propriedades de posição de classe às quais se refere Bourdieu (2015) têm relação com a estrutura significante. Se considerarmos que o traço é a forma primitiva do significante, a pura diferença antes de qualquer significação predicativa, percebemos então como a distinção refere-se a uma operação fundamentalmente significante. É isso que Bourdieu (2015) aponta ao nomear as *marcas de distinção significantes*.

> "Uma classe não pode jamais ser definida apenas por sua situação e por sua posição na estrutura social, isto é, pelas relações que mantém objetivamente com as outras classes sociais. Inúmeras propriedades de uma classe social provêm do fato de que seus membros se envolvem deliberada ou objetivamente em relações simbólicas com os indivíduos das outras classes, e com isso exprimem diferenças de situação e de posição segundo uma lógica sistemática, tendendo a transmutá-las em *distinções significantes*. É a independência relativa do sistema de atos e procedimentos expressivos, ou por assim dizer, das *marcas de distinção*, graças às quais os sujeitos sociais se exprimem, e ao mesmo tempo constituem para si mesmos e para os outros, sua posição na estrutura (e a relação que eles mantêm com esta posição) operando sobre os valores (no sentido dos lingüistas) necessariamente vinculados à posição de classe, uma duplicação expressiva que autoriza a autonomização de uma ordem propriamente cultural" (Bourdieu, 2015. p. 14)

Pela via do *habitus* podemos ver como se articulam os mais diversos níveis da estrutura: econômico, social, cultural, significante. Há nisso uma *complexa* dinâmica de investimentos e contra-investimentos pulsionais, relações de objeto, referências simbólicas que traduzem ao mesmo tempo relações afetivas pessoais e relações de posição classe, padrões de consumo, distinções morais, econômicas e simbólicas em variados planos. As proposições de Bourdieu sobre o *habitus*, gostos e marcas de distinção nos possibilitam discernir um *valor pulsional* nos elementos constitutivos da estrutura que se articulam ao *valor monetário* que regula o campo macro-econômico e social.

Portanto, falar em estrutura implica em conceber a produção de valor – pulsional, monetário – a partir da produção de marcas de distinção – traços investidos libidinalmente – que marcam, afinal, as diferenças de estatuto e condição no campo social e simbólico. Em outras palavras, se pensarmos nos dois pilares por onde gira a estrutura capitalista – consumo e produção – não é difícil reconhecer o valor pulsional produzido e consumido nos pólos desta estrutura, articulado à troca de mercadorias. Este valor pulsional, podemos concebê-lo como valor de gozo, ganho trazido pela satisfação pulsional, que não precisa corresponder a um ganho de

prazer, mas que cumpre função neste complexo multidimensional no qual se inscreve a economia monetária.

Este conjunto *multidimensional*, como referiu-se Fanon (2018) sobre o conceito de *complexo*, se dá, precisamente, na relação com o Outro. Por isso Freud (2008) não faz diferenciação entre psicologia social e psicologia individual: tal diferenciação não faz sentido, há apenas caminhos distintos da pulsão. Afinal, como diz Lacan (1971): "O primeiro sinal desta atitude de submissão ao real em Freud foi o de reconhecer que a grande quantidade de fenômenos psíquicos no homem remete aparentemente a uma função de relação social" (p. 80).

Se Freud vê uma *função de relação social* nos fenômenos psíquicos do sintoma, Bourdieu (2010) enxerga *a negação de uma relação social* no fenômeno de distinção do gosto pessoal, vemos como o *habitus*, as identificações, o objeto e o significante convergem para o plano da relação com o Outro, da qual o sujeito é efeito. É preciso supor, portanto, que o traço, ao assumir valor libidinal articulado à estrutura psíquica, comporta também valor distintivo em articulação à estrutura social, valor monetário articulado à estrutura econômica de produção dos bens de consumo.

Feito este extenso mapeamento, podemos ensaiar uma hipótese sobre a função paterna no contexto brasileiro. É a isto a que se dedica o próximo capítulo.

Capítulo 3:
Hipótese sobre a função paterna no Brasil

3.1. A hipótese da função paterna em referência à colonização;

O percurso dos capítulos anteriores nos fornece vasta gama de conceitos que pode nos servir de base para pensar algumas questões aplicadas ao contexto brasileiro. Chegou a hora, portanto, de formular hipóteses sobre a pergunta que nos moveu até aqui: *afinal, haveria uma especificidade da função paterna no Brasil?*

Para realizar esta proposta e formularmos a nossa hipótese nos parece interessante, inicialmente, trazer a discussão feita pelo psicanalista italiano Contardo Calligaris (1991) – e retomada por Octávio Souza (1994) – sobre as questões brasileiras, em especial a inscrição paterna neste contexto. Ensaiamos hipóteses bastante diversas daquelas expostas pelos autores, as conclusões diferem. Mas algumas de suas colocações são bom ponto de partida e podem nos ser relevantes, sobretudo quando lidas sob outros paradigmas de análise. Por isso, nos propomos a realizar uma análise crítica dos trabalhos de Contardo Calligaris (1991) e Octávio Souza (1994) sobre o discurso do brasileiro e suas identificações, a fim de extrair os conceitos que nos parecem interessantes para o debate sobre o contexto brasileiro e apontando as argumentações dos autores que julgamos impertinentes.

Em seguida, na última parte do capítulo, apresentamos a nossa hipótese sobre a problemática paterna que se inscreve a partir do significante *Brasil* e suas implicações na formação do laço social brasileiro. Este debate está centrado na problemática escravocrata inscrita a partir deste significante, problemática que marca a formação do país e engendra a especificidade das relações sociais brasileiras. Utilizamos os temos *complexo familiar brasileiro* e *lei dual* para sintetizar nossas hipóteses sobre a função paterna formada em relação ao Outro cujo horizonte fantasmático porta a marca do escravismo. Formalizamos a discussão com a escrita de nossa hipótese sob a forma do *matema* discursivo, tal como Lacan (1991) propõe em seu décimo sétimo seminário.

A escolha metodológica de Calligaris (1991) merece ser ressaltada de antemão. Pois, como nos diz Souza (1994), “Contardo Calligaris coloca-se na perspectiva de interrogar o nacional para além da compacidade da formação de massa, por um lado, e da referência a uma imagem ideal (ego ideal) que lhe confira identidade, por outro” (p. 81). A proposta de Calligaris (1991) analisa as questões nacionais em relação ao que “se poderia chamar de um ideal de ego nacional, supra-individual, que servisse de referência aos membros de uma nação, sem que fique comprometida a abertura relativa a cada desejo particular” (Souza, 1994. p. 82). Isso

implica pensar na inscrição de um *significante nacional*, um significante que possa coletivizar os indivíduos sem uniformizar seus ideais de eu particulares: um significante que sirva de referencial para a coletivização e não um objeto coletivizado por si mesmo, encerrado num único modo de gozo ou na miragem de uma mesma identidade uniforme. Calligaris (1991) denomina *umtegração* a inscrição deste significante que possa servir de referência como *Um* nacional.

Nesta forma de conceber o campo social, a questão acaba incidindo na relação mais ou menos sintônica entre povo e liderança a partir dos elementos de identificação dispostos nessa relação. Isto é, numa maior ou menor tensão entre as instâncias do aparelho *eu ideal – ideal de eu – supereu*, o que seria dado pelos elementos de identificação e identidade que mediam a relação entre os dois eixos do complexo: o plano narcísico-egóico e o plano paterno.

Isso, por si só, já indica o quanto Calligaris (1991) está referido a uma problemática paterna restrita, característica dos Estados-Nação em sua relação com o povo, sem supor outras formas de referência paterna ou possibilidades singulares de organização social fora destes parâmetros. Como vimos ao longo do capítulo anterior, há muitas variáveis concebíveis em estruturas organizadas em torno da metáfora totêmica, e muitas variáveis mesmo em estruturas tipicamente paternas, de modo que a questão não se resume a averiguar se há ou não uma boa inscrição paterna. Ao supor uma instância paterna que possa servir de ideal fantasmático supra-individual que possa referenciar uma nação, Calligaris (1991) nos parece referido muito mais à fantasia européia quanto ao laço social próprio ao Estado-nação do que aquilo que efetivamente se engendra enquanto laço social no discurso do brasileiro.

Efetivamente, ao falar do Brasil, Calligaris (1991) sempre utiliza como elemento de comparação a Europa ou Estados Unidos. Isto não é de todo descabido, mas tampouco pode ser definitivo. O Brasil, ao longo de sua história, precisou lidar com a exterioridade de sua forma familiar e política introduzida pela empreitada colonizadora, e naturalmente precisa lidar com o *fracasso* de não ser uma reprodução do modo de vida europeu em terras tropicais, o que seria impossível de partida. A comparação com o mundo considerado *desenvolvido* está sempre no horizonte das questões brasileiras. Quando analisado unicamente por esse prisma, o Brasil estaria fadado à frustração, o que não deixa de ter lugar na fala corriqueira do brasileiro, ainda que seja uma visão parcial e eurocêntrica das singularidades do país. Em suma, indagar-se sobre uma possível especificidade da inscrição paterna no Brasil não se reduz a concebê-la como uma variável do que faz essa função no corpo político fantasmático

europeu, e tampouco recair no que seria uma singularidade absoluta e incomparável da experiência brasileira quanto à instância paterna. É preciso e possível supor uma *singularidade relativa* ao que o significante *Brasil*, na posição de significante-mestre, engendra em termos de *laço social* como efeito de discurso. Por pensar em termos de um *ideal de eu nacional*, Calligaris (1991) não recolhe aquilo que é mais radical em suas próprias formulações: algumas de suas propostas têm alcance muito maior do que o extraído pelo próprio autor.

No entanto, é Calligaris (1991) quem formaliza algo do discurso do brasileiro, e ainda que o autor se reporte ao conteúdo ideal deste discurso, suas interpretações nos fornecem bom material de trabalho. O autor tem o mérito de utilizar como fonte de seu material de análise algo fundamental para apreender os elementos que fazem o laço social do país: a fala do cidadão comum. Isso possibilita a Calligaris (1991) apreender com perspicácia alguns parâmetros característicos do Brasil, articulando-os de maneira notável, mesmo que ele deslize na maneira de interpretá-los em alguns casos.

O maior exemplo disto é o lugar que ele confere à escravidão. Ao mesmo tempo em que reconhece com muita sagacidade o papel absolutamente transversal e generalizado da escravidão na estrutura fantasmática brasileira – sendo, inclusive, o único componente *total* do discurso –, ele pouco elabora quanto à sua incidência racial, ou mesmo a forma e função deste elemento no contexto específico do Brasil. Por isso, por um lado, ele nos deixa indicações preciosas para pensar a questão e, por outro lado, suas conclusões são pouco relevantes para nossa investigação. Mas sabendo fazer uso de suas indicações, podemos formular o que nos interessa na pesquisa: a nossa hipótese quanto à função paterna e o laço social no Brasil.

Vejamos primeiro o que Calligaris (1991) e Souza (1994) têm a dizer sobre o Brasil e depois façamos a nossa crítica, redirecionando o debate a outro campo. Comecemos por essa problemática que coloca o Brasil em referência ao que lhe é exterior, pois há nisso uma boa indicação sobre a forma de como a *diferença* aparece no discurso hegemônico do brasileiro. Nesse caso, o ponto de partida é o trabalho de Octávio Souza (1994).

a) Uma filiação impossível;

Souza (1994) indica o elemento paradoxal que veicula as identificações e o discurso do brasileiro: a reafirmação da colonização como ato de fundação da nação. Ao contrário das ex-colônias hispânicas que se consideram *conquistadas* pelos colonizadores (Todorov, 1991), e diferente dos Estados Unidos que criam uma mitologia em torno dos *pais peregrinos* (Souza, 1994; Calligaris, 1991), o Brasil faz do *descobrimento* o marco zero de sua história e o colonizador português a figura originária do povo e da cultura nacional. Aquilo que antecede a colonização ganha teor de desconhecido; aquilo que foge ao processo colonizador ganha teor de folclore, alcançando, no máximo, as bordas da história: o *Brasil* começa com a chegada dos europeus.

Esta é a primeira marca que o significante *Brasil* engendraria a partir de sua história colonial: a marca da exterioridade de sua origem. Conseqüentemente, por reafirmar o processo colonial como seu ato de fundação, a segunda marca do significante *Brasil* seria colocar-se numa suposta relação de sucessão com a Europa, em especial com Portugal, fazendo com que sua história formal seja também descendente, quase um apêndice, da história européia (Souza, 1994). Nesse caso, a relação de sucessão se desdobraria numa relação contraditória de descendência e filiação com o colonizador europeu.

Em referência ao primeiro ponto, Octávio Souza (1994) argumenta que as identificações nacionais que buscam formar a identidade brasileira são marcadas por espécie de *exterioridade interna*, na medida em que o termo de base por onde se erige essa identidade seria a distinção à cultura estrangeira, em especial a cultura européia. Souza (1994) afirma que as *Américas* – o Brasil aí incluso – surgem de uma idéia européia, a utopia do paraíso, a abundância terrestre. Nesse sentido, as Américas seriam um projeto para o futuro, arrancadas de seu passado, a partir das fantasias cristãs européias: nas Américas, "o nome precedeu a realidade" (Souza, 1994. p. 31). Souza (1994) extrai o seu material de análise da produção artística que se propôs a formar uma identidade propriamente brasileira, independente da Europa. Assim, ele afirma que o horizonte comum da construção de identidade das colônias latino-americanas seria a busca pela *diferença radical* que conferiria a originalidade própria de cada país em relação ao estrangeiro (Souza, 1994). No caso brasileiro, o esforço convergiu para fazer do próprio país a *pura diferença* em relação ao estrangeiro.

No entanto, ao procurar a diferença através da descrição reiterada de um país diferente dos outros, mas homogêneo em seu todo, acaba-se por produzir não a diferença, mas "o diferente" (Souza, 1994. p. 37). Aí está o paradoxo de massificar a diferença como elemento primordial da identidade nacional: elimina-se a própria *diferença* ao se criar o *diferente*. Todos são iguais no país que é diferente de todos os outros (Souza, 1994). Octávio Souza (1994) resume a questão: "A diferença não se presta a fundar identidades, quaisquer que sejam elas. Seu poder, pelo contrário, é o de introduzir dúvidas e rupturas na própria idéia de identidade" (p. 39). Nesse sentido, é inevitável que a *diferença* se transforme em *ser diferente* quando alçada à categoria primordial da identidade do povo brasileiro. Assim, "o que de início se propõe como busca da diferença revela-se, em última instância, condenação à mesmice da reiteração de si" (Souza, 1994. p. 39).

Essa *mesmice e reiteração de si*, segundo Souza (1994), não possibilita que as identificações nacionais hegemônicas ultrapassem a colonização como origem do país, pelo contrário, reitera-se a origem européia à qual o Brasil busca se contrapor como pura diferença. Assim, a problemática se desloca da identificação ao discurso: a reiteração da colonização como marco de origem do país e o colonizador europeu como seu fundador. A busca por uma identidade original desdobra-se na formulação de um discurso de *filiação impossível*, identificando a origem brasileira no pai português (Souza, 1994).

Configura-se com isso um impasse constitutivo na identidade brasileira na medida em que o modelo de analogia familiar torna-se a forma privilegiada de reconhecimento filial. Nesse cenário, o único lugar possível, nos diz Souza (1994), é o de filho bastardo, adolescente mal-criado, que rejeita o pai e faz desta rejeição sua identidade própria (Souza, 1994; Cândido, 1981). Afinal, como aponta Souza (1994), uma colônia assumir-se em relação de sucessão ao colonizador funda, inevitavelmente, uma tradição que comporta sua própria negação: "é como se a própria tradição impusesse, em determinado momento, a sua negação" (p. 29).

Octávio Souza (1994) observa o "quão natural pode parecer a opção de pensar nossas dificuldades de construção nacional pelo prisma da paternidade" (p. 66). Se tomada pela estrita analogia familiar calcada na relação pai-filho, Souza (1994) argumenta que nossa condição filial conserva a curiosa possibilidade da troca reiterada de referências paternas. "Alguns dirão que nossos verdadeiros pais são os portugueses, outros preferirão estender a paternidade aos europeus em geral, e ainda haverá aqueles que privilegiarão nossos pais índios ou africanos" (p. 66). O autor continua:

> "é como se estivéssemos obrigados, por nossas circunstâncias históricas, a nos representarmos através do modelo familiar, sempre de uma perspectiva de filhos com pais estrangeiros, ao passo que outras nações, principalmente as européias, aos nossos olhos, estariam livres deste incômodo escolho por ostentarem o impossível privilégio de serem pais de si mesmas!" (Souza, 1994. p. 66).

A proposta de Souza (1994) pressupõe, portanto, a ultrapassagem da analogia familiar, de suposta descendência bastarda entre o filho Brasil e o pai europeu. Para tratar da condição filial brasileira é preciso supor o pai não como patriarca, pai de família, e sim como uma função no complexo. Do mesmo modo, a própria família não se restringe à constelação de parentesco: trata-se do complexo de relações por onde se estrutura a realidade em determinado contexto. Por isso ele recorre à hipótese de Calligaris (1991) sobre a função paterna no país. Souza (1994), porém, não deixa de conservar sua referência à *exterioridade da diferença* que funda o país. O que entra em cena para os autores, porém, é a exterioridade do gozo que o estrangeiro colonizador traz ao Brasil.

b) Os pólos de enunciação do discurso;

Para Calligaris (1991), o discurso do brasileiro apresentaria duas figuras de enunciação: o colonizador e o colono. Estas são, para o autor, as "figuras retóricas dominantes do discurso brasileiro. Elas têm uma relação com a história, pois certamente é a história da nação que compõe o quadro, a estrutura dos lugares possíveis de enunciação no Brasil" (p. 15-16).

> "Se entende que o povo brasileiro não se divide em colonizadores e colonos. Poderíamos dizer que cada um tem em si um colonizador e um colono, mas ainda seria psicológico e impreciso. O certo seria dizer que, no discurso de cada brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono" (Calligaris, 1991. p. 16)

Como articula Souza (1994), a proposta de Calligaris (1991) não é dividir os brasileiros entre colonizadores e colonos, "mas que cada brasileiro, na referência à sua nacionalidade, pode falar através dos discursos, díspares mas articulados, do colonizador e do colono" (Souza, 1994. p. 82). É a partir destes dois pólos que o brasileiro pode enunciar o seu discurso. O interessante é notar que estes dois pólos coexistem e se alternam entre si: cada brasileiro pode enunciar o discurso de um ou outro lugar, alternando-os ou mesmo condensando-os numa mesma enunciação. Não por acaso, são "duas posições que se medem por uma certa patologia em relação ao pai" (Souza, 1994. p. 83).

Calligaris (1991) define o colonizador como “aquele que veio impor a sua língua a uma nova terra, ou seja, ao mesmo tempo demonstrar a potência paterna (a língua do pai saberá fazer gozar um outro corpo do que o corpo materno) e exercê-la longe do pai” (p. 16-17). A aposta do colonizador seria, então, uma aposta de gozo: o colonizador espera um gozo ilimitado numa terra distante daquela interditada pela função paterna original. “talvez o pai interdite só o corpo da mãe pátria, e aqui, longe dele, a sua potência herdada e exportada abra-me o acesso a um corpo que ele não proibiu” (Calligaris, 1991. p. 17).

No texto de Calligaris (1991), o colonizador busca uma terra com a finalidade de explorá-la até a sua última gota, na esperança de que esta exploração ilimitada em terra estrangeira – um gozo não interditado – comprove também uma “potência paterna ilimitada” (Souza, 1994. p. 83). Calligaris (1991) faz notar o “fantástico equívoco que só a língua portuguesa (...) propõe, onde explorar uma terra é ser o primeiro a conhecê-la e também arrancar os seus recursos” (p. 17). O pedido do colonizador, portanto, seria a de transformar a colônia em corpo de gozo sem a inscrição do interdito paterno. A posição do colonizador é aquela que se identifica com o lugar de exceção do pai primevo, ser mitológico que não teria se submetido à lei da castração, podendo então gozar sem restrições dos objetos a seu dispor segundo sua vontade absoluta. Nesse sentido, sua posição com relação ao pai seria o da usura: o colonizador é aquele que usurpa o lugar paterno na esperança de gozar sem limites de sua potência. Ao impor a sua língua, o colonizador não tenta gozar dentro de seus limites simbólicos, e sim “tentar com ela o acesso a um corpo não interditado” (Calligaris, 1991. p. 48).

O projeto do colonizador, porém, seria irrealizável de partida, pois ele sabe “que o corpo que ele queria fazer gozar era o corpo que deixou, o corpo materno interditado” (Calligaris, 1991. p. 18). Afinal, para “exercer a potência paterna como se fosse sua, teve que deixar o corpo da mãe pátria” (p. 19), fazendo com que seu projeto de gozo ilimitado acarrete inevitavelmente o seu fracasso, e a tentativa de reinstituí-lo novamente, num ciclo interminável de exploração e frustrações (Calligaris, 1991). O colonizador não estaria fora da castração, mas tentaria contorná-la pela exploração predatória da terra e dos corpos. Mesmo castrado, ele *nega* a dimensão da falta reiterando a aposta no gozo absoluto, que se demonstra invariavelmente insatisfeito.

O colono, por sua vez, seria aquele que abandona a sua língua materna na esperança de encontrar um novo nome: “ele não vem fazer gozar a América, mas, na América, se fazer um nome. Procura aqui, numa outra língua, um novo pai que o interdite” (Calligaris, 1991. p. 20).

Ao contrário do colonizador, o pedido do colono não seria "um corpo de gozo além do interdito paterno, mas um interdito paterno que, impondo limites ao gozo, fizesse dele um sujeito, o assujeitasse" (p. 20). No texto de Calligaris (1991), o colono é a figura daquele que abandona seu país de origem na ânsia de uma pátria que lhe dê um nome: ele procura um novo pai que o interdite e, com isso, o inscreva em nova ordem de filiação.

O projeto do colono, segundo Calligaris (1991), embora não seja irrealizável de partida, como no caso do colonizador, tampouco é bem sucedido no discurso do brasileiro. Na busca por um pai, o colono encontraria o colonizador, que não interdita precisamente por buscar o gozo sem interdições, e, por isso, não faria a função paterna que o colono demanda (Calligaris, 1991). A figura retórica do colono, portanto, também denota um fracasso que se expressa no discurso do brasileiro:

> "o país não soube ser pai, o *um* nacional não conseguiu assujeitar o colono. Não que ele fique fora, excluído, nada disso; mas algo fez e faz que aqui, nesta nova língua, o colono não pareça encontrar um interdito paterno que, regulamentando o apetite de gozo, organize um quadro social que lhe outorgue uma cidadania" (Calligaris, 1991. p. 21).

Estas duas figuras retóricas, colonizador e colono, se constituem como posições em relação ao pai: "um tem pai demais; outro pai de menos" (Souza, 1994. p. 83). Estas figuras de enunciação de certo modo traduzem o próprio fracasso de suas posições. Para Calligaris (1991) a frase que sintetiza estas duas posições é a mesma, "este país não presta" (p. 13), dizer tão corriqueiro do discurso do brasileiro, com conotações diversas a depender de quem a enuncia, colonizador ou colono.

> "A frase que me acolheu chegando ao Brasil, "este país não presta", assumia significações diferentes segundo ela fosse enunciada do lado do colonizador ou do colono. Do lado do colonizador, valia: "este país não goza (mais?) como deveria"; do lado do colono, valia: "este país não interdita nada, e por conseqüência, mesmo fazer fortuna aqui nunca é se fazer um nome que não seja um nome de colonizador, ou seja, de bandido". Isso parece produzir duas exortações: "Goza Brasil" e "Muda Brasil" que talvez se anulem" (Calligaris, 1991. p. 22).

Embora Calligaris (1991) levante a possibilidade das duas exortações se anularem – por serem, a princípio demandas antagônicas em relação à função paterna – o próprio autor aponta que a particularidade brasileira é, precisamente, a *coexistência* entre essas duas figuras. Este impasse, para Calligaris (1991), estaria expresso no próprio significante *Brasil*, que teria por função constituir-se como *significante nacional*:

> "Impressiona-me mais ainda o próprio significante "*Brasil*". 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. É como se o colonizador entregasse para o colono o manequim deslocado por um gozo sem freio, e ironicamente o convidasse a fazer com isso o *UM* da nação da qual ele quer ser sujeito" (Calligaris, 1991. p. 23).

O que se coloca a Calligaris (1991), no caso brasileiro, seria, assim, "um problema de (...) *umtegração*" (p. 14). Ao fazer uso do neologismo *umtegração* ele explicita sua proposta: "não digo de integração, pois não se trata de uma dificuldade em ocultar ou uniformar as diferenças originárias das diversas etnias" (p. 14). Portanto, a questão brasileira, para Calligaris (1991), não seria tanto a exigência de homogeneidade em nome de uma possível alteridade ao estrangeiro. O autor prossegue: "Também não se trata – é evidente – de uma falta qualquer de sentimento patriótico. Trata-se de uma dificuldade relativa ao *UM*, ao qual uma nação refere seus filhos, relativa ao significante nacional na sua história e significação" (p. 15). Utilizando a semântica da frase "este país não presta – síntese do impasse discursivo nacional – o autor identifica a posição ambígua na qual se constitui o discurso do brasileiro, colocando aquele que o enuncia numa curiosa "exclusão interna" (p. 15):

> "Se os brasileiros podiam falar do Brasil como se fossem estrangeiros, é que de alguma forma "Brasil", o *UM* das suas diferenças devia ser algo mais ou algo menos do que um traço identificatório fundando a filiação nacional. Pois um tal traço geralmente não se discute, assim como normalmente um sujeito não discute o seu sobrenome" (Calligaris, 1991. p. 15).

Porém, Calligaris (1991) supõe um terceiro elemento no discurso do brasileiro, que não corresponde a um lugar de enunciação, mas é condição para a coexistência entre as duas figuras: o escravo.

c) O horizonte das relações sociais brasileiras;

O terceiro elemento constituinte do discurso brasileiro, tal como articulado por Calligaris (1991), corresponderia ao lugar do escravo. O escravo fecha o tripé, dando sustentação aos dois pólos de enunciação – colono e colonizador –, a condição derradeira para a manutenção desta estrutura simbólica. Isso porque, na argumentação de Calligaris (1991), o escravo não se configura propriamente como pólo de enunciação do discurso, e sim como pólo fantasmático de *convergência* das duas figuras retóricas. O escravo representaria, tanto para o colono quanto para o colonizador, uma "fantasia particular, a fantasia de escravidão" (Souza, 1994. p. 84), que permeia o discurso em sua totalidade.

O lugar da escravidão, segundo Calligaris (1991), seria a referência fantasmática fundamental que costura a realidade tanto do colono quanto do colonizador. Ainda assim, esta fantasia particular não incidiria de modo igual para estas duas figuras discursivas: enquanto para o colonizador o escravo representaria a fantasia de realização de seu gozo ilimitado, para o colono representaria o temor de ser, ele próprio, escravizado. No caso do colonizador, trata-se da fantasia em *escravizar*, no caso do colono, o temor em *ser escravizado*. A esse respeito, Octávio Souza (1994) afirma:

> "O lugar histórico do escravo é por ele [Calligaris] alçado à condição de uma fantasia que permeia os dois pólos enunciativos do discurso do brasileiro. O colonizador tem na escravização sua maior ambição, enquanto o colono tem na escravidão o seu temor. O fator decisivo para a instalação de tal fantasia é, na perspectiva do autor, não simplesmente nosso passado escravagista, mas a repetição da escravização do africano na escravidão do colono" (Souza, 1994. p. 84-85)

Não à toa, Calligaris (1991) insiste no termo *corpo escravo*, na medida em que é a fantasia com o *corpo escravizado* que produz a amarração fantasmática do discurso brasileiro – seja como temor de ser escravizado, seja como a ambição de realizar o gozo absoluto imaginado, o *corpo* é o termo central no pólo do escravo. Isso porque o escravo é definido por Calligaris (1991) como objeto fantasmático de um *corpo não interditado*, um corpo no qual o gozo absoluto fosse permitido e acessível.

O escravo seria forçadamente alocado na posição de *puro objeto de gozo do Outro*. Sua humanidade não é reconhecida, seu único valor está em seu corpo, que não lhe pertence: seu único valor, precisamente, estaria no quanto se pode gozar com este corpo. O seu próprio gozo está fora da equação, é a isto que corresponde sua escravização. Por isso, o lugar do escravo no discurso corresponderia a uma posição estritamente corporal e fantasmática, não enunciativa, lugar de objeto. Calligaris (1991) argumenta que "o escravo não é uma extensão instrumental do colonizador, como o proletário europeu do século passado podia ser um suplemento instrumental, como o tear" (p. 31). Ele define o escravo como "uma extensão da terra, de um corpo permitido" (p. 31), *metonímia* da exploração da terra no corpo.

Nesse sentido, Calligaris (1991) concebe a escravidão brasileira como o horizonte de *todas* as relações sociais brasileiras: "o corpo escravo se constitui assim como o horizonte fantasmático universal das relações sociais, como se o colonizador tivesse conseguido instaurar a sua exploração do corpo da terra como metáfora última das relações sociais" (p. 30). Calligaris (1991) conclui então que "de fato o corpo escravo é onipresente" (p. 30).

A escravidão brasileira, por sua vez, seria resultado de “um pai que desconheceu os nomes e quis os corpos” (Calligaris, 1991. p. 32). O corpo escravizado não seria a extensão lógica da colonização, e sim o correspondente eficaz para a realização do mandato de gozo do colonizador, condição de sua prevalência, que apenas desloca seu objeto de exploração: da terra aos corpos, dos corpos à terra (Calligaris, 1991).

A relação fantasmática com o objeto-escravo – o corpo escravizado que se supõe não interditado – ultrapassa a relação com um objeto-mercadoria, embora não prescinda dessa dimensão. Mas, se estamos falando também de uma mercadoria, é impossível não conceber algo da dimensão do *fetiche* na relação com este corpo objetalizado. Afinal, qualquer mercadoria supõe um fetiche – o chamado *fetiche da mercadoria* que Marx nos fala em seu *O capital* – o que por si só já nos aponta nessa direção. Parece ser esta direção da argumentação de Calligaris (1991) ao conceber um corpo no qual não haveria a falta, não haveria interdições, com o qual se pode encenar um gozo absoluto e obsceno. Sem dúvida, Calligaris (1991) argumenta que o escravo é uma fantasia do brasileiro, mas uma fantasia quanto a um objeto de gozo absoluto.

Mas então, como seria possível que um significante se inscreva e assuma valor de Um quando, na estrutura brasileira, há este elemento constituinte, o lugar de um corpo escravizado? Sobretudo se considerarmos que as figuras retóricas do discurso coexistem e se alternam, podendo o brasileiro oscilar, alternar ou ocupar simultaneamente estes dois pólos, fazendo do escravismo o termo comum do pacto social de *todos* os brasileiros, como poderia haver Um referencial num país marcado por essa divisão tão fundamental?

A resposta de Calligaris (1991) caminha na seguinte direção. Em primeiro lugar, nos diz o autor, “que o UM nacional valha ou não como referência para todos, talvez dependa das condições de sua instituição” (p. 33). Ele prossegue: “e no Brasil, ele parece ter sido proposto ao colono, não como valor simbólico por onde ser reconhecido e se reconhecer, mas como marca de uma prepotência exploratória” (p. 33). Assim, podemos conceber como o colono passa facilmente ao lugar do colonizador para, em seguida, retornar ao lugar de colono: já que o UM nacional assume o seu valor pelo gozo que proporciona e não pelo gozo que interdita, seu valor tampouco estaria no referencial por onde alguém se reconhece e é reconhecido, e sim na *prepotência exploratória* que ele proporciona ao sujeito. No próprio movimento de corresponder ao mandato paterno demandado, o colono passa ao lugar do colonizador. Do temor em ser escravizado passa a tentar se realizar pela escravização de outros corpos como

forma de corresponder à sua demanda em relação ao pai. Esta oscilação é fundamental para a argumentação de Calligaris (1991) quanto ao funcionamento discursivo do brasileiro.

Quando consideramos que essa prepotência exploratória tem um limite, independente do mandato de gozo ao qual ela responde, a frustração é inevitável, o que remete novamente ao lugar do colono que anseia por um nome. Vemos, então, a alternância de lugares e o papel preponderante do corpo escravizado como representação máxima dessa prepotência exploratória. Colono e colonizador não são somente figuras que coexistem, mas também figuras que se transmutam uma na outra, ainda que sejam fundamentalmente díspares.

Isto nos deixa uma referência importante, se soubermos aproveitá-la. Seguindo a argumentação de Calligaris (1991), podemos conceber que na estrutura brasileira: o *Outro* comporta a dialética escravocrata que oscila entre escravizar ou ser escravizado. Para Calligaris (1991), o Outro é uma instância horizontal e universalmente exploratória na estrutura brasileira, o que, na relação inter-humana, significa dizer uma instância universalmente escravocrata. O *Um* nacional converge para a escravização dos corpos. É a partir disso que se inclui ou se exclui, é a partir disso que o significante inscrito pelo Outro coletiviza ao mesmo tempo em que escraviza: a escravização está profundamente ligada ao laço social. A Alteridade carrega este horizonte relacional impossível que oscila entre escravizar ou ser escravizado. Esta nos parece a primeira referência importante a ser extraída da maneira como Calligaris (1991) concebe a escravidão no Brasil.

Calligaris (1991) nos deixa outra referência importante: na escravidão brasileira se trataria, para o autor, não de um passado que ainda ecoa no presente, mas de um fenômeno de *repetição.*

> "a importância do fantasma do corpo escravo no discurso brasileiro não pode ser um simples efeito do passado escravagista. Precisou de uma repetição: ou seja, que o colono encontrasse, na sua chegada, a ameaça, às vezes realizada, de sua escravatura. Precisou disso para que por um lado a escravização permanecesse como horizonte das relações discursivas e sociais, e que por outro lado o pedido de cidadania do escravo se encontrasse com o discurso do colono, expressão do mesmo pedido" (Calligaris, 1991. p. 33).

Da citação acima, destaca-se que a escravidão não é somente um resíduo do passado, há a contínua *repetição* das relações escravistas na história brasileira. Não se trata somente de associar o escravo à sua função fantasmática, mas, principalmente, ressaltar que nesta fantasia, há algo que se *repete*, fazendo com que se *repita*, por sua vez a própria escravização como horizonte fantasmático do discurso. Na argumentação de Calligaris (1991), ele concebe

esta repetição como uma reprodução de práticas escravagistas no colono imigrante que chegou ao Brasil em busca de um pai: o colono teria encontrado o colonizador ao demandar um pai. No entanto, como veremos adiante, há formas muito mais potentes de conceber a escravidão como repetição.

O que prevaleceria nesse cenário, para Calligaris (1991), seria o gozo do colonizador, "que o faz confundir o próximo com a própria terra que procura exaurir" (Souza, 1994. p. 85): seria a promessa de um gozo sem limites que se repete, fazendo com que a escravização dos corpos permaneça e prevaleça, inclusive articulando-se à forma como a função paterna se inscreve no país.

> "a herança do colonizador para o colono, que pede um novo nome ao novo pai, é um significante nacional que implica uma decepção definitiva: queres um nome? Eis o pau-brasil, dejeto da mesma exploração que prometo ao teu corpo. Queres um significante nacional que te afilie? Eis "Brasil" e serás "brasileiro", o que, pelo menos até o século XIX, como se sabe, não designa filiação nenhuma, mas é o nome de quem trabalha, explorado, na exploração do pau-brasil. Entende-se que a tragédia inscreva, no discurso brasileiro, um cinismo radical relativamente à autoridade. Uma espécie de impossibilidade de levar a sério as instâncias simbólicas, como se sempre inevitavelmente elas fossem a maquiagem da violência que promete a escravatura" (Calligaris, 1991. p. 29-30).

Neste ponto Calligaris (1991) faz referência ao termo *brasileiro,* que originalmente não significava pertencimento a uma terra, e sim o ofício de explorador do pau-brasil. Como elucida Eduardo Ditahy de Menezes (1991/92), o sufixo *eiro*, presente no termo brasileiro, não indica um adjetivo pátrio, e sim uma atividade profissional:

> "portanto, em bom português, ser brasileiro é como ser pedreiro, porteiro, sapateiro, bodegueiro: um meio de vida. E até concordamos que isso se dá freqüentes vezes entre nós. Nas suas origens coloniais, brasileiros eram os marinheiros, os portugueses que vinham 'fazer o Brasil', explorar a madeira e os produtos da terra, enriquecer e retornar para a metrópole (...). Portugal preservou o termo e o estendeu aos que aqui permaneceram e aos seus descendentes. Aceitamos esta impostura passivamente. E permanecemos brasileiros até hoje. Parece indubitável que isso não se deu sem graves conseqüências em nosso inconsciente coletivo" (Menezes, 1991/92. p. 79-80).

O legado do brasileiro, a herança que teria recebido, seria o nome do produto explorado e de seu explorador – Brasil e brasileiro –, engendrando a metonímia da exploração da terra aos corpos que Calligaris (1991) ressalta.

Um dos exemplos utilizados por Calligaris (1991) para demonstrar a presença da escravidão na vida cotidiana brasileira contemporânea é a figura da doméstica, tanto em sua versão histórica das antigas amas de leite escravas que amamentavam os filhos dos senhores, quanto as babás que assumem função maternal de crianças das classes média e alta. O exemplo

evocado não é aleatório, pois, como afirma Luís Eduardo Soares (2019), a empregada doméstica corresponde a uma *instituição* no Brasil, "espécie de transplante do grande teatro colonial para o contracheque da classe média" (p. 42). Soares (2019) argumenta que "a "doméstica" foi durante muito tempo a personagem mais singularmente brasileira, porque representava a dramatização cotidiana de nossas iniqüidades sociais mais profundas, sustentadas por estruturas culturais inconscientes" (p. 43). Podemos conceber estas *estruturas culturais inconscientes* citadas por Soares (2019) na divisão entre corpos interditados e corpos não interditados, própria ao discurso do brasileiro tal como concebido por Calligaris (1991).

Assim, uma criança brasileira estaria sempre diante de dois corpos maternos, "o da mãe branca, interditado, e o da mãe de leite, licensioso. Licensioso, aliás, no sentido que a liberdade com o corpo da mãe preta seria mesmo o que o pai encoraja, como se a licença do filho demonstrasse a potência paterna" (p. 37). Constituindo-se como um "corpo materno milagrosamente permitido" (p. 37), o filho do colonizador encenaria o mandato de gozo paterno, inclusive, em muitos casos, em relações sexuais diretas com essa figura maternal, nunca materna. Nesse sentido, a *doméstica* assumiria uma posição *institucional* no Brasil por ser um veículo privilegiado por onde se transmitiria o discurso do colonizador aos seus filhos, preservando a interdição do corpo materno na medida em que se aventaria burlar esta mesma interdição com o corpo da figura maternal da *mãe de leite*.

> "não precisa que o filho do colonizador procure num outro país ainda um corpo materno não interditado, pois ele lhe é oferecido em casa, no corpo escravo e licensioso da mãe preta. Se transmite e se mantém assim, de pai para filho, o discurso do colonizador: o projeto inicial de exploração não se esgota nas gerações; ele se confirma. E a observação não concerne só às ditas elites. É freqüente, ou mesmo tradicional, que uma família burguesa brasileira aceite e sustente a eventual prole de uma empregada, a qual prole pode se situar, na estrutura familiar, numa variedade de posições que vão da quase adoção até uma exclusão cuidadosamente mantida" (Calligaris, 1991. p. 38).

Dessa maneira, o autor conclui que "o escravo não é tanto um agente da enunciação, quanto o fantasma que parece sustentar o discurso de todos os agentes" (p. 39). Este fantasma, originado no "sonho do incesto possível com uma mãe terra dócil e não interditada, se prolonga na dominação de corpos explorados como metonímias desta terra submissa e oferecida" (p. 39). Mesmo que o colono se frustre com o pai que não encontrou e tema ele próprio ser escravizado, o que parece fazer função no discurso brasileiro para Calligaris (1991) é a possibilidade de assumir a posição de escravizar os outros – a terra, as pessoas – e com isso fantasiar um gozo sem interditos que cumpra, contraditoriamente, sua demanda pela interdição paterna. "A ameaça da escravatura, e a escravatura mesma, parecem introduzir no

pedido do colono e na rebeldia do escravo o fantasma de poder eles mesmos escravizar" (Calligaris, 1991. p. 39). Vemos como o colono desliza para a posição do colonizador diante da possibilidade de escravizar. A partir de Calligaris (1991) podemos conceber o Outro escravocrata como uma constante no discurso do brasileiro.

Para Souza (1994), o cenário descrito por Calligaris (1991) da estrutura brasileira remete a sua leitura de psicologia das massas, na soldagem entre objeto e significante que produziria uma satisfação de gozo fetichista. O significante paterno, os nomes do pai, "em vez de instaurar uma interdição de possibilitar um distanciamento do horizonte de gozo sem limites que todo projeto fantasístico impõe, parecem, pelo contrário, corroborá-lo" (p. 87). Ele afirma então que "a soldagem entre nome e objeto de que dá testemunho uma tal escolha parece evidente" (p. 87). Souza (1994) conclui então:

> "A referência tardia a pais fundadores de nossa pátria não parece ter sido suficiente para nos afastar de modo decisivo do horizonte de gozo que a fantasia da escravidão impõe. Por outro lado (...) é também verdade que toda fantasia implica um certo cenário sacrificial, senão igual, pelo menos equivalente ao da fantasia de escravidão, no qual um Outro onipotente toma o sujeito como objeto de seu gozo. O problema se agrava, contudo, quando a referência paterna, que teria por função interditar esse gozo, mostra-se, ao contrário, como agente de uma nova versão do mesmo projeto fantasístico. Esta é a dificuldade que encontramos para o estabelecimento de uma identidade que possa abrir mão de definições acabadas para se estabelecer" (Souza, 1994. p. 89).

Souza (1994) argumenta ainda que a raiz do *esquecimento* brasileiro quanto a sua história e sua origem estaria ligada, precisamente, a este mandato de gozo que não comporta temporalidade e sim imediaticidade. Para o gozo absoluto só haveria o tempo de sua realização. Diz ele, "aqui, os líderes que possa ter havido já foram em sua maior parte esquecidos por força da proximidade que preconizavam em relação ao gozo do objeto" (p. 88). Souza (1994) afirma então que "tal proximidade é motivo de esquecimento na medida em que torna todos semelhantes quando o que está em jogo é a filiação: os significantes são distintos, os objetos são monótonos" (p. 88).

Tomando como referência as figuras de enunciação e fantasia do corpo escravizado no discurso do brasileiro, Calligaris (1991) formula sua hipótese sobre a função paterna no Brasil.

d) A hipótese de Calligaris sobre a função paterna no Brasil;

A hipótese de Calligaris (1991) sobre a inscrição função paterna no Brasil parece inusitada. Pois para o autor, seria precisamente a promessa de realização do gozo futuro do colonizador – e a frustração estrutural deste projeto – que instauraria a castração e assim faria a função paterna. Ou seja, a função paterna no Brasil envolveria a inscrição de uma interdição sob a condição fanstasmática de que ela possa ser desfeita futuramente, num tempo posterior de gozo sem interditos, tempo que evidentemente nunca chega. A interdição paterna, para Calligaris (1991), assume caráter *temporário*, momentâneo, ou, se preferirmos, uma interdição paliativa, não definitiva, que se pretende realizar num futuro próximo, sem sucesso, pois o que faria função seria precisamente essa remissão constante à posterioridade. Uma interdição que não *umtegra*, ainda que interdite.

Isso não estaria só do lado do colonizador. Pois diante do mandato de gozo absoluto que se frustra, abre-se margem para a esperança do colono em encontrar também *futuramente* o pai que tanto busca, reiterando a interdição da castração, negada em seu caráter definitivo, afirmada enquanto postergada, remetendo-a sempre ao momento posterior. Portanto, colono e colonizador almejariam encontrar num tempo vindouro a realização de suas expectativas quanto ao lugar paterno (Calligaris, 1991).

Nesta dialética entre a promessa de gozo sem interdições e a frustração com esse projeto, se inscreveria a função paterna no Brasil. Octávio Souza (1994) define a proposta de Calligaris (1991):

> "Todo o desenrolar do texto aponta para uma determinada incidência da função paterna em que o que serve de instância interditora é a suposição de um gozo sem limites exercido pelo pai. Sabemos que o mito freudiano de "Totem e Tabu" deriva a interdição do incesto do assassinato do pai primevo, e não de seu gozo sem limites. Deste modo, parece que nos encontramos diante de uma variante do mito freudiano, na qual o gozo sem limites do pai primevo convida, não ao assassinato, mas sim à fuga e à repetição, à distância, da mesma situação original. No entanto, trata-se de uma repetição em perda de valor em relação à situação original (...), o que implica uma certa dimensão de castração, coisa impensável na hipótese da simples repetição à distância da mesma situação da horda primeva" (Souza, 1994. p. 83, nota de rodapé)

A hipótese de Calligaris (1991) retomada por Souza (1994) pressupõe, portanto, um mandato paterno impossível, que, embora não se realize, produz uma interdição, sem por isso fundar um significante nacional – Um – que possa servir como referência aos filhos da nação. Nesse sentido, Calligaris (1991) qualifica como "a marca especial" (p. 54) impressa pelo colonizador na história brasileira, precisamente, fazer do gozo sem limites uma impossível

“razão de ser” (p. 54), o que acaba implicando, dada a impossibilidade do projeto, “uma razão de estar” (p. 55), que seria transmitida ao longo das gerações.

A incidência do mandato paterno à revelia do interdito que esta posição implica, acarretaria na *transmissão* desta eterna contradição aos descendentes do colonizador: “o gozo que ele veio procurar e que necessariamente não encontrou, sonha para seus filhos” (p. 48). Pela hipótese de Calligaris (1991), ao transmitir aos filhos, precisamente, o “fantasma paterno de um gozo sem limites” (p. 48), o colonizador “desiste como pai” (p. 48), na medida em que, paradoxalmente, “ser pai é sustentar um interdito sobre o corpo materno” (p. 48). Isto colocaria uma tarefa impossível à criança, que nem por isso deixaria de ser transmitia ao longo das gerações: nas relações de filiação com o colonizador seria transmitida a contradição de realizar seu mandato de gozo fora da própria interdição paterna.

É evidente, como ressalta o próprio Calligaris (1991), que “o imperativo de gozo não é uma invenção brasileira” (p. 54). A especificidade brasileira seria a incidência desta castração que valeria pelo gozo que ela permite e não pelo que ela interdita.

> “Responder ao mandamento paterno seria então paradoxalmente burlar a lei, qualquer lei, numa inevitável desintegração do tecido social (...). Se considerarmos que um significante nacional poderia se transmitir e valer como qualquer significante paterno, ou seja, como um traço ideal inspirador, que abre um campo de possíveis a partir dos limites que coloca, é curioso notar que, para a criança do colonizador, ser brasileiro significaria ter que realizar o sonho paterno ou ancestral de um gozo sem limites. E o gozo sem limites é um projeto que implica o desrespeito de qualquer significante paterno...” (Calligaris, 1991. p. 48-49).

Calligaris (1991) ressalta que seria absurdo imaginar que não haja incidência da função paterna no Brasil. Afinal, o colonizador não seria a única figura retórica do discurso brasileiro. Na transmissão do fantasma de gozo ilimitado que se frustra, haveria também outro fantasma transmitido, que faria contraponto aos anseios do colonizador: a esperança do colono em encontrar um pai. Embora também seja um fantasma assentado na frustração, pois o colono, assim como o colonizador, não encontra a realização de sua busca na colônia, ele segue demandando um pai que interdite o corpo da mãe-terra, e, com isso, o inscreva numa ordem de filiação a partir do nome que herda.

A função paterna brasileira, para Calligaris (1991) se inscreveria também nesta dupla decepção, tanto do colonizador que não realiza seu gozo sem limites, quanto do colono que busca sem sucesso um novo pai que o nomeie e não cessa de buscá-lo, mesmo que sua busca seja decepcionante. Em ambos os casos, transmite-se para a nova criança que adentra a ordem filial brasileira – constituída na oscilação e coexistência entre estas duas posições – a

esperança da realização futura do gozo paterno, bem como a "frustração ancestral" (p. 49) de ambos, colono e colonizador.

Calligaris (1991) então se pergunta: "Normalmente a palavra paterna que – interditando – outorga um lugar, ajuda a desejar. Mas o que acontece quando a palavra paterna transmite privilegiadamente a tarefa de realizar gozando o sonho paterno?" (p. 50). O próprio autor responde que, "no mínimo, ela se abstém de interditar" (p. 50), não só por medo de frustrar a criança, mas, principalmente, por "não frustrar o próprio sonho paterno" (p. 50).

Isso geraria, para Calligaris (1991), uma relação peculiar do brasileiro com as instâncias simbólicas que se representariam a função paterna por meio da interdição e regulação do gozo: a função paterna acabaria se medindo "pelo gozo ao qual ela poderia dar acesso" (p. 61). A peculiaridade se faria no fato de que "uma função paterna normalmente se mede pelo gozo que interdita e eventualmente imaginariza e não pelo gozo que permite" (p. 61). Mas se a autoridade simbólica e o significante nacional *Brasil* se revelam como "a expressão obscena do gozo do dono" (p. 61), "o corpo exangue e gozado da mãe pátria" (p. 61), "como acreditar que um Nome do Pai possa se medir a outra coisa que não à regozijante potência que ele mesmo exibe e eventualmente pelo acesso que ele mesmo me reserva na festa?" (p. 61).

Nestes termos, Calligaris (1991) argumenta que é inevitável que a relação brasileira com as instâncias simbólicas paternas seja revestida de "cinismo" (p. 61). Afinal, se "uma função paterna vale pelo gozo que exibe e promete" (p. 65), "como se o único motor da ação humana pudesse ser o apetite de um gozo direto da coisa" (p. 60), qualquer demanda por filiação legítima esbarra na interdição desta promessa de gozo para, assim, conceder ao sujeito um lugar e um nome. A perda que a função paterna pressupõe é incompatível com a promessa de um gozo pleno: um lugar simbólico que permita ao sujeito desejar não é o mesmo do que um convite paterno para ingressar na festa do gozo ilimitado, prometendo "a maior fatia" (p. 61) do bolo. O cinismo da relação brasileira com a função paterna, para Calligaris (1991), se expressaria, dentre outras formas, na própria *negação* contida na demanda por uma filiação legítima, pois este pedido só seria válido se "também me reservar uma parte de gozo" (p. 67). O que se pediria, fundamentalmente, não seria uma interdição, e sim o ingresso no mundo dos privilégios de um pai sem barras: uma demanda por não pagar o preço de uma perda de gozo, "gozar como se não houvesse pai" (p. 78).

> "Uma função paterna – já foi dito – é algo que me limita, me coíbe e, por assim dizer, em troca, me outorga uma cidadania, um lugar simbólico e alguns ideais básicos de referência. E fui desenvolvendo a idéia de que a uma função paterna, aqui

> no Brasil, é pedido que se legitime não me limitando, mas ao contrário, me presenteando com a sua prodigalidade. O Pai ao qual se aspira seria aquele que não interditasse a mãe, nas que ao contrário organizasse festivamente uma pródiga repartição de seu corpo" (Calligaris, 1991. p. 79-80)

Assim podemos perceber a importância que Calligaris (1991) confere ao corpo escravizado na estrutura brasileira. De certo modo, esse é o corpo *prodigamente repartido* entre os filhos do Brasil na impossibilidade de realizar o gozo ilimitado no corpo da mãe–pátria. O que entra em cena aqui, portanto, não é a frustração do mandato de gozo das figuras retóricas do discurso: entram em cena, sobretudo, os meios de realização parcial destes mandatos, que encontram no corpo escravizado o seu suporte fantasmático. Assim se enoda, para Calligaris (1991), a relação entre a função paterna e escravidão no Brasil.

c) Um possível equívoco de Calligaris;

Embora Calligaris (1991) e Souza (1994) observem a especificidade do escravismo no pacto social brasileiro, eles referem esta problemática às imposições da colonização, não conseguindo extrair de suas propostas o que parece nelas haver de maior valor. Por exemplo, a *metáfora* que Calligaris (1991) utiliza para ilustrar a repetição da escravidão no Brasil é o do imigrante europeu empobrecido (colono) que vem ao país no século XIX em busca de uma terra e uma nova filiação e encontra-se com os antigos senhores colonizadores, que reproduzem no imigrante branco práticas escravistas outrora destinada ao escravo negro. Ou seja, Calligaris (1991) supõe que a *repetição* da escravidão, que ele próprio indica, tenha sido a *reprodução* da exploração escravocrata do negro no colono europeu. O exemplo nos parece inteiramente ineficaz, além de impreciso historicamente. O próprio Souza (1994) sugere, em nota de rodapé (p. 84), que a afirmação carece de estudo histórico pormenorizado:

> "acreditamos que a dificuldade aqui encontrada poderia ser melhor esclarecida por uma análise da situação histórica dos pais portugueses do colonizador. Contudo, ao contrário do caso dos pais do colono, no qual nos é oferecida uma tal análise, o caráter de "notas de viagem" parece ter impedido o aprofundamento deste aspecto da questão. Fica aqui a cobrança" (Souza, 1994. p. 84).

Sem dúvida há um efeito de repetição da escravidão no processo migratório do século XIX, como veremos no último capítulo de nossa pesquisa, mas isso não parece ter a ver com qualquer tipo de *escravidão branca*, como autor propõe. A metáfora que Calligaris (1991)

formula não traduz a problemática da repetição do escravismo no laço social brasileiro que o próprio autor indica.

Da mesma forma, ao estar referido a uma problemática do colonizador, nem Calligaris (1991) nem Souza (1994) conseguem vislumbrar as questões específicas do escravismo. Tudo é remetido ao mandato de gozo do colonizador, um mandato *exploratório*, sendo a escravidão apenas a metonímia desta exploração: da terra aos corpos. Portanto, as questões brasileiras seriam derivadas da exterioridade desse gozo imposto e prevalente que teriam encontrado no escravo *o suporte conveniente* para sua realização. Ao mesmo tempo, tomando essa via de argumentação, o país estaria condenado de partida por ter sido colonizado e, sobretudo, por não ter conseguido fazer do colono a figura retórica enunciativa dominante do discurso, tendo prevalecido o colonizador. O problema seria o *Um* que não *umtegra*.

Os Estados Unidos, por sua vez, teriam logrado fazer do colono a figura fundamental de enunciação do discurso, já que lá a escravidão não teria se repetido no colono. Ao contrário do Brasil, nos EUA o colono teria sido atendido em sua demanda: seu pedido por novo pai teria sido escutado e ele teria recebido um nome. No caso do Brasil, ao invés de um nome de referenciação que valeria pelo gozo que interdita, possibilitando o desejo, teria sido transmitido um nome de exploração, que valeria pelo gozo que permite. Teríamos no Brasil, assim, espécie de *patologia em relação ao pai*: entre excesso e falta de pai, careceríamos da *medida justa* de sua inscrição.

Luciano Elia (2020) argumenta sobre o texto de Calligaris (1991), delineando o aspecto colonialista das propostas do autor. “Como psicanalistas brasileiros que somos, conhecemos as “teorias”, “análise” e “interpretações” que alguns psicanalistas europeus emitem sobre o Brasil como um país histórica, cultural e politicamente, de tendências “perversas”, sem grande respeito pela Lei Simbólica, sem memória, sem história, enfim, sem referências *paternas*” (Elia, 2020). Afinal, como nos lembra Elia (2020), a base da dominação colonialista envolve situar o europeu como protótipo do *homem universal*, dotado por isso de um saber também universal. Este é o ponto central do eurocentrismo, que coloca os cânones europeus como referência primordial, em relação aos quais as demais sociedades do planeta seriam suas versões mal acabadas, mais ou menos adequadas. Este tipo de fantasia maciça faz parte do sujeito europeu, inclusive, segundo Elia (2020), das análises de Calligaris (1991) sobre o Brasil. “Ao emitirem tais juízos, esses psicanalistas, além de permitirem que “as fantasias psicológicas se dêem livre curso”, como observa Lacan sobre os pós-freudianos, estão

reproduzindo o gesto colonizador que constitui um dos eixos de nossa trágica situação atual" (Elia, 2020). Calligaris (1991) chega a conceber algo como colonizações justas, em que haveria repartição do território entre colonos e povos locais, intercâmbio e trocas entre os povos, o que não teria ocorrido na América Latina, especialmente no caso brasileiro.

Com este tipo de deslize eurocentrado, o autor italiano constrói o seu texto no sentido de retirar as conseqüências cotidianas e contemporâneas de suas observações no discurso do brasileiro. Algumas de suas observações soam extremamente perspicazes, outras extremamente questionáveis, mas, em ambos os casos, parecem referidas a uma questão imprecisa: a exterioridade do gozo do colonizador e sua respectiva fantasia, que não faria *Um* nos territórios colonizados. Octávio Souza (1994), por sua vez, volta-se à investigação das origens da fantasia colonizadora na Europa medieval. Isso o leva a estudar as visões folclóricas do paraíso existentes na Europa da alta Idade média, articulando a descoberta das Américas a este cenário fantasmático.

Os argumentos dos autores não parecem de todo equivocados, mas desconsideram aquilo que suas propostas têm de mais radical: o papel estruturante do escravismo na relação do brasileiro com o Outro. Quando submetem a questão da escravidão a um processo que julgam maior – o da colonização européia, que eles atribuem como fio condutor da história brasileira – não extraem o cerne da problemática que vem com o significante *Brasil*, concebendo a escravidão apenas como o deslocamento metonímico da exploração da terra para os corpos. Ou seja, não percebem que qualquer exterioridade do gozo colonizador se fundamenta e se repete numa *exterioridade interna* à estrutura brasileira pelo escravismo, não remetendo, portanto, às origens portuguesas e sim à própria circulação deste gozo no discurso.

Assim, tampouco o laço social também é abordado em referência ao escravismo, já que a figura do escravo assume o papel de fantasma brasileiro. Por isso, embora os autores considerem a *universalidade* desta fantasia particular, escapa-lhes a *forma e função* específicas da escravidão na estrutura que se encadeia em referência ao significante Brasil, como se a questão fosse unicamente *ter ou não ter* a marca da escravidão na história nacional. Isso diz muito pouco sobre o que é escravidão, de como o processo escravagista incidiu efetivamente no Brasil, do que pode se conceber como escravismo no laço social: diz muito pouco do alcance e das vicissitudes do que está contido no termo. O mais curioso é notar que Calligaris (1991) e Souza (1994) reconhecem o lugar transversal do escravismo na estrutura

brasileira vigente, mas por estarem referidos a uma suposta origem européia do gozo colonizador que se introduz no Brasil, acabam não percebendo a radicalidade do que apontam.

Em suma, como diz o ditado popularmente atribuído a Freud, *quando Pedro me fala de Paulo, sei mais de Pedro do que de Paulo.* Ao centrar as investigações numa fantasia européia que teria ocasionado a colonização brasileira, acabamos sabendo mais da Europa do que do Brasil.

Propomos, então, uma hipótese alternativa, baseando a questão da função paterna em referência a escravidão, e não em relação à colonização. Alterando os termos – colocando a escravidão na dianteira, e não como conseqüência – somos também convocados a alterar os outros elementos da equação. Nesse caso, não se trata do *ideal de eu* nacional que se forma com o significante Brasil, e sim de uma *lei dual* que se forma pela dialética de posições escravistas (escravizar/ser escravizado) no lugar do Outro paterno, em relação direta ao Brasil no lugar de *significante-mestre* (S1). A marca do corpo escravizado seria o que cai como produção desta articulação. Diante de uma dualidade escravocrata que faz lei, não estaríamos confrontados com um *discurso do brasileiro*, supondo, com isso, uma problemática referente ao *Um*, o povo brasileiro concebido como uma totalidade. Por isso, supomos se tratar do *discurso do complexo familiar brasileiro*, isto é, um laço social decorrente da articulação dos elementos em jogo neste complexo de relações. Vejamos formalizar esta hipótese.

3.2. Uma hipótese outra sobre a função paterna no Brasil

a) O lugar da escravização no complexo brasileiro;

O mais surpreendente no Brasil não parece ser seu ato de fundação contraditório e impossível e nem a *exterioridade* do gozo do colonizador. Afinal, em maior ou menor medida, quase todas as colônias americanas precisaram lidar com esta questão. Certamente há algo que é imposto de dentro para fora na história brasileira, mas o cerne da questão não parece estar neste ponto.

Impressiona, sem dúvida, como o significante *Brasil* segue identificado a este ato de fundação colonizador, a história do país sendo narrada a partir deste ponto e as mazelas nacionais sempre serem remetidas, em igual medida, a este momento originário. É evidente que a história do território e da cultura brasileira ultrapassa e muito o seu projeto colonial. Mas por que tudo isso que está além de sua história colonial não pode fazer a memória *hegemônica* do país? É possível pensar numa memória hegemônica no Brasil? Por que o significante *Brasil* não pode remeter a outro marco de origem que possa funcionar como referencial de identificação inclusivo? É possível pensar num significante nacional que possa servir de ideal de coletivização a todos, paradigma civilizatório dos filhos da nação, como concebe Calligaris (1991)? Ou pensando por esse prisma estaríamos fadados inevitavelmente ao fracasso?

Estas perguntas têm profunda relação com o lugar do corpo escravizado na relação do brasileiro com o Outro, naquilo que forma sua estrutura e seu discurso. É nesse campo que precisamos conceber o significante Brasil. Nossa pesquisa volta-se a essa questão, pois somente assim podemos extrair as conseqüências dessa cisão no estatuto do Outro para o laço social brasileiro.

Nesse sentido, alguns autores (Degler, 1971; Ribeiro, 1995; Souza, 2017; 2018) utilizam o sistema de castas indiano, tal como estudado por Weber em seu livro *Budismo e Hinduísmo*, para exemplificar o funcionamento das categorias sócio-simbólicas no Brasil. Embora todos concordem que os parâmetros de comparação são limitados pelo fato de o sistema indiano ser uma construção milenar calcada numa tradição religiosa sedimentada na cultura – o que certamente não é o caso da formação social brasileira – há dois pontos em comum: 1) a manutenção de uma classe na condição de *intocáveis*, parâmetro mais baixo da pirâmide social que organiza todas as outras classes em função desta; 2) em decorrência disto, a baixa

mobilidade social e a rigidez da estrutura das classes na formação social brasileira seriam próximas àquelas observadas na Índia, onde, independente do regime e sistema de governo, as divisões de estatuto social e simbólico se mantém e prevalecem. Jessé Souza (2018) define sua proposta:

> "A função da casta inferior na Índia – os "intocáveis", no sentido de que qualquer contato físico com eles contaminaria a pureza relativa das castas superiores – sempre foi precisamente o de possibilitar um sentimento de superioridade e distinção social positiva às castas acima dela. Por conta disso, o sistema hindu era aberto à inclusão de novas castas, incorporadas ao sistema desde que ocupando as posições mais subalternas e realizando os serviços mais degradantes. Todas as outras castas ganhavam em prestígio simbólico na hierarquia social em função do estigma localizado e concentrado na casta mais baixa. Essa é precisamente a função que o escravo desempenhou entre nós – e que seus descendentes continuam a desempenhar na nossa sociedade atual. O homem livre, mesmo empobrecido – e não efetivamente livre, pois não dispunha de seus meios de sobrevivência – podia se sentir superior, se sentir "gente" ao ser recebido à mesa do senhor com dignidade, tratado como se fosse igual. Tudo isso apenas porque não era escravo" (Souza, 2018. p. 81).

Seguindo a indicação de Souza (2018), bem como a dos autores mencionados, podemos supor, o escravismo como fator de estruturação do cenário brasileiro. Ao considerarmos o pacto social brasileiro assentado na relação de distinção com a classe de escravos – que possibilitaria a todas as demais categorias assumirem posição social diferencial e reafirmarem-na em seus referenciais simbólicos – o lugar do corpo escravizado no discurso nos parece não só uma fantasia de *conteúdo* peculiar, mas nos remete ao próprio lugar do *Outro*, que estrutura a produção fantasmática da realidade. Ou seja, é preciso supor o escravismo como elemento *estruturante da realidade fantasmática* brasileira, e não somente uma *realidade estruturada* no país. Por isso, não se trata de pensar num impasse ou má inscrição da função paterna no Brasil, e sim numa função paterna que se inscreva para formalizar a problemática escravista como lei. Em outras palavras, é preciso supor que o escravismo *faz lei* na estrutura brasileira, uma *lei dual*.

Assim podemos conceber a afirmação de Souza (2018), que prevê a formação de outras classes e categorias no contexto brasileiro, contanto que assumam posição social em referência distintiva à classe homóloga ao que a antiga classe de escravos representava na estrutura colonial. Esta nos parece uma indicação importante, que produz um primeiro deslocamento na problemática originalmente exposta por Calligaris (1991) e Souza (1994). Afinal, em nossa hipótese, o escravismo não se refere somente a um conteúdo fantasmático, e sim ao próprio lugar do encadeamento significante, o que, evidentemente, supõe o fantasma, mas não se reduz a ele.

Propomos então conceber o fantasma do corpo escravizado segundo este prisma: sua função na estrutura brasileira é servir como referência distintiva estruturante. Ao localizar uma categoria em condições de sub-humanidade – um corpo suposto não-interditado – todas as outras categorias podem afirmar sua posição social e simbólica em valor positivo, inclusive mudando, se diversificando, se modernizando, contanto que esta categoria de *intocáveis* se mantenha como fator de estruturação.

Se quisermos fazer uso da alegoria de Calligaris (1991), a releitura que propomos supõe que a coexistência entre o colonizador e colono não se daria a despeito da disparidade e antagonismo destas duas posições enunciativas, e sim como *formação de compromisso* entre esses pólos. No centro dessa formação de compromisso, *sintoma social* fundamental do significante *Brasil*, estaria a manutenção do corpo escravizado como suporte fantasmático das duas posições. Neste ponto o significante Brasil faz lei. Neste ponto relativo ao escravismo concebemos a inscrição da função paterna no Brasil.

A partir desse corpo escravizado, deriva-se o *escravismo* como marca de uma relação social que distingue entre corpos interditados e corpos não interditados, a *escravatura* como regime que formaliza esta dualidade e a articula ao sistema produtivo e a *escravidão* como nome geral de todo este campo. Nesse caso, podemos conceber a relação entre o corpo escravizado e a estrutura fantasmática do brasileiro, não somente como uma *ideação fantasmática*, mas como marca do fantasma que se estrutura na relação com o Outro e tudo que daí se deriva: o laço social, a lei simbólica, as identificações, o *habitus* e suas distinções.

Na medida em que o Outro porta a *marca* do escravismo, todo o encadeamento significante é também estruturado em torno desta marca, deste *traço* fundamental. Isso supõe então que no lugar de encadeamento do significante esteja a lei que formaliza a problemática escravocrata, a *lei dual.* Assim podemos formalizar a formação de um *complexo familiar brasileiro*, não só *influenciado* pelo escravismo, mas *estruturado* em função do escravismo. Este nos parece o horizonte que se coloca na relação com o Outro, e o escravismo a marca que atravessa inteiramente a formação do complexo brasileiro.

Para formularmos com precisão o que pretendemos assinalar como hipótese, está suposto que na relação com o Outro se produza o *traço* do escravismo, que o Outro porte, assim, o *traço* do corpo escravizado que não se inscreve enquanto tal, que remete ao real pulsional. Nesse caso, não estamos diante de uma problemática quanto aos elementos de identificação que não fazem Um, que não formam um ideal de eu nacional. Estamos, pelo contrário, na dimensão de

um traço inassimilável, que não possibilita qualquer identificação manifesta, traço que não se inscreve, mas que se repete em ato, em compulsão, engendrando a estruturação do complexo. Este é o plano em que pretendemos abordar a questão.

Podemos então reformular a hipótese de Calligaris (1991) e Souza (1994) sobre a inscrição da função paterna no Brasil ao colocar o escravismo como cerne da problemática colonial e moderna do país. Se quisermos evocar figuras retóricas para ilustrar o deslocamento proposto, diríamos não se tratar tanto da problemática do gozo do colonizador, mas da problemática do gozo do *senhor* de terras e gente, que representaria uma alegoria superegóica brasileira. Como afirma o escritor e historiador Luiz Antônio Simas (2019): "Há um senhor de engenho morando em cada brasileiro, adormecido. Vez por outra ele acorda, diz que está presente, se manifesta e adormece de novo, em sono leve" (p. 108).

> "Há um senhor de engenho nos espreitando nos elevadores sociais e de serviço; nos apartamentos com dependências de empregadas; no bacharelismo imperial dos doutores que ostentam garbosamente o título; na elevação do tom de voz e na postura senhorial do '*sabe com quem você está falando?'*; no deslumbre das elites que buscam civilizar os filhos em intercâmbios no exterior; na cruzada evangélica contra a Umbanda e o Candomblé; na folclorização pitoresca – quase tão nociva quanto a demonização – destas religiosidades; nos currículos escolares fundamentados em parâmetros europeus, onde índios e negros entram como apêndices do projeto civilizacional predatório e catequista do Velho Mundo; nos gritos do diretor de televisão que chama um auxiliar preto de fedorento; no chiste do sujeito que acha que é racista e chama o outro de macaco; no pedantismo de certa intelectualidade versada na bagagem cultural produzida pelo ocidente e refratária aos saberes oriundos das praias africanas e florestas brasileiras" (Simas, 2019. p. 108-109)

No entanto, há sempre um limite ao usar alegorias e figuras retóricas para argumentar sobre formas de relação, sobretudo diante de uma problemática de algo que não se inscreve. Produzir um conteúdo de significações para o laço social arrisca deixar escapar aquilo que entra em termos de *operação* no discurso. De todo modo, podemos concluir que a diferença que Calligaris (1991) vê nos pólos do colono e colonizador, nós podemos supô-la nos pólos da relação escravocrata: o senhor, o escravo e a variedade considerável de posições diferenciais desta estrutura. Pode-se até conceber colonizadores e colonos sem escravos, mas certamente não há senhor sem escravo, caso contrário não seria senhor. Isso não significa que estamos propondo um laço social baseado na *mestria*, no estrito senso que Lacan (1991) concebe com o discurso do mestre, e nem que os brasileiros se dividam em senhores e escravos. Aqui estamos supondo um laço social que porta a *marca* da escravização, um laço que tem no corpo escravizado seu fator de estruturação. Voltaremos a esse ponto ainda nesse capítulo.

Avançando em nossa hipótese, o corpo escravizado sem dúvida aparece como nó fantasmático do laço social brasileiro, mas isso não significa que a escravidão não possa vir a se configurar como pólo de enunciação. A escravidão – e não só o escravismo ou o escravo – engendra um campo muito mais vasto do que o gozo obsceno com o corpo. Aliás, talvez só quando o significante Brasil possa se remeter à escravidão como sua *história* seja possível fazer disso algo mais do que o gozo velado com o corpo escravizado. Esta é a aposta de pensadores como Lélia Gonzalez (1988), por exemplo, ao fazer uso do neologismo *Améfrica Ladina* para designar o território colonizado, propondo com isso uma experiência mais vasta do que a obscenidade da violência escravocrata. Debateremos isto em maiores detalhes no último capítulo da tese, enfatizando como os ideais do mito nacional não nos permitiram ultrapassar o escravismo na estrutura brasileira, produzindo uma *fantasia compensatória* (Souza, 2018) que não altera as bases do problema.

No entanto, parece-nos que somente enunciando a história brasileira a partir desse termo é que podemos construir um encadeamento diverso em torno do significante-mestre *Brasil*. Por ora, vejamos o que nosso reposicionamento compreende como hipótese sobre a *lei* e a função paterna.

b) Uma lei dual;

A partir dos deslocamentos propostos, parece claro que não estaríamos diante de uma má inscrição do *Um* nacional no contexto brasileiro. Pelo contrário, estaríamos diante da inscrição de uma lei *dual*, lei que inscreve uma divisão fundamental na estrutura social brasileira, derivada da problemática escravocrata que a funda e divide corpos e territórios em regimes de gozo distintos. Pois se o horizonte da relação com a Alteridade envolve a problemática da escravização (escravizar/ser escravizado), não se trata de uma lei que não *umtegra*: a lei que o *Outro* paterno inscreve comporta a dualidade inerente ao escravismo. Trata-se de uma lei que se cria na própria cisão escravocrata, lei que se inscreve precisamente para formalizar esta *cisão* de corpos que o escravismo pressupõe.

Convém reforçar que isto não significa que os brasileiros se dividam entre escravos e senhores. Significa que a lei inscrita com a veiculação do significante *Brasil* traz esta dualidade inerente, o que supõe circuitos e regimes de gozo distintos, a depender da condição que o sujeito se encontre entre os termos da lei dual, escravizar ou ser escravizado. Se

levarmos a cabo nossa hipótese de que o Outro, no Brasil, carrega a dualidade escravocrata em seu horizonte de relações – escravizar/ ser escravizado – há uma cisão implicada nisso, que não inclui todos num mesmo estatuto. Há um salto para regime de gozo distinto suposto nessa hipótese, regime de gozo que, todavia, não se realiza, pois isto seria impossível.

Estamos aqui falando do *horizonte* das relações e do laço social colocado pelo discurso e o horizonte, por mais que se caminhe em sua direção, jamais é alcançado, ainda que seja sempre vislumbrado. No entanto, para explicitarmos nossa metáfora, é o horizonte que guia, fornece a direção, o horizonte *traça* o caminho para aqueles que tentam alcançá-lo. É precisamente este *traço* do escravismo que pretendemos ressaltar no horizonte de relações com o Outro.

Ao mantermos a dualidade que Calligaris (1991) aponta no escravismo – a distinção entre corpos interditados e corpos não-interditados – concluímos que este horizonte da relação com o Outro escravocrata aponta para satisfação com o objeto-fetiche, tal como vimos na exposição de Octávio Souza (1994) no capítulo anterior. Isso não significa afirmar que o complexo brasileiro seja uma solução fetichista ou uma estrutura perversa, não se trata de afirmações categóricas e definitivas. Mas podemos supor a partir do que debatemos até então, e do que veremos ao longo dos próximos capítulos, que a relação de gozo com o objeto-fetiche subjaz como efeito recalcado do que se produz na articulação do significante-mestre com o campo do Outro e, portanto, no horizonte do laço social brasileiro. Ou seja, o mandato de gozo paterno no contexto do escravismo nos indica uma lógica de satisfação com o objeto-fetiche, um gozo *fetichizado*.

Porém, o lugar da Alteridade paterna não corresponde somente ao imperativo de gozo superegóico. Há também o campo dos ideais que se abre com a inscrição da lei paterna, e também nos parece o caso de referir a lei dual a este campo. Nesse sentido, a *dialética* da função paterna no Brasil se faria em referência à *dualidade* de sua lei de formação.

Ao referirmos o Outro à problemática escravocrata, desenrola-se o seguinte cenário: em um dos extremos do horizonte estaria o pólo correspondente ao mandato de gozo fetichizado e, no extremo oposto, haveria o pólo de relação ideal, também atravessado pelo escravismo. Nesse último caso, porém, na medida em que o escravismo é capturado pelo aparato fantasmático do ideal, a ênfase não está na realização fetichista para um mandato de gozo impossível, e sim na *sublimação* da própria realidade escravocrata em nome de uma realidade *idealizada*. Nenhum dos dois se realiza por completo, mas o laço e o discurso hegemônicos colocados pelo significante Brasil, até o momento de sua história, podem ser compreendidos no espaço

delimitado por estes dois pólos dispostos na relação com o Outro cuja marca é o traço do escravismo.

O ponto de convergência entre estes dois pólos que fornece o sentido e a direção do sintoma social decorrente desta estrutura seria este gozo marcadamente *fetichizado*, manifesto entre os pontos limites do complexo: tanto pelos recursos sublimatórios do aparelho fantasmático ideal quanto pelos recursos repressores de satisfação ao imperativo superegóico. Insistimos se tratar de um gozo *fetichizado* – e não de um gozo fetichista propriamente dito –, como a marca de uma relação não-realizada com o objeto fetiche, que encontra, todavia, formas parciais de satisfação. Trata-se de um traço, de uma marca, que delimita as relações atuais e vigentes no país, determina o destino coletivo daquilo que se organiza enquanto estrutura em torno deste significante-mestre *Brasil*[6].

A importância de pontuar um imperativo de gozo *fetichizado* – distinto de um gozo fetichista propriamente dito –, que marca inclusive as formas sublimadas de sua manifestação pelo aparelho fantasmático do ideal, nos possibilita vislumbrar a atuação deste tipo de satisfação nas mais diversas camadas da estrutura coletiva brasileira, não se restringindo somente aos setores sociais diretamente envolvidos no funcionamento repressivo da sociedade. Ou seja, a noção de um gozo fetichizado nos permite vislumbrar seu alcance transversal na estrutura, para além das situações em que há evidente satisfação fetichista ou perversa decorrente das tensões sociais. Enfim, se o traço do escravismo subsiste e se repete nas relações com o Outro, também podemos supor a irrupção de um gozo fetichizado na repetição deste traço.

Convém relembrar que referimos nossa hipótese ao que se construiu como *hegemônico* no país, o que se configura sempre como impasse inscrito num espaço e num tempo. Embora nossa hipótese reitere se tratar de uma questão vigente, que incide diariamente no cotidiano brasileiro, não se pode tomá-la como solução definitiva nem imutável. Relembrando o que nos indica Safatle (2016), Freud inverte a relação entre o discurso hegemônico do poder soberano e seu povo: é o laço com o poder que possibilita a nomeação de um povo em sua estrutura de relações fantasmáticas, e não o oposto. O vínculo *faz* o povo, o laço com o poder constrói seu povo enquanto corpo fantasmático, ao invés do que costuma se pensar costumeiramente: o líder enquanto reflexo do povo que o sustenta. Um povo não pré-existe ao poder que o nomeia, esta é uma valiosa lição a ser extraída da leitura que Safatle (2016) faz de

[6] Reconhecemos que a questão do fetiche se erige como um limite no decorrer de nossa pesquisa. Para adentrar nessa problemática em detalhes seria necessário um novo trabalho que tratasse especificamente desta questão. Nas considerações finais retomamos este ponto-limite.

Freud. Por isso, nada impede que novas configurações de poder soberano, novos circuitos afetivos, possam dar outro encadeamento à questão escravocrata brasileira.

Mas efetivamente precisamos ressaltar um aspecto: trata-se de uma *cisão*. Luiz Eduardo Soares (2019) estipula o termo *dualidade ontológica*, como forma de nomear "a violência extrema perpetrada contra os escravos e escravas, inscrevendo o racismo na vida social sob a forma da exploração e separação radicais" (p. 14). Soares (2019) reitera que "o escravagismo não é uma relação. As duas formas de ser remetem à duplicidade ontológica" (p. 64).

O autor afirma que "a relação senhor-escravo não é apenas alguns graus (ou muitos graus) mais intensa que qualquer outro vínculo de exploração do trabalho alheio, como se representassem pontos diferentes sobre uma só linha ou gradações em um *continuum*" (p. 60). Pelo contrário, o escravismo envolve um "movimento brutal desconstitutivo da humanidade do Outro" (p. 61), que se inscreve na "aplicação de normas institucionalizadas" e "constitui um fato social total, um evento monstruoso que inaugura uma segunda natureza e cava um abismo entre duas ontologias" (p. 61). Ao se configurar como "o exílio do humano" (p. 63), a escravidão cria uma dualidade entre ontologias e, como o autor afirma, "entre as ontologias não há passagem de ida e volta" (p. 64). Há apenas um abismo que se traduz numa distinção radical: segundo nossa terminologia, aqueles que são percebidos como *ser* (corpos na interdição comum) e aqueles percebidos como *corpo* (não-interditado). Nestes dois extremos supomos operar a lei dual da função paterna brasileira. Soares (2019) explicita a lógica dual (e não dialógica e nem dialética) do "cosmos escravagista" (p. 67) não somente em referência ao senhor, mas ao próprio escravo:

> "se o senhor tutear o escravo e este, reconhecendo-o como humano (reconhecendo-o como *o* humano), entrar no jogo dialógico, assumindo o lugar de "segunda pessoa" para o senhor, perderá sua humanidade, sua autonomia, porque terá permitido que o ponto de vista do senhor vigore, mundo no qual é escravo, objeto, presa, utensílio, propriedade, coisa, animal de carga, alvo e caça. Portanto, é mortal a postura generosa, compassiva e empática do escravo ou da escrava, capaz de enxergar no senhor o Outro humano, divisando uma natureza semelhante à sua própria escondida debaixo da arrogância iníqua do papel de proprietário. Mortal porque lhe subtrai a humanidade, devolvendo-o à terceira natureza, a escravidão" (Soares, 2019. p. 67)

O autor reafirma que o escravismo supõe um abismo que separa duas ontologias porque não se trata de uma problemática que "diz respeito apenas ao Outro, mas a si mesmo pela mediação do Outro" (p. 68). Soares (2019) conclui: "se o mundo em vigência nega até aos herdeiros dos escravos sua humanidade – em função da permanência do racismo e das

desigualdades extremas – identificar-se com ele [senhor], pertencer a ele, compartilhar sua natureza pode levar à descoberta da própria desumanidade" (p. 68).

A partir destas colocações podemos supor toda a problemática corporal associada àqueles que são alocados em proximidade ao pólo dos corpos não-interditados, para usufruto do gozo alheio, em contraposição àqueles que se aproximam do pólo dos corpos interditados, protegidos pela lei comum que delimita o gozo do Outro ao campo do ideal fantasmático. Também podemos reconhecer toda a problemática territorial daí derivada, na medida em que o território social reflete o estatuto simbólico do corpo inscrito nesta lei dual, de modo a se tolerar o inaceitável da barbárie em certas localidades, enquanto se fica horrorizado quando a violência chega aos espaços comuns aos corpos interditados.

Da mesma forma, podemos supor que a dimensão do fetiche não se traduz somente na violência física, sobretudo quando remetida ao campo ideal, mas também no que Bourdieu (2010) denomina *violência simbólica*. Assim, não é difícil perceber o teor de fetiche sublimado em certos discursos produzidos sobre a criminalidade, a segurança pública, as mazelas nacionais, e sobre todo o *habitus* de classe associado às camadas mais próximas ao pólo dos escravizados. A isto se contrapõe, evidentemente, a *modernidade seletiva* das classes que extraem seu lugar de prestígio social em distinção ao pólo oposto, e que apreendem os ideais da modernidade ocidental como a reafirmação deste fetiche sublimado.

Em suma, ao reconhecermos que a *lei faz corpo*, é possível conceber como a lei dual produz uma divisão de corpos própria à dualidade escravista: escravizar/ser escravizado, corpos interditados/corpos não-interditados. Aí se compreende toda a gama de conseqüências para a estrutura brasileira que vai desde a forma da violência física no corpo à forma da violência simbólica a partir das marcas de distinção próprias a esta realidade fantasmática. Neste horizonte de relação com o Outro paterno que carrega o traço do escravismo é impossível supor que todos estejam *no mesmo barco*, há uma cisão profunda envolvida neste processo.

Vemos como a questão se desloca da proposta inicial de Souza (1994) e Calligaris (1991) quando tomada pela via do escravismo, do laço social e da lei. Pois ao pensarmos na inscrição de uma lei dual própria à escravização, não tanto referida à problemática do colonizador europeu, podemos conceber a história brasileira numa constante tensão entre os pólos da relação com o Outro que porta a marca do escravismo, com toda a diversificação que pode haver neste processo. Aí estaria o laço social brasileiro.

Octávio Souza (1994), ao contrário do que propomos, supõe que o laço social brasileiro produza duas formações coletivas em dois momentos históricos distintos: “a constituição do Estado nacional brasileiro revela-se, de acordo com esse raciocínio, como um tipo de formação de grupo segundo o modelo do estado amoroso, enquanto o período colonial propriamente dito seria formado na base do modelo do fetiche (o que o aproxima da comparação com a hipnose)” (Souza, 1994. p. 81). Em nossa hipótese, ao contrário, vemos como estes dois extremos – formação de grupo segundo o estado amoroso ideal e segundo o modelo do fetiche – são os componentes que delimitam a dualidade do laço social brasileiro em sua variedade de conformações históricas, da colônia ao Império e à contemporaneidade. Nesse sentido, não estamos falando de épocas distintas na história nacional, mas de algo que subsiste e se atualiza nas várias conformações coletivas do Brasil.

É claro que há uma efetiva transformação da sociedade brasileira na passagem da colônia para a modernidade, mas que parece reafirmar e reformular esta cisão própria à dualidade escravocrata, projetando-a para a contemporaneidade numa constante repetição, enquanto todo o cenário social se reformula radicalmente. Veremos em maiores detalhes no último capítulo desta investigação como o escravismo se reescreve na modernidade brasileira.

A questão central torna-se, evidentemente, as possibilidades de apagamento ou transposição desta cisão nos diferentes momentos históricos, a partir dos projetos nacionais que possibilitem algo como a *inclusão* ou reiterem a *exclusão* dos setores marginalizados pela lei comum, pautada pelo vínculo amoroso a um ideal nacional hegemônico. Como nos diz Jessé Souza (2018): “o nó górdio crucial, o divisor de águas para a sociedade brasileira desde então, vai ser a inclusão ou exclusão das classes populares no processo de desenvolvimento capitalista” (p. 107), ou seja, “tudo o que importa gira em torno dessa escolha fundamental, que vai dividir a sociedade e os espíritos” (p. 107). Veremos, nos capítulos subseqüentes, como esta cisão própria ao discurso do complexo familiar brasileiro envolve mecanismos de dominação muito específicos a seu contexto, e como a instância ideal que norteia as narrativas nacionais sobre o significante Brasil produziu, como nos diz Souza (2018), uma *fantasia compensatória* que reitera essa lei dual que apontamos.

A partir destas considerações podemos formalizar nossa hipótese sob a forma do *matema*.

c) O discurso do complexo familiar brasileiro;

Em seguimento ao que expusemos acima, podemos ensaiar escrever este complexo familiar brasileiro em sua forma discursiva, tal como formaliza Lacan (1991) em seu seminário 17. Chegamos, assim, ao cerne de nossa hipótese sobre o laço social brasileiro. De partida, convém ressaltar que não se trata de um discurso *novo*, e sim da forma como se organizam os elementos discursivos no contexto brasileiro, a partir de nossa hipótese sobre a função paterna e o escravismo.

Neste tópico iremos focar apenas em uma das formas discursivas, o discurso do mestre, e nesse ponto é preciso fazer algumas considerações para evitar mal entendidos. Pois a alegoria que Lacan (1991) utiliza para extrair a forma e função das relações deste discurso é, precisamente, a dialética do senhor e do escravo exposta na *fenomenologia do espírito* de Hegel. Apesar da proximidade das figuras alegóricas que Lacan (1991) utiliza, ele está referido a uma problemática bastante diversa. Em primeiro lugar, a relação que ele estabelece entre senhor e escravo remete à função do escravismo na Grécia antiga, o que difere bastante do escravismo moderno que se estabelece nas colônias americanas a partir do século XVI. Veremos, no capítulo seguinte, como se tratam de duas coisas marcadamente distintas.

Em segundo lugar, Lacan (1991) retoma a alegoria da dialética hegeliana para debater a passagem radical que a era moderna efetua no campo do saber, que possibilita a emergência da ciência moderna e seus axiomas. Pois o que Lacan (1991) demonstra com sua alegoria, a princípio, é como o saber técnico, o saber-fazer, correspondente ao lugar do escravo no mundo antigo – já que o saber metafísico, saber ocioso, valor fundamental da antiguidade – é capturado pelo mestre na era moderna. Ele busca então demonstrar esta passagem do saber, do campo do escravo ao campo do mestre, efetuado na modernidade.

> "S1 é, digamos para nos apressar, o significante, a função de significante sobre a qual se apóia a essência do mestre. Do outro lado, vocês se lembram talvez disso que eu acentuei no ano passado diversas vezes – o campo próprio ao escravo, é o saber, S2. Ao ler os testemunhos que temos da vida antiga, em todo o caso, do discurso que se sustentava sobre esta vida – leiam lá a *Política* de Aristóteles – não há dúvidas disso que eu avanço sobre o escravo como caracterizado por ser este que é o suporte do saber. Na era antiga, ele não é simplesmente, como nossa era moderna, uma classe, ele é uma função inscrita na família. O escravo que nos fala Aristóteles está tão dentro da família como está do Estado, e, ainda, mais dentro de um do que de outro. Ele o está porque é ele que tem um saber-fazer" (Lacan, 1991. p. 20-21)

Como coloca Lacan (1991), "O que é que a filosofia designa em toda a sua evolução? É isso – o roubo, o rapto, a subtração, pela escravização, de seu saber, pela operação do mestre"

(Lacan, 1991. p. 21). Se o escravo corresponde ao lugar do saber, "um verdadeiro mestre de modo algum deseja saber – ele deseja que as coisas funcionem" (p. 24). Assim, com essa alegoria, Lacan (1991) introduz, portanto, a passagem que ocorre no campo do trabalho, quando o saber-fazer do escravo é capturado pela formalização matemática e técnica da ciência moderna, precipitando a ordem capitalista e seu *saber de mestre* – o saber formal, acadêmico – e o proletário como sua modalidade de trabalho primordial.

> "no primeiro estatuto do discurso do mestre, o saber é da parte do escravo. E creio ter podido indicar (...) que isso que se opera do discurso do mestre antigo ao discurso do mestre moderno, que chamamos de capitalista, é uma modificação no lugar do saber. Creio até ter podido avançar até o ponto de dizer que a tradição filosófica tinha sua responsabilidade nessa transmutação. De maneira que é por ter sido despossuído de alguma coisa – antes, certamente, a propriedade comunal – que o proletário se encontra qualificável por este termo de despossuído, o que justifica a empreitada assim como o sucesso da revolução. Não é sensível que isso que lhe é restituído não seja propriamente a sua parte? Seu saber, efetivamente a exploração capitalista o frustra ao transformá-lo em inútil. Mas isso que lhe é entregue por um tipo de subversão, é outra coisa – um saber de mestre. E é por isso que ele não tem o que fazer a não ser mudar de mestre. O que fica, com efeito, é bem a essência do mestre, a saber, que ele não sabe o que ele quer. Aí está o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do mestre" (Lacan, 1991. p. 34)

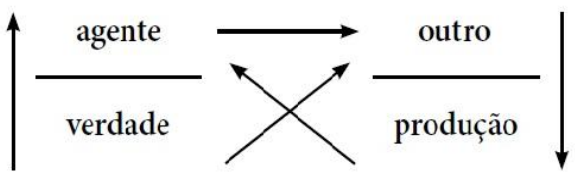
Portanto, parece claro que Lacan (1991) está em parte referido a questões bastante distintas de nosso objeto de estudo. A passagem do antigo escravo ao moderno proletário a partir do rapto de seu saber-fazer pela formalização da ciência moderna, consonante com o funcionamento da nova ordem econômica capitalista, marca, para Lacan (1991), a condição despossuída do proletário moderno. Sua condição despossuída é também o que o condiciona à inevitável venda de sua força de trabalho como único lugar social possível, conveniente para o modo de produção capitalista. Assim se define o proletário: aquele que não dispõe de outros meios senão a venda de sua força de trabalho para sobreviver e viver. A despossessão do proletário refere-se à sua força de trabalho, na medida em que o saber relativo ao seu ofício é expropriado pela formalização matemática e científica. A despossessão do escravo refere-se a seu corpo, na medida em que tanto seu gozo quanto seu valor simbólico lhe são expropriados.

No discurso do mestre de Lacan (1991) trata-se de uma discussão sobre a *mestria* moderna, é por isso que Lacan (1991) faz uso da alegoria hegeliana do senhor/escravo. Aqui, ensaiamos um discurso sobre como a função do *escravismo* incide na operação da função paterna no Brasil, de certo modo condicionando-a. Se Lacan (1991) aborda o discurso pela via da mestria, aqui se fala sobre o *escravizado* e de como esta dimensão constitui o destino coletivo do país. Isto não deixa de estar referido à passagem do mundo antigo ao mundo moderno, mas

de um jeito bastante diverso. Não podemos confundir a alegoria lacaniana com a problemática do escravismo.

Os discursos não são referidos a conteúdos específicos, pelo contrário, todo o esforço de Lacan (1991) foi o de produzir um *discurso sem palavras*, formalizar relações fundamentais colocadas pela linguagem que prescindam do conteúdo. Os discursos são formas de se produzir laço social e circuitos de gozo, podendo se aplicar a contextos variados. É assim que podemos fazer uso da formalização discursiva para pensar o laço social brasileiro. O *matema* do discurso do mestre é perfeitamente válido, sua alegoria, porém, parece referida a outra questão.

Os quatro lugares do discurso podem ser vistos abaixo.



Os quatro elementos do discurso a preencherem estes lugares são: o significante-mestre (S1), a cadeia organizada que forma o saber (S2), o mais-de-gozar (a) e o sujeito barrado como efeito da estrutura ($). No discurso do mestre, os quatro elementos se organizam da seguinte forma:

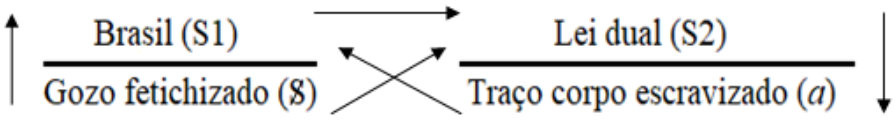
$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Lacan (1991) aponta então a relação entre gozo e mestria que caracteriza esta forma de relação com o outro (S1 – S2), na formação da cadeia significante. Como nos diz Lacan (1991), “todos os significantes se equivalem” (p. 101) de alguma forma, sua diferença só se faz em relação uns aos outros. “Mas é também por aí que algum é capaz de assumir a posição de significante-mestre, precisamente pelo seguinte, pelo que é sua função eventual que representa um sujeito para qualquer outro significante” (p. 101). “O sujeito que ele representa não é unívoco. Ele é representado, sem dúvida, mas ele também não é representado. Neste nível, alguma coisa permanece escondida em relação a esse mesmo significante” (p. 101).

Isso que permanece escondido remete à verdade inconsciente quanto a seu gozo, sujeito cindido, barrado, que, "na figura inaugural do mestre, encontra sua verdade no trabalho do outro" (p. 102). Este outro é "aquele do qual só se sabe por ter perdido seu corpo, esse corpo mesmo pelo qual é suporte" (p. 102): o corpo do escravo. A problemática escravista nos aponta para isso: um corpo que se subtrai, que se escraviza, que se expropria, para que nele sejam inscritos os significantes do campo de S2. "Há um uso do significante que pode se definir por partir da clivagem de um significante-mestre com esse corpo do qual estamos falando, o corpo perdido pelo escravo para se tornar nada além desse onde se inscrevem todos os outros significantes" (p. 102). Como lembra Lacan (1991), "a verdade do mestre, isto é, isso que ele esconde como sujeito, vai reencontrar esse saber na medida em que ele é clivado, *urverdrängt*" (p. 102).

Na operação discursiva, o mestre (S1) é o "único possuidor dos meios de gozo" (p. 91), esta é sua verdade clivada, recalcada, "o gozo é privilégio do mestre" (p. 22). O escravo, por sua vez, é aquele que sabe dessa verdade, é isso que lhe é usurpado, já que sabe dos meios de gozo do mestre: "O escravo sabe muitas coisas, mas o que ele sabe mais ainda é que o mestre quer, mesmo se este não o saiba, o que é o caso ordinário, pois sem isso ele não seria um mestre" (p. 34). Nesse sentido, "para operar o esquema do discurso do grande M, digamos que é, invisivelmente, o trabalho escravo aquilo que constitui um inconsciente não revelado" (p. 33). Este *inconsciente não revelado* denota, no caso brasileiro, sua problemática eminentemente escravista, *suporte do meio de gozo* de S1. Esta é a estrutura básica do discurso do mestre/escravo: o agente que detém os meios de gozo, o outro colocado como corpo-suporte desse gozo e, com isso, sabe sobre o desejo do agente. Disso cai a verdade recalcada: o sujeito dividido.

Transpondo esta problemática para a discussão que estabelecemos ao longo do capítulo, os quatro elementos que propomos para compor o discurso do brasileiro são: o significante-mestre *Brasil* (S1), a lei dual que faz o encadeamento dos significantes (S2), o traço do corpo escravizado como produção da lei dual, correspondente ao mais-de-gozar (*a*) e o gozo fetichizado no lugar da verdade do sujeito ($).



Esta nos parece a forma básica do laço social engendrada pelo discurso do complexo familiar brasileiro.

Ao entrarmos no terreno do gozo, podemos encaminhar a conclusão da discussão ao próximo tópico. Afinal, definimos o escravismo, no Brasil, como repetição e isto necessariamente nos leva ao campo do gozo. “A repetição é uma denotação precisa de um traço que eu extraí a vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno risco, ao elemento de escritura, de um traço na medida em que ele comemora uma irrupção de gozo” (Lacan, 1991. p. 89). Se associarmos este *traço* à *marca* do escravismo no campo do Outro, nisto que denotamos acima como a dualidade quanto ao corpo escravizado (escravizar/ser escravizado), somos levados ao fenômeno da *repetição*. Portanto, segundo nossa formalização discursiva, a repetição estaria no lugar da produção, como fenômeno próprio ao traço do corpo escravizado produzido pela lei dual.

Assim, podemos conceber a repetição da escravidão de modo radicalmente distinto daquele exposto por Calligaris (1991), ainda que tenha sido o próprio autor a formulá-la dessa forma. Estamos aqui no âmbito do além do princípio do prazer, no âmbito da irrupção de gozo que comporta satisfação que sobrepuja o prazer, irrupção de gozo que remete ao real pulsional e, por isso, se repete.

É assim que podemos compreender a escravidão como *repetição*.

d) O escravismo como repetição;

Com o intuito de encaminhar a discussão ao próximo capítulo, ao situarmos o escravismo como repetição, parece-nos interessante trazermos o aparelho freudiano da memória e as demais instâncias que o formam, como via de articular a repetição ao discurso enquanto *narrativa*. Isto nos permite perceber como a dimensão do gozo que apontamos acima se faz

presente na vida consciente e no pensamento do sujeito, na história enunciada, nas idéias formalmente concebidas. Assim podemos verificar como todo este campo se estrutura na história, na realidade e nas narrativas sobre o país.

De partida, é preciso considerar que a menção à *memória* não significa, de modo algum, que esta seja referente a eventos passados, relativos a uma realidade já acabada, da qual só existiriam vestígios no tempo presente. Para Freud (2010), falar em memória envolve a constituição da própria realidade na qual se vive: realidade presente, que é sempre psíquica, fantasmática e, por isso mesmo, *real*. A memória funciona em estreita articulação com a instância repressiva do funcionamento psíquico, o recalque[7], determinando os conteúdos aptos a figurar na vida consciente do sujeito, conferindo-lhes temporalidade – um *antes* e um *depois* – e aqueles conteúdos que precisam ser inconscientes, dos quais o sujeito é alienado, por isso sem encadeamento temporal – elementos avulsos. O aparelho de memória freudiano envolve três elementos: *esquecimento*, *lembrança* e *repetição*.

Sobre o *lembrar*, Freud (1969) constata que a recordação não se refere ao passado propriamente dito, e sim às condições posteriores que permitem a determinado conteúdo figurar na vida cotidiana e consciente. Lembrar de um conteúdo, portanto, não corresponde aos eventos tal como ocorreram no passado: lembrar corresponde, acima de tudo, a uma questão presente, atual e vigente, que necessita ser revestida pela temporalidade. Por isso, em seu texto sobre a *psicopatologia da vida cotidiana*, ele afirma as lembranças "não *emergiram*, como nos acostumamos a dizer, elas foram *formadas*" no momento de recordar (Freud, 1969. p. 354).

A lembrança funciona como trabalho de inscrição: a formação de nexos associativos e seqüências lógicas que permitam articular determinado conteúdo a um enredo presente, revestindo certos episódios com palavras que formam uma narrativa. Lembrar é construir uma narrativa, *circuito de palavras e afetos* encadeados que formam um *sentido*, uma história representativa e temporal, seja de um indivíduo ou de uma sociedade. Em suma, lembrar supõe a inscrição na cadeia significante, o que, por definição, forma um conteúdo, na medida em que pela articulação entre os significantes, um sentido se produz. No entanto, mais do que produzir um *conteúdo*, a articulação significante é o que possibilita conferir *temporalidade* a este conteúdo produzido, já que a inscrição na cadeia supõe um lugar na série: há um

[7] Considerando a neurose como modelo e referência de análise, tal como debatido no primeiro e segundo capítulo desta investigação. No caso da perversão e da psicose, a instância repressiva envolve mecanismos diferentes do recalque, nomeadamente o desmentido e a forclusão.

antecessor e um predecessor. Aí se delineia a primeira função da memória: a produção de uma narrativa que possa conferir temporalidade a uma situação presente.

O esquecimento, por outro lado, corresponde ao processo inverso à lembrança. Se *lembrar* envolve produzir conexões e nexos associativos, o *esquecimento* é a retirada destes mesmos nexos, dissolvendo-os de modo a não se reconhecer aí uma seqüência lógica e um sentido. A operação do esquecimento dirige-se, assim, ao *isolamento* das recordações, fazendo com que estas não entrem numa história organizada (Freud, 2010). Em seu texto *Recordar, repetir e elaborar*, Freud (2010) afirma que "o esquecimento se limita geralmente à dissolução de nexos, não reconhecimento de sequências lógicas, isolamento de recordações" (Freud, 2010. p. 149). Enquanto isolado, desarticulado, a remissão de um significante a outro estando bloqueada, um conteúdo não se forma, não pode adquirir significação nem temporalidade. Por isso, Freud (2010) afirma que a experiência de esquecimento "reduz-se em geral a um "bloqueio" delas" (p. 148).

Ainda que corresponda ao processo inverso à lembrança, o esquecimento não é seu *oposto*. Trata-se de uma operação articulada, conferindo elos a certas recordações que as inscrevam em narrativa formal de sentido (lembrança), enquanto retira elos que aglutinem outras recordações, isolando-as no campo fora do sentido (esquecimento). O aparelho de memória funciona na seleção do que forma o plano da significação – os elementos que, inscritos numa história temporal possam representar algo para alguém – deixando de fora elementos que permaneçam isolados. Ao serem desarticulados não podem adquirir significação que os permita representar algo a alguém: ausentes do campo representativo, destituídos de sua função simbólica, são relegados ao esquecimento. Afinal, o significante não pode representar a si mesmo, ele pode produzir significação apenas enquanto remetido a outros significantes encadeados.

A eficácia do binômio lembrança/esquecimento é a sua operação integrada, o que pressupõe que a lembrança é sempre acompanhada do esquecimento de algum conteúdo. Lembrar de algo implica um campo de esquecimento latente envolvido na recordação. Do mesmo modo, o ato de esquecer é invariavelmente acompanhado de uma *lembrança encobridora*. "Trata-se dos casos em que o nome não só é esquecido, como erroneamente lembrado [...] O processo que deveria levar à reprodução do nome perdido foi, por assim dizer, deslocado, e por isso conduziu a um substituto incorreto" (Freud, 1969. p. 8).

Esquecer implica em produzir uma narrativa substituta, de um nome ou conjunto de significantes que possam ficar no lugar da recordação esquecida. Essa narrativa substituta opera um deslocamento na recordação, fazendo com que a história lembrada se desvie de elementos ou dimensões indesejáveis de figurarem no pensamento formal e organizado da consciência, permanecendo isolados e sem sentido na dimensão inconsciente. Assim, o ato de esquecer está sempre conjugado com a "ilusão da memória" (Freud, 1969. p. 11). Para Freud não há distinção entre uma lembrança *encobridora* e uma lembrança *verdadeira*: o ato de lembrar é sempre encobridor em alguma medida, ligado à criação de uma história na qual uma pessoa – ou uma sociedade – reconheça nela sua identidade própria, deixando de fora, *esquecidos*, *recalcados*, os elementos incompatíveis com a identidade estabelecida.

A rememoração torna-se, assim, uma tarefa permanente. Não se trata de lembrar-se de tudo ou produzir uma lembrança inequívoca: trata-se principalmente de se questionar a respeito do que fica de fora das lembranças, numa ação contínua de elaboração (Freud, 2010). Recordar não implica somente conceber que há algo fora da recordação, mas também conceber que o conteúdo recordado funciona como *encobrimento*. Afinal, o que fica ocultado pelo esquecimento é um *conjunto de inibições e atitudes inviáveis, traços patológicos de caráter* nos quais a pessoa se reconhece (Freud, 2010).

Diante da inviabilidade em reconhecer-se numa situação abominável – a resistência em associar a identidade a traços patológicos – produz-se o esquecimento de um elemento que daria ao sujeito a via de acesso à lembrança, deslocando as recordações para uma narrativa substituta. Caso o esquecimento seja eficaz, estes traços patológicos podem ser desviados do percurso encadeado, atribuídos a figuras *externas*, isentando o sujeito de se reconhecer naquilo que atribui ao *outro*. Convém retomar a afirmativa de Lacan (1971) segundo a qual o esquecimento, assim como o hábito, é signo da integração do organismo a uma relação psíquica. Esta integração se faz, precisamente, pelo efeito de *desconhecimento* proporcionado pelo esquecimento, que permite atribuir ao *outro* aquilo que se integra no corpo, sem que o *eu* fique ameaçado.

O binômio lembrança/esquecimento se opõe ao terceiro elemento que compõe o aparelho de memória: *a compulsão à repetição*. Nesse caso, não há narrativa construída, há a reprodução *em ato* da recordação: "O analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete naturalmente sem saber o que faz" (Freud, 2010. p. 149).

A *repetição* é o recurso face à resistência em recordar. O sujeito atua a lembrança como ato compulsivo, repetitivo e alienado. Ao invés de encobri-la numa narrativa substituta, reproduz a recordação como ação motora, sem produção de sentido. “Quanto maior a resistência maior o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (Freud, 2010. p. 150). Neste caso, não se trata de bloqueio ou desconhecimento, tal como a experiência do esquecimento, e sim a repetição alienada e compulsiva da lembrança em ato, e não em palavras.

No caso do esquecimento, quando se vê diante do nome esquecido – experimentado como uma lembrança bloqueada – o sujeito “raramente deixa de acrescentar: na verdade, eu sempre soube, apenas não pensava nisso” (Freud, 2010. p. 148). Diz-nos Freud (2010), “não raro ele expressa desapontamento por não lhe ocorrerem bastantes coisas que possa reconhecer como “esquecidas”” (Freud, 2010. p. 148). Vemos que no caso do esquecimento, a referência ao conteúdo, de certo modo, está nos limites do que o sujeito pode alcançar, mas ainda no campo significante. O conteúdo não pode ser enunciado como tal, está *bloqueado*, *esquecido*, mas é um conteúdo passível de ser formalizado em palavras, reconhecido em algum nível. Trata-se, portanto, do plano significante, ainda que não articulado, isolado, mas certamente referente ao campo simbólico.

No caso da repetição não há palavra, o ato compulsivo toma o lugar do significante. O conteúdo atuado sequer é reconhecível, está fora do alcance do sujeito, “o analisando se entrega à compulsão de repetir, que então substitui o impulso à recordação, não apenas na relação pessoal com o médico, mas também em todos os demais relacionamentos e atividades contemporâneas de sua vida” (p. 150), “por fim compreendemos que este é seu modo de recordar” (p. 150). Como a repetição possui uma relação estreita com o recalque, na medida em que o sujeito se aproxima de conteúdos insuportáveis de serem reconhecidos em si mesmo, “imediatamente o recordar cede o lugar à atuação” (p. 151), e “o analisando repete em vez de lembrar, repete sob as condições da resistência” (p. 151). Neste caso, o ato substitui a palavra e a resistência condiciona o ato.

Então, novamente, Freud (2010) se pergunta: “o que repete ou atua ele de fato?” (p. 151). “A resposta será que ele repete tudo o que, das fontes do reprimido, já se impôs em seu ser manifesto: suas inibições e atitudes inviáveis, seus traços patológicos de caráter” (p. 151). A repetição age na direção de fazer com que o conteúdo *inviável* – seus *traços patológicos de caráter* – não passe pelo reconhecimento da palavra, e sim pelo ato.

Em 1920, com a publicação de *além do princípio do prazer*, a proposição de Freud (2010) sobre a compulsão à repetição ganha uma nova topologia. Até então, sua hipótese era de que a repetição consistia fundamentalmente como um efeito da resistência, uma repressão muito acentuada. A partir de seu atendimento aos neuróticos de guerra que manifestavam a repetição de traumas vividos em combate, Freud (2010) postula que a compulsão à repetição não se submete à regulação do prazer/desprazer característica da libido. Em suma, Freud (2010) passa conceber uma dimensão da satisfação relativa a "tendências além do princípio do prazer, isto é, que seriam mais primitivas que ele e independentes dele" (p. 130), o que pressupõe conceber a repetição em outro plano que não mero efeito do recalque e da resistência.

> "É claro que a maior parte do que a compulsão de repetição faz reviver causa necessariamente desprazer ao Eu, pois traz à luz atividades de impulsos instintuais reprimidos, mas é um desprazer que já consideramos, que não contraria o princípio do prazer, é desprazer para um sistema e, ao mesmo tempo, satisfação para o outro. Mas o fato novo e digno de nota, que agora temos que descrever, é que a compulsão à repetição também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer, que também naquele tempo não podem ter sido satisfações" (Freud, 2010. p. 132)

Na compulsão à repetição estamos diante de um fenômeno em que a satisfação pulsional não funciona no registro da regulação prazer/desprazer própria à libido, mas estaria em sistema distinto. Ou seja, a repetição está num campo em que o prazer/desprazer não se configura como *limite*. A satisfação pode tanto estar articulada ao prazer como pode estar inteiramente desvinculada dele. Em ambos os casos, não é este termo que condiciona a satisfação pulsional. Por isso Freud (2010) afirma: "sentimo-nos encorajados a supor que na vida psíquica há realmente uma compulsão à repetição, que *sobrepuja* o princípio do prazer" (Freud, 2010. p. 135. Grifo nosso). Trata-se de "uma função do aparelho psíquico, que, sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e evitar desprazer" (p. 143).

Freud (2010) fala que "na vida de pessoas não neuróticas" (p. 134), é encontrado igualmente "um traço demoníaco em seu viver" (p. 134), que dá "a impressão de um destino que as persegue" (p. 134). O autor afirma que "a compulsão que aí se manifesta não é diferente da compulsão à repetição dos neuróticos, embora essas pessoas nunca tenham apresentado sinais de que lidaram com um conflito neurótico produzindo sintomas" (p. 134). Freud (2010) argumenta que "esse "eterno retorno do mesmo" não nos surpreende muito, quando se trata de

um comportamento ativo da pessoa em questão e nós descobrimos o traço de caráter permanente de seu ser, que tem de manifestar-se na repetição das mesmas vivências" (p. 134).

As afirmações acima nos indicam dois pontos importantes. O primeiro é que Freud (2010) considera a compulsão à repetição como um fenômeno primordial, observável em qualquer sujeito, mesmo naqueles que não manifestam sintomas neuróticos ou sofrimento psíquico aparente. Trata-se de uma função primordial da pulsão no ser humano. O segundo ponto de fundamental importância é conceber a repetição em referência ao *traço*, formalizando, com isso, sua distinção de registro em relação ao binômio lembrança/esquecimento, que estariam no campo da palavra, do significante, da representação.

Sobre o *traço*, Freud (2010) nos diz que "todas as ocorrências excitatórias dos outros sistemas deixam neles, como fundamento da memória, traços duradouros, vestígios de lembranças, portanto, que nada têm a ver com o processo de tornar-se consciente. Eles são, com frequência, mais fortes e mais permanentes quando o evento que os deixa nunca atinge a consciência" (p. 137). O traço, portanto, refere-se a um vestígio, rastro, marca duradoura, que não está no campo operativo de tornar-se consciente, alheio ao funcionamento do binômio lembrança/esquecimento. Nesse sentido, "tornar-se consciente e deixar traço de lembrança são incompatíveis dentro do mesmo sistema" (p. 137).

Por isso, inclusive, Freud (2010) altera radicalmente a proposta da psicanálise, que "era sobretudo uma arte da interpretação" (p. 130) cuja "meta proposta, de tornar consciente o que era inconsciente, também não era inteiramente exequível por esse caminho" (p. 131). Com o fenômeno da repetição e do traço, Freud (2010) é levado a outro campo, inteiramente diverso. O autor formula então que "*a consciência surge no lugar do traço de lembrança*" (p. 137). Há uma sobreposição entre as instâncias do aparelho de memória que podemos depreender das concepções da segunda tópica freudiana. A consciência, para Freud (2010), teria sua peculiaridade pelo fato de que "o processo de excitação não deixa uma permanente mudança dos elementos, mas como que se exaure no fenômeno do tornar-se consciente" (p. 137). Os traços, por sua vez, operariam em registro subjacente, configurando-se como marcas duradouras, sem a inscrição no encadeamento temporal próprio ao binômio esquecimento/lembrança. Por isso, Freud (2010) reitera que "os processos psíquicos inconscientes são "atemporais" em si" (p. 140), "a ideia de tempo não lhes pode ser aplicada" (p. 140).

Freud (2010) formula então que a compulsão à repetição envolve uma energia pulsional sem ligação, em contraposição ao circuito encadeado próprio ao campo significante, característico da narrativa da lembrança ou mesmo do conteúdo esquecido, ainda referente ao campo significante e, portanto, possível de conexão. “Talvez não seja muito arriscado supor que os impulsos que partem dos instintos não obedecem ao tipo de processo nervoso “ligado”, mas àquele livremente móvel, que pressiona por descarga” (p. 146). “O malogro desse ligamento provocaria um distúrbio análogo à neurose traumática” (p. 147).

O traço indica uma marca de memória inassimilável, pulsão livre, não articulada, sem circuito por onde possa circular enquanto afeto. É precisamente este traço não encadeado que incide enquanto trauma repetitivo, que engendra o movimento de repetir em ato compulsivo algo que não se articula enquanto palavra ou elemento significante. Isto coloca duas tendências pulsionais distintas: a libido que se direciona à vida e a pulsão de morte, que se direciona a um *retorno ao inanimado* (Freud, 2010). “a diferença entre as duas espécies de instintos, originalmente pensada como de algum modo qualitativa, deve agora ser caracterizada de outra forma, isto é, como sendo *topológica*” (p. 162). Portanto, o que está em jogo nesse *eterno retorno do mesmo* não está referido somente à repressão de um conteúdo já inscrito, já articulado, mas moralmente inviável de reconhecimento consciente pelo sujeito. Aqui estamos diante de um fenômeno de *não inscrição*.

Mas, nesse cenário, o que significa uma repetição *em ato*? Podemos recorrer a Lacan (1988) para tentar encaminhar essa pergunta.

Lacan (1988), em primeiro lugar, pontua que o inconsciente “não é o lugar das divindades da noite” (p. 29), “o inconsciente romântico da criação imaginante” (p. 29), “todos esses inconscientes sempre mais ou menos afiliados a uma vontade obscura considerada como primordial, a algo antes da consciência” (p. 29). Ao contrário, o inconsciente remete à dimensão do *não-realizado*: “Esta dimensão seguramente deve ser evocada num registro que não é nada de irreal, nem de desreal, mas de não-realizado” (Lacan, 1988. p. 28). Nesse sentido, o inconsciente se refere a uma dimensão que Lacan (1988) qualifica como *pré-ontológica*: “ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado” (p. 33-34). Por isso, Lacan (1988) afirma que “ao nível mesmo da definição do inconsciente (...) o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espácio-temporal, bem como à função do tempo” (p. 35).

O campo inconsciente não obedece a uma cronologia, mas ele tem uma lógica que possibilita enquadrá-lo "entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico" (Lacan, 1988. p. 36). O aparecimento do inconsciente se faz, assim, entre esse instante inicial em que "algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma" (p. 36), e o instante terminal elusivo em que "a apreensão do consciente não conclui, em que se trata sempre de uma recuperação lograda" (p. 36). Por isso, o campo inconsciente é evanescente, campo *pulsativo*, que aparece e desaparece, invariavelmente inconclusivo, o que se apreende dele corresponde a essa *recuperação lograda*. Ônticamente, o "inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cercá-lo numa estrutura, uma estrutura temporal" (Lacan, 1988. p. 36). Ao ser apreendido por esta estrutura, ao ser capturado pela rede serial dos significantes, o inconsciente pode figurar numa temporalidade encadeada: "o que nos interessa é o tecido que engloba essas mensagens, é a rede, na qual, eventualmente, algo se deixa pegar" (p. 47).

Vemos então o papel do binômio lembrança/esquecimento naquilo que do inconsciente pode, efetivamente, ser enunciado como palavra, aquilo que foi *pego* na rede significante e pode eventualmente ser formulado como narrativa encadeada. Isto supõe, por sua vez, sempre algo encoberto, não formalizado, esquecido, mas, ainda assim, situado no campo significante. Da mesma forma, podemos conceber que o inconsciente não se resume ao que a consciência não consegue exprimir ou discernir, mas ao que é recusado da consciência. "(...) o que nos disse [Freud] então do inconsciente? Afirma-o constituído, essencialmente, não pelo que a consciência pode evocar, estender, discernir, fazer sair do subliminar, mas pelo que lhe é, por essência, recusado" (Lacan, 1988. p. 46). Mas e quanto ao ato compulsivo? Àquilo que não pode ser recordado e precisa ser repetido em ato?

Lacan (1988) nos indica que na rememoração, há um limite bem definido: "o sujeito em sua casa, a rememorialização da sua biografia, tudo isso só marcha até um certo limite, que se chama real" (p. 51). Na repetição estamos diante de um fenômeno, portanto, que ultrapassa o limite do quanto o simbólico pode apreender, no limiar do que pode ser capturado pela rede significante: "só por um salto, por uma passagem ao limite, é que ele chega a se realizar" (p. 25). Esta é a dimensão do real.

Tal como define Lacan (1988): "o real é aqui o que sempre retorna ao mesmo lugar" (p. 52). Quanto à repetição, ela denota, precisamente, "a relação do pensamento com o real" (p. 52). Tomando as coisas por essa via, convém ressaltar que "repetição não é reprodução" (p. 52). "a repetição aparece primeiro numa forma que não é clara, que não é espontânea, como uma

reprodução, ou uma presentificação, *em ato*" (p. 52). Assim, quando Freud menciona a repetição em ato, ele não está referido à reprodução de um comportamento. Lacan (1988) afirma que "um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente" (p. 52).

Para discernir o que está em jogo no ato compulsivo, Lacan (1988) utiliza a distinção aristotélica entre *Tiquê* e *Autômaton*. Pois, num primeiro momento, poderíamos pensar na repetição como um *automatismo*, na medida em que se refere ao comportamento automático, conduta que não passa pela racionalização. Lacan (1988) define o *autômaton* como a própria "rede dos significantes" (p. 54) e nessa rede, como seria de esperar, há signos que retornam, signos que voltam, há sempre algo que se reproduz, que é próprio ao funcionamento da estrutura. A repetição remetida ao real, porém, não está nesse plano.

Tiquê, por sua vez, é definido por Lacan (1988) como "o encontro do real" (p. 54). E, nesse sentido, "o real é o que está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômaton*" (p. 56). É neste plano que Lacan (1988) concebe a repetição. Por isso, "não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida" (p. 56). Nesse sentido, a função da *tiquê*, do real como encontro, remete a um "encontro essencialmente faltoso" (p. 57), que se produz "como por acaso" (p. 56), e que se apresenta na experiência com o que dele, real, há de "inassimilável" (p. 57) pelo *autômaton* da rede significante. Não se trata, portanto, de uma reprodução na realidade, mas de "algo que se repete, mais fatal em suma, *por meio* da realidade" (p. 60). Lacan (1988) nos diz então, que o lugar do real "vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição" (p. 61).

Este encontro do real próprio à repetição, Lacan (1988) indica nele a "esquize mesma que se produz no sujeito com respeito ao encontro" (p. 71), a *Spaltung* que se produz no sujeito pelo encontro faltoso com o real que a *tiquê* denota. "o encontro é sempre faltoso – é isto que constitui, do ponto de vista da *tiquê*, a vaidade da repetição, sua ocultação constitutiva" (p. 123).

Portanto, a partir das colocações de Lacan (1988), podemos reconhecer, que os *traços* inviáveis que não podem ser esquecidos como palavra desarticulada de que nos fala Freud (2010), repetindo-se em ato compulsivo, não se referem propriamente a um comportamento

impróprio. Os *traços* são referidos, sobretudo, àquilo que não pode ser assimilado pela estrutura significante, não pode ser representado enquanto *autômaton*. Trata-se, portanto, de um *traço* do real pulsional que não pode ser fisgado pela rede dos significantes, e repete-se compulsivamente como encontro a esse real.

Encontro faltoso, mascarado pela fantasia e cerceado pelo sintoma, pois pela repetição deste traço o sujeito fica diante de sua condição dividida, cindida, *esquize*. Assim podemos conceber o ato compulsivo como este traço do real pulsional vem de encontro ao sujeito repetidamente, que retorna sempre ao mesmo lugar, não cessa em não se inscrever: "o real é, no sujeito, o maior cúmplice da pulsão" (p. 71). Isso nos deixa no plano do gozo como o campo derradeiro daquilo que escapa ao significante, campo da pulsão e o real que ela comporta. É isto que entra em jogo no ato compulsivo: uma repetição de gozo, repetição de uma satisfação que sobrepuja o prazer, sendo o traço a marca própria a esta repetição. Afinal, o que entra em cena é este nível da *satisfação* que se *repete em ato* por meio da realidade, e que lega ao sujeito suas marcas duradouras.

Retomemos então, para concluir, o aparelho de memória freudiano e os seus três elementos constitutivos: lembrança, esquecimento e repetição. A memória pode ser concebida como a forma por onde uma identidade específica pode ser contada enquanto história, separando os elementos que figuram na narrativa *lembrada*, os elementos que ficam *esquecidos* nessa narrativa, e a *repetição* compulsiva dos atos que forjam esta história. Por estes atos, podemos conceber toda a dimensão do real da satisfação pulsional, dimensão do gozo, que não se enuncia como palavra, permanece enquanto traço repetido, nas práticas e relações com o Outro. É neste âmbito que propomos conceber o *escravismo como repetição*. O que entra em cena é sua eficiência econômica: os ganhos e perdas simbólicas que resultam do discurso. É também isto que entra em jogo no escravismo, que, no Brasil, permanece como o traço *real* e *repetido* produzido no horizonte da relação com o Outro, que não se articula como significante, mas subjaz enquanto gozo fetichizado, pouco importa se prazeroso ou não, pois o que efetivamente importa neste âmbito é a satisfação compulsiva que impele à própria repetição.

A hipótese levantada aqui supõe que no discurso do complexo familiar brasileiro, a lei se faz na dualidade da problemática escravocrata, a lei dual. A enunciação do discurso no pólo ideal dessa lei responde pelo binômio lembrança/esquecimento. Neste caso, a narrativa *lembrada* e seu conteúdo *esquecido* referem-se ao quanto o ideal possibilita sublimar fantasmaticamente a

lei dual própria à escravatura e o quanto a estrutura fantasmática pode *encobrir* os traços do real pulsional escravista que se repetem. Segundo nossa hipótese, o escravismo, a rigor, não corresponderia um conteúdo *esquecido* e sim a um conteúdo *repetido* compulsivamente.

Jessé Souza (2017) indica que "existe algo de sintomaticamente psicanalítico no "esquecimento" brasileiro em relação à escravidão" (p. 102). Podemos contribuir com sua afirmação ao propor que o esquecimento sintomático da escravidão brasileira não seria exatamente um esquecimento, e sim a *repetição em ato* do escravismo, na medida em que o ato evoca a dimensão da satisfação, o gozo que irrompe a partir dos traços da escravidão. É uma memória que não se reproduz em palavras, acompanhada do silêncio, da alienação e a desresponsabilização diante disto que se repete. A escravidão não se faz em palavra, nem mesmo em palavra esquecida: o escravismo brasileiro faz-se em ato compulsivo, repetido e continuado.

É importante reiterar que quando formulamos a *escravidão como repetição*, indicamos se tratar de uma problemática vigente, atual, determinante: algo que se repete todos os dias, nos traços mais sutis que marcam a dualidade escravista em tempos modernos, traços que incidem no corpo como *marca de sua despossessão*. Segundo nossa hipótese, esse gozo maciço e velado, sequer passível de reconhecimento, marcadamente fetichizado, é determinante para o destino coletivo do país que se constrói na articulação entre o significante Brasil (S1) e a lei dual do escravismo (S2). Indicamos, assim, uma repetição que permanece nos dias atuais e prossegue como fator de estruturação decisivo nas relações sociais e simbólicas entre as diversas categorias do país. Repetição *contínua* e *continuada*, transversal e cotidiana, que se manifesta no *normal* da vida comum brasileira. Reiteramos que acima de tudo, o que está em jogo neste funcionamento é uma dimensão de satisfação, que ao sobrepor-se ao prazer/desprazer, também se sobrepõe às palavras enunciadas, às lembranças e aos esquecimentos. É isto que entra em cena no funcionamento discursivo deste complexo familiar brasileiro, é esta satisfação que determina o silêncio sintomático, a falta de palavras e de narrativa que é tão característica da forma assombrosa como lidamos com esta questão em âmbito nacional.

Mas não podemos deixar de enfatizar o caráter *sintomático* deste fenômeno a partir da citação de Jessé Souza (2017), que traduz com precisão o que pretendemos apontar. Pois o *sintoma* delimita aquilo que não pode ser apreendido pelo encadeamento significante, o gozo que remete ao real pulsional, satisfação que está além do princípio do prazer. O sintoma converge

ao real, aponta para o real, delimita-o. Não por acaso, desde o início de suas investigações, Freud (2008) o concebe como *formação de compromisso* entre as instâncias psíquicas, o que possibilita o cerceamento de algo que não pode ser representado enquanto palavra. O sintoma indica uma forma de delimitar este pulsional que excede a possibilidade de encadeamento em circuito na rede dos significantes. Por isso mesmo, reafirmamos nossa hipótese de que não se trata de esquecimento: o escravismo, no Brasil, corresponde ao plano da repetição, ocasionando o seu sintoma a partir disso, o gozo fetichizado no lugar da verdade do sujeito, sintoma que se manifesta nas mais diversas esferas das relações corriqueiras no país. É neste plano que se insere a nossa pesquisa, esta é nossa hipótese quanto à função paterna no Brasil.

Nos próximos capítulos, a partir do que debatemos até aqui, faremos um percurso histórico e social no sentido de recolher os fragmentos da realidade brasileira em que podemos respaldar nossas hipóteses, identificar os traços e vias por onde se forma esse laço social, esse discurso, em suma, isto que denominamos *complexo familiar brasileiro*, cuja marca primordial nos parece ser a repetição do escravismo. Veremos, no capítulo subseqüente, os fundamentos históricos e as vias sociais por onde se instalam os circuitos de gozo do escravismo na vida social brasileira, relacionando-os como seu imperativo superegóico de satisfação. No último capítulo veremos como isto se assenta enquanto estrutura imaginária e simbólica da realidade brasileira, sobretudo na forma e funcionamento do racismo do país, relacionando os elementos recolhidos ao aparelho fantasmático do ideal de eu. O último tópico deste capítulo – escolha proposital – está reservado ao debate sobre as narrativas de Brasil, os impasses e o conteúdo da fantasia enunciada em relação a este significante *Brasil*, que vem a formalizar a repetição do escravismo e toda a estrutura que aventamos em nossa hipótese.

Capítulo 4:
Complexo familiar brasileiro, parte 1:
supereu

4.1. História da escravidão e da colonização;

Nos capítulos anteriores, delineamos as linhas de força por onde apreender nossas interrogações sobre a função paterna no Brasil e, ao final da última parte, traçamos nossas hipóteses sobre o tema. Agora, nos parece o momento de fazer percurso histórico com o intuito de observar como se forma a estrutura que apontamos ao longo do capítulo, e verificar em quais fragmentos da história brasileira podemos conceber aquilo que sustentamos em nossa argumentação.

O fio condutor de nosso percurso é a escravidão. Isso implica investigar o que esteve em jogo no processo escravocrata que se instaura no mundo a partir da expansão mercantil européia a no século XV, dando início ao processo colonizador nas Américas. Mas, para além disto, nosso percurso se dirige a investigar como o escravismo se insere no Brasil, qual a sua função nos propósitos da colonização, na formação da sociedade brasileira, tanto em sua fase colonial quanto na modernidade do capitalismo em sua fase industrial, que efetivamente se instala no país no século XIX. Em suma, tratamos aqui da *forma* e *função* da escravidão no contexto brasileiro, assim como os mecanismos de dominação e distinção envolvidos neste cenário. Veremos como desde o princípio do processo colonial, a escravidão brasileira tem profunda relação com a instituição familiar. Estes são os dois termos por onde este capítulo é conduzido, escravidão e família.

Na primeira parte deste capítulo que denominamos *complexo familiar brasileiro* a proposta é observar os circuitos de gozo do escravismo formados com a inscrição do significante *Brasil*. Por isso o capítulo apresenta o subtítulo *supereu*, na tentativa de ressaltar como se forma a lei dual que rege as relações escravistas. No capítulo seguinte nos dedicaremos a debater a estrutura fantasmática e imaginária do contexto brasileiro, por onde o escravismo se assenta e se repete na modernidade e na contemporaneidade.

Poderíamos nos perguntar o motivo de fazermos uso tão abundante da historiografia nestes dois capítulos. Afinal, por que a história? Isto está a serviço de que em nossa pesquisa?

O equívoco maior seria recorrer à história como uma forma de dar *sentido* a um conjunto de acontecimentos. Sobre isso, Lacan (1985) adverte:

> "a História é precisamente feita para nos dar a idéia de que ela tem um sentido qualquer. Ao contrário, a primeira coisa que temos que fazer é partir do seguinte: que ali estamos diante de um dizer que é o dizer de um outro que nos conta as suas

> besteiras, seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, e que é nisto que se trata de ler o que? – nada, senão os efeitos desses dizeres. Esses efeitos, bem vemos no que é que isto agita, comove, atormenta os seres falantes" (Lacan, 1985. p. 63).

Não se trata, portanto, de qualquer preocupação em conferir significação ao Brasil, substancializando-o com novos sentidos. Em outras palavras, não buscamos, de modo algum, recontar a história do Brasil, explicando-a pedagogicamente pelo prisma da escravidão. Nesse caso, estaríamos presos a uma rota circular e nossa finalidade seria apenas trocar o centro por onde orbita este significante Brasil: substituir a narrativa do descobrimento pela história da escravidão. Este seria um projeto fadado ao fracasso de partida, segundo nossos próprios termos. Afinal, se pontuamos a escravidão brasileira como sendo da ordem do traço, da repetição e do gozo, não há qualquer linearidade ou direção pressuposta nisto. Não há, propriamente, *sentido* a ser resgatado: estamos de um processo que é constitutivamente fragmentado, irregular, assimétrico e irredutível ao campo representativo do significante. Para apreender este processo precisamos de outros termos além do sentido, que nos remetam à dimensão da satisfação.

Tomando a história como Lacan (1985) a definiu na citação acima – *dizer de um outro* – não estamos preocupados em conferir novos significados ao conteúdo deste dizer, mas podemos assumir a tarefa de recolher os *efeitos* deste dizer, na medida em que estes efeitos nos indicam uma estrutura. O recurso à história pretende desvelar algumas *contingências de discurso*, nisto que articulamos como complexo familiar brasileiro no capítulo anterior. A história, aqui, não é uma explicação, ela mostra uma estrutura que se atualiza ao longo dos tempos. Por isso, nossa tarefa é buscar os fragmentos, traços, restos, marcas desta estrutura, nas bordas da explicação histórica formalmente enunciada sobre este significante *Brasil*. Para evocar uma frase de Lacan (1992) que já citamos na introdução de nossa pesquisa, nossa proposta é "não como o discurso se situa na história, mas como a própria história surge de um modo de entrada do discurso no real" (Lacan, 1992. p. 84). Em nosso caso, a entrada do discurso no real do escravismo. É isto que nos leva à história.

Precisamos deixar bem acentuado também o caráter de *repetição* desta estrutura para que não caiamos no engodo de considerar os eventos históricos como meros acontecimentos passados. Estamos diante de uma estrutura que se *atualiza constantemente*, refinando-se até os dias atuais. É isto que está em jogo no escravismo e precisamos manter estas considerações ao lermos sobre eventos longínquos se não quisermos considerá-los meras curiosidades de tempos pitorescos.

Sobre esse aspecto, Mbembe (2019) nos dá boas indicações. Em 2019, o autor foi entrevistado sobre a derrubada de uma estátua de Cecil John Rhodes, corsário, colonizador e mercador de escravos, que doou fortunas para a construção da Universidade da Cidade do Cabo, na África do Sul, onde foi erguida a estátua em sua homenagem. Mais do que um personagem cruel que fez um ato de filantropia, Mbembe (2019) vê em Rhodes "o precursor de um tipo de sistema econômico predatório e de política plutocrática que está em pleno funcionamento na maior parte do mundo hoje, cujos resultados são o estupro da biosfera e a destruição em escala massiva das condições básicas de vida na Terra" (Mbembe, 2019).

> "Existe um explícito parentesco entre a escravidão moderna, a predação colonial e as formas contemporâneas de apropriação e extração de recursos. Em cada uma dessas instâncias há uma negação constituitiva do fato de que nós humanos co-evoluímos com a biosfera, dependemos dela, somos definidos por e através dela, e devemos uns aos outros uma obrigação de responsabilidade e cuidado. Uma diferença importante é a escala tecnológica que levou à emergência do capitalismo computacional dos nossos tempos. Não estamos mais na era da máquina, mas na era do algoritmo. Essa escalada tecnológica, por sua vez, ameaça tornar todos nós em artefatos – o que eu chamei em outro momento de "tornar-se-o-negro-do-mundo" – e em tornar redundante uma grande parte do poder muscular do qual o capitalismo dependeu por muito tempo. O que se segue é que hoje, apesar de seu principal alvo seguir sendo o corpo humano e as matérias da terra, a dominação e a exploração estão se tornando cada vez mais abstratas e reticulares. Como repositório dos nossos desejos e emoções, sonhos, medos e fantasias, nossa mente e nossa vida psíquica se transformaram em matéria-prima sobre a qual o capitalismo digital busca capturar e transformar em mercadoria. Nos tempos de Rhodes, a exploração do trabalho negro andava de mãos dadas com uma forma virulenta de racismo. O capitalismo contemporâneo ainda depende desses subsídios raciais. Mas as tecnologias de racialização têm se tornado cada vez mais pérfidas e abrangentes. Na medida em que o mundo se transforma num grande empório de dados, as tecnologias de racialização serão cada vez mais geradas e instituídas através de dados, cálculos e computação. Em resumo, o racismo está se realocando ao mesmo tempo sob e sobre a superfície da pele. Ele se reproduz através de telas e espelhos de vários tipos. Tem se tornado ao mesmo tempo espectral e fractal" (Mbembe, 2019).

No esforço de recolher os traços fragmentados desta estrutura, podemos ver como *ela se reproduz através de telas e espelhos de vários tipos*, tal como nos indica Mbembe (2019), *ao mesmo tempo espectral e fractal*. É isto que motiva, em última análise, nosso percurso pela história. Nesse cenário, o objetivo é traçar também as singularidades do Brasil, em especial a *forma* e *função* da escravatura implementada no país, em relação às instâncias que fazem a função paterna.

O primeiro passo é distinguir o que entra em cena no momento histórico em que o capitalismo mercantil se encontra com a escravização, marcando a forma *moderna* da escravidão.

a) Escravidão antiga x escravidão moderna;

É preciso considerar, de imediato, a diferença primordial entre a escravidão moderna, que implicou o tráfico transatlântico da África às colônias americanas, daquela recorrente no mundo antigo.

> "Vale observar que o tráfico de escravos não se limitou à África. De fato o mundo conheceu desde o Império Romano a escravidão e o tráfico humano em larga escala. Os documentos históricos permitem facilmente constatar que todos os povos do mundo venderam como escravos, em regiões longínquas e no curso de uma ou outra época, alguns de seus conterrâneos. Aprendemos, assim, que a missão enviada no século VI para converter o povo inglês ao cristianismo estava ligada à venda, no mercado de Roma, de crianças inglesas, vítimas das freqüentes lutas entre os povos anglo-saxões que vendiam, como escravos, os prisioneiros capturados durante seus combates. Situação idêntica verifica-se em outros territórios europeus. Durante séculos, as etnias da Europa Oriental e Central (e, sobretudo os eslavos, cujo nome deu origem à palavra "escravo") forneceram escravos ao Oriente Médio e à África do Norte." (Inikori, 1988. p. 91-92)

Como podemos concluir da citação acima, o tráfico de escravos foi recorrente na história da humanidade. É, porém, com a travessia do Atlântico realizada em 1492 por Colombo, que a escravidão centrada no comércio de exportação de africanos torna-se "um fenômeno único" (p. 92), tanto por sua extensão geográfica quanto por seu regime econômico e sua justificação racial. De fato, é somente entre 1454 e 1456, com a expedição das bulas papais pelos Papas Nicolau V e Calisto III, que a escravidão ganha sua conformação racial e religiosa, em que se previa que os povos africanos eram descendentes de Ham, irmão de Noé amaldiçoado e castigado à escravidão (Harris, 1988). Os ditames papais formulados no contexto da expansão portuguesa e espanhola à costa africana, iniciada a partir de 1415, serviam como respaldo eclesiástico à empreitada colonial européia, caracterizando-a como "uma cruzada de cristianização do continente africano" (Harris, 1988. p. 136), reafirmando oportunamente idéias de uma natureza *inferior* e *selvagem* dos povos colonizados (Harris, 1988). A escravidão moderna guarda este primeiro aspecto indelével: o caráter *racial* da dominação escravista, sancionado pela Igreja Católica com base em sua mitologia bíblica e justificado pela mesma como um esforço de salvação de almas pagãs.

Aí está uma diferença contundente em relação à escravidão na Roma e Grécia antigas: enquanto na antiguidade o escravo era capturado na tomada de territórios inimigos e povos conquistados, na modernidade a escravidão é veiculada aos chamados *cidadãos de cor* (Degler, 1971), assumindo que a população branca não tivesse cor, fosse *pura*. De certo modo, o caráter racial da escravidão moderna chega a impor um contra-senso ao próprio termo *escravo*, derivado do termo *eslavo*, designação dos povos da Europa oriental que ficou

associada semanticamente ao escravismo na idade média devido ao fluxo de europeus traficados aos países árabes e africanos para o trabalho cativo, numa época em que o comércio escravocrata se fazia em direção oposta ao que se instaura na modernidade: da Europa à África e Ásia (Inikori, 1988; Harris, 1988).

Convém recordar, tal como nos afirma Mbembe (2014), que "a raça não existe enquanto facto natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasística ou de uma produção ideológica" (p. 27). Nesse sentido, a escravidão fundamentada numa suposta natureza racial – esta *ficção útil* de que nos fala Mbembe (2014) – cria uma categoria social e simbólica, o *Negro*, que tende então a se universalizar, transformando-se "se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas" (Mbembe, 2014. p. 16). Ao "transformar o real em ficção e a ficção em real" (p. 16), cria-se esta condição social naturalizada, passível de ser universalizada, não mais restrita às disputas locais entre reinos e sociedades. De certo modo, como nos indica Mbembe (2014), o escravo negro, africano, torna-se não somente uma mercadoria universal, mas uma *condição* universalizada, prefigurando uma operação que seria generalizada com o avanço do capitalismo nos séculos subseqüentes: a padronização maciça de tipologias humanas no esteio da troca ilimitada de mercadorias. Esta é uma marca sem precedentes da escravidão moderna

A partir de então, todas as populações não-ocidentais, em especial os povos africanos, tornam-se passíveis de serem escravizadas: "O Resto – figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objectal" (Mbembe, 2014. p. 28), e a "África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada" (p. 28). É isto que entra em jogo na racialização da escravidão em meados do séc. XV.

Outra diferença importante e totalmente articulada ao que apontamos acima é a criação de um regime econômico global da escravidão tipicamente moderna, o que implica concebê-la como um *sistema comercial internacional* voltado à produção em massa. Afinal, como nos afirma Inikori (1988), à época do desembarque de Colombo nas Antilhas em 1492, "as economias européias eram, por definição, subdesenvolvidas" (p. 101). Ainda que tivessem passado por transformações substanciais nos três séculos anteriores, é somente com a expansão à Ásia, África e posteriormente às Américas que a Europa institui um fluxo comercial de mercadorias sem precedentes no Ocidente, instituindo uma nova Ordem Econômica Mundial que fornece

as condições básicas para o desenvolvimento do capitalismo industrial no continente a partir do século XVIII.

> "Durante o primeiro período, as economias e as sociedades da região atlântica ainda não possuíam as estruturas necessárias para que as forças presentes no mercado assumissem totalmente o funcionamento de um sistema econômico único, capaz de dividir funções e lucros entre seus membros. Conseqüentemente, a Europa Ocidental usou sua superioridade militar para adquirir o domínio sobre os recursos de outras economias e sociedades da região. Em razão disso, o processo de transformação da Europa Ocidental, iniciado antes de Colombo, prosseguiu mais tarde, aproximadamente segundo o mesmo modelo, ou seja, a maioria das trocas internacionais de mercadorias ocorria dentro da Europa, pois que as riquezas do resto da zona atlântica não custavam nada, ou quase nada, à Europa Ocidental." (Inikori, 1988. p. 102)

A função do escravismo neste cenário é central, e fica evidente de imediato ao notarmos o papel mais visível desempenhado pelos cativos africanos nas colônias americanas: o trabalho no cultivo da monocultura das *plantations* e lavouras, cujo produto era direcionado à exportação em larga escala. Aí está então outra diferença importante em relação à escravidão na antiguidade, na qual o escravo era referenciado, de modo geral, ao trabalho na economia doméstica, sem corresponder à totalidade do trabalho produtivo na sociedade romana e grega, por exemplo. Portanto, a colonização das terras do continente americano e a ordem escravocrata que se instalam no mundo ocidental a partir de 1492 respondem ao processo de expansão da economia européia: "a instituição da escravidão e do escravismo é a base do sistema capitalista mercantil colonial" (Souza, 2018. p. 78).

> "Por um lado, registrada entre os séculos XVI e XIX, a impressionante expansão na produção de bens destinados ao comércio marítimo, com a Europa e a América do Norte, somente ocorreu graças à importação maciça de mão de obra servil africana. Por outro lado, as terras cultiváveis da América Latina e das Antilhas passaram para o domínio de colonos europeus e foram agrupadas em vastos latifúndios, denominados *haciendas* ou fazendas. Como constataremos mais adiante, esses dois fenômenos criaram novas possibilidades comerciais, capazes de estimular a transformação capitalista na Europa Ocidental e na América do Norte, engendrando ao mesmo tempo o subdesenvolvimento e a dependência na América Latina e nas Antilhas" (Inikori, 1988. p. 114)

As colônias americanas tornam-se peça chave para a expansão econômica européia, por engendrarem o processo de acumulação primitiva que resultaria, séculos depois, na consolidação do sistema capitalista de produção industrial. A universalidade da escravidão moderna está atrelada à universalidade desta nova ordem econômica capitalista que se forma.

Na época das navegações, a principal preocupação econômica era o domínio das rotas mercantis pelos reinos europeus, espécie de controle comercial das riquezas produzidas nos reinos da África e Ásia. Ainda que as navegações conservassem forte discurso religioso

herdado da derrota européia nas Cruzadas, o movimento econômico que motiva esta larga empreitada é a pilhagem de riquezas – ouro, prata, especiarias de alto valor e etc. Tal como afirma o próprio Cristóvão Colombo em suas cartas ao Rei espanhol na época das navegações: "os cristãos vêm até o Novo Mundo obcecados pela sua religião; em contrapartida levam dali ouro e riquezas" (Colombo *apud* Todorov, 1990. p. 56). "É preciso dinheiro para fazer Cruzadas" (p. 59), diz Colombo ao Rei espanhol em sua segunda viagem ao continente.

Não somente pelo fluxo maciço de riquezas e matérias-prima que passam a inundar a Europa a partir do século XVI, as colônias funcionam também, como afirma Todorov (1990), a ser espécie de imagem inversa do europeu, projeção do *outro* por onde se afirma a identidade do *eu* civilizado europeu.

> "O encontro jamais voltará a atingir uma tal intensidade, se é este o termo que devemos utilizar: o século XVI viu perpetrar-se o maior genocídio da história da Humanidade. Mas não é somente porque se trata de um encontro extremo e exemplar, que a descoberta da América é hoje essencial para nós: a par deste valor paradigmático ela possui ainda outro, a causalidade direta. A história do globo é sem dúvida feita de conquistas e derrotas, de colonizações e descobertas dos outros; mas, tal como tentarei demonstrar, é realmente a conquista da América que anuncia e fundamenta a nossa presente identidade; muito embora seja arbitrária toda e qualquer data que separe duas épocas, nenhuma outra convém melhor para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o Oceano Atlântico. Todos somos descendentes de Colombo, é nele que começa a nossa genealogia – se é que o termo começar tem algum sentido" (Todorov, 1990. p. 14).

Seguindo as indicações de Todorov (1990), podemos supor que o processo de colonização das Américas produz as bases materiais e simbólicas para aquilo que se convencionou chamar a *era moderna* na Europa. O ano de 1492, quando a expedição de Colombo chega às Américas, é também o ano da expulsão definitiva dos Mouros da Península Ibérica e marca uma reorganização simbólica na identidade européia que atua diretamente, em sentido inverso, na formação dos territórios colonizados, dentre os quais o Brasil. O reconhecimento da identidade nacional brasileira compartilha de uma matriz em comum com as demais colônias americanas, espécie de heterogeneidade constitutiva dos grandes processos que se instalam em seu território.

> "O ano de 1492 simboliza já, na história da Espanha, este duplo movimento: nesse mesmo ano, o país repudia o Outro interno, alcançando a vitória sobre os mouros na última batalha de Granada e obrigando os judeus a abandonarem seu território; e descobre o Outro externo, toda essa América que virá a ser latina [...] podemos considerar igualmente as duas ações como dirigidas em sentido inverso e complementares: uma expulsa a heterogeneidade do corpo da Espanha, a outra, vai introduzi-la irremediavelmente" (Todorov, 1990. p. 64).

No entanto, se há uma matriz comum de exterioridade e heterogeneidade nos processos constitutivos de todos os países americanos que sofreram do processo colonizador, a especificidade brasileira se faz, precisamente, no papel que a instituição da escravatura teve em sua formação societária. Como nos afirma Jessé Souza (2017): "No Brasil, desde o ano zero, a instituição que englobava todas as outras era a escravidão, que não existia em Portugal, a não ser de modo tópico e muito passageiro" (p. 40). Embora o Brasil faça parte desta mesma fantasia idílica européia de fazer da colônia o paraíso cristão, o autor assinala que a forma como isto se traduziu no Brasil, em termos de instituições e práticas, foi pela escravatura. "Nossa forma de família, de economia, de política e de justiça foi toda baseada na escravidão" (P. 40). Por detrás do discurso religioso que forma a identidade moderna européia, há o processo de expansão econômica do continente, cujo suporte é o uso de mão de obra cativa para a produção em larga escala. Efetivamente, a escravidão instaurada nas colônias do continente americano precipita uma mudança importante nas linhas de força da geopolítica global, direcionando as sociedades à produção organizada de riquezas e insumos que culmina com a industrialização dos países europeus nos séculos seguintes.

Mesmo os reinos africanos que já utilizavam mão de obra escrava – por isso, se associando aos mercadores negreiros europeus a partir do século XV – sofreram radicais alterações em suas bases sociais com a introdução da escravidão moderna e a conseqüente entrada no sistema de trocas e acumulação de riqueza típico do capitalismo ainda em sua fase mercantil (Albuquerque, 1981).

Como afirmam Schwarcz & Sterling (2015): "a escravidão também estava presente na África, mas nesse continente se desenvolveu paralelamente a sistemas de linhagem e parentesco" (p. 80). O sistema escravocrata encontrado nos reinos ao redor da África do século XV não possuía "unidades políticas ou religiosas mais abrangentes" (p. 80). As autoras afirmam que "os cativos dedicavam-se especialmente aos trabalhos caseiros; somente em alguns poucos casos eram usados em atividades de manufatura ou no pastoreio. Exerciam também funções domésticas e atividades religiosas, e por vezes escravas atuavam como concubinas ou eram compulsoriamente incluídas nos atos de sacrifício ritual" (p. 80). Este tipo de comércio se manteve constante por oito séculos.

Nas primeiras incursões portuguesas na África, a partir de 1453, os escravos eram preocupação secundária, assim como a pimenta e o marfim: o interesse maior era o ouro. "Mas, com a introdução da cultura do açúcar, a história seria outra: os cativos tornaram-se

indispensáveis na produção agrícola e o interesse se voltou da pimenta ao tráfico de viventes" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 80). Se considerarmos que "naquele momento, a "África" quase inexistia como realidade territorial" (p. 81), situação que só se alteraria com o pan-africanismo do século XX, "a concepção ocidental era que sempre havia povos mais ao sul do Saara "prontos para serem escravizados"" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 81). Por isso, as autoras concluem que "a chegada dos portugueses à costa atlântica subsaariana em meados do século XV alteraria radicalmente as modalidades de comércio, tanto no que se referia à escala como no que se referia ao recurso crescente da violência. "A nova conquista alteraria também as modalidades de guerra e de redes de relacionamento no interior de Estados africanos" (p. 81). "Com o tráfico, elites africanas tinham acesso a armas e bens de consumo que caíram no gosto local, como aguardente e tabaco" (p. 82). Dessa forma, "com o incremento das atividades açucareiras no Brasil iniciou-se um movimento direto da África para o Novo Mundo" (p. 81).

Sobre este aspecto, Antonio Risério (2012) faz notar que o comércio escravista já fazia parte do mundo iorubano, mas sofre significativas mudanças com o trânsito Atlântico:

> "Os oiós, por exemplo, já capturavam ijexás e ijebus para vender como escravos aos hauçás. Ou para pagar, com gentem os cavalos que compravam na Hauçalândia. Mas só no final do século XVII sua busca por escravos se tornou intensiva, em função do comércio negreiro no Atlântico. O reino de Aladá ou Ardra, que vinha crescendo no comércio com os portugueses, tornou-se grande exportador de escravos também a caminho do século XVII, fornecendo negros a holandeses e franceses. Africanos organizavam agora expedições militares com o objetivo de prear escravos. O século XVIII foi o ponto alto desse comércio, ao qual se dedicou com empenho o célebre Agajá, rei do Daomé, que emergiu daí como uma poderosa máquina estatal" (Risério, 2012. p. 48).

Também é notável a importância que o tráfico de escravos teve no próprio sistema comercial português. Afinal, do momento em que a exportação de viventes demonstrou-se lucrativa no contexto da colonização das Américas, os portugueses se especializaram no comércio escravocrata, beneficiando-se das relações estáveis que mantinham com a família real congolesa até 1665 (Schwarcz & Starling, 2015), como menciona também Risério (2012) na citação acima. Pois "o sucesso do sistema de plantation brasileiro influenciaria todos os regimes de agricultura escravistas, ao passo que franceses, ingleses e espanhóis adotariam o sistema português, com propriedades menores" (p. 82).

Diante da alta demanda por escravos na empreitada colonial das Américas, os portugueses especializaram-se no tráfico internacional atlântico. "traficantes europeus pouco sabiam sobre as sociedades da África e, a não ser pelos portugueses – que a essas alturas tinham feitorias no

Congo, Angola e em Moçambique – só tomavam contato com os aprisionados após o embarque" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 85). O historiador português Amândio J. M. Barros (2020) argumenta que "é quase de senso comum dizer-se que os portugueses foram os maiores traficantes de escravos da Época Moderna. Provavelmente foram. As posições que ocupavam em África deram-lhe esse estatuto e a sua capacidade de organização e gestão de meios logísticos fizeram o resto" (p. 76). Afinal, "para quem nela conseguia participar em grande escala, da captura à venda, a escravatura proporcionava abundantes proveitos. Logo, interessava a muita gente" (p. 76). "Do interior de África às moradias e oficinas da Europa, das minas da América aos engenhos do Brasil e ilhas, uma longa cadeia de fornecedores, intermediários e compradores lucrava com isso" (p. 76). "Não houve mercador em Portugal nem porto de nossa costa que não se tivessem interessado e empenhado nestas transações" (p. 75). Fica claro, portanto, a posição proeminente que Portugal acabou por assumir nessa *corrida aos escravos* (Barros, 2020) que serviu de sustentação à empreitada mercantil-colonizadora, "que o digam ingleses e castelhanos, rivais que tentaram disputar esse lugar sempre que puderam. Sem êxito; ou pelo menos sem o êxito que esperavam alcançar" (Barros, 2020. p. 76).

Em suma, é no esteio de uma nova ordem econômica mundial que podemos compreender a dimensão macroeconômica do escravismo na era moderna e, sobretudo, no Brasil. Como nos afirma o historiador Ronaldo Vainfas:

> "convém lembrar, antes de tudo, o que há tempos não constitui novidade: a colonização do Brasil inscreve-se muito mais no processo de expansão marítima e comercial européia do que nas transformações que levariam, no Velho Mundo, ao individualismo e ao familismo de tipo burguês. Motivava-a fundamentalmente, a exploração do território para o enriquecimento da Metrópole, não obstante a cruzada espiritual levada a cabo pelos agentes eclesiásticos da colonização, à frente dos quais os jesuítas" (Vainfas, 1998. p. 222).

Parece pertinente evocar, a título de exemplo, a figura do frade dominicano Bartolomé de Las Casas, para demonstrar como a fantasia idílica européia de fazer um paraíso cristão nas colônias americanas não se contrapunha à instauração da ordem escravocrata. Las Casas era um incansável defensor da não escravização dos ameríndios, como analisa em detalhes Todorov (1990), percebendo-os como criaturas em estado de inocência, antes do pecado original que expulsou os humanos do Éden. Sua pretensão era criar nos territórios americanos espécie de comunidade teocrática preservada da malícia européia (Todorov, 1990): Las Casas enxergou nos indígenas a possibilidade real de construção de uma sociedade cristã inteiramente nova por via da evangelização dos povos. Por isso, em meados do século XVI,

travou notório confronto com Gines Sepúlveda, filósofo favorável à escravização indígena (Todorov, 1990; Souza, 2006). Em debate com duração de uma semana ininterrupta, a junta que julgava os argumentos não chega a uma decisão: nem publica o tratado de Sepúlveda que justificaria a superioridade divina espanhola, nem interrompe o trabalho cativo dos indígenas já em curso nas colônias hispânicas (Souza, 2006).

Bartolomé de Las Casas via os ameríndios como a projeção de uma fantasia cristã, o que, como argumenta Todorov (1990), contraditoriamente fazia com que o frade compreendesse menos dos indígenas que tentava salvar do que o próprio Sepúlveda, defensor da proposta de escravizá-los, na medida em que não conseguia concebê-los para além das figuras da mitologia cristã. Quanto à escravização de africanos, porém, Las Casas assumia posição inteiramente diversa: sugeria a adoção de *escravos negros* em substituição aos indígenas (Souza, 2006). Las Casas chega a fazer uma petição a favor da escravização de africanos como forma de evitar a escravização dos povos ameríndios, passíveis ainda de salvação. É verdade que ao final da vida Las Casas passou a ser crítico de qualquer forma de escravização de povos, argumentando que o próprio ato de aprisionamento feria os princípios cristãos, deslegitimando, com isso, o trabalho cativo (Souza, 2006). O que nos interessa, porém, ressaltar a distinção – presente no século XVI e na colonização dos territórios americanos – entre a visão idílica dos povoso originários do Novo Mundo e a visão da África pagã.

> "A imagem construída no século XVI sobre a América, mundo idílico habitado por homens naturais, diferia daquela que se fez da África. Na África, contava pouco como as populações viviam e a organização política e social entre elas. Dos negros já se sabia há muito tempo na Europa. Tal notícia antecedera o movimento de expansão, conquistas e experiências colonizadoras ultramarinas. Eram conhecidos pela Bíblia e dos escritores da Antiguidade, ou mesmo através de viajantes vindos da costa subsaariana. Eram vistos como tendo rejeitado a fé católica, sendo, portanto, improvável a relação entre eles e a imagem de selvagens inocentes. Las Casas, quando fez as petições por escravos negros na América, estava imbuído desta visão sobre a África e sobre os negros" (Souza, 2006. p. 47)

Na colonização brasileira, como argumenta por Albuquerque (1981), esta diferenciação entre povos inocentes e povos pecadores foi fator considerável para a implantação maciça da escravidão africana. A pressão dos jesuítas, na figura da Companhia de Jesus, para que a coroa portuguesa adotasse a escravidão africana foi decisiva, de modo que "só excepcionalmente o escravo indígena alcançou o nível de mercadoria tecnicamente qualificada como ocorreu com os escravos africanos importados" (Albuquerque, 1981. p. 28). Dessa forma, a escravização indígena no Brasil se limitou a "áreas econômicas de baixa

produtividade e onde faltavam os recursos para a instalação de engenhos" (p. 28). O historiador português Oliveira Marques (1984) conclui:

> "No que respeita à escravatura, a história dos Jesuítas na América revela-se bastante contraditória. Lutando até ao absurdo pela liberdade dos Índios, que por fim acabaram por conseguir, dificultando a expansão económica do Brasil com sua resistência aos desejos dos colonos de obterem mão-de-obra indígena, incorrendo no ódio dos Brancos e do próprio clero secular pela sua política sistemática de protecção ao Ameríndio, encontraram todavia poucas palavras para condenar a importação de escravos de África, chegando a favorecer a escravatura negra como meio de distrair a atenção de seus protegidos. De certo modo, podem até ser considerados os principais responsáveis pela intensidade do tráfico de escravos entre os dois continentes e pela substituição de um mal por outro ainda maior" (Marques, 1984. p. 395).

Ao indígena, mais do que utilizá-lo como força de trabalho, a proposta colonizadora destinava a evangelização e posterior miscigenação pela formação de família cristã com o colonizador português. Como se sabe, os povos originários do Brasil não foram poupados, pelo contrário, foram aniquilados sistematicamente, outro processo constitutivo da colonização das Américas. Este é outro processo, porém, ao qual não nos dedicamos a estudar nesta pesquisa.

A fundação do Brasil colonial remonta não ao *descobrimento*, e sim ao momento em que se define a empreitada colonizadora brasileira, no ano de 1532 (Souza, 2018). É nesse momento que a coroa portuguesa decide fazer do território conquistado uma colônia agrícola estável. Pois, "os portugueses, que já haviam experimentado a plantação de cana e a produção de açúcar em pequena escala, com tecnologia árabe, nas ilhas da Madeira e do Açores, se habilitaram para estender astronomicamente essa produção nas novas terras, montando para isso todo um vasto sistema de recrutamento de mão-de-obra" (Ribeiro, 1995. p. 275)

> "em 1532, data da organização econômica e civil do Brasil, os portugueses, que já possuíam cem anos de experiência colonizadora em regiões tropicais, assumiram o desafio de mudar a empreitada colonizadora comercial e extrativista no sentido mais permanente da atividade agrícola. As bases dessa empreitada seriam, no aspecto econômico, a agricultura da monocultura baseada no trabalho escravo e, no aspecto social, a família patriarcal fundada na união do português com a mulher índia. Na política e na cultura, essa sociedade estaria fundamentada no particularismo da família patriarcal" (Souza, 2017. p. 42).

É nesse momento que o território deixa de se chamar *Terra de Santa Cruz* e passa a ter o nome de seu principal produto de extração e exploração (Schwarcz & Starling, 2015). Este é então o momento em que se inscreve o significante *Brasil*, engendrando a partir daí, mesmo em sua forma embrionária, a problemática de relações escravistas que vimos no capítulo anterior, já que o trabalho cativo *tecnicamente qualificado* do africano torna-se a força produtiva principal. Também é nesse momento que família patriarcal e escravidão se amarram

na história brasileira, formando o nó górdio das relações sociais do país (Souza, 2017; 2018). Afinal, os europeus não detinham o conhecimento técnico de plantio em larga escala nas zonas tropicais e nem o desenvolvimento tecnológico de grande parte das nações africanas do século XVI. Este é um fator primordial para a incursão escravagista européia pela África, compreendendo aí a captura de saberes essenciais para a empreitada colonizadora.

É preciso dizer sobre o impacto que a colonização brasileira assumiu especificamente no sistema colonial português e na nova ordem mundial mercantil que se funda neste momento histórico. É desta posição na economia mundial que podemos compreender os grandes processos introduzidos no território, em especial a função da escravatura. Pois do momento em que a invasão portuguesa no Brasil é *bem sucedida* aos interesses da coroa, e do momento em que seu modelo colonial se demonstra eficaz, as terras brasileiras tornam-se, segundo Oliveira Marques (1984), "o elemento basilar do império português" (p. 371). Portugal passa organizar seu império cada vez mais em função do avanço da empreitada colonial brasileira, dependendo cada vez mais do avanço desta empreitada para manter-se em sua posição no jogo de forças da nova geopolítica que se constrói nesta época. Isto nos ajuda a dimensionar a violência da forma colonial imposta aos povos, nativos ou transplantados, ao território conquistado. Diz-nos Oliveira Marques (1984):

> "Dos finais do século XVII a 1822, o Brasil constituiu a essência do império português. Com algum exagero, até se poderia dizer que constituiu a essência do próprio Portugal. Foi o Brasil que em grande parte levou à separação da Espanha em 1640. Foi o Brasil que deu a Portugal os meios de se conservar independente depois, e que justificou o apoio concedido pelas outras potências à secessão portuguesa. Foi o Brasil que trouxe uma nova época de prosperidade durante o século XVIII e que fez Portugal respeitado uma vez mais entre as nações civilizadas da Europa. Que Portugal se ocupasse, pois, do Brasil – incluindo as demais províncias ultramarinas – e desprezasse os assuntos europeus, era a opinião de muitos. Governasse, como um diplomata famoso aconselhava o seu rei, com a frente virada para o Brasil e as costas voltadas para a Europa" (Marques, 1984. p. 371)

Notemos que a posição dos territórios e reinos africanos nos circuitos coloniais europeus não era equivalente ao que podemos atribiuir às colônias do Atlântico. Como nos diz Antônio Risério (2012) "os europeus estavam mais interessados em feitorizar do que colonizar a África. Seu objetivo era o comércio portuário, não a conquista territorial, a dominação política e a implantação econômica" (p. 47). Risério (2012) salienta a *presença litorânea* (p. 47) marcadamente européia ao longo da costa africana iniciada com a conquista de Ceuta pelos portugueses em 1415, intensificando-se ao longo deste mesmo século com o domínio português de diversos outros pontos da costa.

> "A costa ocidental africana se viu então crivada de postos europeus, mesmo que modestos e acantonados na franja litorânea, em ilhas ou estuários navegáveis. Alguns destes estabelecimentos eram predominantemente militares. Outros, claramente comerciais. Mas, não raro, os papéis se combinavam, justapondo ponto de fogo e ponto de venda. E, de uma perspectiva antropológica, tinham o mesmo significado: eram, todos, focos ativos de irradiação cultural. Lugares de trocas não apenas de mercadorias, embora *não devamos esquecer que a troca de mercadorias tem sua semiótica e suas implicações culturais*, As vestes, os gestos os fazeres culinários, as armas, o mobiliário, os materiais, técnicas e estilos de construção – *tudo é linguagem*" (Risério, 2012. p. 46. Grifo nosso).

Deixemos, portanto, ressaltada a dimensão de *linguagem* pressuposta no avanço colonizador, enquanto dispositivo específico que serve de suporte para os grandes processos históricos. E neste caso, este dispositivo de linguagem não incide nos reinos africanos da mesma maneira que incide no território nomeado *Brasil*. Há uma *gramática* própria ao escravismo.

Como veremos ao longo deste capítulo, a colonização brasileira assumiu forma e função radicalmente diferentes do *caráter feitorial litorâneo* (Risério, 2012) da ocupação européia na África até 1895, quando a conferência de Berlim traçou o avanço colonialista dos *protetorados* na sequência da emancipação dos países americanos. A diferença – se pudermos sintetizá-la às finalidades de nossa investigação – recai na questão escravocrata, precisamente nas posições entre os territórios que *enviam* e os territórios que *recebem* escravos, isto é, quem *vende* e quem *compra*. É isto que fundamentalmente vai diferenciar o Brasil das demais posses proclamadas dos portugueses em África. Sobre isto, Angola e Moçambique nos fornecem bons exemplos do que pretendemos ressaltar.

Angola e Moçambique se constituíram inicialmente como "duas exceções a esse padrão feitorial de assentamento" (Risério, 2012. p. 46). "O projeto luso para Angola foi pensado como uma ampla ofensiva colonizadora" (p. 46), "o objetivo era transformar a região numa colônia agrícola, como o Brasil, com a grande vantagem de que ali se praticava um lucrativo tráfico de escravos e havia a perspectiva de achamento de minas de ouro" (p. 46-47). Assim, diferente dos meros entrepostos comerciais litorâneos, o interior do território angolano foi alvo da empreitada de ocupação, povoados e fortalezas foram erguidos pelos portugueses, em luta constante contra o reino de Angola. Daí, aliás, se destaca a figura proeminente da rainha N'jinga[8] (1582-1663), ícone nacional que conseguiu aglutinar povos e culturas em resistência tanto bélica quanto política aos europeus. No entanto, em Angola, como afirma Risério

[8] Ana de Sousa N'Jinga M'bandi, também referida como Nzinga ou Ginga, reinou por 40 anos e resistiu durante quase 30 anos aos portugueses com sua *tropa de jagas*. É figura fundamental na geopolítica da Àfrica central no período entre o final do século XVI até meados do século XVII. Sobre o tema ver: HEYWOOD, Linda M. **Nzinga de Angola - a rainha guerreira de África**. Lisboa: Casa de Letras, 2010;

(2012), “desde o início o cultivo da terra foi preterido, com todos se voltando para os negócios mais rendosos do comércio de escravos e marfim” (p. 47). “todos os esforços para desenvolver ma economia de base mais ampla em Angola foram subvertidos pelos traficantes e seus aliados africanos” (Glasgow *apud* Risério, 2012. p. 47).

Vemos então como o processo escravocrata atravessa e se sobrepõe até mesmo aos interesses do processo colonizador. Há, decididamente, razões para deduzir que a questão escravocrata pressuponha a incidência de uma *gramática* própria. Ao observarmos o caso angolano percebemos de imediato como as datas coincidem: à medida que o empreendimento brasileiro vigora a colônia agrícola angolana paulatinamente dá lugar ao processo escravagista em larga escala, até ficar, efetivamente submetida a este.

Quanto a Moçambique, a outra exceção à ocupação feitorial africana compreendida no circuito colonial português, a questão pouco se altera, embora seja atravessada por questões de ordem mais ampla, como a perda de espaço do reino português para os demais reinos europeus, no contexto da competição pelos recursos e pessoas do globo terrestre. “Os portugueses chegaram mesmo a pensar em dominar inteiramente a África Austral, senhores que poderiam ser de uma vasta colônia, unindo Angola e Moçambique, do porto de Luanda ao porto de Sofala, do Atlântico ao Índico” (Risério, 2012. p. 47). Até 1630, quando a predominância portuguesa entra em declínio, “os lusos contavam com povoações, fortes, feiras, igrejas e plantações distribuídos pelo território moçambicano” (p. 47). Havia, portanto, “em germe, uma colônia agrícola” (p. 47) em Moçambique. A base da economia, porém, “era de feitoria comercial (ouro, marfim, âmbar, escravos)” (p. 47). À parte das disputas protagonizadas pelos reinos europeus em território africano, podemos perceber como a economia feitorial baseada no comércio – incluído nisto o tráfico de escravos – se convertia em ganhos econômicos diretos em comparação ao investimento na produção agrícola continuada. Em suma, também neste caso, parecia mais vantajoso vender escravos ao Brasil, grande centro de exploração e produção do circuito colonial português, do que criar vários centros produtivos ao longo do território moçambicano.

Podemos concluir que a posição proeminente da colônia brasileira no sistema econômico do Império português ao longo de quase três quintos de sua história nos ajuda a perceber como seu processo colonizador abriu pouca margem para que algo pudesse se construir fora das delimitações impostas por este mesmo processo. Isso nos auxilia a perceber os caminhos da

violência colonial no território brasileiro, visto que a metrópole dependia do sucesso desta empreitada colonizadora, de modo que nada além dela pudesse existir.

Esta posição *essencial* do Brasil em relação ao império português, como nos diz Oliveira Marques (1984) – que possibilitou a Portugal preservar sua identidade lusitana frente à anexação ao reino espanhol, que possibilitou o refúgio da coroa e corte portuguesa na invasão napoleônica, por exemplo – combinada com a posição proeminente de Portugal no tráfico de escravos nos ajuda a dimensionar o que está no cerne da repressão colonizadora no Brasil. Podemos perceber nisso um primeiro indício de como o Brasil se constrói identificado ao seu processo colonizador, já que este significante *Brasil* aponta para a *essência* da identidade portuguesa. Acima de tudo, podemos reconhecer as formas e caminhos por onde se constitui a gramática escravocrata nas relações sociais e simbólicas no país.

b) Família patriarcal e colonização;

Não é difícil supor que a colonização de todos os territórios americanos contou com a introdução da forma patriarcal da família como parte do processo de conquista colonial. Afinal, se relações estruturais de parentesco podem ser encontradas em qualquer cultura do mundo – cada qual com sua forma de organização – não se pode dizer o mesmo da forma *familial* destas relações de parentesco. Quanto à família patriarcal, tal como estipulada pela doutrina cristã, esta certamente era estranha aos povos pré-colombianos das Américas. A instituição familiar efetiva-se como um dos pilares para a implantação da ordem colonial nos territórios Atlânticos.

Isso não significa, porém, que a família assuma a mesma função em todos os processos coloniais. No caso brasileiro, pode-se dizer que a família é a encarregada da própria empreitada colonial, ao contrário, por exemplo, de grande parte dos territórios hispânicos, onde a presença da coroa ou da igreja católica teve papel preponderante (Souza, 2017). No Brasil, a família é a unidade colonizadora por excelência, o mandato do colonizador é veiculado, desde o princípio, no seio das relações familiares (Souza, 2017; 2018).

Se há algo de peculiar na função paterna brasileira, esta peculiaridade precisa remeter à figura patriarcal, senhor de terras e gente, figura proeminente da família colonizadora brasileira. Isso não significa que esta seja a única figura paterna, nem que o Brasil colonial seja somente e

unicamente patriarcal, e muito menos que esta figura seja a prevalente ao longo de toda a sua história. Significa apenas que se a função paterna no contexto brasileiro se articula ao significante *Brasil* em sua história colonial, é incontornável passar pela figura senhorial na prevalência do mandato colonizador. É na relação senhor-escravo que se constrói a questão da Alteridade *interna* à estrutura colonizadora. A lei dual que ressaltamos no capítulo anterior nos indica algo endógeno à estrutura brasileira.

A colonização brasileira caminha lado a lado com a imposição do modelo familiar cristão patriarcal. Os loteamentos de terra – as chamadas capitanias – são assumidos pelas famílias de confiança da coroa portuguesa; o principal critério para a compra de terras no Brasil – as chamadas sesmarias – é a filiação de famílias à ordem católica apostólica romana, ainda que originalmente não fosse o caso de grande parte das primeiras famílias de colonos que pisaram em território brasileiro (Freyre, 2005). Boa parte delas era formada por judeus, ciganos e muçulmanos convertidos ao cristianismo (Cristãos-Novos), assim como protestantes europeus que assumiam a filiação católica, como atesta a análise dos sobrenomes tradicionais brasileiros, feita por Gilberto Freyre (2005) em *Casa-Grande & Senzala*.

Durante os primeiros trezentos anos do Brasil, "o chefe de família e senhor de terras e escravos era a autoridade absoluta nos seus domínios, obrigando até 'El Rei' a compromissos, dispondo de altar dentro de casa e exército particular em seus territórios" (Souza, 2017. p. 42). As entradas e bandeiras, as expedições para captura de escravos fugidos, a guerra contra quilombos e indígenas rebelados, a regulação do comércio secundário necessário para a atividade econômica dos engenhos e vilas próximas: tudo dependia do arbítrio da figura patriarcal, senhor de terras e gente, que concentrava o poder da esfera privada e pública no Brasil colonial (Souza, 2017; 2018).

Este fato histórico não se faz por acaso. É notório que a escolha da família como unidade colonizadora do Brasil tenha sido a resposta da coroa para as dificuldades de uma nação tão pouco populosa quanto a portuguesa ocupar território tão vasto quanto o brasileiro (Scwarcz & Starling, 2015; Vainfas, 1998; Souza, 2017; 2018). Isto se manifesta no processo de urbanização brasileiro, como ressalta Risério (2012):

> "A urbanização brasileira, de fato, foi extremamente lenta. Somente no século XVIII, já com Vila Rica (atual Ouro Preto) se projetando em Minas Gerais, o Brasil começaria a ter um elenco menos irrazoável de cidades. Mesmo nossas vilas tardaram a se formar. Entre os tempos em que as aldeias indígenas reinaram nos litorais brasílicos e os dias que as primeiras vilas surgiram nessa mesma linha

> litorânea, o que tivemos foram umas décadas de povoas e aldeolas luso-ameríndias" (Risério, 2012. p. 48). [9]

Os trinta anos que vão da *descoberta* do Brasil até sua efetiva ocupação – de 1500 a 1532 – foram marcados pela tentativa de invasão da costa brasileira por parte de franceses e holandeses, ameaçando a hegemonia portuguesa no território (Schwarcz & Starling, 2015). Há, em primeiro lugar, na gênese da família brasileira, a necessidade de ocupação territorial como parte de sustentação do projeto colonizador português. Diante da impossibilidade da coroa portuguesa em dispor de efetivos reais para ocupar toda a terra que proclamaram como sua, a solução foi promover espécie de colonização *terceirizada*, estimulando a formação de famílias mestiças cristãs como parte da afirmação da ordem colonial transplantada (Souza, 2017; 2018).

Nesse caso, o engenho açucareiro, com sua divisão Casa-Grande/Senzala, é o *modelo* por excelência da empreitada familiar colonizadora, seu paradigma fundamental nos primeiros tempos da colonização.

> "O caráter oficial do empreendimento açucareiro – instituído e estimulado pela Coroa através da concessão de terras em sesmaria, da atribuição de privilégios, honrarias e títulos honoríficos – dava aos senhores de engenho um poder hegemônico na ordenação da vida colonial. E era natural que assim fosse, em face do êxito econômico do empreendimento que permitia prover altas rendas à metrópole, além de preencher excelentemente a necessidade de ocupar terras recém-descobertas, pobres em ouro, e resguardá-las contra a cobiça de outras nações" (Ribeiro, 1995. p. 284).

A *mestiçagem* torna-se o principal recurso para a incorporação das populações nativas no sistema colonial. É na família que se forma e se transmite o mandato colonizador propriamente brasileiro. Vainfas (1998) reitera que a formação mestiça da família brasileira não se deve a qualquer qualidade constitutiva do povo português, como propõe Gilberto Freyre (2005) em suas pesquisas. É preciso remeter a constituição da família brasileira e a mestiçagem ao próprio projeto de exploração colonial português, o que implica, por sua vez, remeter família e mestiçagem ao tema da escravidão.

> "se Freyre tem razão ao insistir na importância da miscigenação étnica para o povoamento do território luso-brasileiro, isso nada se deveu a uma suposta propensão lusa à "miscibilidade com outras raças", mas a um projeto português de

[9] É necessário ressaltar que os indígenas brasileiros desenvolveram uma sofisticada concepção de urbanização, tanto do território de vilas interligadas quanto da própria arquitetura e planejamento das aldeias e moradias. Irreconhecível sofisticação segundo as premissas européias, ao contrário de outras sociedades pré-colombianas, como os Maias, Astecas e Incas, que construíram suas cidades com parâmetros reconhecíveis pelos europeus. Sobre o assunto ver: HECKENBERGER, Michael J. *et al*. Pré-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes and the Future of Amazon. **Science**. Vol. 321, 28/09/2008.

> ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos. Projeto que não se podia efetivar com base na imigração reinol, consideradas as limitações demográficas do pequeno Portugal, e que procuraria, de todo modo, implantar a exploração agrária voltada para o mercado atlântico – o que se faria, como se fez, com base no trabalho escravo, quer dos índios, quer, preferencialmente, dos africanos. Em contrapartida, em regiões do Império português onde predominou o interesse comercial e o estilo "feitorial de ocupação", a exemplo da Índia ou da África, nenhuma miscigenação expressiva de fato ocorreu" (Vainfas, 1998. p. 229-230)

É preciso que se diga que se constituiu um rico imaginário no Brasil em torno da família poligâmica mestiça, que remete ao período imediatamente anterior ao início efetivo da colonização brasileira, nos 30 anos que separam a chegada dos portugueses à costa à invasão e ocupação permanente do território. Referimo-nos ao chamado *período caramuru* (Risério, 2012), em que marinheiros e degredados portugueses constituíram famílias poligâmicas com indígenas, comandando com entrepostos comerciais durante trinta anos suas proles luso-ameríndias. Os casos de João Ramalho, o *bacharel da Cananéia*, e Diogo Álvares, o próprio *caramuru* são os exemplos emblemáticos, mas "esta povoação extraoficial, fundada no acasalamento de signos e na combinação de genes, ocorreu em diversos pontos de nossa extensão territorial. De Pernambuco a Santa Catarina, no mínimo" (Risério, 2012. p. 50).

Para autores como Darcy Ribeiro (1994) e Gilberto Freyre (2005) estas famílias se constituem como o germe da miscibilidade civilizatória brasileira. Darcy Ribeiro (1995), por exemplo, afirma que "uma copiosa documentação histórica mostra que, poucas décadas depois da invasão, já se havia formado no Brasil uma protocélula étnica neobrasileira diferenciada tanto da portuguesa como das indígenas" (p. 269-270). O autor confere o status de *heróis civilizadores* aos caramurus (Risério, 2012). Quanto a isto, convém esclarecer alguns pontos, até porque "o fenômeno caramuru ocorreu nos vários sítios do planeta em cujas direções se lançou a onda expansionista européia dos séculos XV e XVI. Houve caramurus nas Américas, na Ásia e na África" (Risério, 2012. p. 49). Não se trata, portanto, de um fenômeno exclusivamente brasileiro.

Em primeiro lugar, quando pautamos a questão da família mestiça como dispositivo de colonização, estamos nos referindo ao processo veiculado pela própria coroa portuguesa a partir de 1532, consequente da nomeação de D. João III.

> "O novo monarca português adotou uma orientação política oposta à seguida pelo seu antecessor. Abandonou definitivamente os projetos imperiais manuelinos para o triângulo Jerusalém-Egito-Arábia, de expansão militar no Norte da África e de imposição naval da presença portuguesa na China. Optou, sempre que possível, por concentrar esforços na manutenção da hegemonia no Atlântico Sul (...)" (Risério, 2012. p. 54).

É desta guinada na geopolítica portuguesa que pretendemos destacar a importância da família patriarcal mestiça cristã como unidade colonizadora do Brasil, que não se confunde com a família poligâmica do período caramuru.

Podemos identificar, inclusive, uma báscula entre uma forma familiar e outra a partir da entrada efetiva do projeto colonizador português no Brasil. E neste caso, o ponto de inflexão fundamental é que a família patriarcal mestiça cristã introduz uma *dimensão produtiva* no que antes, com a família poligâmica caramuru, funcionava meramente como entreposto comercial. Quando mencionamos este caráter produtivo – cujo paradigma original, como dissemos, é o engenho açucareiro – entenda-se *escravocrata*, já que estes eram elementos indissociáveis neste contexto.

Em segundo lugar, podemos observar como as famílias poligâmicas ao moldes do *caramuru* proporcionam o próprio projeto colonizador. Os caramurus, embora sejam reconhecidos geralmente como "homens expelidos de seus lugares de origem" (Risério, 2012. p. 50) e que "não estavam aqui para impor uma cultura, disseminar uma crença ou cumprir tarefas previamente programadas" (p. 50), tampouco deixaram de participar da implantação decisiva do projeto colonizador português. A função primordial foi a mediação no contato com os indígenas nativos de cada região, notadamente Salvador, na Bahia, e São Vicente, no litoral paulistano. Do fornecimento de intérpretes aos pactos de aliança, da mão de obra e matéria prima para a construção de fortificações aos acordos de concubinato, os caramurus intermediaram a ocupação colonial no Brasil. "O projeto colonizador assentou-se, para sua sorte, em bases preexistentes" (Risério, 2012. p. 54-55). Não obstante, é notável como a máquina estatal portuguesa suplanta a família poligâmica. Ao mencionar a póvoa mestiça de Diogo Caramuru, Risério (2012) menciona que ela "logo se retrairia, em consequência da colonização estatal do Brasil" (p. 55). Não precisamos nos fiar na representação idílica de um tempo original do que seria o germe fundador do povo brasileiro, o caramuru como sua figura orginária. Tudo isto é atravessado pela máquina escravocrata.

A partir de 1532, portanto, a família patriarcal *mestiça* assume a dianteira da empreitada colonial. A base de sustentação desta empreitada é fornecida pelo sistema da escravatura, fundido à forma familiar patriarcal desde o princípio da colonização. Nesse sentido, a família patriarcal não é somente o núcleo das relações privadas, ela é também a *unidade produtiva* por excelência da colonização brasileira: "A casa-grande configurava, decididamente, um espaço onde o morar e o produzir eram, a rigor, inseparáveis" (Vainfas, 1998. p. 225).

O escravismo é parte constitutiva desta forma familiar. De imediato, o escravismo se faz presente nos laços afetivos do patriarca europeu com a mulher índia escravizada sexualmente. Esta é a primeira forma de escravismo familiar que se associa a este significante *Brasil*. Afinal, "escassez de mulher branca na colônia" (Vainfas, 1998. p. 229) era, "quanto aos primórdios da colonização, um fato incontestável" (p. 230), e a escravização sexual de mulheres ameríndias convertidas à doutrina cristã foi o recurso promovido para a formação familiar na origem do processo colonial. Tanto para o colono quanto para os indígenas ameaçados pela aniquilação ou escravização, "o casamento sacramentado conferia status e segurança aos colonos, tornando-o desejável tanto pelos homens como pelas mulheres" (Algranti, 1998. p. 87). Fosse por compra, acordo ou captura, a escravização da mulher indígena para a composição do núcleo doméstico-produtivo torna-se um dos fundamentos da família na colônia brasileira.

Contudo, é o fortalecimento do modelo de *lavoura* que traz a grande extensão do escravismo na vida social brasileira. A grande questão do que denominamos no capítulo anterior como *complexo familiar brasileiro* remete às relações escravistas em sua referência à categoria social e simbólica do *corpo escravizado* e, nesse caso, a *classe* de cativos originários de variadas regiões africanas fornecem o paradigma principal de análise. Estas são as populações destinadas ao trabalho na lavoura, no espaço doméstico, no comércio, no transporte de cargas, na moenda, na contabilidade, na venda de excedentes, em suma, em praticamente todas as atividades laborais, principais e secundárias, da empreitada colonizadora. Nesse sentido, pode-se dizer que a escravatura firma-se como *instituição total* da colonização brasileira, o "alfa e o ômega da organização social do Brasil colonial" (Souza, 2017. p. 155).

> "A família patriarcal reunia em si toda a sociedade. Não só o elemento dominante, formado pelo senhor e sua família nuclear, mas também os elementos intermediários constituídos pelo enorme número de bastardos e dependentes, além da base de escravos domésticos e, na última escala da hierarquia, os escravos de lavoura" (Souza, 2017. p. 42)

Como a família patriarcal encarnava o *projeto* de colonização brasileira, tirando daí sua *função* primordial, é preciso considerar que sua *forma* também obedecia às contingências, demandas e dificuldades do processo colonial. É aí que encontramos as origens da miscigenação brasileira. Sobre este ponto, Darcy Ribeiro (1995) argumenta que "a forma de existência, a organização da família, a estrutura de poder, não eram criações históricas oriundas de uma velha tradição, mas meras resultantes de opções exercidas para dar eficácia ao empreendimento" (p. 276). O autor prossegue, "mas, por outro lado, muito mais complexa,

como população surgida da fusão racial de brancos, índios e negros, como cultura sincrética plasmada pela integração das matrizes mais díspares e como economia agroindustrial inserida no comércio mundial nascente" (p. 276).

Para diferenciamos a forma da família brasileira em relação à organização familiar-cultural das colônias hispano-americanas, podemos recorrer novamente a Darcy Ribeiro (1995), em sua comparação entre o *sistema de fazendas* do modelo do engenho açucareiro, as *encomiendas* tipicamente hispânicas, e o sistema de granjas.

> "O sistema de fazendas opõe-se, como modelo ordenador, tanto às *encomiendas* hispano-americanas, como às vilas camponesas e ao sistema de granjas. Primeiro porque importa na subordinação direta e total toda a população engajada à autoridade única do proprietário de terras, que é também dono das casas, das instalações, dos animais, das pessoas, de tudo podendo dispor com absoluto arbítrio. Essa centralização autocrática combinada a uma atitude puramente mercantil – que levara a tratar pessoas integradas na plantação, sobretudo os escravos, como meros instrumentos de ganho – permitia exercer uma pressão conformadora nos costumes e impositiva da deculturação, maior que em qualquer outro sistema de produção. Daí a extraordinária eficácia aculturativa e assimilativa da fazenda, comparada com a *encomienda*. Esta sempre pressupunha um certo *modus vivendi* com a comunidade preexistente, gerenciada por intermediários, co-participantes de dois mundos culturais opostos. Enorme também é o contraste com as empresas pastoris porque, nestas, os vaqueiros e peões pobres conservavam certo grau de autonomia e de brio, que obrigava o dono a levá-los em conta como pessoas. O contraste alcança extremos quando se compara a fazenda com vilas camponesas ou com os granjeiros livres. Estes eram grupos familiares que existiam para si mesmos, cujas atividades só secundariamente são mercantis, porque seu propósito é essencialmente o de preencher suas próprias condições de existência" (Ribeiro, 1995. p. 288)

A forma familial que se instaura no Brasil com a colonização também difere radicalmente daquela encontrada em Portugal e nas demais regiões européias e isto não se resume ao aspecto abertamente mestiço da constituição familiar brasileira. Ela corresponde a "um novo modelo estrutural, multiplicável, de exploração de terras novas: o colonialismo escravista" (Ribeiro, 1995. p. 289). Nesse sentido, a posição do senhor em nada equivale à posição da aristocracia feudal tipicamente européia, a despeito de semelhanças aparentes.

> "A senhorialidade do patronato açucareiro lembra, em muitos aspectos, a da aristocracia feudal, pelos poderes equivalentes que alcança sobre a população que vivia em seus domínios, pelo exercício da judicatura e pela centralização pessoal do mando. As duas formas se opõem, porém, uma vez que o senhor feudal governa uma população voltada sobretudo para o preenchimento das suas condições de sobrevivência. Cumpria-lhe, essencialmente, zelar pela sua auto-suficiência, porque vivia de seus parcos excedentes e porque seu assentamento sobre ela é que lhe permitia exercer sua função mais alta de comando guerreiro sobre homens recrutados no próprio feudo. Seus direitos feudais, fundados, primeiro, na conquista, mas consolidados depois através da progenitura, davam estabilidade ao sistema e lhe asseguravam meios de vida mas não de enriquecimento, mesmo porque importavam na contingência de não entrar nas competições mercantis, senão para dirimir conflitos, pelo cultivo de uma atitude de soberbo desinteresse pela pecúnia" (Ribeiro, 1995. p. 289).

No caso da empreitada colonizadora brasileira que se traduz em sua forma familiar-escravista original, o contexto excluía as principais características estruturais da aristocracia européia, dado que a finalidade era a produção em larga escala para a exportação. Nesse sentido, a figura do senhor de engenho pressupõe códigos sociais e relações simbólicas inteiramente diversas do que estava implicado nas relações de vassalagem da Europa feudal.

> "O senhor de engenho, ao contrário, já surge como proprietário de um negócio que incluía as terras, as instalações e as gentes de seu domínio, exercendo seu comando para conduzi-las a uma atividade econômica exógena. Assumia, assim, uma atitude mercantil face às pessoas, sobretudo à escravaria, menos gente, a seus olhos, do que instrumentos eficazes ou não, lucrativos ou dispendiosos de negócio. Desenvolvia, desse modo, um agudo sentido pecuniário, pela contingência de obter lucros para mais enriquecer ou perdê-los, na competição com outros produtores autônomos, na disputa com os participantes da comercialização do produto e na dependência de complexos sistemas financeiros e fiscais que o exploravam" (Ribeiro, 1995. p. 289-290)

Darcy Ribeiro (1995) resume então a diferença entre o sistema colonizador-escravagista brasileiro e o sistema feudal europeu, ressaltando o papel e a função da população envolvida no jugo da figura do senhor: "no primeiro caso, sobreviver de acordo com sua concepção de vida; no segundo, produzir lucros, como se fosse uma fábrica moderna, e integrar-se na condição de vida que lhe era imposta como camada subalterna de uma sociedade colonial" (p. 290). Nesse sentido, podemos conceber a importância que a instituição familiar assume na organização hierárquica e valorativa das diversas categorias da vida social da colônia brasileira. A família colonial torna-se o embrião da sociedade e da sociabilidade brasileira. Nela se desenha a primeira marca do Outro atravessado pelo escravismo, os lugares do corpo escravizado e do senhor.

> "No caso da sociedade colonial brasileira, o isolamento social era ainda maior pela ausência de relações de vassalagem, as quais, ao menos em tempo de guerra, exigiam a prestação de serviços e, portanto, a manutenção de um mínimo de disciplina à empresa militar. Estamos lidando, no caso brasileiro, na verdade, com um limite de sociedade, onde a ausência de instituições intermediárias faz com que o elemento familístico seja seu componente principal. Daí que o drama específico desta forma societária possa ser descrito a partir de categorias sociopsicológicas cuja gênese aponta para relações sociais ditas primárias" (Souza, 2017. p. 49).

Esse cenário converge para o que Darcy Ribeiro (1995) qualifica como uma "formação bipartida mas operativamente integrada" (p. 286). Segundo o autor, é aí que "se encontra a forma específica de incorporação da sociedade brasileira no nascente sistema econômico capitalista de âmbito mundial" (p. 286). Podemos supor nesta sociedade *bipartida*, mas *operativamente integrada*, segundo os termos de Ribeiro (1995), um primeiro fragmento histórico da inscrição da *lei dual* à qual fizemos menção no capítulo anterior. Afinal, como

nos afirma Ribeiro (1995), “no seu domínio, o senhor de engenho era o *amo* e o *pai*, de cuja vontade e benevolência dependiam todos, já que nenhuma autoridade política ou religiosa existia que não fosse influenciada por ele” (p. 285. Grifo nosso).

A dualidade implicada na lei escravista pode ser concebida como decorrente desta posição originária da colonização brasileira, que funde *amo* e *pai* numa mesma figura absoluta. Nesse sentido, o próprio Ribeiro (1995) argumenta que “sua família, residente no engenho, cultora dos valores cristãos, configurava um padrão ideal de organização familiar, inatingível por ninguém mais, mesmo porque sua estabilidade se assentava sobre o livre acasalamento com o mulherio local” (p. 285). Vemos como Darcy Ribeiro (1995) evoca uma figura simbólica que nos lembra a posição do pai da horda freudiano, alguém cuja posição não só possibilita como depende do usufruto dos corpos: o *livre acasalamento com o mulherio local* é de certo modo a condição colocada a esta figura em que pai e amo não se distinguem, assim como o morar e o produzir não se separam na vida da casa-grande.

Mas se a origem da figura senhorial é possível de ser reconstituída historicamente e inserida no complexo de relações simbólicas que se constrói em torno do significante *Brasil*, a origem dos escravos africanos não é tão evidente assim. Há, sem dúvida, registros de onde vieram algumas populações, bem como a predominância de certas etnias em determinadas regiões em relação a outras – a prevalência de povos Iorubás e povos do antigo reino de Daomé (Nagôs, Malês, Hauçás, Eve, Fon) na região da Bahia em comparação à prevalência de Angolas e povos Banto no Rio de Janeiro, por exemplo (Reis, 2017). Também é claro que o rastreamento das origens das populações africanas trazidas ao Brasil foi prejudicado pelo famoso episódio logo após a abolição em que o então ministro Rui Barbosa mandou queimar os arquivos da escravidão para que a população brasileira se esquecesse do passado e adentrasse de vez na modernidade (Schwarcz, 2012; Souza, 2017; 2018), impedindo com isso uma reconstrução pormenorizada da origem da população negra no Brasil.

O dado que nos parece mais relevante, porém, é o fato de que “os senhores brasileiros preferiam ter trabalhadores de diversas etnias e culturas para evitar a comunicação entre eles e, desse modo, impedir rebeliões” (Schwarcz & Starling, 2015. p. 83). Veremos em detalhes, em tópico posterior, como se dava este mecanismo de controle. Por ora, esta indicação nos parece levar ao que Mbembe (2014) aponta a respeito da universalização da categoria simbólica do negro, fixando-o na figura do resto, como forma de submissão e exploração universal desta condição. A mistura deliberada que uniformiza e padroniza todas as etnias em

função de uma categoria social cuja marca é dada pela cor de pele, nos parece a indicação mais importante de como se constitui historicamente o corpo escravizado nas relações sociais e simbólicas em torno do significante *Brasil*. Nesse sentido, o historiador João José Reis (2017) argumenta como as marcas corporais ancestrais características de cada povo do território africano, por vezes já em desuso nas sociedades originais, eram recuperadas pelos escravos no Brasil como forma de reconhecimento étnico. De todo modo, parece claro como há o movimento deliberado da escravatura em massificar a condição de escravizado a partir de marcadores raciais fixos em detrimento de marcadores étnicos ou culturais que pudessem servir como elementos de individualização.

A seguir, vejamos como esta estrutura bipartida da formação brasileira, própria à dualidade do escravismo, se multiplica e atravessa a sociedade brasileira por completo a partir de sua composição doméstica colonial, não se restringindo somente aos grandes engenhos.

c) A estrutura bipartida no espaço doméstico colonial;

Não são poucos os autores que questionam o esforço de Gilberto Freyre (2005) de fazer da família patriarcal nordestina característica do engenho açucareiro – tal como analisada pelo autor em *Casa-Grande & Senzala* – o modelo familiar generalizado para todo o Brasil (Vainfas, 1998; Algranti, 1998; Mattos, 1998; Schwarcz, 2012). A historiadora Leila Algranti (1998) ao analisar os domicílios brasileiros no período colonial, relata enorme variedade de composições domésticas, formadas por tipos diferentes de uniões (sacramentadas ou não), cujos vínculos familiares encontravam-se freqüentemente dispersos pelas imposições da colonização.

> "em certos casos, apenas pessoas de uma mesma família nuclear e um ou dois escravos; em outros, somavam-se a essa composição agregados e parentes próximos, como mães ou irmãs solteiras. Por vezes encontramos domicílios compostos de padres com suas escravas, concubinas e afilhadas, ou então comerciantes solteiros com seus caixeiros. Em alguns domicílios verificamos a presença de mulheres com seus filhos, porém sem maridos; também nos deparamos com situações em que um casal de cônjuges e a concubina do marido viviam sob o mesmo teto. Isso sem falar nos filhos naturais e ilegítimos que muitas vezes eram criados como legítimos" (Algranti, 1998. p. 86-87)

Além disso, Vainfas (1998) complementa que "na América portuguesa não foi desprezível a importância de domicílios conjugais e até de domicílios chefiados por mulheres, quer em áreas periféricas, quer em regiões diretamente vinculadas à economia exportadora" (p. 223).

Composição doméstica e *instituição familiar* não são termos equivalentes. Enquanto a primeira nos leva ao caráter mais descritivo da convivência e arquitetura do espaço doméstico, a segunda indica uma estrutura de lugares simbólicos e sociais que articulam tanto a vivência afetiva das figuras mais próximas como sua articulação com as dimensões macroestruturais da sociabilidade humana – cultura, sociedade, moral, valores, costumes. Tampouco podemos equivaler uma ou outra ao que designamos em psicanálise como *complexo familiar*. O que se pretende aqui é utilizar a composição doméstica da colônia para cernir algumas características específicas das relações sociais brasileiras, demonstrando o atravessamento da dualidade escravista nas mais diversas formas familiares.

Neste sentido, ao descrever minuciosamente os domicílios do Brasil colonial, tanto das classes mais baixas quanto das famílias mais abastadas, Leila Algranti (1998) afirma: "dois elementos marcaram profundamente as atividades dos colonos no interior dos domicílios e a sua rotina cotidiana: a escravidão e a falta de produtos, que estimulou a produção doméstica" (p. 142). A linha divisória da escravatura e o caráter produtivo do domicílio aparecem como dois pilares fundamentais da vida familiar na colônia brasileira. Autarquia e escravagismo, portanto, fizeram parte constitutiva da formação colonial no país.

A escravidão estava presente em praticamente todas as esferas da vida cotidiana; no Brasil, não só *trabalho* era sinônimo de *escravo*: as relações entre cativos e proprietários extrapolavam a esfera produtiva. "Sua presença não se restringia apenas ao trabalho, uma vez que a escravidão marcou profundamente a sociedade brasileira, quer na esfera doméstica, quer nas relações sociais e pessoais" (Algranti, 1998. p. 131). Permeando e formando a própria sociabilidade brasileira, a figura do escravo no Brasil é "mais do que os "pés e as mãos do senhor de engenho", como os classificou Antonil no início do século XVIII" (Algranti, 1998. p. 131). A historiadora afirma:

> "a escravidão negra espalhou-se rapidamente por toda a Colônia, interferindo diretamente no modo de viver, de produzir e nas relações pessoais dos indivíduos e de toda a sociedade. Resultou daí um preconceito próprio das sociedades escravistas, em relação ao trabalho manual, que se impôs lentamente conforme aumentou o número de escravos africanos. Grande parte do trabalho desenvolvido no interior dos domicílios coube, portanto, a eles, figuras indispensáveis inclusive nas casas mais simples, que possuíam poucos escravos e até mesmo viviam do aluguel ou do trabalho de seus negros nas ruas da cidade" (Algranti, 1988. p. 143)

Da citação acima se destaca, inicialmente, o caráter transversal do escravismo brasileiro, que atravessa a totalidade da sociedade, não se restringindo a classes específicas e nem a relações estritamente produtivas. Diante da multiplicidade de conformações domésticas, repete-se a

linha divisória que separa cidadãos livres de cativos, dos espaços mais íntimos da vida afetiva brasileira aos espaços públicos da sociabilidade colonial, ruas, praças e igrejas, de norte a sul da colônia. Mesmo nas casas humildes, que não contavam com senzalas, a presença de escravos dormindo no chão da cozinha é relatada durante todo o período colonial (Algranti, 1998), inclusive o *escravo de ganho* sendo, por vezes, o único sustento do núcleo familiar. Também podemos conceber como as relações escravistas se faziam presentes desde cedo na vida daqueles que habitavam o mesmo espaço doméstico, mesmo em situações nas quais a dimensão de trabalho não estava em jogo. Freyre (2005) comenta sobre a dimensão do escravismo na infância de algumas crianças brasileiras:

> "Logo que a criança deixa o berço dão-lhe um escravo do seu sexo e de sua idade, pouco mais ou menos, por camarada, ou antes, para seus brinquedos. Crescem juntos e o escravo torna-se um objeto, sobre o qual o menino exerce seus caprichos; empregam-no em tudo e além disso incorre sempre em censura ou punição (...). Enfim, a ridícula ternura dos pais anima o insuportável dos filhos" (Freyre. 2005. p. 419).

Mas a análise dos domicílios coloniais também aponta para o caráter autárquico-produtivo do espaço doméstico, o que nos ajuda a dimensionar a questão do trabalho escravo para além da lavoura. Tanto nas residências abastadas quanto nas casas humildes, a escassez de produtos primários – combinada com o povoamento disperso do território nos primeiros tempos da colonização – fez com que os colonos precisassem contar com sua própria produção caseira de alimentos para subsistir.

> "a falta de produtos de primeira necessidade estimulou a produção doméstica e a tendência à auto-suficiência tanto nos sítios como nas grandes propriedades. Se no campo a auto-suficiência era quase imprescindível (...) nas vilas e arraiais, onde o intercâmbio era maior, a prática de beneficiamento de produtos alheios, como milho e mandioca, floresceu com maior intensidade, principalmente quando a quantidade exigia técnicas mais sofisticadas, a exemplo do que já sucedia no mundo rural, onde os grandes proprietários moíam o milho ou fabricavam o açúcar dos lavradores que não dispunham de monjolos ou engenhos. Pequenas quantidades, para o consumo doméstico, porém, eram produzidas em casa a partir de técnicas mais primitivas e trabalhosas" (Algranti, 1998. p. 143).

Além do cultivo de alimentos, como aponta Algranti (1998), escravos e senhores envolviam-se cotidianamente em atividades da produção doméstica que visavam o "vestir, à construção e fabricação de equipamentos e utensílios de uso diário. A chamada indústria caseira ocupava todos os habitantes da casa, quer diretamente na execução das tarefas, quer na sua organização" (p. 143). As atividades domésticas não se resumiam à cozinha e suas dependências: a fiação do algodão e sua tecelagem, os utensílios de cozinha, fabricação de sabão, redes, vassouras e etc. Tampouco este tipo de tarefa era exercido somente nos grandes

engenhos. Pelo contrário: quanto mais precário fosse o espaço do morar e do viver, maior demanda pelo trabalho produtivo dentro do espaço doméstico, o que aponta por si só para a presença da escravidão nas mais variadas categorias sociais da colônia (Algranti, 1998). Em suma, podemos concluir que a produção caseira não se limitava ao cultivo de excedentes que se configurariam como *ganho extra*.

No contexto da imensa colônia brasileira em período pré-industrial, a ordem privada escravocrata correspondia à totalidade da atividade produtiva. Muito menos se pode dizer que outras regiões da colônia ficavam encarregadas da produção dos insumos secundários para a atividade produtiva, como se observou na colonização norte-americana (Inikori, 1988).

No caso dos Estados Unidos, o território era dividido em três partes (Inikori, 1988). No sul predominava a concentração de grandes fazendas extrativistas, as *plantations*, à base de mão de obra escrava, com a finalidade de exportação em larga escala para a Europa. Porém, o cultivo e produção de mantimentos, utensílios, instrumentos e demais necessidades das *plantations* ficava a cargo dos territórios ao centro, fazendas de pequeno porte de cultivo familiar, sem a presença de mão de obra escrava, que vendiam os insumos demandados à atividade extrativista do sul. Além disso, na região central da colônia norte-americana, verifica-se a venda de mão-de-obra branca assalariada para as atividades de controle e repressão das grandes *plantations* do sul (Inikori, 1988). E por fim, no norte, o cultivo de terras era praticamente irrelevante comparado à sua principal atividade econômica, a exportação para a Europa da produção agrícola do sul escravocrata, contando com contingente relativamente reduzido de escravos urbanos para as atividades do comércio e escravos para o trabalho nos portos e navios (Inikori, 1988). Não havia nos EUA, como no caso brasileiro, a formação disseminada de unidades produtivas totais, autárquicas e absolutas em seus domínios, como se observa nos latifúndios brasileiros, nem a presença maciça da estrutura escravocrata em todas as esferas da sociedade colonial (Souza, 2018). Voltaremos a este ponto nos tópicos seguintes.

Portanto, podemos ressaltar que a ordem privada brasileira se forma nestas duas balizas: por um lado, o escravismo que permeia todas as relações, da produção de riqueza aos laços afetivos; por outro lado, o caráter autônomo dos domicílios, que se traduz, por sua vez, numa autarquia própria à ordem privada brasileira. Isto se observa tanto na variedade de disposições familiares, como salientado no começo deste tópico, quanto na variedade de tratamentos,

regras, códigos de conduta, valores e normas que englobam a vida familiar fundida na vida produtiva.

Por esta via, Jessé Souza (2017; 2018) concebe o *hibridismo* brasileiro de que nos fala Gilberto Freyre (2005), não sob a ótica de uma característica cultural do povo brasileiro, e sim como marca fundadora do sistema escravocrata instaurado na colônia. Se no tópico anterior argumentamos sobre a *forma* e a *função* da família patriarcal no processo colonizador do Brasil, podemos conceber a *forma* e a *função* do próprio regime escravocrata implementado no território brasileiro em relação à estruturação da sociedade colonial.

Para Jessé Souza (2017; 2018), a escravatura no país era uma mescla *híbrida* entre o modelo de escravidão pré-industrial – característico dos Estados Unidos – e a escravidão *maometana*, própria aos países islâmicos, voltada para a composição de famílias poligâmicas (Souza, 2017; 2018). Neste ponto temos uma boa indicação de como a escravidão se mescla à função paterna em relação ao significante Brasil.

d) O hibridismo da escravatura brasileira;

Embora os dados da escravatura islâmica sejam substancialmente menos precisos, sua prevalência ao longo dos séculos é conhecida por historiadores (Inikori, 1988; Harris, 1988; N'Diaye 2019). Seu circuito de rotas comerciais era voltado ao mar Índico, a península arábica e os países islâmicos do norte da África (Inikori, 1988), focado em parte à captura de mulheres para compor as famílias polígamas próprias à cultura islâmica, mas também nas mais vastas demandas possíveis, do trabalho braçal a eunucos para servirem nos palácios reais do oriente (Inikori, 1988). O que Freyre denomina escravidão *maometana* (Freyre, 1969), porém, corresponde ao tráfico de mulheres para a composição familiar, ou seja, um sistema escravista que não responde imediatamente a uma necessidade de mão de obra pré-fabril. Diferente, portanto, do que se observa no sistema escravocrata implantado nos Estados Unidos durante seu período colonial.

É notório que Freyre (2005) utiliza a influência moura na composição étnica dos portugueses para argumentar sobre as peculiaridades da colonização brasileira. Freyre (2005) forma seu tipo ideal do colonizador português baseado na mestiçagem árabe dos ibéricos, o que teria sido responsável pelas diferenças do processo brasileiro em relação aos colonizadores holandeses, franceses, ingleses e até mesmo espanhóis.

> "Maior relevância dará ele [Freyre] à influência da cultura ibérica, em especial ao que ela apresenta de árabe. Quer na religiosidade, quer na sexualidade ou mesmo outros aspectos da vida social, a influência moura é, para Gilberto Freyre, essencial para a compreensão de quem eram os colonizadores do Brasil e, por conseguinte, da cultura que eles forjaram no contacto com outras etnias" (Mata & Gomes, 2001. p. 114)

Não é só Gilberto Freyre (2005) que assume a argumentação da origem étnica árabe dos portugueses para referir-se à colonização brasileira. Darcy Ribeiro (1995) assume posição semelhante ao afirmar que:

> "Importante papel terá representado, igualmente, o caráter mourisco e mestiço dos povos ibéricos. Efetivamente, forçados pela longa dominação árabe, os lusitanos se fizeram herdeiros de sua cultura técnica, fundamentalmente para a navegação, para a produção de açúcar e para a incorporação de negros escravos à força de trabalho. O português quinhentista, sendo de fato um euro-africano no plano cultural e racial, afeito ao convívio com povos morenos, estava mais preparado que quaisquer outros tantos para contingenciar os indígenas americanos ao trabalho esporádico, quanto para aliciar as multidões de trabalhadores negros que tornariam praticável o sistema produtivo de plantação" (Ribeiro, 1995. p. 280)

Tanto Freyre (2005) quanto Ribeiro (1995) se propõem a debater a origem *étnica* do povo brasileiro. Geralmente, ao citar a formação árabe do povo português, buscam demonstrar o caráter etnicamente mestiço da formação social do brasileiro a partir da própria composição miscigenada do colonizador português, caracterizado acima como *euro-africano* por Darcy Ribeiro (1995), conferindo à mestiçagem e ao hibridismo o paradigma civilizatório do país. No entanto, o debate que se desenrola nesta pesquisa não está referido à questão étnica: nossa questão envolve o lugar do escravismo na estruturação das relações sociais e simbólicas que se constroem a partir do significante *Brasil*, em especial no que tange a inscrição da função paterna neste contexto. Portanto, é preciso ler as propostas de Freyre (2005) e Ribeiro (1995) sob outra ótica. Nesse caso, a argumentação de Jessé Souza (2017) é fundamental, pois tampouco o autor se preocupa com a origem étnica do povo brasileiro. Não se trata de uma problemática de *povo*, nem nas propostas de Souza (2017; 2018) e nem no que buscamos desenvolver nesta pesquisa.

Tomando a questão por esse âmbito, a escravidão *maometana* de que nos fala Freyre (1969) serve como um dos princípios de funcionamento do escravismo brasileiro, misturado à escravidão pré-industrial típica das colônias americanas a partir do século XVI. É a isto que se relaciona ao *hibridismo* brasileiro segundo Souza (2017; 2018): uma escravidão que forma tanto a família quanto a ordem produtiva, o que, como vimos, eram duas dimensões quase indissociáveis na colônia.

A hipótese de Freyre (1969), retomada por Souza (2017), é a de que os portugueses se apropriaram da função familiar do escravismo na cultura islâmica, subvertendo-o para os propósitos da colonização cristã efetivada especificamente no Brasil. Para Souza (2017), é esta mistura entre escravidão familiar e escravidão produtiva pré-fabril adaptada às demandas da colonização que conferiria a forma híbrida da dominação escravista brasileira. Por isso a escravatura brasileira teria esta marca singular: a mescla de elementos sexuais, relações de trabalho servil, ganhos monetários e simbólicos a partir das distinções entre categorias diversas dentro de um mesmo núcleo familiar. Souza (2017) afirma que esta forma embrionária híbrida e transversal do escravismo brasileiro constitui-se como "as sementes das relações de classe e gênero no Brasil" (p. 45).

Temos então algumas indicações quanto à *forma* do escravismo brasileiro a partir da escravatura introduzida na colonização. Mas o que podemos pensar sobre sua *função*? Para responder essa pergunta precisamos conceber as duas imediatas demandas da colonização do país que a hibridez peculiar da escravatura brasileira vinha a suprir. Além da ocupação territorial, anteriormente citada, há uma questão de filiação e uma questão tecnológica envolvidas neste processo que convergem para a forma escravocrata familiar e pré-fabril do Brasil.

Quanto aos saberes apropriados, como argumenta Freyre (1969; 2005), a incorporação de escravas africanas às famílias poligâmicas islâmicas permitiu aos maometanos, árabes e mouros assimilarem métodos de cultivo até então inexistentes em suas sociedades. O próprio Freyre (2005) reconhece que os portugueses não dispunham do conhecimento técnico para o cultivo agrário estável em solo brasileiro e nem o conhecimento da fauna e flora local para subsistir, fazendo com que a apropriação de saberes dos povos escravizados estivesse diretamente relacionada ao sucesso da empreitada colonial brasileira. Diversos hábitos de cultivo alimentar doméstico foram, assim, incorporados com as populações indígenas escravizadas por serem próprios ao ambiente brasileiro e estranhos aos portugueses (Algranti, 1998; Freyre, 2005). Quanto às técnicas de cultivo em larga escala de alimentos próprios ao clima tropical, bem como os utensílios e equipamentos necessários para a colheita e produção, não há dúvidas que foram usurpados das populações cativas africanas já no século XV, quando iniciaram a colonização da Madeira, Açores e São Tomé. No Brasil, buscaram inovar e ampliar estas técnicas ao cultivo em larga escala, o que não era o caso dos demais territórios dominados pelos portugueses (Freyre, 2005; Algranti, 1998).

> "Vieram-lhe [ao Brasil] da África "donas de casa" para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos" (Freyre, 2005. p. 391)

Quanto à filiação, a escravidão voltada para formação familiar pressupõe que os filhos mestiços, oriundos da união do senhor com escravas, pudessem ser incorporados efetivamente à família patriarcal legítima, contanto que fizessem voto de filiação ao patriarca (Souza, 2017; 2018. Freyre, 1969). Um dos pontos em comum da escravidão moderna com a escravidão na antiguidade é a transmissão matrilinear da condição cativa: aquele que nasce do ventre de uma mulher escrava seria, por isso, escravo (Degler, 1971). No caso do sistema escravocrata brasileiro, esta transmissão podia ser desfeita pela vontade do patriarca, contanto que o filho mestiço adotasse os costumes paternos, aspecto que teria sido usurpado pelos portugueses da composição familiar polígama islâmica (Souza, 2017; 2018). "Os filhos dos senhores e escravos, desde que assumissem os valores do pai, ou seja, se eles se identificassem com ele, tinham a possibilidade de ocupar os postos intermediários em sociedade tão marcadamente bipolar" (Souza, 2018. p. 177).

Este fator era imprescindível tanto aos propósitos da colonização – já que a idéia era aumentar rapidamente a população cristã colonial –, quanto aos interesses do patriarca no funcionamento produtivo dos engenhos –, já que havia uma série de tarefas que seriam mais bem exercidas se fossem atribuídas a pessoas de confiança, no caso, familiares (Souza, 2018).

Sobre este aspecto Freyre (1969) declara:

> "Os portugueses [...] assim que se estabeleceram no Brasil começaram a anexar ao seu sistema de organização agrária de economia e de família uma dissimulada imitação de poligamia, permitida pela adoção legal, por pai cristão, quando este incluía, em seu testamento, os filhos naturais, ou ilegítimos, resultantes de mães índias ou também de escravas negras. Filhos que, nesses testamentos, eram socialmente iguais, ou quase iguais, aos filhos legítimos. Aliás, não raras vezes, os filhos naturais, de cor, foram mesmo instruídos na casa-grande pelos frades ou pelos mesmos capelões que educavam a prole legítima, explicando-se assim ascensão social de alguns desses mestiços" (Freyre, 1969. p. 181).

Souza (2017) explicita como este precedente legal que prevê e até estimula a adoção de filhos mestiços à prole legítima do patriarca torna-se princípio de funcionamento social e simbólico na sociedade brasileira colonial.

> "Do ponto de vista do patriarca, existe, também, uma série de motivos racionais para aumentar na maior medida possível seu raio de influência por meio da família poligâmica. Existe toda uma gama de funções de confiança, no controle do trabalho e caça de escravos fugidos, além de serviços militares, em brigas por limites de terra, etc., que seria mais bem exercida por membros da família ampliada do

> patriarca (...). Enquanto este tipo de serviço de controle e guarda era exercido nos Estados Unidos exclusivamente por brancos, no Brasil, havia predomínio de mestiços. Nota-se, desde aí, a ambigüidade entre a possibilidade real e efetiva de ascensão social para os mestiços no familismo patriarcal e troca de identificação com os valores e interesses do opressor" (Souza, 2017. p. 176)

A princípio poderíamos pensar que a prevalência esmagadoramente masculina na escravidão brasileira (Mattos, 1998. Mattos & Rios, 2005. Degler, 1971. Schwarcz & Starling, 2015) indicaria tendência contrária a um sistema de escravatura voltado também à composição familiar. Darcy Ribeiro (1995) se faz pergunta parecida, o que nos ajuda a demonstrar a dimensão sexual da escravização brasileira. Em primeiro lugar, quanto à mulher indígena escravizada, nos diz Ribeiro (1995): "utilizando largamente a imensa disponibilidade de ventres de mulheres indígenas escravizadas, o incremento da população mestiça foi nada menos que miraculoso" (p. 149). Como critério de comparação, Ribeiro (1995) relata: "em 1584, o padre José de Anchieta avaliava a população do Brasil em 57 mil almas, sendo 25 mil *brancos da terra* – quer dizer, principalmente, mestiços de portugueses com índias –, 18 mil índios e 14 mil negros" (p. 149). Por isso, Ribeiro afirma que "o "branco" colonizador e seus descendentes aumentavam, século após século, não pelo ingresso de novos contingentes europeus, mas, principalmente, pela multiplicação de mestiços e mulatos" (p. 160).

Quanto aos filhos de senhores com escravas africanas, poderíamos também pensar no sentido contrário a uma escravatura que se ocupasse da demanda de composição familiar, ao considerarmos que a proporção de homens africanos escravizados traficados ao Brasil era em média quatro vezes superior ao número de mulheres africanas escravizadas (Degler, 1971; Ribeiro, 1995; Mattos, 1998; Mattos & Rios, 2005). Sobre este ponto, Darcy Ribeiro (1995) afirma:

> "Como teriam chegado aqui tantas mulheres, que as estatísticas dos portos não registraram? Tratava-se de negrinhas roubadas que alcançavam altos preços, às vezes o de dois mulatões, se fossem graciosas. Eram luxos que se davam aos senhores e capatazes. Produziram quantidade de mulatas, que viveram melhores destinos nas casas-grandes. Algumas se converteram em mucamas e até mesmo se incorporaram às famílias, como amas de leite, tal como Gilberto Freyre descreve gostosamente." (Ribeiro, 1995. p. 163)

Vemos então como predomina o caráter sexual da escravidão brasileira a despeito da prevalência pequena de mulheres traficadas ao Brasil, mas sustentado nas práticas escravagistas familiares, no ambiente doméstico colonial, em que o gozo sexual com o corpo escravizado transformava-se em valor de troca e em signo de poder. Também não é difícil perceber como esta condição da escravatura brasileira ultrapassava a mera conveniência da figura senhorial, tendo sido disseminada no território notavelmente disperso da colônia

brasileira. Por isso apontamos este aspecto como um dos *princípios* fundamentais da forma escravocrata no país.

Este gozo sexual irrestrito suposto no horizonte de relações com o senhor ultrapassa e muito a concepção de uma escravidão moderna pré-fabril, na qual o escravo funciona como o equivalente da máquina numa era anterior à industrialização. Também não é difícil supor a *função* desta forma híbrida da escravatura brasileira no contexto da colonização, fazendo da escravidão a órbita gravitacional por onde giram as relações da estrutura. Há nisso uma nítida evidência da incidência da operação paterna articulada ao significante Brasil, em que se evidencia a fusão entre *pai* e *amo*, na expressão de Darcy Ribeiro (1995). Aí podemos reconhecer um dos fundamentos daquilo que denominamos *lei dual* no capítulo anterior.

> "como a participação no manto protetor paterno depende da discrição e arbítrio deste último, todas as modalidades de protetorado pessoal são possíveis, o leque de possibilidades vai desde o reconhecimento privilegiado de filhos ilegítimos ou naturais em desfavor dos filhos legítimos, como nos exemplifica Freyre em numerosos casos de divisão de herança, até a total negação da responsabilidade paterna nos casos dos pais que vendiam os filhos ilegítimos. A proteção patriarcal é, portanto, personalíssima, sendo uma extensão da vontade e das inclinações emocionais do patriarca. Interessante é o passo imediatamente posterior, ou seja, a transformação da dependência pessoal em relação ao patriarca em familismo. Como sistema, o familismo tende a instaurar alguma forma de bilateralidade, ainda que incipiente e instável, entre favor e proteção, não só entre o pai e seus dependentes, mas também entre famílias diferentes, criando um sistema complexo de alianças e rivalidades" (Souza, 2017. p. 52-53).

O *familismo* se configura como a base de relações sociais e simbólicas de estruturação do mundo colonial brasileiro para Souza (2017). Mundo este erguido em referência à escravização para a produção em larga escala. Isto ultrapassava inteiramente a mera esfera econômica da produção: é o próprio processo de composição da realidade brasileira a partir de seus signos de distinção, seus elementos significantes, seus códigos morais. O *familismo* nos deixa diante do protótipo do que conceituamos como *complexo familiar brasileiro*.

> "Além dos motivos econômicos e políticos que favoreciam o familismo patriarcal rural brasileiro, tínhamos também uma interessante forma religiosa familial. O componente mágico, da proximidade entre o sagrado e o profano, constitutivo de toda a espécie de catolicismo, foi levado aqui a seu extremo. Havia impressionante familiaridade entre os santos e os homens, cumprindo àqueles, inclusive, funções práticas dentro a ordem doméstica e familiar. Nesse contexto, mais importante ainda é que o culto aos santos se confundia também com o culto aos antepassados, conferindo ao familismo, como sistema, uma base simbólica própria. A família era o mundo e até, em grande medida, o além-mundo. Além da base econômica e política material, o catolicismo familial lançava os fundamentos de uma base imaterial e simbólica referida às suas próprias necessidades de interpretar o mundo a partir de seu ponto de vista tópico e local" (Souza, 2018. p. 176)

Vemos então como se desenha o laço social marcado pelo escravismo, com suas posições diferenciais nele supostas. Podemos vislumbrar como se formam historicamente as balizas desta estrutura, os horizontes de relação escravista e também quais os vetores de funcionamento desta estrutura: proximidade ao senhor-patriarca e distância ao corpo escravizado. Estes são os mecanismos de posicionamento na estrutura social, econômica e simbólica embrionária da colônia. Pois se o sistema escravocrata brasileiro se caracteriza pela possibilidade de filiação patriarcal que permite acesso à posição social diferenciada na pirâmide hierárquica brasileira, é precisamente esta filiação que se torna o lugar possível para qualquer valor que o indivíduo possa assumir. É isto que está em jogo na base do sistema simbólico-social que Souza (2017) chama de *familismo*. Nesse sentido, o mecanismo de filiação dos filhos mestiços torna-se *metáfora* das relações sociais brasileiras primárias do período colonial.

Isto nos ajuda a ver a questão do escravismo na história brasileira para além do par *presença*/*ausência*. Mas para compreendê-lo, é preciso avançar mais um pouco em nosso percurso, pois a sociedade colonial não era feita somente de senhores e escravos, havia uma pluralidade de categorias sociais reunidas ou ligadas a uma mesma *família*. Vamos então a elas para conceber como as relações escravocratas se estabelecem mesmo em atores sociais que não estavam diretamente envolvidos no regime de escravatura. Nesse caso, além da *metáfora* da relação paterna na escravatura brasileira, as categorias intermediárias indicam a *metonímia* das relações escravistas a todos os estratos sociais.

Este é um ponto central. Pois é em função desta *metonímia* das relações escravistas generalizada aos estratos não diretamente escravizados que possibilitará a *metáfora* da filiação paterna ao patriarca como recurso primordial de sobrevivência e distinção, fornecendo os moldes operatórios da estrutura ao mesmo tempo em que reafirma a operação paterna em referência à escravização dos corpos.

e) A figura do *agregado*;

O estrato social mais numeroso da população colonial brasileira, somando dois terços da população[10], não era composto por senhores nem escravos, e sim por *homens livres* (Franco,

[10] Isso sem contar, evidentemente, as populações indígenas, não consideradas oficialmente como *brasileiras*, ainda que fossem as populações originárias do território.

1997). Trata-se de uma camada de pessoas formada por “homens e mulheres dependentes, tanto material quanto simbolicamente, dos proprietários de terra e de gente” (Souza, 2018. p. 78). Como a escravatura era a base do sistema produtivo colonial, a população livre não-proprietária e empobrecida não tinha lugar neste sistema, apesar de seu número expressivo, formando uma categoria social, política e econômica singular no contexto brasileiro: o *agregado*.

Nas franjas do sistema produtivo-familiar brasileiro surge esta categoria que se agrega em posição diferencial ao complexo de relações escravistas, constituindo-se como classe intermediária entre senhor e cativos. “As formas mais comuns de agregado serão o tropeiro, o sitiante, o vendeiro e, acima de tudo, o ‘cabra’, o braço armado do patrão, disposto a matar ou morrer por ele” (Souza, 2018. p. 80). Sua função era prover serviços secundários à atividade produtiva dos grandes engenhos, ou nas demais áreas de atividade econômica extrativista, como a mineração, por exemplo. Trata-se de uma população rural e geralmente interna ao grande latifúndio, dada a precariedade dos centros urbanos brasileiros até o final do século XVIII. Como grande parte do trabalho secundário à lavoura já era assumido pelos próprios escravos domésticos, a população livre e agregada tirava o seu sustento do que restava a ser explorado nas bordas do sistema produtivo, a depender da demanda de cada autarquia.

> “Formou-se, antes, uma “ralé” que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade. A agricultura mercantil, baseada na escravidão, simultaneamente abria espaço para sua existência e os deixava sem razão de ser. Seres humanos a rigor dispensáveis, na medida em que não exercem papéis fundamentais para as funções produtivas essenciais e que conseguem sobreviver nos interstícios e nas ocupações marginais da ordem produtiva” (Souza, 2018. p. 178-179)

Nesse sentido, é “a relativa dispensibilidade econômica do dependente, que irá marcar também toda a sua existência moral e política” (Souza, 2018. p. 179). E nesse caso, a marca de existência deste setor intermediário agregado-dependente fica condicionada ao que Jessé Souza (2018) denomina “presença ausente da escravidão” (p. 179), a partir da terminologia de Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997). Desta categoria formada à sombra da escravidão, forma-se “um padrão de (não) reconhecimento social muito semelhante àquele do qual o próprio escravo é vítima, embora oculto sob formas aparentemente voluntárias e consensuais que dispensam grilhões e algemas” (Souza, 2018. p. 179)

Por se encontrar em relação de dependência objetiva ao senhor de terras e gente – visto que as alternativas de sobrevivência no Brasil colonial para além do sistema produtivo escravista eram escassas e, em certas regiões, inexistentes – o agregado não era, a rigor, livre: sua

liberdade não garantia sobrevivência nem posição social reconhecida (Souza, 2018). Por isso, durante o período colonial, o agregado não tem lugar no sistema produtivo-escravista-familiar, ao mesmo tempo em que goza de liberdade numa sociedade escravocrata, o que significa, por si só, posição diferencial num regime que dividia as pessoas entre livres e cativos.

> "À pobreza se juntam a instabilidade gerada pela mobilidade social horizontal endêmica – único recurso de proteção contra as adversidades – e a ausência de um código moral de conduta cristalizado que pudesse impor padrões de conduta minimamente institucionalizados (...). Na ausência desse componente capaz de impor regras minimamente consensuais, o comportamento prático é regulado pelo código de virilidade, ou, como prefere Carvalho Franco, pelo código do desafio" (Souza, 2018. p. 181)

Nesse sentido, a figura do agregado é carregada de ambigüidade: dotado de uma liberdade que não lhe garante qualquer lugar social de sobrevivência, sua condição só assume algum valor se colocada *em relação* à figura do escravo, desprovido desta mesma liberdade (Franco, 1997). Só assim a relação ambígua de dependência objetiva ao senhor pode aparecer "na consciência de ambos como um acordo voluntário, uma escolha entre homens livres" (Souza, 2018. p. 80). Ou seja, somente em contraposição ao escravo a liberdade do agregado podia assumir qualquer valor na estrutura social, transformando a dependência objetiva em acordo de cavalheiros.

No contexto da escravatura brasileira, portanto, a população livre também dependia do arbítrio do senhor como forma de garantir sua posição social, agregando-se ao proprietário em troca de um lugar na hierarquia social e reconhecimento de seu valor simbólico (Souza, 2018). Sendo ou não filhos mestiços do patriarca com escravas, a filiação ao senhor de terras e escravos torna-se o recurso para assegurar posição social também das camadas intermediárias. "o escravo é, portanto, aquele em relação ao qual mesmo o dependente desvalido vai poder se distinguir e se sentir superior. Sua sensação de liberdade vem de sua condição não escrava" (Souza, 2018. P. 81). O pressuposto deste acordo de cavalheiros reside na idéia de que "o escravo trabalha para ambos" (Souza, 2018. p. 80).

> "o fundamental nesse 'acordo de classe' é que o reconhecimento da humanidade e da dignidade passa a ficar restrito a aqueles que não são escravos. Fundamental porque irá perdurar como o nó górdio das relações entre as classes no Brasil desde então: a preservação da distância social de todas as classes e relação aos escravos assegura um espaço de distinção social e privilégio que permite a fidelidade e subserviência dos estratos médios em relação aos estratos superiores" (Souza, 2018. p. 80).

Agregar-se à família patriarcal significa ao homem livre empobrecido ser recebido na mesa do patrão, estabelecendo relações de amizade e compadrio, tratado em pé de igualdade apenas por não ser escravo, extraindo daí o prestígio que a liberdade por si só não lhe conferia na estrutura social colonizadora (Souza, 2018). É isso que faz com que a exploração do trabalho escravo seja valorizada pelas categorias livres na hierarquia colonial brasileira, e não somente pelos senhores que os exploravam diretamente.

> "A manutenção do escravo e da distância social em relação a ele passa a ser valorizada, portanto, não só pelos donos que exploram o trabalho cativo, como também por todas as classes que extraem sua dignidade e auto-estima social dessa distância em relação a um contingente de seres desclassificados e desumanizados" (Souza, 2018. p. 82)

Abre-se, então, uma "porta de entrada lateral para a casa-grande" (Souza, 2018. p. 195) que em nada interfere na hierarquia produtiva vigente, que em nada significa inclusão, e sim o *assujeitamento* à posição senhorial sem uso da violência física no horizonte imediato. Como o agregado não tem posição própria na estrutura, ele tenta se igualar à posição do senhor. A identificação ao senhor torna-se o recurso para sua existência: "o dependente se relaciona com o seu proprietário como se fosse seu igual" (Souza, 2018. p. 183)

> "A relação do agregado com o senhor é um vínculo de favor e proteção, como, aliás, de todas as formas de dominação pessoal que abdicam do uso de violência física. O que caracteriza a forma peculiarmente brasileira dessa relação tem a ver com a ausência de um código explícito e compartilhado por todos, que permite, também, a limitação da amplitude e profundidade do elemento de poder dominante. Na ausência da ação efetiva de um código moral com algum grau de institucionalização (...) que pudesse constituir uma esfera autônoma de moralidade para além dos meros desejos e ambições pessoais em jogo, o código implícito da relação de favor/proteção tende a assumir traços muito peculiares" (Souza, 2018. p. 183)

Diante da ausência de qualquer mediação institucional ou simbólica que fizesse lei para além do arbítrio do senhor nesta relação entre favor/proteção, a agregação do dependente ao familismo patriarcal "adquire a forma da sujeição absoluta" (Souza, 2018. p. 184). Nesse sentido, argumenta Souza (2018) que "a identificação do dependente com os interesses e desejos do senhor vai ao limite do assassinato a mando, à subordinação dos interesses da própria família e até a perda da própria liberdade para o atendimento das necessidades e dos interesses do patrão" (p. 184). Nesse sentido, qualquer tipo de retribuição do senhor é vista como forma de bilateralidade na relação com o dependente, ao mesmo tempo em que o único valor possível a ser extraído de sua posição social vem em contraposição à figura do escravo. Ambos se encontram, porém, submetidos à rigidez de uma estrutura hierárquica escravista. As categorias convergem para o mesmo ponto, confirmam-se ao invés de se oporem.

> "O aspecto mais interessante das visões do escravo na escravidão muçulmana, que analisamos com Freyre, e do dependente formalmente livre, analisado por Carvalho Franco, é sua extraordinária contigüidade. Ambos são obrigados, através de processos e precondições sociais distintos, a assumir posições quase que intercambiáveis. Aos dois é comum o fechamento do próprio horizonte de percepção de seus interesses e subordinação, como se fosse uma eleição advinda de escolha autônoma, aos interesses e desejos do senhor. Ambos irão formar a ralé dos imprestáveis e inadaptados ao novo sistema impessoal, que chega de fora para dentro como prática institucional pura, sem o arcabouço ideal que, nas sociedades centrais, foi o estímulo último para o gigantesco processo de homogeneização do tipo humano, contingente e improvável, que serve de base à economia emocional burguesa e que permite a sua generalização também para as classes subalternas. Apenas quando esse processo é levado a cabo com alguma medida significativa de sucesso é que podemos ter a chance de a lei abstrata que serve de substrato à noção de cidadania ser uma realidade efetiva" (Souza, 2018. p. 188)

A posição de *contigüidade* do agregado na estrutura escravista nos fornece a indicação de uma operação *metonímica*, que desloca o gozo da violência física com o corpo escravizado para o gozo da violência simbólica com o homem livre inteiramente despossuído na ordem escravocrata brasileira. Nesse sentido, a filiação do filho mestiço ao patriarca torna-se o recurso *metafórico* à população livre não-proprietária, que então se *agrega* à ordem senhorial – *identifica-se* ao patriarca nas palavras de Souza (2018) – como forma de assumir um lugar na estrutura. Assim o discurso do complexo familiar brasileiro, aqui em sua forma rudimentar, pode ser metonimicamente transposto às demais categorias que não estejam diretamente envolvidas na exploração do corpo escravizado, mas que fazem uso simbólico deste corpo como forma de sobrevivência.

Vemos então como a posição do agregado na estrutura brasileira é emblemática para a reafirmação da *lei dual* própria ao escravismo, em contraposição ao que Souza (2018) denomina na citação acima como o *gigantesco processo de homogeneização do tipo humano que serve de base à economia emocional burguesa*, que coloca todos submetidos à *lei abstrata que serve de substrato à noção de cidadania*. Pelo contrário, no Brasil teremos, em todas as categorias sociais e simbólicas que compõem a estrutura, a contigüidade da lei dual do escravismo e a relação com o Outro que gira em torno de escravizar/ser escravizado. Afinal, é isto que está em jogo no laço social do agregado com o senhor.

Assim fechamos a primeira parte do capítulo, em que podemos observar a forma e função originárias do escravismo e da família no Brasil. Agora, nossa investigação se volta aos meios de controle e de formalização cotidiana desta ordem privada escravocrata.

4.2. A estrutura escravocrata no Brasil;

a) Jurisdição escravocrata: a lei dual do patriarca;

É preciso, ainda em nosso percurso histórico, compreender as articulações do escravismo na sociedade formal, destacando as peculiaridades do sistema brasileiro. Por isso, faremos referência à escravatura norte-americana, no sentido de demonstrar por contraste os impasses brasileiros que prevalecem até os dias atuais. A comparação com os EUA pode ser uma armadilha ao falar das questões brasileiras, mas também pode nos ser útil quando feita de modo crítico e criterioso. No próximo capítulo debateremos um pouco sobre este tema ao falar sobre as interpretações de Brasil, mostrando como o uso do recurso comparativo com os EUA favorece a contemporização de nossa dinâmica racial por parte de certos autores e correntes de pensamento. Por ora, nosso ponto é tentar discernir o que definia, dentro da jurisdição de cada país, a condição de escravo.

Tanto na legislação norte-americana quanto na brasileira o escravo era considerado uma propriedade, não estando submetido, portanto, à mesma lei que regularia a vida social *humana*. O escravo seria juridicamente equivalente a um objeto, um bem, ocupando lugar semelhante a um animal de posse ou item de valor do mobiliário de seu proprietário (Degler, 1971). Assim, o escravo não se configurava como uma categoria jurídica própria, ele encaixava-se na legislação de propriedade, fosse esta uma propriedade animal ou objeto inanimado. No entanto, isso não é tão simples quanto parece à primeira vista, mesmo pelos pressupostos da legislação escravocrata.

O primeiro ato para configurar a posse de um escravo era sua *nomeação*, decorrente do batismo que ocorria momentos antes dos africanos traficados botarem os pés nos territórios colonizados das Américas. Esta era a marca inaugural do abandono de sua origem pagã e o voto de filiação ao senhor que lhe fornecia seu sobrenome cristão, abandono forçado, visto que a pessoa escravizada não possuía qualquer escolha neste quesito. Aqui o nome não funciona como *operador de individualidade*, como poderíamos supor a partir das formulações de Octávio Souza (1994) expostas no segundo capítulo. Pelo contrário, o ato de nomeação na escravatura é mais um *operador de generalização* da condição escravizada, marca da perda de uma origem e de qualquer singularidade. Desde a antiguidade os povos que praticavam a escravização conferiam aos escravos o "tratamento de 'estrangeiros', julgando-os indivíduos

sem história e sem família" (Schwarcz & Starling. 2015. p. 79) e no Brasil esta condição foi diferente, fazendo da nominação forçada o abandono da filiação original em nome da filiação à família senhorial. De todo modo, nenhum outro objeto ou animal de posse era nomeado dessa maneira, o que nos mostra que a escravatura é inteiramente incompatível com a legislação, escapando da forma jurídica em suas práticas, códigos e regulações.

De fato, no Brasil, como nos informa Hebe Maria Mattos (1998), o direito positivo de propriedade só é utilizado em larga escala para justificar o escravismo a partir do século XIX, após a independência, com o avanço do movimento abolicionista no país e a formalização de um aparelho estatal centralizado pelo Império. Na formação social norte-americana a noção de propriedade é quase sagrada, prevalente desde cedo na legislação escravocrata, ainda que também seja extremamente contraditória (Degler, 1971). Em suma, tanto na legislação colonial brasileira, como na norte-americana, ser escravo significava, por definição, ser *não-humano* (Degler, 1971).

A ambigüidade da condição jurídica de cativo pode ser observada nos casos de denúncia criminal, quando havia necessidade de levar a julgamento algum tipo de disputa ou conflito. Afinal, um escravo era juridicamente responsável por qualquer crime que cometesse ou que fosse cometido contra ele, o que aponta para uma humanidade concedida apenas em situações específicas dentro da legislação, e julgadas em tribunal conforme os pressupostos dos direitos dos homens (Degler, 1971). Nas cortes norte-americanas, quando se julgava crime envolvendo um escravo, havia a necessidade de discutir se o mesmo entrava na categoria de um crime de propriedade ou no código penal da sociedade. Ou seja, era necessário definir se o escravo era uma pessoa imputável (Degler, 1971). As cortes dos estados do sul dos EUA foram bastante explícitas em reconhecer a humanidade dos escravos em certos casos, o que pode parecer surpreendente à primeira vista. No Tennessee, por exemplo, em 1846, julgou-se um caso de homicídio de homem branco atribuído a um escravo. O juiz pronuncia a seguinte conclusão:

> "O escravo não possui a mesma condição de um cavalo ou de uma vaca leiteira. Sua liberdade é restrita, é verdade, e seu dono controla suas ações e exige seus serviços. Mas ele é feito à imagem do criador. Ele possui capacidades mentais e um princípio imortal em sua natureza que o constitui como igual ao seu dono, exceto pela posição acidental na qual ele se encontra por força do destino. O dono possui direitos convencionais sobre ele, mas as leis que o mantém como escravo não podem e não devem extinguir sua natureza superior nem privá-lo dos muitos direitos inerentes ao homem" (Degler, 1971. p. 27).

Em 1821, no Mississipi, um homem branco acusado de assassinar um escravo foi condenado à morte pela corte. O juiz justifica sua decisão da seguinte maneira:

> "em alguns casos escravos podem ser considerados como bens, mas em outros eles são considerados homens. A lei atribui a eles a capacidade de cometer crimes. Isso está baseado no princípio de que eles são homens e seres racionais [...]. Retirar a vida com requintes de malícia, expressos ou implícitos, é homicídio pela lei comum [...]. Afinal, o assassinato de um lunático, de um idiota, ou mesmo de uma criança que ainda não nasceu, é homicídio, tanto quanto o assassinato de um filósofo" (Degler, 1971. p. 28-29)

Uma corte do Alabama, ao decidir pela absolvição de um escravo acusado de crime, expressa a ambigüidade da condição jurídica do cativo, ao mesmo tempo *pessoa* e *coisa* nas palavras do juiz:

> "Escravos são seres humanos, e são providos de intelecto, consciência e vontade. Por serem seres racionais, são capazes de cometerem crimes, e em relação a atos que são crimes, são vistos como pessoas. Por serem escravos – e pelo tempo que assim permanecerem – são necessariamente e inevitavelmente incapazes de promulgarem atos civis, e em referência a isto, são coisas e não pessoas" (Degler, 1971. p. 29-30)

No Brasil a situação jurídica do escravo não era muito diferente da americana. O jurista Perdigão Malheiro escreve, por exemplo, que em casos de injúria ou ofensa cometidos ou sofridos por escravos, deve-se julgar como um "caso de *personalidade*" (Degler, 1971. p. 30). Porém, enquanto passível de cometer ou sofrer um crime, o escravo deve ser tratado como uma "coisa", embora "o senhor possa ser [condenado]" (Degler, 1971. p. 30). Em outros casos, o escravo seria considerado "unicamente como um *instrumento de trabalho*, uma *máquina* [...] todos os sentimentos, mesmo aqueles da família" são negados ao escravo, "eles foram reduzidos à condição de uma *coisa*" (Degler, 1971. p. 31). É nesta condição que podemos conceber a definição da condição de escravo fornecida por tribunal maranhense em 1874, na ocasião de recurso apresentado pelo senhor acusado de crime contra seu cativo:

> "escravo é um entre privado dos direitos civis; não tem o de propriedade, o de liberdade individual, o de honra e reputação; todo o seu direito como criatura humana reduz-se ao da conservação da vida e da integridade de seu corpo; e só quando o senhor atenta contra esse direito é que incorre em crime punível. Não há crime sem violação de direito" (Mattos, 1998. p. 338).

Como podemos observar na citação acima, o escravo, embora considerado criatura humana, não possui direitos próprios aos humanos, exceto aqueles que se referem à conservação da vida e a integridade de seu *corpo*. Nestes casos, porém, não se trata de preservação da vida, e sim da *preservação de seu corpo*, desvelando o papel do cativo numa sociedade escravocrata: ao atentar contra a vida ou a integridade corporal de seu escravo, o agressor vai contra a

própria ordem escravista prevalente e, portanto, torna-se um assunto de interesse público. Todo o valor de humanidade concedido ao cativo envolve a conservação de seu corpo, é neste ponto em que incide a ambigüidade jurídica do escravo.

Podemos então, de imediato, traçar alguns parâmetros do escravismo escrito sob a forma da legislação. Em primeiro lugar, juridicamente o escravo aparece como figura intermediária entre o ser humano e uma coisa (não-humano). Nem por isso possui uma categoria jurídica à parte, sua posição é ambígua: o escravo pode, em alguns casos, ser concebido como objeto inanimado, em outros casos como animal não-humano ou, ainda, como ser humano. Isto é conveniente para a disseminação da escravatura e a universalização da condição cativa. De todo modo, mesmo enquanto ser humano, o escravo atinge, no máximo, condição de sub-humanidade, pois o que está em jogo nesses casos é o seu corpo: o valor que escravo assume numa sociedade escravocrata recai em sua dimensão corporal.

O acesso ao aparato jurídico em grande parte se fazia quando a integridade corporal do cativo era ameaçada, quando o escravo geralmente era a vítima. Pois quando o escravo era acusado de autoria de crime, não havia necessidade de acessar o aparato jurídico, o castigo era aplicado nas lavouras ou nos espaços públicos destinados a isso: a lei não precisava deliberar, não havia o que julgar, já que o corpo do escravo era posse do senhor. Nestes casos, o único papel da lei era delimitar o castigo: estipular a quantidade de chibatadas necessárias a punir o escravo sem matar o corpo (Degler, 1971). Numa sociedade escravocrata o monopólio da violência é do senhor (Mattos, 1998).

No Brasil, assim como nos EUA, segundo o jurista Perdigão Malheiro, havia apenas três situações que um escravo podia acessar o aparato jurídico sem intermédio do senhor: 1) para assuntos espirituais, como o casamento; 2) para pleitear sua própria liberdade; 3) em assuntos de interesse público evidente. Nestes três casos havia espaço na legislação para que o escravo pudesse ser concebido como *pessoa* e não como *corpo*, embora fossem raras as circunstâncias em que o acesso ao tribunal resultava em ganho de causa. Nos Estados Unidos, por exemplo, dos 670 escravos que pleitearam diretamente a liberdade pela via dos tribunais no século XIX, apenas seis tiveram causa ganha (Degler, 1971). Como nos afirma Degler (1971), o jeito mais eficiente do escravo brasileiro conseguir a liberdade não era pela via jurídica diretamente, e sim pelas irmandades e associações religiosas de negros libertos e cativos, permitidas pela Igreja Católica no Brasil, ao contrário dos EUA. As irmandades conseguiam angariar fundos para a compra de alforrias sem necessariamente acessar os tribunais, por vezes mediando a

compra diretamente com os senhores, acessando os serviços cartoriais das paróquias e etc. (Degler, 1971).

De modo geral, ao longo da história colonial dos dois países, verifica-se uma distância considerável, um abismo, entre a lei formal e as práticas da escravidão. Embora existissem leis que regulamentassem as relações escravagistas, sobretudo no que tange à violência das punições e os deveres senhoriais, os casos em que o estado ou a igreja intervieram contra os senhores foram restritos e pontuais (Degler, 1971). No caso brasileiro, onde o poder senhorial não encontrava limites institucionais definidos até o século XIX, estas leis chegavam a ser convenientemente desconhecidas dos senhores, dado que eram as práticas que regiam as relações quase pessoais entre senhor e escravo (Degler, 1971). São abundantes os relatos de punições acima do permitido por lei e abandono de escravos por motivo de doença, mutilação ou velhice, em todo o período colonial e no Império, indicativos claros de descumprimento do dever senhorial (Degler, 1971). Como exemplo deste tipo de desamparo jurídico a despeito da legislação formal, nota-se o comentário do editor do *Diário de Pernambuco*, em 1856, sobre o caso de um escravo que acessou a justiça acusando um oficial de aplicar-lhe o dobro de chibatas além do limite previsto por lei, o que o jornal considerou: “um jeito excelente de lidar com este tipo de queixa” (Degler, 1971. p. 33).

Como nos indica Hebe Maria Mattos (1998): “Nas sociedades ditas tradicionais, o privado se opunha ao público antes como poder do que como direito. É o poder privado do senhor sobre seus escravos que define essencialmente uma ordem escravista” (p. 338). Por isso, mesmo com o respaldo da legislação, a escravatura é, essencialmente, uma ordem privada.

No caso brasileiro, este *poder privado* baseado na relação direta do senhor com seus escravos, jamais possuiu justificação na origem biológica ou na pureza de sangue, e nem o poderia, dado o caráter intencionalmente mestiço da formação familiar brasileira e da função do escravismo na colonização. Nos EUA, ao contrário, este *poder privado* era mediado e até precedido pela estrita divisão racial entre pretos e brancos. Hebe Maria Mattos (1998) afirma: “na ausência de fronteiras raciais absolutas [no Brasil], a condição de livre ou cativa decorria de relações costumeiras, as quais eram sempre tributárias das relações de poder pessoal e de seu equilíbrio” (P. 343).

A visão *contratualista* do escravismo, supondo reciprocidade entre partes desiguais, sempre esteve presente na legitimação do cativeiro no Brasil, (Mattos, 1998), e seria uma das maneiras de naturalizar a escravidão dentro das relações pessoais próprias a senhores e

escravos. Prescindindo, por isso, de uma legislação formal: "O segredo do código paternalista de domínio escravista estava no poder senhorial *transformar em concessão* qualquer ampliação do espaço de autonomia do cativeiro" (Mattos, 1998. p. 354. Grifo nosso).

Antes de haver um direito positivo havia um *código de domínio senhorial*, que ditava as relações coloniais. Nesse cenário, não há, propriamente falando, direitos, e sim *privilégios* (Mattos, 1998; Mattos & Rios, 2005). A concessão ou retirada de privilégios de acordo com o arbítrio senhorial marca as relações coloniais durante a vigência do regime escravocrata no Brasil. Nota-se, inclusive, que nas revoltas e rebeliões promovidas por escravos no século XVIII, as reivindicações dos rebelados cativos giravam em torno de melhores condições no cativeiro: maior autonomia econômica, direito ao lazer, escolha dos feitores. "Ou seja, reivindicam-se privilégios, e não direitos" (Mattos, 1998. p. 359). Já ao final do século XIX, com a expansão de um código senhorial geral, e a instituição de um Estado nacional, observa-se uma nítida alteração nas demandas dos escravos, no sentido da promoção de direitos ao invés de posição privilegiada dentro de uma ordem escravista absoluta (Mattos, 1998). A Sabinada e a revolta dos Malês são exemplos claros de rebeliões promovidas por escravos no século XIX, que indicam alto grau de politização da população cativa, ainda que a derrocada da ordem escravocrata fosse algo quase inimaginável no Brasil desta época (Schwarcz & Starling, 2015; Reis, 2017).

> "De fato, até meados do século XVIII, a legitimidade da escravidão, mesmo que em contextos específicos, era compartilhada pelo pensamento cristão ocidental – católico ou protestante – e pelas muitas sociedades africanas envolvidas no tráfico. Foi a partir de meados do século XVIII que emergiram discursos abolicionistas no contexto da Ilustração européia, questionando progressivamente a legitimidade da escravidão" (Mattos & Rios. 2005. p. 173)

O avanço do discurso Iluminista europeu, a redefinição da cidadania e de uma lei universal aplicada a todos, sem distinção da condição social, encontra ressonância nas sociedades do continente americano no século XIX. Nesse sentido, o Brasil torna-se um dos exemplos paradigmáticos e paradoxais onde a defesa do Estado de direito caminha lado a lado com a continuidade da instituição escravocrata (Santos & Ferreira, 2008). Estamos diante, portanto, da consolidação de uma *lei dual* no contexto de formalização da *lei universal*.

Um dos exemplos deste paralelismo entre sociedade escravista e estado de direito pode ser observado na *Conjuração Baiana* de 1798. Concebida como uma rebelião contra a "tirania" e "despotismo" da coroa, convocava os "homens cidadãos dos povos curvados e abandonados pelo Rei a levantarem a sagrada bandeira da liberdade" (Santos & Ferreira, 2008. p. 10). A

proposta revolucionária envolvia a formação de um Estado republicano, transferindo a noção de legitimidade do trono para o povo, pregando a eliminação de todas as diferenças no "povo brasileiro", inclusive as diferenças de cor, explicitamente mencionadas nos panfletos da época. A abolição da escravatura, porém, não era mencionada, não se configurando como reivindicação dos revoltosos (Santos & Ferreira, 2008). Quando observamos as rebeliões ocorridas no período imperial do século XIX, vemos a preocupação com a preservação da ordem escravista:

> "durante as revoluções do Império, podia-se abrir fogo contra as tropas legais, sublevar os cidadãos, desencadear a guerra civil. Desde que um e outro campo guardassem as 'mesmas convicções'' básicas do consenso imperial: o respeito à ordem privada escravista" (Alencastro, 1998. p. 20)

Na Constituinte de 1823-24, primeiro documento em que se formulava uma cidadania propriamente brasileira, independente da coroa portuguesa, verifica-se a mesma contradição que atravessa o século XIX no país, e de certo modo, o próprio século XX: a conciliação entre estado de direito e regime escravocrata. Afinal, como definir a cidadania numa sociedade marcada pela institucionalização de privilégios de cor, formada imaginariamente como componente da tradicional família portuguesa, onde condições sociais se entrelaçam a matrizes raciais gerando uma desigualdade que fundamenta a ordem social? Nesse caso, a constituição de 1823 produziu uma diferenciação social particularmente ilustrativa para demonstrar as contradições brasileiras, que corrobora aquilo que apontamos sobre os três estratos principais da estrutura produtiva da sociedade colonial: senhores, agregados e escravos. Havia três categorias de indivíduos, como nos demonstram Santos & Ferreira (2008):

1 – *Cidadãos ativos*: livres e proprietários, gozando de todos os direitos civis e políticos. Era o caso da elite, os senhores de terra e escravos, grandes proprietários rurais com riqueza e patrimônio reconhecido.

2 - *Cidadãos passivos*: livres e não proprietários, gozando apenas dos direitos civis. Este era o caso dos *intermediários* e *agregados*. Brancos ou mestiços, os cidadãos passivos eram vetados da participação política por não terem posses, mas tampouco eram escravizados formalmente.

3 – *Não-cidadãos*: ausência de direitos civis ou políticos. Esta era a classe de cidadania designada aos escravos, embora esta classe pudesse dividir-se entre cativos e libertos. A constituinte de 1823 debateu longamente sobre o estatuto jurídico dos

> libertos, considerando que formavam grupo bastante heterogêneo e obedecendo, sobretudo, ao temor de participação de ex-escravos nos processos eleitorais. Decidiu-se, por fim, que os libertos nascidos na África permaneceriam como "não-escravos" e "não-cidadãos", vetados de participação política ou de direitos civis estendidos à população geral, porém eximidos da condição de escravo. Aos libertos nascidos no Brasil, seriam considerados cidadãos passivos. Aos que ainda não haviam sido libertados, não era concedido qualquer direito: permaneciam como cativos.

Alguns dados podem ser úteis para contextualizar a dimensão da escravidão no Brasil do século XIX, período em que, ao invés de extingui-la, podemos dizer que o Brasil inscreveu-a em sua modernidade. Como nos informa Alencastro (1998), nos anos de 1821-49, a corte agregava, em números absolutos, a maior concentração urbana de escravos desde o final do império romano: 110 mil escravos para 226 mil habitantes. No Rio de Janeiro em 1849, o censo deste mesmo ano confirma que um em cada três habitantes do município havia nascido na África, somando 79 mil africanos, entre escravos e livres (Alencastro, 1998; Degler, 1971). Entre 1825 e 1850, período em que, a princípio, o comércio negreiro transatlântico estava proibido, no porto do Rio de Janeiro, 250 mil escravos moçambicanos desembarcaram para serem vendidos às lavouras de café (Alencastro, 1998). Outros municípios e cidades brasileiras apresentavam números ainda maiores de cativos, demonstrando a extensão da escravidão na sociedade brasileira: em Niterói, por exemplo, quatro quintos da população era composta por escravos; em Campos dos Goitacazes, 59% da população era cativa (Alencastro, 1998).

É então a partir do século XIX que a instituição escravista passa a ser progressivamente regulamentada pelo direito positivo, saindo do campo dos privilégios e relações pessoais e entrando no campo da jurisdição formal, determinando progressivamente o seu fim, pois, como afirma Mattos (1998): "com direitos não há escravos" (p. 359). As contorções, distorções e conciliações que o direito positivo assume na preservação do regime escravocrata, gerando as diferentes condições sociais e categorias, marcam o século XIX no país. É assim que podemos compreender a declaração de Pedro Araújo e Lima em 24 de setembro de 1823, deputado da constituinte que afirmava: "a palavra cidadão não induz igualdade de direitos" (Santos & Ferreira, 2008. P. 106). Ou mesmo a afirmação de um jornal radical pró-escravatura em 1830: "Entre nós não há nada mais do que povo e escravos; e quem não é povo já se sabe que é cativo" (Degler, 1971. p. 165).

Como podemos deduzir, não é pela inscrição progressiva do escravo como cidadão que se produzem as grandes transformações no regime escravocrata brasileiro. A própria justificativa da escravidão pelo direito positivo de propriedade trouxe o primeiro golpe significativo na ordem escravista brasileira. Afinal, "do ponto de vista legal, portanto, esvaziava-se a relação escravista de seu liame senhorial para enfatizar seu sentido comercial" (Mattos, 1998. p. 341). Ao fazê-lo, a monarquia transformava o poder privado dos senhores sobre seus cativos em simples direitos de propriedade, generalizados e regulamentados por uma lei acima do arbítrio do senhor. Portanto, não foi pela elevação do cativo à condição reconhecida de humano cidadão, e sim pelo esvaziamento colateral do poder senhorial, que a monarquia forneceu algumas das bases indiretas para a emancipação dos escravos em 1888.

Há outro fator ocorrido em meados do século XIX que atua diretamente nas práticas e relações escravistas pré-estabelecidas até então: a proibição do tráfico negreiro ocorrida efetivamente a partir de 1850, embora estivesse vigente desde os anos de 1830. O sistema escravista brasileiro era absolutamente dependente do tráfico internacional de escravos, fomentando-o e abastecendo-o em números sem precedentes em relação às demais colônias americanas (Degler, 1971). A pressão exercida pela coroa britânica no sentido de extinguir o comércio negreiro, iniciada desde a década de 1830 (Alencastro, 1998; Degler, 1971) torna-se efetiva somente em 1850, com o domínio completo dos mares atlânticos pela marinha britânica, determinando o fim do tráfico internacional de escravos a partir de então. Para além dos meandros macroeconômicos desta conjuntura, há um elemento que precipita mudanças radicais nas relações escravistas pré-estabelecidas e, posteriormente, o próprio fim do regime: diante da dificuldade em se importar escravos africanos, a solução foi priorizar o tráfico interno de escravos entre as províncias do território brasileiro (Mattos, 1998; Matos & Rios, 2005).

Observa-se, como efeito imediato do trânsito interno de escravos entre as diferentes regiões brasileiras, espécie de generalização das relações pessoais patriarcais que ditavam os privilégios e concessões, a violência, os arbítrios e as condições de cativeiro (Mattos, 1998). Os escravos – que já contavam nessa época com aparato jurídico ligeiramente mais acessível e instituído – passam a reivindicar um *código de conduta universal* do escravismo, estipulando as noções de um *bom cativeiro* ou do *bom senhor* (Mattos, 1998. p. 356). Dentro do quadro de violência inerente à escravatura, a personalidade do senhor desempenha papel fundamental, na medida em que é sobre a relação pessoal que se assenta a legitimação da

ordem escravocrata. Nesse cenário, sempre existiram os "bons senhores" e os "senhores cruéis", assim como um cativeiro "justo" ou "injusto" (Mattos, 1998. p. 356).

> "O tráfico interno traria consigo a possibilidade de generalizar uma concepção de 'cativeiro justo' que apenas aparentemente reforçaria a legitimidade da dominação escravista. A noção de um 'cativeiro justo' ou do 'bom senhor' em primeira análise está reconhecendo a própria legitimidade da instituição escravista. Trata-se de discutir as condições de seu funcionamento e não o direito de propriedade sobre seres humanos. Apenas, essas noções só são construídas com base no reconhecimento da primazia do senhor. A universalização de um padrão de comportamento senhorial pressuporia o reconhecimento de direitos (também universais) aos escravos, o que, em si, é incompatível com a dominação escravista" (Mattos, 1998. p. 356).

A conjuntura internacional engendrou indiretamente uma politização considerável na população escrava que passava a trocar experiências e contatos, algo que até então, na melhor das hipóteses, era privilégio reservado aos escravos urbanos ou aos poucos migrantes, pois a imensa maioria ficava isolada nas lavouras e redutos rurais. A prática de compartilhar suas experiências de cativeiro uns com os outros, além de grande parte dos escravos traficados internamente serem *crioulos* – nascidos no Brasil, falantes do português – e não provenientes da África (Mattos, 1998), formam o contexto que unifica as demandas e reivindicações políticas dos escravos[11]. Portanto, são fatores alheios à discussão legislativa do embrionário estado brasileiro do século XIX, mas que não deixam de ter relação com o contexto de unificação dos potentados locais em torno de um Estado centralizado e uma lei soberana. Este é um dos vetores que fomenta o processo de padronização das relações senhoriais, destituindo o arbítrio do senhor, centro da relação de poder privado escravista, para o plano dos direitos universais.

> "ao contrário do cativo recém-chegado da África, o escravo crioulo, negociado no tráfico interno, trazia toda uma bagagem de práticas costumeiras, sancionadas na fazenda onde antes habitara, e encontrava-se diante de uma situação marcada pela ausência total de prerrogativas. Ele tinha concepções pré-estabelecidas de castigo justo ou injusto, de ritmo de trabalho aceitáveis ou inaceitáveis, das condições que deveriam dar acesso ao pecúlio e à alforria, que podiam ser distintas das condições nas fazendas de café no sudeste. Estas condições, até então, podiam no máximo alcançar abrangência regional. Nas maiores propriedades cada fazenda engendrava seus próprios padrões, nos quais além da pressão da comunidade cativa, a personalidade do senhor desempenhava um papel fundamental" (Mattos, 1998. p. 355-56).

Hebe Maria Mattos (1998) conclui então que a transformação na sociedade escravista brasileira envolveu em larga escala a mobilização dos cativos em nome de uma busca dos direitos que minavam o cerne das relações de poder senhoriais, utilizando a seu favor as

[11] Este ponto será retomado adiante na discussão sobre os mecanismos de controle das relações escravistas cotidianas, ultrapassando o debate legislativo da escravatura.

pequenas aberturas jurídicas fornecidas pelas contradições e conformações na legislação brasileira. Uma apropriação, até então inusitada, da legislação escravocrata por parte dos escravos e libertos produziu alguns dos maiores golpes na legitimação da ordem privada escravocrata vigente no Brasil. A presença de um Estado constituído, que vinha a legitimar o movimento organizado dos escravos a partir da década de 1860, constituiu-se como a contrapartida necessária para a queda da ordem escravista, em treze de maio de 1888.

> "A generalização do tráfico interno, a troca de experiências de cativeiro, especialmente nas fazendas novas, onde tudo ainda estava para ser estabelecido, tendiam a levar os escravos a propor, de forma até então inusitada, um código geral de direitos dos cativos. Desde logo, esfacelava-se a própria essência da dominação escravista, que residia na capacidade de transformar em privilégio toda e qualquer concessão à ausência de prerrogativas inerentes ao estatuto de escravo. A atuação do próprio Estado, a partir do final da década de 1860, no sentido de reconhecer legalmente alguns desses direitos (a não-separação das famílias e o direito ao pecúlio e à autocompra, em especial) conferia um caráter cada vez mais político às ações cotidianas dos cativos, especialmente daqueles negociados no tráfico interno, na medida em que se pressionava por direitos universais e não privilégios ou 'direitos' pessoais" (Mattos, 1998. p. 359-60).

Há, claro, diversos fatores, além destes apontados, que entram em jogo na queda do regime escravocrata formalmente estabelecido no Brasil. O que se pretende salientar é como se dá a relação público/privado neste contexto, destacando-se, com isso, a dualidade por onde se erige a lei soberana. A ordem escravocrata é essencialmente privada, baseada na relação de poder direto do senhor sobre o corpo de seus escravos o que, a princípio, prescinde de jurisdição. É, por um lado, o esvaziamento desta ordem privada que abre a brecha para que o escravo, concebido como corpo, possa vislumbrar a possibilidade de assumir a condição de cidadão. Por outro lado, o compartilhamento de experiências próprias a uma condição social específica, a condição de escravo, abre espaço para que esta categoria assuma um lugar público, não mais restrito aos códigos locais de dominação privada.

> "o escravismo não se apresenta como uma herança colonial, como um vínculo com o passado que o presente oitocentista se encarregaria de dissolver. Apresenta-se, isto sim, como um compromisso para o futuro: o Império retoma e reconstrói a escravidão no quadro do direito moderno, dentro de um país independente, projetando-a sobre a contemporaneidade" (Alencastro, 1998. p. 17).

Antes de debater como o escravismo brasileiro se reconfigura e se projeta para o futuro, precisamos aprofundar os mecanismos básicos de dominação desta ordem privada.

b) A família e o controle cotidiano: Assimilação x Segregação;

A família será analisada agora por outro ângulo, não somente em sua função no processo colonizador, mas em relação à manutenção da própria ordem escravocrata. Esta é outra vertente da estrutura que denominamos *complexo familiar brasileiro*, aqui ainda referente à escravatura enquanto sistema instituído. O ponto ser destacado nesse momento, precisamente, é a função de *controle* exercida pela família na ordem escravocrata. Isso implica, no Brasil, a impossibilidade dos escravos em se organizarem em unidades familiares (Degler, 1971), fazendo com que a filiação à família do senhor fosse efetivamente a única forma de filiação prevista. Isto não é um acaso na história do país e não é sem conseqüências para o laço social disposto nas relações deste complexo familiar. Para debater este tema, mantemos a comparação com o regime escravocrata norte-americano, no sentido de delinear duas formas de controle na escravatura, o que, como veremos, incidirá em duas formas de dominação racial: segregação e assimilação.

De fato, a família se constitui como forma de controle primordial da população cativa em regimes escravocratas (Degler, 1971), o que não significa que este controle familiar tenha sido igual em todas as escravaturas implantadas nas colônias do ocidente. No Brasil, isto se traduziu pelo impedimento explícito da organização de escravos em unidades familiares próprias: a formação de famílias de escravos foi duramente combatida pelos senhores (Degler, 1971; Mattos, 1998). Afinal, uma família de escravos – um ambiente doméstico privado fora do domínio senhorial – atingia o âmago da ordem escravocrata brasileira e seu núcleo de poder centrado na figura senhorial, a despeito do reconhecimento formal do matrimônio de escravos pela Igreja Católica.

Este combate era feito de formas variadas, tanto pela proibição direta, como pela venda separada de escravos com vínculo afetivo ou de sangue (Mattos, 1998; Degler, 1971). A própria arquitetura das senzalas brasileiras era impeditiva ao convívio entre parentes, tanto as senzalas grandes destinadas aos escravos de lavoura quanto as senzalas pequenas destinadas aos escravos domésticos. Em domicílios humildes, sem senzala, sequer havia espaço destinado unicamente aos escravos: dormiam no chão da cozinha ou nos fundos, redutos do convívio da intimidade no período colonial (Algranti, 1998). O único espaço de convívio familiar reconhecido e legitimado na estrutura produtiva da colônia brasileira era a casa-grande, ou a casa do proprietário. Em suma, somente quando estivessem fora do jugo senhorial, somente em liberdade, era possível a um ex-escravo formar sua família. Dentro das estritas relações escravistas só era concebida uma família – a família senhorial – e um recurso somente: a proximidade ao senhor que garantiria lugar diferencial na estrutura de dominação.

Como argumenta Mattos (1998), é somente na década anterior à abolição formal da escravatura que a formação de famílias de cativos passa a ser estimulada como critério para a concessão da alforria, enquanto política pública na transição da ordem escravocrata para o regime de trabalho assalariado. É, portanto, somente com o esvaziamento da ordem familiar patriarcal escravista que a família de escravos passa a ser concebida na sociedade brasileira (Mattos, 1998). Curiosamente, nesta mesma época, na realização do primeiro Censo nacional, grande parte da população liberta se declarou branca ou parda, sendo a proporção de negros em torno de 5% (Schwarcz, 2012; Alencastro, 1998; Mattos, 1998), o que nos indica que até o século XIX, formar família não era correlato a *ser negro* e certamente não era correlato de *ser escravo*. Aí verifica-se, inclusive, a importância das associações e irmandades religiosas de matriz africana como recurso de filiação e convívio familiar, sobretudo nos centros urbanos em que gozavam de maior autonomia. De todo modo, parece claro que a empreitada colonizadora brasileira reconhece apenas uma organização familiar – a família patriarcal ampliada – com diversas posições *diferenciais* entre seus pólos, que concentra toda a vida social e atua como forma primordial de controle na escravatura (Souza, 2017; 2018; Freyre, 2005; Degler, 1971).

No caso da escravatura norte-americana, a organização familiar assume outra forma, permitindo e até incentivando que os escravos formassem família (Degler, 1971). Em grande parte das *plantations* havia local destinado para a moradia dos escravos organizados em núcleos familiares próprios, com a concessão de terras para plantio aos domingos e fora da jornada de trabalho na grande lavoura (Degler, 1971). Isso não significa maior compaixão do regime americano, claramente a família também é recurso de controle para a escravatura nos EUA (Degler, 1971). Há fatores de dominação distintos que entram em jogo.

De imediato, nos EUA há o predomínio da pureza de sangue, da ancestralidade genética, como princípio colonizador e escravocrata do país (Degler, 1971). Nesse caso em que as relações raciais são pautadas pela origem sanguínea, a sociedade divide-se conforme as distinções raciais, entre aqueles que possuiriam o *puro* sangue caucasiano e aqueles que possuiriam alguma fração do *impuro* sangue negro (Degler, 1971). Por isso, mesmo nos estados escravocratas do sul dos EUA, a possibilidade de inserção na família patriarcal como forma de regulação social fica descartada de imediato (Souza, 2018): o propósito social é, precisamente, *impedir* a mistura de raças. Ao invés da família patriarcal ampliada, a escravatura norte-americana fundamenta-se na profunda *segregação* racial, com o contato mínimo entre estes dois mundos (Degler, 1971).

A esse fator soma-se outro de igual relevância: a concepção de que um escravo com família própria teria menos chance de se rebelar (Degler, 1971). A escravatura norte-americana, ao longo de sua história, conservou enorme preocupação com revoltas e fugas de cativos. Um de seus principais recursos de controle foi promover a família nuclear como forma de vinculação dos escravos ao território (Degler, 1971).

O cultivo de alimentos para o consumo próprio dos cativos também se enquadra no projeto de controle familiar e doméstico da escravatura norte americana (Degler, 1971). Afinal, um escravo casado – ainda que o matrimônio legítimo não fosse reconhecido pelas autoridades eclesiásticas protestantes no país – com filhos, moradia e pequena faixa de terra, teria menos possibilidade de fuga do que um escravo sem vínculos afetivos constituídos (Degler, 1971). Não por acaso, a proporção entre homens e mulheres na população cativa dos estados escravocratas norte-americanos permaneceu praticamente equivalente, ao contrário do predomínio masculino da escravatura brasileira (Degler, 1971; Mattos, 1998).

É também por essa via que podemos conceber a criação de fazendas para a reprodução de escravos nos estados do *upper south* (Kentucky, Virgínia e Maryland), que posteriormente seriam vendidos às *plantations* do *deep south*: considerava-se que um escravo nascido em solo norte-americano, sem vinculação com a África e sem conhecer outra realidade que não a ordem escravocrata teria menos possibilidade de rebelar-se (Degler, 1971). No Brasil, ao contrário, o predomínio massivo de escravos africanos é uma das principais características de seu modelo escravocrata, por se considerar que o escravo nascido em solo brasileiro, falante do português, poderia fugir para as cidades e passar-se por liberto, enquanto o africano, sem qualquer noção dos códigos sociais e da língua local, poderia ser mais facilmente controlado (Degler, 1971; Mattos, 1998). Darcy Ribeiro (1995) afirma que “foi tentador demais o desejo de montar fazendas de criação de negros para livrar os empresários das importações. O negócio nunca deu certo” (p. 163). O autor continua: “os negrinhos, espertíssimos, que ali se criavam encontravam modos de ganhar o mundo fazendo-se passar por forros, o que tornava o negócio oneroso” (p. 163). Assim, podemos compreender melhor a afirmação de Schwarcz & Starling (2015) que reproduzimos no começo do capítulo: “Os senhores brasileiros preferiam ter trabalhadores de diversas etnias e culturas para evitar comunicação entre eles e, desse modo, impedir rebeliões” (p. 83).

Isso fez com que a colônia brasileira se voltasse à importação massiva de mão de obra africana, beneficiada pelo fato de os portugueses serem os principais mercadores negreiros no

atlântico e que o comércio negreiro gozava de privilégios que outros setores econômicos não possuíam, como a possibilidade de negociação direta entre a colônia e os reinos africanos, sem intermédio da Coroa (Albuquerque, 1981; Risério, 2012). Assim, para os senhores brasileiros, investir na criação de escravos crioulos parecia um contra-senso em todos os sentidos: preferiam importar africanos, fazê-los trabalhar em média sete anos (no caso da lavoura e minas) e depois desse período em que geralmente o escravo sofria algum tipo de limitação, caso não tivessem serventia secundária e nem pudessem ser revendidos, eram abandonados, em muitos casos permanecendo em situação de mendicância na entrada das antigas fazendas (Degler, 1971). A escravatura brasileira tornou-se rapidamente dependente do tráfico internacional de escravos. No contexto da escravatura norte-americana já bem próxima da lógica capitalista, os senhores preferiam *produzir* escravos de modo a não depender do tráfico internacional e poderem controlá-los desde o princípio.

A estrutura familiar da dominação escravista norte-americana assume então forma distinta do que ocorre no Brasil. Nesse caso, onde a escravatura é marcada pela pureza originária de sangue, há dois universos sociais segregados: a família *branca* nuclear e a família *negra* nuclear (Degler, 1971). A *America* e a *Other America*, como menciona Martin Luther King em discurso de 1967 na Universidade de Stanford. Na forma do escravismo pré-industrial estrito, característico dos EUA, o cativo funciona como uma máquina antes da revolução industrial: configura-se como mão de obra para as tarefas exploratórias, sem qualquer circulação nos espaços do mundo *branco* (Degler, 1971; Souza, 2017). No caso brasileiro, o escravo ultrapassa a esfera produtiva, mas a única referência familiar reconhecida é a inserção nos espaços do mundo branco.

A diferença entre estas duas formas de controle associadas à família recai no que Darcy Ribeiro (1995) qualifica como a distinção entre racismo *assimilacionista* e racismo *segregatório*. Segundo o autor, o "preconceito de raça, de padrão anglo-saxão" (p. 236), assentado na noção de pureza sanguínea de origem, "conduz necessariamente ao apartamento, à segregação e à violência" (p. 236). Já o "preconceito de cor dos brasileiros, incidindo, diferencialmente, segundo o matiz da pele (...) conduz antes a uma expectativa de miscigenação" (p. 236). Em última análise, como qualifica Ribeiro (1995), trata-se de uma expectativa "discriminatória, porquanto aspirante a que os negros clareiem, em lugar de aceitá-los tal qual são" (p. 236). Ribeiro (1995) afirma que no assimilacionismo a expectativa de miscigenação carrega algo de perverso em sua proposta:

> "É preciso reconhecer, entretanto, que o *apartheid* tem conteúdos de tolerância que aqui se ignoram. Quem afasta o alterno e o põe à distância maior possível, admite que ele conserve, lá longe, sua identidade, continuando a ser ele mesmo. Em conseqüência induz à profunda solidariedade interna do grupo discriminado, o que capacita a lutar claramente por seus direitos sem admitir paternalismos. Nas conjunturas assimilacionistas, ao contrário, se dilui a negritude numa vasta escala de gradações, que quebra a solidariedade, reduz a combatividade, insinuando a idéia de que a ordem social é uma ordem natural, senão sagrada. O aspecto mais perverso do racismo assimilacionista é que ele dá de si uma imagem de maior sociabilidade, quando, de fato, desarma o negro para lutar contra a pobreza que lhe é imposta, e dissimula as condições de terrível violência a que é submetido" (Ribeiro, 1995. p. 226).

A questão levantada pelo autor a respeito da distinção entre a discriminação racial pela cor e a discriminação racial pela origem sanguínea será retomada em tópico posterior, quando nos voltaremos a debater os meandros do racismo brasileiro. Por ora o objetivo é discernir as formas de dominação envolvidas na assimilação e na segregação.

Para Darcy Ribeiro (1995), o assimilacionismo, ao carregar a "expectativa de que o negro desapareça pela mestiçagem" (p. 226), tem como "objetivo ilusório criar as condições de convivência em que o negro possa aproveitar as linhas de capilaridade social para ascender, através da adoção explícita das formas de conduta e etiqueta dos brancos bem-sucedidos" (p. 226). Nesse âmbito, cria-se uma "atmosfera de fluidez nas relações inter-raciais, mas dissuade o negro para sua luta específica, sem compreender que a vitória só é alcançável pela revolução social" (p. 226-227). Assim se constrói a expectativa de que o negro, no Brasil, seja *assimilado* a uma cultura que, por definição, não lhe pertence.

Para enfatizar estas formas de dominação em referência ao campo estrutural da relação com o *Outro*, propomos uma pequena digressão. Há nisso duas formas de concepção da diferença: o outro como *exótico* e o outro como *ameaça*. Vejamos o que está em jogo nesta distinção para, a seguir, retornar com as questões do escravismo no Brasil e nos EUA.

Para tal, é preciso introduzir conceito fundamental da obra freudiana: o *estranho*. É em contraposição à figura do *estranho* que o outro assume o papel de representação exótica ou de inimigo ameaçador. Octávio Souza (1994) argumenta que esta problemática se insere na própria relação que os europeus estabelecem com culturas alheias à sua matriz simbólica, culturas *estrangeiras* aos olhos europeus, dividindo os povos e culturas segundo seus critérios de diferença. Isto pode ser transposto ao contexto da colonização brasileira no *estrangeirismo* próprio às relações escravocratas. Afinal, se a colonização coincide com a expulsão do *outro* do território europeu, tal como nos afirma Todorov (1990) a respeito da expulsão dos Mouros da península Ibérica, no caso das colônias essa alteridade se inscreve na própria forma

familiar escravista. É aí que podemos encontrar o *estrangeiro*, estranho, inquietante na estrutura brasileira. Façamos então um pequeno percurso pela obra freudiana e pela leitura que Octávio Souza (1994) faz desta questão no contexto racial para concluirmos a forma de dominação prevalente no escravismo brasileiro.

c) O estranho e o horror da diferença;

Comecemos pelo conceito de *estranho*[12], tal como formulado por Freud em seu texto de 1919 e retomado por Souza (1994). O objeto de estudo de Freud (2010), o estranho, se relaciona "ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror" (p. 248). Como o próprio autor demarca de início, o estranho corresponde a uma "qualidade do sentir" (p. 248), referente, portanto, ao campo da *experiência*, do vivido. No caso do estranho, essa experiência "geralmente equivale ao angustiante" (p. 248).

Freud (2010) dedica-se a estudar uma modalidade específica da angústia que irrompe inesperadamente a partir de situação vivida pelo sujeito. O resultado desta experiência é o sentimento de inquietude, estranheza, horror, marcas da relação com o sentimento do estranho. A categoria do *estranho*, do sentimento inquietante, traz a própria dimensão da *alteridade*, é um sentimento não reconhecido pelo sujeito, experiência que comporta certa exterioridade, espécie de *sentimento estrangeiro*, ainda que ele não esteja necessariamente associado a uma pessoa específica, podendo ser somente uma sensação ou suscitado por uma situação experienciada.

Há inúmeras ocasiões que podem despertar o sentimento de estranheza. Freud (2010) as relata extensivamente e não será necessário reproduzi-las aqui, pois o que nos interessa, como afirma o próprio autor, é discernir o "núcleo comum (...) que talvez permita distinguir um inquietante no interior do angustiante" (p. 248).

A rigor, numa primeira análise do termo alemão *unheimlich*, o estranho refere-se a uma situação desconhecida, repentinamente vivida pela pessoa: "algo é assustador justamente por

[12] Não há, como salienta o próprio Freud, tradução satisfatória para o termo *unheimlich* em nenhuma língua. O próprio autor dedica parte do texto a debater sobre a virtual impossibilidade de tradução, no esforço de defini-lo ao leitor. A edição utilizada em nossa pesquisa traduz a palavra por *inquietante*, mais próximo da versão francesa. Decidimos manter o termo original da primeira tradução em português por ser mais conhecido e também utilizado por Souza (1994) em suas considerações sobre o tema, evitando assim confusões desnecessárias, ainda que inquietante possa soar mais preciso. Sobre o assunto ver: Souza, Paulo César. *As palavras de Freud*. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 2010.

não ser conhecido e familiar" (p. 249). Porém, ao fazer a discussão etimológica do termo, Freud (2010) conclui que a palavra que deveria designar o desconhecido também comporta a designação daquilo que é mais familiar, íntimo e próprio da pessoa em questão: "o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de idéias que, não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto" (p. 249). Assim, Freud define o conceito de estranho como: "tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu" (p. 249).

Ao chegar a esta definição, Freud (2010) articula esta súbita aparição de um sentimento inquietante, com a reatualização de complexos infantis na realidade, precisamente a reatualização da angústia de castração a partir de uma vivência no presente. O sentimento inquietante seria referido ao afeto transformado em angústia pela ação do recalcamento, angústia que teria retornado sob a forma do estranho, precipitada por algum elemento da realidade experimentada.

> "se a teoria psicanalítica está correta ao dizer que todo afeto de um impulso emocional, não importando sua espécie, é transformado em angústia pela repressão, tem de haver um grupo, entre os casos angustiantes, em que se pode mostrar que o elemento angustiante é algo reprimido que retorna. Tal espécie de coisa angustiante seria justamente o inquietante, e nisso não deve importar se originalmente era ele próprio angustiante ou carregado de outro afeto" (Freud, 2010. p. 268)

Nesse sentido, por ser algo referido ao recalcamento, o sentimento inquietante causado pela situação estranha converte aquilo que é familiar em subitamente desconhecido. Por isso, Freud (2010) afirma que o estranho aponta para o que é mais íntimo e familiar ao sujeito, que retorna sob o *signo da angústia*. Isto que é mais íntimo e familiar, Freud (2010) localiza-o como a incidência do complexo de castração, evocado a partir de algum elemento da realidade.

Como nos aponta Lacan (2005), Freud sempre refere a angústia ao complexo de castração, pois é a partir da incidência deste que se efetua a rachadura na imagem especular, que dá respaldo e material à articulação significante própria à dimensão simbólica. Portanto, a partir de uma *quebra* na dimensão de imagem – na identificação própria ao narcisismo primário – que se pode instaurar efetivamente a dimensão do símbolo, o plano simbólico que estrutura a representação da realidade. A castração opera esta passagem, abre margem à representação da realidade pelo símbolo a partir da mediação pelo significante, não restringindo o sujeito à representação pela imagem, a mediação imaginária. Esta operação é possível, primeiramente,

porque a *falta*, como tal, só pode ser representada enquanto símbolo e a castração é a forma de fazê-lo: "não existe, por bons motivos, a imagem da falta" (Lacan, 2005. p. 51).

Isso que falta, portanto, isso que aparece como lacuna, assume lugar na estrutura simbólica: é inscrito como símbolo, significante, representação da falta, menos *–phi* (-φ), por onde se articula a cadeia significante. O sentimento de estranheza, *unheimlichkeit*, advém quando algo aparece no lugar dessa falta, "a *unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos *–phi*" (Lacan, 2005. p. 51). "Quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta vem a faltar" (p. 52).

Por isso parte dos fenômenos que trazem a inquietação quanto ao estranho – tanto na literatura, cinematografia, quanto nas fantasias e sonhos – envolvem distorções na imagem corporal: um corpo que se presumia inteiro e se revela faltoso, uma figura que ameace a mutilação de algum membro, um corpo que parece vivo e se descobre ser um autômato, etc. (Freud, 2010). A reatualização da castração traz consigo a noção de que a dimensão imaginária não basta para mediar a relação do sujeito com os objetos que compõem a realidade. A imagem corporal – fantasia que organiza a percepção da realidade *egomórfica* (Lacan, 1985) – fica em evidência enquanto tal, como fantasma, trazendo consigo a noção de incompletude, revestida pelo sentimento de angústia, estranheza, horror.

Não por acaso, Freud (2010) indica que "o efeito inquietante é fácil e freqüentemente atingido quando a fronteira entre fantasia e realidade é apagada, quando nos vem ao encontro algo real que até então víamos como fantástico, quando um símbolo toma a função e o significado plenos do simbolizado, e assim por diante" (p. 271). Quando algo abala a dimensão da imagem – fantasia que tomamos como realidade concreta – trazendo elementos que remetam à condição faltosa da estruturação psíquica, o efeito de estranheza se instaura, revestindo seus elementos com o signo da angústia.

Se remetermos esta questão ao plano de relações com a alteridade, recaímos na dimensão própria ao Outro do plano imaginário, a suposição do *Outro não castrado* e seu gozo absoluto. É neste plano que Octávio Souza (1994) pauta sua discussão sobre as duas formas de relações raciais[13].

[13] A rigor, Souza (1994) faz a distinção entre racismo e exotismo, sendo a segregação o mecanismo do primeiro enquanto a assimilação seria o mecanismo do segundo. Esta diferenciação parece trazer equívocos, pois opor o racismo ao exotismo poderia levar à suposição de que a apreensão do outro enquanto exótico não seria uma forma de racismo, o que não parece ser o caso. Por isso, decidimos *inverter a ordem* da argumentação de Souza,

> "a angústia de castração nada mais é do que a suposição de um outro não-castrado, ou seja, de um outro que não encontra limites para seu arbítrio, que pode dispor de minha virilidade para sua própria fruição (...), um outro que funciona num regime em que desejo e gozo são sinônimos: basta pensar, ou desejar, para obter" (Souza, 1994. p. 132).

O autor articula, então, que "a angústia face ao estranho é provocada pela ameaça do desejo de um Outro concebido como não-castrado: ela é um sinal que o sujeito (...) emite quando se vê na iminência de ser tomado como objeto do gozo do Outro" (p. 132). Portanto, a angústia do inquietante aparece quando o Outro é tomado como absoluto, completo, sem barreiras, o que coloca o sujeito na ameaça de sair de sua condição de sujeito, *assujeitando-se* como objeto de gozo desse Outro suposto ilimitado. Trata-se, portanto, do plano de relações característico do segundo eixo do complexo, tal como vimos no segundo capítulo, no qual a relação de semelhança com o outro especular é acompanhada da relação dual com o Outro e seu gozo irrestrito. É neste âmbito que o estranho inquietante aparece como fenômeno.

Para compreender em detalhes esta operação, Souza (1994) articula-a com a própria estrutura da fantasia. Pois se o Outro é, por definição, o lugar da linguagem e do significante, sua estrutura é opaca, inapreensível, furada. Afinal, o significante não pode significar a si mesmo, ele está sempre remetido a outro significante, organizado em cadeia. Somente em cadeia o significante pode apresentar e representar qualquer significado, representar o sujeito para outro significante. Isto implica, em última análise, que não existe um significante que possa fornecer a significação última e derradeira ao sujeito: o significante está sempre remetido a outro significante e, conseqüentemente, a representação do sujeito também está sempre remetida a outro significante (Souza, 1994). Por isso, diante da pergunta fundamental do sujeito neurótico – *quem sou eu*? – o Outro não pode fornecer uma significação última: *falta* um significante que possa fazê-lo (Souza, 1994).

Como não há resposta derradeira que situe a existência do sujeito, este se vê na iminência de responder a questão com o material que possui: o corpo e a pulsão (Souza, 1994). O sujeito fornece uma parte de seu corpo para servir de objeto ao Outro: "por esse expediente, transforma-se a falta de um significante em presença de um objeto, obturando-se, assim, a castração constitutiva do Outro como campo da linguagem" (Souza, 1994. p. 133). Este é o resultado inicial da *montagem* fantasmática que estrutura a percepção da realidade: diante da

---

conceituando assimilação e segregação como duas formas de racismo baseadas em duas formas de apreensão do outro e da diferença.

incompletude da linguagem e falta do significante, há a presença do objeto. Quanto ao *preço* desta montagem fantasmática, nos diz Octávio Souza (1994):

> "O preço de tal operação é supor ao Outro uma precedência no acesso ao gozo, precedência esta obtida sempre às custas do sujeito, na medida em que este é instado a alimentá-la com a sua própria carne. A lógica que preside essa operação poderia ser traduzida nos seguintes termos: se o Outro não pode dizer *quem sou*, posso pelo menos supor *o que sou* para ele – operação pela qual a castração simbólica do Outro é obturada pela heterogeneidade do objeto. Tem-se assim que o futuro sujeito inaugura-se no Outro como objeto de um gozo suposto ao Outro – Outro que não é mais concebido como lugar da linguagem, mas como sujeito absoluto do desejo" (Souza, 1994. p. 133).

A angústia de castração refere-se ao momento seguinte, quando este Outro é barrado pela intervenção paterna. Nesse ponto da formação da estrutura subjetiva, a fantasia se desdobra. A intervenção paterna tem como função a interdição do gozo incestuoso. Portanto, este Outro, suposto absoluto, encontra um limite, uma interdição, uma *barra* em seu gozo. Esta barra caracteriza a própria inscrição do complexo de castração. Do momento em que se inscreve, esta delimitação colocada pela intervenção paterna passa a estar referida às duas instâncias que se introjetam na estrutura: o ideal de eu e o supereu. Assim, o limite colocado pelo lugar paterno, a barra no campo do Outro, incide por duas vias. Pelo lado do supereu, a barra recai no imperativo categórico *goza!* que insta o sujeito a realizar o gozo sem restrições segundo os ditames paternos; pelo lado do ideal de eu, a barra proporciona a sublimação fantasmática da realidade, balizando o sujeito no movimento pendular do desejo. Este campo ideal permite ao sujeito o afastamento fundamental da condição em que está *assujeitado*: objeto do gozo do Outro. Uma vez mediada pelo registro da fantasia, a fantasia primária do Outro ilimitado fica recoberta pela forma narcísica do eu ideal referido ao ideal de eu, possibilitando a separação efetiva entre desejo e gozo (Souza, 1994).

O recurso à imagem fornecido pelo eu ideal permite que o sujeito aproxime-se de sua fantasia primária sem precisar ocupar o lugar passivo de objeto ali reservado a ele, enquanto o ideal de eu traz a marca significante, possibilitando ao sujeito remeter sua fantasia a todo o campo constituído pela linguagem.

> "o sujeito que se encontrava na posição passiva de objeto do gozo do Outro, alcança, com o recobrimento narcísico de sua posição objetal, a possibilidade de investir libidinalmente esse objeto mesmo que ele era, agora a partir de uma posição ativa, no regime de gozo fálico que se mostra, assim, uma forma de gozo compensatória em relação ao gozo absoluto interditado pelo pai" (Souza, 1994. p. 134)

O desdobramento da fantasia se refere precisamente à possibilidade de representá-la em palavras, como uma cena que o sujeito pode narrar, possibilidade esta trazida pela intervenção paterna (Souza, 1994). Daí em diante, há uma variedade imensa de formas pelas quais a fantasia pode se apresentar. Enquanto fenômeno observável, cena narrada, a fantasia possui um leque de representações. Porém, em sua versão primária, a posição passiva de objeto de gozo do Outro está sempre no horizonte, impossível de ser dita pelo sujeito, pois a posição que ele ocupa ali é, precisamente, a de objeto e, como tal, seu acesso à palavra é vedado (Souza, 1994).

Nesse sentido, a angústia aparece quando a instância do ideal de eu é insuficiente para barrar o gozo do Outro, fazendo com que o revestimento imaginário do eu ideal fique ameaçado. Por isso, como Lacan (2005) aponta a partir das propostas de Freud (2010), a angústia remete ao momento da castração em que o revestimento imaginário que distancia o sujeito do lugar de objeto de gozo incestuoso fica ameaçado. A angústia se configura, assim, como espécie de sinal de alerta:

> "Ela [angústia] pode ser entendida como um sinal emitido pelo sujeito (ou pelo ego, depende de querermos enfatizar a perspectiva do ideal do ego ou do ego ideal) de que foi muito longe na busca do objeto incestuoso do gozo do Outro, e que, mais um passo, a verdade do seu desejo se revelará como puro masoquismo primordial, voltado a se realizar exclusivamente através da pulsão de morte, vetor do desejo que destrói todas as consistências imaginárias, inclusive aquelas que ainda lhe permitem dizer "eu"" (Souza, 1994. p. 135).

A angústia surge, então, como um sinal que reencaminha o sujeito em direção ao narcisismo. O sujeito é forçado a fazer a escolha narcísica – revestir narcisicamente, pela imagem, o objeto da fantasia primária, seu próprio corpo – "na medida em que a persecução do gozo do Outro custa ao sujeito seu rebaixamento ao estatuto de objeto, representado, no caso, pela ameaça de castração" (Souza, 1994. p. 136). Assim, o sujeito é convocado a reorientar seu desejo pela via do narcisismo, "reinsuflando sua fantasia com novas versões de ego-ideal, recobrindo de novo com imagens narcísicas o objeto da fantasia primária que ameaçava irromper" (p. 136).

É nesse ponto que podemos identificar a questão do racismo assimilacionista e o racismo segregacionista: nos dois casos, está em jogo a angústia suscitada pelo estranho e as vias pelas quais se lida com esta angústia a partir da apreensão do outro em sua referência a este Outro absoluto.

d) As relações raciais entre o ameaçador e o exótico;

Ao transpor a problemática da angústia e da estrutura da fantasia para o plano da cultura, Souza (1994) argumenta que uma das formas de aparecimento do estranho no plano coletivo é pela figura do *estrangeiro*. Talvez a mais comum das formas do inquietante na dimensão cultural e social, já que é praticamente inconcebível uma cultura que não conceba uma figura estrangeira a si própria, por mais universalista que seja. Há sempre algo fora do grupo cultural, que se encarna na figura do estrangeiro. Por isso esta figura torna-se paradigmática para discutir questões de diferença, laço social e a relação com a alteridade.

Diante do sentimento de estranheza que a diferença provoca, há ao menos duas maneiras de concebê-la: pelo exotismo ou pela ameaça. Estas são duas imagens narcísicas primordiais para dominar o sentimento inquietante trazido pelo estranho na forma do estrangeiro. No entanto, como salienta Souza (1994), é preciso considerar que não se trata de dominar o estrangeiro em si, e sim a pretensão de dominar a angústia derivada de fantasias inconscientes, familiares a determinado grupo cultural, angústia suscitada pela *presença da diferença* que a figura do estrangeiro carrega ao grupo.

Há então, para o autor, pelo menos duas modalidades de se revestir o estrangeiro por uma imagem narcísica: concebendo-o como ameaça ou como exótico. Entre estas duas posturas há um afeto de base comum – a angústia – e uma finalidade em comum – o recobrimento deste afeto por imagem narcísica eficaz, alocando-o na estrutura fantasmática do grupo. Em ambos os casos o que está em jogo é o encobrimento da fantasia primária por uma imagem, o que supõe, secundariamente, atribuir ao estrangeiro "o papel de um outro não-castrado, gerador de sentimentos de estranheza" (Souza, 1994. p. 136). Entre a apreensão exótica e a apreensão ameaçadora do estrangeiro há, porém, diferenças consideráveis, ainda que tenham uma base em comum. A operação que leva, por um lado, à assimilação e, por outro, à segregação, supõe estratégias distintas, tendo o mesmo fundo de base.

No exotismo, o enredo fantasmático da fantasia primária – que atribui ao outro o papel de absoluto e aproxima o sujeito à posição de objeto – se serve de mediação *estética* para encobri-la (Souza, 1994). Nesse caso, o estrangeiro é revestido pela aura do belo, excitante, transformando o sentimento de estranheza e inquietação em admiração ao pitoresco (Souza, 1994). O charme e o fascínio por aquilo que não é familiar permitem que a angústia precipitada pela figura do estrangeiro não ameace o rebaixamento do sujeito à condição de

objeto da fantasia primária. "A *vontade malévola* do outro, implícita na significação da fantasia, é suavizada pelo recobrimento do estético" (Souza, 1994. p. 137). A estratégia exótica que reveste o outro com a aura do pitoresco, quando eficaz, permite a aproximação ao estranho pela via da admiração estética, assimilando determinados aspectos da cultura alheia sem ter sua integridade ameaçada. Na verdade, como veremos, esta é a condição para que a assimilação aconteça pelo recurso ao exotismo: há sempre o predomínio de uma cultura que se considera total, em relação à outra que se pretende assimilar (Souza, 1994). Por isso, não deixa de ter um racismo implicado no processo, *racismo culturalista*, se pudermos tomar de empréstimo o termo de Jessé Souza (2017. p. 18).

No caso do da relação racial segregatória, de modo inverso, a estratégia supõe que a vontade malévola atribuída ao outro seja realçada ao máximo:

> "Neste, encontramos a construção de todo um discurso que tem por objetivo não só discernir e explicar o teor da vontade malévola atribuída ao outro, como também especificar e mapear os meios utilizados para levá-la à consecução. A partir daí, fica claro que o sentimento que vem à tona não é, como no exotismo, o de admiração, mas o de ódio, o que leva à necessidade do desdobramento da estratégia racista em um segundo momento, não mais cognitivo como o primeiro, mas de ação efetiva na realidade, cuja perspectiva é a de apropriar-se do poder atribuído ao objeto de ódio racista" (Souza, 1994. p. 137)

A estratégia do racismo segregacionista prevê então um primeiro momento cognitivo: aumentar a vontade malévola do outro. Ao conceber o outro, o estrangeiro, como dotado de poder especial e vontades malévolas, fica explícito o nó fantasmático do outro não-castrado e, inevitavelmente, entra em cena o terror do sujeito em ser rebaixado à condição de objeto: a integridade do grupo cultural fica ameaçada por esse Outro onipotente encarnado na figura do estrangeiro, que poderia gozar a seu dispor do grupo cultural em questão (Souza, 1994). A partir disso forma-se um segundo momento, não mais cognitivo, mas da ação prática (Souza, 1994).

Esta ação tem como direção destituir o outro ameaçador da condição de sujeito, colocando-o na condição de objeto de ódio, objeto de sacrifício em nome da não aniquilação do grupo cultural (Souza, 1994). A fantasia primária – da qual o grupo cultural busca se desvencilhar – é encenada numa ação prática com o outro estrangeiro.

A relação racial segregacionista destina-se, em última análise, a destituir o outro da condição de sujeito, objetificando-o em nome de não ser objetificado, afastando-se da própria familiaridade que compõe a fantasia do grupo cultural em questão (Souza, 1994). A ameaça encarnada pelo outro deixa, assim, de ser interna, de ser familiar, e é alocada em todos os

traços que remetam à alteridade. Como nos afirma Octávio Souza (1994), há uma possível reversibilidade entre conceber o outro como ameaça ou como exótico: "o racismo pode ter como solução (precária, devido ao próprio movimento reversivo) uma réplica exótica, assim com o exótico pode perder o seu encanto, degradando-se em preconceito racial" (p. 139).

O elemento que desempenha papel central na dinâmica das diferenças raciais é a posse do poder, da onipotência, atribuída ao outro-estrangeiro na relação de lugares entre o grupo cultural em questão – o *eu* – e o estrangeiro – o *outro*. Nesse caso, mesmo na relação racial que se sustenta no outro enquanto ameaça, não se prevê somente a anulação do outro: o racista deseja assumir o lugar de poder que ele atribui a seu objeto de ódio/desejo.

> "O racismo não é um movimento de simples anulação ou rejeição do outro. Ao mesmo tempo que repudia, quer igualar. O desejo do anti-semita, por exemplo, é vir a ser o que ele supõe que o judeu é. Embora absurdo, há no racismo o projeto de se tornar outro pelo igualamento da própria diferença que pretende anular. O racismo revela-se, assim, uma atitude manifesta de repúdio, vinculada a um fascínio latente" (Souza, 1994. p. 140)

É na oscilação entre repúdio e fascinação que poderemos compreender também o que está implicado na concepção exótica do outro. Pois, segundo Souza (1994), a relação racial segregacionista está assentada no fascínio latente pelo lugar de poder atribuído ao outro, enquanto o repúdio a este outro corresponde ao conteúdo manifesto do discurso. A estratégia exótica caminha no sentido inverso: *por baixo do fascínio manifesto, subjaz o repúdio a se igualar ao outro*. Por isso há possível reversibilidade entre os dois processos.

Nesse sentido, Souza (1994) destaca a importância do *saber* na estratégia exótica de assimilação, como forma de dominação da angústia inquietante: a assimilação do estrangeiro se faz pela via pedagógica. A condição para a apreensão do outro como exótico supõe que o estrangeiro abandone seu modo de ser, assumindo a única cultura que se pretende hegemônica (Souza, 1994). A pedagogia torna-se o recurso privilegiado que transforma a diferença em homogeneidade, reduzindo o diferente ao mesmo (Souza, 1994). O repúdio latente à cultura do estrangeiro – a despeito do fascínio manifesto – se observa por ela ser exatamente aquilo que o outro precisa abdicar para poder ser assimilado ao grupo cultural hegemônico, e por isso não sendo visto como ameaça e sim como exótico, pitoresco. Não se trata, por isso, de uma "igualdade dos diferentes – mas sim, em termos sociais – igualdade dos iguais" (Souza, 1994. p. 141).

A condição da operação de assimilação, segundo Souza (1994), é a restrição e possível abandono da perspectiva de mudança de si do estrangeiro. Em termos sociais, esta condição

se manifesta na *privação de sua autonomia política*. Afinal, como indica o próprio Souza (1994), o exotismo supõe um projeto pedagógico *às avessas*, pois não há bilateralidade pedagógica envolvida, *o outro não é considerado em lugar de enunciação*. Na contemplação exótica "não se trata de escutar o outro, mas sim de vê-lo e de falar em seu lugar" (p. 143).

A imposição de uma cultura hegemônica sobre outra – imposição centrada no exotismo – acarreta, em maior ou menor grau, a *destituição das qualidades políticas* do outro para fixá-lo como *objeto de admiração estética*, objeto que por definição é destituído de fala.

> "enquanto pelo racismo o outro é segregado e excluído da condição humana, o dispositivo do exotismo mostra-se manifestamente mais brando, limitando-se a privá-lo de sua efetividade política ao considerá-lo exclusivamente pelo prisma estético que sua qualidade exótica desperta" (Souza, 1994. p. 142).

Para Souza (1994) e também para diversos autores (Ribeiro, 1995; Nogueira, 1952), a relação racial assimilacionista é mais branda do que a segregação. Veremos no próximo capítulo como esta conclusão parece precipitada. Por isso, o importante é frisar as operações envolvidas nestas duas formas de dominação: uma que incide na captura do outro como objeto estético exótico e outra que incide na captura do outro como ameaça absoluta. No caso da captura exótica, sua eficácia depende, em última análise, de destituí-lo de seu lugar de enunciação e autonomia política, *restringindo-o a objeto tomado pelo plano estético* com vistas à sua assimilação pela cultura hegemônica pela via pedagógica. No caso da captura do outro como ameaça, sua eficácia depende, em última análise, do quanto se pode agir no sentido de antecipar os movimentos do outro, de modo a manter o cenário social segregado e garantir o lugar de poder absoluto que se imagina do estrangeiro. Isto nos parece condizente com aquilo que Mbembe (2014) argumenta sobre a forma do poder da dominação colonial, cujo núcleo operacional é dado pela noção de raça.

> "O poder na colónia consiste portanto fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tomar invisível aquilo que não podemos ver. E se é certo que «o mundo é isto que vemos», podemos então dizer que, na colónia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda. A raça só existe por «aquilo que nós não vemos». Para além «do que não vemos», não existe raça. Com efeito, o poder racial exprime-se no facto de aquele que escolhemos não ver nem ouvir não poder existir ou falar por si só. Em última instância, é preciso fazê-lo calar-se. Em todos estes casos, a sua palavra é indecifrável ou, no mínimo, desarticulada. É preciso que outra pessoa fale em seu nome e no seu lugar, para que o que ele pretende dizer faça completamente sentido na nossa língua" (Mbembe, 2014. p. 193)

Neste ponto podemos retomar a discussão sobre as questões brasileiras. Articulando os mecanismos fantasmáticos que envolvem a assimilação ou a segregação do outro, podemos

retomar a proposta de Darcy Ribeiro (1991) em conceituar o Brasil como exemplo de racismo assimilacionista, em contraposição ao racismo norte-americano, centrado na segregação e apartamento racial. A "atmosfera de fluidez nas relações inter-raciais" que "dissuade o negro para sua luta específica, sem compreender que a vitória só é alcançável pela revolução social" (p. 226-227), de que nos fala Darcy Ribeiro encaixa-se no debate que propomos acima. Pois esta fluidez própria ao contexto assimilacionista vem ao custo da perda da *autonomia política* do outro, em nome de sua assimilação ao eu: o lugar de enunciação, lugar de sujeito, é o termo que se exige em troca de sua assimilação, aprisionando-o em seu revestimento exótico.

No entanto, o mais importante é ressaltar como a dominação racial brasileira pressupõe a impressão de uma *marca estética* no outro para capturá-lo, o que, a rigor, não assume o primeiro plano da dominação segregacionista, uma vez que a marca do outro como ameaçador prescinde de referenciais estéticos para operar a sua dominação. A marca estética possui profunda ligação com a forma do racismo brasileiro e nos remete ao plano do ideal. Sem dúvida, a partir do que expusemos, a assimilação requer a imposição pedagógica da cultura e dos ideais do grupo hegemônico para ser eficaz – a posse do capital cultural, segundo os termos de Bourdieu (2010) –, mas também podemos supor que este plano ideal envolve uma rígida *doxa* estética que fundamenta o racismo na estrutura imaginária cotidiana brasileira e formaliza suas vias de dominação. No próximo capítulo aprofundaremos este debate e veremos como isto traz implicações nos sintomas e fenômenos psíquicos da população negra brasileira, o que também nos fornece elementos para pensar a dominação racial – decorrente da problemática escravista que apontamos no laço social brasileiro – em diversos planos da realidade social do Brasil.

Podemos concluir este capítulo supondo que, no caso brasileiro, há, sem dúvida, uma profunda divisão em suas categorias sociais, a *dualidade ontológica* oriunda do horizonte de relações escravistas com o Outro. A maneira primordial de esta dualidade ontológica formar uma *lei dual* – que formaliza esta divisão e inscreve no aparelho fantasmático ideal – é pela captura do outro pela marca estética racial, que visa neutralizar a autonomia política e o lugar de enunciação do sujeito, assimilando-o pela imposição pedagógica do ideal hegemônico. Esta nos parece uma forte indicação de como a dualidade ontológica colocada pelo escravismo se articula na estrutura do complexo familiar brasileiro, fazendo lei.

No próximo capítulo, podemos encaminhar os passos finais de nossa pesquisa, ao debater sobre a estrutura do racismo brasileiro e a repetição do escravismo na história moderna do país.

Capítulo 5:
Complexo familiar brasileiro, parte 2:
ideal de eu

5.1. O racismo brasileiro

Considerando o percurso de nossa pesquisa até o momento, demos ênfase na questão do escravismo e sua posição na estruturação do laço social disso que denominamos *complexo familiar brasileiro*. No último tópico do capítulo anterior, debatemos duas formas de dominação, controle e manuseio da violência escravocrata em relação à família: assimilação e segregação. Estes termos nos fornecem a ponte para introduzir o tema do racismo. Convém então, defini-lo e articulá-lo ao que debatemos ao longo da pesquisa. Portanto, perguntas se colocam: qual a diferença entre racismo e escravismo? Faz sentido distingui-los? Faz sentido equivale-los?

Efetivamente, racismo e escravismo são termos extremamente próximos. Poderia se pensar, num primeiro momento, que um é herdeiro do outro, o escravismo de outrora teria se desdobrado no racismo contemporâneo, de modo que distingui-los soa supérfluo. Não nos parece ser esse o caso brasileiro. Sustentamos aqui que escravismo e racismo se referem a dois níveis de uma questão em comum. Ocupam lugares diferentes na estrutura, dependem um do outro – ao menos do que podemos dizer do cenário brasileiro – e, sobretudo, coexistem de modo articulado. O que propomos não é um fenômeno de s*ucessão* – o escravismo dando lugar ao racismo – e sim um fenômeno de *simultaneidade* – dois níveis de uma operação comum.

É claro que não vivemos mais um regime escravocrata no Brasil, mas se retomarmos a idéia do escravismo como *marca*, *traço* do horizonte de relação com o Outro, traço que se repete, podemos conceber como o escravismo depende de um aparato para que estes traços e marcas *inassimiláveis* cumpram função no discurso. Parece-nos ser precisamente esta a função do racismo no Brasil: servir de aparelho imaginário e fantasmático que inscreve a marca inassimilável do escravismo no laço social. Por isso, parece-nos importante distingui-los para então formular suas conexões, levando em conta o mecanismo de controle e dominação assimilativo brasileiro.

Conceituamos o escravismo em referência a uma operação de gozo cujo horizonte de realização é o fetiche, horizonte nunca alcançado, mas que produz a distinção social *fetichizada* entre corpos interditados e corpos não-interditados. Argumentamos que no caso brasileiro, o escravismo se encontra no plano da compulsão à repetição: algo que se repete em ato compulsivo e não em palavra, algo que é da ordem do traço, que não se insere enquanto

representação positiva ou mesmo elemento significante no complexo. Isto nos leva a considerar o escravismo no limite da estrutura, no limiar daquilo que o significante pode mediar como operação discursiva. Estamos, portanto, no nível de algo que escapa da possibilidade de representação, que remete ao real pulsional enquanto limite da simbolização, como vimos no terceiro capítulo desta pesquisa.

Podemos conceber o racismo como a forma pela qual este real pulsional do escravismo se inscreve e se cristaliza na estrutura. O racismo, nos termos desta investigação, corresponde aos meios imaginários e simbólicos de representar o gozo com o corpo escravizado na realidade fantasmática.

Mbembe (2014) define a construção do Negro e da raça como duas formas de *loucura codificada*: "Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada" (Mbembe, 2014. p. 11). É a isto que refere-se a operação do racismo: a *codificação da loucura* a partir dos recursos imaginários e simbólicos da estrutura fantasmática presente em determinado contexto.

Ao ser transformado em *código* partilhado num meio social, "o racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea" (Almeida, 2018. p. 16). Por isso, Silvio Almeida (2018) argumenta que "o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política de uma sociedade" (p. 15). Nesse sentido, o autor afirma que "o racismo é a manifestação *normal* de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade" (p. 15-16). Como nosso campo de trabalho principal é a psicanálise, o termo *racismo estrutural* não se restringe à estrita estrutura social – isto é, enquanto fenômeno manifesto unicamente ao nível da *sociedade* –, mas nos remete à estrutura de linguagem tal como trabalhamos ao longo dos capítulos, com os afetos, desejo, pulsão e gozo, em todos os seus níveis e articulações. Nossa proposta é debater o racismo no plano dos ideais, da sublimação e percepção da realidade fantasmática, um dos vetores da função paterna.

A raça, diz-nos Mbembe (2014), "não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verossímeis – a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo." (p.

26). Nesse sentido, a raça constitui-se como "figura autónoma do real" (p. 26). O autor qualifica o racismo como "*uma relação fundamentalmente imaginária*" (p. 29. Grifo nosso) que decorre da necessidade do discurso europeu em recorrer a processos de efabulação para "apresentar como reais, certos ou exactos, factos muitas vezes inventados" (p. 29) no sentido de "classificar e imaginar mundos distantes" (p. 29). Efetivamente, como nos diz Almeida (2018), "raça não é um termo estático, fixo" (p. 19), pelo contrário, "se trata de um conceito *relacional* e *histórico*" (p. 19). E, nesse caso, Mbembe (2014) afirma:

> "se existe objecto e lugar onde esta relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta são dadas a ver de um modo mais brutal, distinto e manifesto, é exactamente este signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África e cuja característica é ser não um nome comum, e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra" (Mbembe, 2014. p. 29-30)

Não por acaso, fixados nesta relação imaginária classificatória "enquanto objectos de discurso e objectos do conhecimento, a África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação" (Mbembe, 2014. p. 30). Afinal, se o racismo envolve uma problemática imaginária de representação, pode-se concluir facilmente como o negro, e, por conseguinte, a África, indica uma *crise de representação*, crise na própria função do signo que pode representar a si. "Procurando responder à questão «Quem é?», esforça-se por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar relativamente a um eu tido como centro de qualquer significação. A partir desta posição, tudo o que não é idêntico a si, apenas pode ser anormal" (Mbembe, 2014. p. 58).

> "Em larga medida, a raça é uma moeda icónica. Aparece em tomo do comércio dos olhares. É uma moeda cuja função é converter o que se vê (ou aquilo que se prefere não ver) em géneros ou em símbolos integrados numa economia geral de signos e de imagens que trocamos, que circulam, às quais atribuímos valor, e que autorizam uma série de juízos e de atitudes práticas. Podemos dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático dentro de uma economia de sombras, na qual é normal fazer da própria vida uma realidade espectral" (Mbembe, 2014. p. 192)

Nesse sentido, Mbembe (2014) afirma que "produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento" (p. 40). Há uma íntima articulação entre racismo e escravismo. Afinal, como nos diz o autor, "existirá sempre um excedente de real" (p. 225) e "o real raramente se presta à medida precisa e ao cálculo exacto" (p. 225). Tal como a concepção lacaniana do termo, Mbembe (2014) considera que "o

encontro com o real só pode ser fragmentário, despedaçado, efémero, pleno de discordâncias, sempre provisório e sempre a retomar" (p. 225). Por outro lado, "a imagem ou, melhor, a sombra não é uma ilusão, mas um facto" (p. 225). Nesse sentido, o autor afirma que "existe um regime de troca entre o imaginário e o real, se tal distinção fizer sentido. Pois, no fundo, um serve para produzir o outro. Um articula-se com o outro, podem ser convertidos um no outro, e vice-versa" (p. 225). Mbembe (2014) define com precisão o campo de operações da estrutura imaginária racial em referência ao desejo, ao inconsciente e a percepção:

> "Não basta afirmar que a raça é um complexo de microdeterninações, um efeito interno do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos tão insaciáveis como inconfessáveis. Por um lado, raça e racismo fazem parte de processos centrais do inconsciente, relacionando-se com as vicissitudes do desejo humano – apetites, afectos, paixões e medos. Estes são simbolizados, antes de mais, pela lembrança de um desejo originário em falta ou, ainda, por um trauma cujas causas muitas vezes nada têm a ver com a vítima de racismo. Por outro, a raça não decorre unicamente de um efeito de percepção. Não diz respeito unicamente ao mundo de sensações. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar força e, sobretudo, *uma realidade especular* e uma força instintiva. Para que possa operar enquanto afecto, instinto e *speculum*, a raça tem de transformar-se em imagem, forma, superficie, figura e, sobretudo, imaginário. Enquanto estrutura imaginária, escapa às condicionantes do concreto, do sensível e até do finito, participando no sensível, no qual de imediato se manifesta. A sua força provém da capacidade de produção imparável de objectos esquizofrénicos, que ocupam e voltam a ocupar o mundo com substitutos, seres a designar, a anular, em apoio desesperado à estrutura de um eu que falha" (Mbembe, 2014. p. 65. Grifo nosso).

Podemos ver, então, claramente como o racismo e o escravismo se articulam, se condicionam e se retroalimentam. Afinal, como Mbembe (2014) coloca, o racismo é "uma força de desvio do real e que fixa afectos" (p. 66). Sua forma de atuação primordial é a imagem – *a raça tem que se transformar em imagem* – para fixar o real e operar enquanto afeto, instinto e *speculum*.

A raça torna-se o recurso imaginário para apreender a diferença numa realidade especular que a organize afetivamente, é por esta via que as colocações de Mbembe (2014) nos levam. Este ponto é fundamental, pois a raça "não é unicamente uma ficção reguladora ou um conjunto mais ou menos coerente de falsificações ou de não-verdades. A força da raça deriva precisamente do facto de, na consciência racista, a aparência ser a verdadeira realidade das coisas" (p. 194). Esse ponto nos evoca, mais uma vez, a diferença entre segregação e assimilação, como duas formas por onde esta estrutura imaginária racial estabelece sua operação, em especial no recurso à imagem tão fundamental na dominação assimilatória.

Mas, para Mbembe (2014), o racismo também é uma forma de distúrbio psíquico que traz à tona brutalmente "o seu conteúdo reprimido" (p. 66), retorno do recalcado que impede o sujeito de *não* enxergar o negro, de não sublimar uma *ausência de relação*. É inevitável evocar um dos mais conhecidos enunciados de Lacan (1985): *não há relação sexual*. Parece ser neste ponto que o racismo incide em sua eficácia: na obturação imaginária de algo que não se articula, que não se relaciona, no plano que podemos chamar de significante. Por isso o recalcado retorna.

> "Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele mais não é do que o ponto de fixação patológico de uma ausência de relação. É portanto necessário considerar a raça enquanto um aquém e um além do ser. É uma operação do imaginário, o lugar onde se encontram as regiões obscuras e sombrias do inconsciente" (Mbembe, 2014. p. 66)

Por isso, Mbembe (2014) conceitua a raça como "um lugar de realidade e de verdade – verdade das aparências" (p. 66). Pois neste ato de atribuição racial, "a verdade do indivíduo a quem é atribuída uma raça está simultaneamente em outro lugar e nas aparências que lhe são atribuídas. A raça está por detrás da aparência e sob aquilo de que nos apercebemos" (p. 66). Assim, a atribuição racial produz e institucionaliza "certas formas de infravida" (p. 66), transformando a realidade construída em fato natural, justificado e aceitável: "a parte humana do Outro, violada, velada ou ocultada, e certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, tornadas aceitáveis" (Mbembe, 2014. p. 66).

É preciso, portanto, levar a cabo a noção de *racismo estrutural*, não só como um racismo *estruturado*, mas como fator de *estruturação* da realidade, da pulsão, da percepção, dos ideais. É pela articulação com o racismo que podemos conceber o escravismo também como fator estruturante no Brasil.

Estas nos parecem as balizas por onde racismo e escravismo se relacionam. Agora precisamos nos dedicar às formas como estas questões se inscrevem no contexto brasileiro.

a) As cores no imaginário social brasileiro;

No capítulo anterior trouxemos a maneira da legislação escravocrata definir o *escravo*. Neste capítulo, a proposta é começar com a definição do que seria o *negro*. Neste caso, a comparação com os Estados Unidos pode nos ser útil novamente, ao menos no primeiro momento, para estabelecermos por contraste as diferenças das relações raciais entre as duas

sociedades. Em seguida convém reconhecer o quanto esta comparação por contraste com o cenário racial norte-americano pode vir a prejudicar a compreensão do racismo brasileiro, deslocando seus pontos principais de operação.

De partida, porém, precisamos considerar que o racismo refere-se fundamentalmente a uma questão do mundo *branco*. É isto que nos indica Mbembe (2014) ao centrar a dimensão imaginária e especular das questões raciais. E tal como vimos no primeiro capítulo quanto ao mecanismo do estádio do espelho – no qual o *outro* é capturado como imagem que serve de matriz invertida para a formação do *eu* –, no plano das relações raciais pode-se conceber fenômeno semelhante: o *negro* capturado enquanto imagem funcionando como matriz especular invertida para a construção do *branco*. Por isso nos parece relevante começar pela forma como essa *captura em imagem racial* se produz, distinguindo neste processo o contexto brasileiro.

Diga-se que até o final do século XIX e início do século XX, nas relações cotidianas brasileiras, a palavra *negro* não possuía distinção da palavra *preto*, esta última mais comumente utilizada (Alencastro, 1998). Etimologicamente, porém, *Negro* deriva do latim *Niger*, que pode tanto designar uma cor – a cor mais escura de todas – incluída aí a cor de pele, como também pode indicar *mau agouro*, *infortúnio*, *sordidez* e *perversidade* (Michaelis, 2016). A respeito das questões de nominação da população afro-descendente brasileira, Nei Lopes (2019) afirma:

> "O escravismo no Brasil e o colonialismo na África usaram, como estratégia de dominação, fragmentar as populações negras, tanto por etnias e linhagens quanto por categorias sociais. "Dividir para dominar" era a regra (...). A moderna classificação dos afro-brasileiros como "negros" — mesmo subdivididos em "pretos e pardos"— é uma conquista política e um avanço estatístico: a vasta terminologia antes usada dificultava o mapeamento científico do lugar ocupado pelo segmento afro no conjunto da população, em prejuízo do atendimento às suas necessidades especificas (...). Observe-se que, em inglês e francês, os termos "nigger" e "negro" são ofensivos por conotarem escravidão. Entretanto, na década de 1930, era introduzido na língua francesa o vocábulo "négritude", para significar: a circunstância de se pertencer à coletividade dos africanos e descendentes; e, mais, a consciência de pertencer a essa coletividade e a atitude de reivindicar-se como tal. Vem daí a opção do ativismo afro, no Brasil, pelo qualificativo "negro", como estratégia de aglutinação na luta pela igualdade — e contra a falácia da "democracia racial" brasileira" (Lopes, 2019)

A questão da nomenclatura nos EUA do século XX não deixou de causar discordâncias, pois também envolve o risco de fragmentação da comunidade negra do país[14], embora o debate

[14] A esse respeito, a leitura do artigo de Lerone Bennett jr. Editor-sênior da revista *Ebony*, datado de novembro de 1967 é bastante elucidativo, pois data do momento em que parte dos movimentos e organizações político-

envolva problemática racial diversa da brasileira. Como mencionamos anteriormente, o regime escravocrata brasileiro, ao contrário do norte-americano, jamais foi baseado juridicamente em distinções de raças concebidas como geneticamente constituídas, o que não significa que não haja uma rígida hierarquia em torno de marcadores raciais bastante definidos, decorrentes de relações costumeiras. As diferenças começam nesta primeira definição: afinal, o que é o *negro*?

Na legislação americana, tanto no período escravista quanto nos anos da segregação institucionalizada dos estados do Sul – a chamada lei *Jim Crow* – o *negro* era definido como "qualquer pessoa com *ancestralidade negra*, mesmo que aparente ser branca" (Degler, 1971. p. 101): "um Negro é definido por lei e pela sociedade como qualquer um que possua certa quantidade de ancestralidade Negra – geralmente até um oitavo de sangue negro" (p. 101). A definição de negro na legislação americana faz uso de caráter supostamente biológico, pressupondo uma origem genética do *sangue negro.* Há aí um marcador racial absoluto que, na época da escravatura, traçava a diferença entre liberdade e cativeiro.

O parâmetro de distinção primordial desta justificativa é, evidentemente, o sangue puro branco: a ancestralidade caucasiana. Assim, se um negro é definido pela presença de ancestralidade negra em seu sangue, um branco é definido pela *ausência* de sangues *impuros* em sua constituição genética (Degler, 1971). Portanto, nos EUA, a pureza de sangue é unicamente referente ao sangue caucasiano, sendo todo o *resto* considerado *impuro*. É a porcentagem dessa *impureza* que fornece o marcador racial no país. Nota-se, inclusive, que o mesmo argumento da origem ancestral possui regras diferentes ao ser aplicado a outras categorias raciais americanas, como os indígenas nativos. Por exemplo, lê-se numa minuta de tribunal da Virginia em 1924 que uma pessoa é considerada caucasiana quando não possui "traços de qualquer outro sangue diferente de Caucasiano; mas pessoas que possuam um sexto ou menos de indígenas americanos e não possuam outro tipo de sangue não-caucasiano devem ser consideradas brancas" (Morland *apud* Degler 1971. p. 102). Nesse caso, uma porcentagem pequena de sangue indígena é tolerável por ser condizente com o mito de origem do povo norte-americano, segundo o qual os brancos seriam descendentes longínquos do indígena *Pocohantas* (Degler, 1971. p. 101).

---

sociais de afro-americanos passa a rejeitar o termo *negro*, dando preferência para *Black* ou *African-American*. Ref: Bennett, L. J. O que há em um nome: "Negro" vs "afro-americano" vs "Preto". **Ebony 23**, [Nov. 1967.].

Há, na divisão racial norte-americana, *pressupostos de origem* que independem da aparência física para determinar a segregação de sua população. É claro que este racismo calcado em categorias ancestrais não prescinde de marcadores raciais de cor, mas o que parece relevante é notar como todas as marcas raciais associadas ao *negro*, nos EUA, se organizam em torno destes pressupostos de origem que se sobrepõem à cor percebida. Isso gera situações que poderiam parecer inusitadas aos parâmetros brasileiros, mas que se encontram em conformidade com os códigos raciais próprios aos Estados Unidos. É o caso de Walter White, por exemplo, que foi presidente da NAACP (*National Association for the Advancement of Coloured People*) durante anos por ser considerado negro pela legislação norte-americana, embora fosse louro e de pele clara. Este exemplo é utilizado por Degler (1971) para afirmar o caráter binário da segregação racial nos Estados Unidos: "só existem duas qualidades no *pattern* racial dos EUA: branco ou preto. A pessoa é um ou outro; não há posição intermediária" (p.102).

Por isso, termos como *mulatto, quadroon* ou *octoroon* – que designam na linguagem popular a proporção de ancestralidade negra em alguém – não possuem relevância social ou jurídica. Afinal, dentro do sistema americano, alguém que seja meio negro ou meio branco é considerado inteiramente negro, à exceção da parcela ínfima de sangue indígena tolerada aos caucasianos. Nos EUA parece haver apenas duas qualidades: o *puro sangue* branco e o resto, a *impureza negra* (Degler, 1971). Além do Canadá, nenhum outro país segue a definição norte-americana de negros e brancos como ancestralidade de sangue (Degler, 1971). A classe social, embora não seja irrelevante nas relações de discriminação dos EUA, não altera o cenário: nos EUA, uma pessoa negra, seja rica ou pobre, culta ou inculta, jamais deixa de ser negra (Degler, 1971).

No Brasil a discriminação racial parece assumir vias diversas do contexto norte-americano. Seus aspectos distintivos envolvem construções sociais sobre a *aparência* negra, formando uma hierarquia de cores atrelada à hierarquia de classes vigente no país. Em 1957, o antropólogo norte americano Harry W. Hutchinson, em pesquisa de campo na Bahia, lista a enorme quantidade de termos que relacionam a percepção de aspectos físicos com a valoração social e a posição de classe, demonstrando o apoio das distinções raciais brasileiras na aparência e na imagem, ao invés do sangue e da origem ancestral.

> "O nível mais baixo é composto pelos *pretos retintos* ou simplesmente *pretos*. Um pouco acima do *preto* está o *cabra*, que é ligeiramente menos escuro. Subindo a escala encontra-se em seguida o *cabo verde*, que é um pouco mais claro do que o *preto*, bastante escuro também, mas que apresenta cabelos lisos, lábios finos e nariz

> estreito e reto. Então se chega ao *escuro*, que é também mais claro do que o *preto*. O *mulato* é dividido em duas classes, *mulato escuro* e *mulato claro*. O *pardo* não é um termo utilizado pelos habitantes de Vila recôncavo [local de sua pesquisa de campo], embora seja utilizado em outras partes do Brasil e no censo nacional. O *sarará* possui pele clara e cabelo ruivo ou louro, encaracolado ou crespo. Alguns *sararás* passariam por brancos nos EUA. O *moreno* possui pele clara e cabelo liso, mas não é visto como branco. Logo abaixo do branco há o *branco de terra* (ou *branco da Bahia* em algumas regiões), Ainda que muitos reconheçam que eles possuam sangue negro, os *brancos de terra* são geralmente referidos como brancos e recebem de todos o mesmo tratamento reservado aos brancos. Quanto aos *brancos* propriamente ditos, dividem-se em louros e morenos, dependendo da cor do cabelo" (Hutchinson, 1957. p. 118).

O que chama a atenção de Hutchinson é a profusão de nomes que designam categorias sociais referentes à imagem pessoal, cujo parâmetro de distinção primordial é, precisamente, diferenciar-se do *preto*, a camada social mais desvalorizada no Brasil. O país constrói suas distinções sociais valorativas em aspectos de aparência, formando uma *escala de características* na qual o *preto* é o pólo mais desvalorizado possível, e o *branco* o pólo mais valorizado. No espectro intermediário há uma proliferação de distinções morais e discriminatórias que determinam a percepção dos indivíduos quanto a sua categoria social.

> "Este impressionante espectro de termos e gradações é testemunha da ênfase brasileira na aparência ao invés do background genético ou racial, que é a chave para a definição norte americana do negro (...), precisamente, as distinções entre as pessoas no Brasil incidem sobre mais claro ou mais escuro, e não simplesmente entre negro e mulato ou mulato e branco. Esta diferença fundamental na definição do negro entre Brasil e EUA se estende para além do espectro da hierarquia de cores. Ela determina a forma tomada pelo preconceito e discriminação. Nos EUA, a posição social do negro na sociedade não é afetada significativamente por sua classe (*no seio da comunidade negra*, porém, a ocupação, renda, formação e outros indicadores de classe são os principais determinantes de sua posição, como ocorre com os brancos, mas isso é outra questão). [...] No Brasil, para simplificar o problema, uma pessoa é alocada de modo abstrato na hierarquia social seguindo critérios de classe *e* de cor, um fenômeno que Charles Wagley denominou *raça social*" (Degler, 1971. p. 103-104).

A ênfase nas distinções sociais centradas na *imagem*, próprias ao funcionamento social brasileiro convergem para a criação de um ponto de fuga *imaginário* da condição de *preto*. Parece claro que, também no Brasil, o negro sofre discriminação independente de sua condição social, tal como afirmamos no caso norte-americano. O que se erige como diferença da hierarquia de cores brasileira nos parece ser este ponto de fuga imaginário que as diversas possibilidades de diferenciação de cor possibilitam ao sujeito para se distinguir do negro, como se esta condição pudesse ser revertida ou negada.

Talvez o exemplo que mais indique esta condição tão peculiar seja o ditado popular comum no país: "o dinheiro embranquece" (Degler, 1971. p.123). Um relato de morador de Recife nos anos 1950, extraído da pesquisa do sociólogo brasileiro René Ribeiro, é particularmente

ilustrativo para demonstrar a relação entre cor e classe no Brasil: "Quando um *preto* adquire uma posição de respeito, ele ganha um anel para colocar no dedo [o anel de uma profissão]. O *preto* será aceito facilmente. Nesse caso, porém, não é o *preto*, mas o anel que é aceito" (Ribeiro, 1956. p. 123-24).

Nesse sentido, o termo *mulato* não podia ser mais revelador das questões brasileiras, condensando as contradições na maneira como o Brasil lida com sua formação racial. O termo que seria quase sinônimo de mestiçagem entre o século XIX e XX parece feito sob medida para não incluir. Segundo o dicionário Houaiss (2016), a palavra deriva de mula, etimologicamente originada do latim *mulus*, que designa "animal híbrido, estéril, produto do cruzamento do cavalo com a jumenta, ou da égua com o jumento" (Houaiss, 2016). Utilizado como substantivo e adjetivo de pessoas descendentes de relações interétnicas a partir do século XVI (Houaiss, 2016), denota, um caráter bestializante a característica atribuída à pessoa – sendo uma qualificação animal, corporal – reafirmando em discurso latente condição inferior àquele a quem é atribuído, enquanto ao mesmo tempo, sugere no discurso manifesto uma mistura que igualaria as espécies.

O dado mais importante, porém, pode passar despercebido: a mula é um animal *estéril*, como aparece na própria definição. Isto salta aos olhos pois, como vimos, a questão da assimilação do outro gira em torno da sua *esterilização* enquanto sujeito político. É isto, principalmente, que está como pano de fundo da hierarquia de cores no Brasil e, não por acaso, a marca racial estética, a aparência negra, se cofigura como um dos operadores principais do racismo no país. A hierarquia de cores – cujo valor social máximo é a aparência da branquitude, e o valor social mínimo é a aparência da negritude – articula-se às distinções de classe no Brasil, na medida em que os elementos associados ao branco são também os elementos associados à riqueza: o cabelo liso, nariz e lábios finos, pele mais clara, assim como roupas, gostos, hábitos alimentares, tudo que possa traduzir as distinções em diferenças morais.

Trata-se, na definição de Oracy Nogueira (1952), da diferença entre *preconceito de marca* e *preconceito de origem*. Como afirma Abdias do Nascimento (1968): "não há problema de raças; aqui o problema é cor – o negro que parece branco e assume comportamento do branco não tem mais dificuldades" (Nascimento *apud* Degler, 1971. p. 103). Estamos lidando, então, no contexto brasileiro, com uma forma de racismo assentado em *marcas raciais*, o que nos deixa o plano *estético* como um dos fatores primordiais para compreender suas formas de

dominação. A indicação quanto às marcas de cor do racismo brasileiro nos permite observar a extensão de seu funcionamento.

Um dos exemplos que podemos citar a esse respeito se refere à lei n° 7716, de 1988, que torna o racismo crime inafiançável. Logo no primeiro artigo da lei lê-se: "serão punidos, na forma desta Lei, os crimes de preconceitos de raça ou de cor" (Schwarcz, 2012. p. 80). Ou seja, como argumenta Lília Schwarcz (2012): "raça aparece como sinônimo de cor, numa comprovação de que, aqui, os dois termos são homólogos e intercambiáveis" (p. 80). A autora aponta, então, algumas características importantes das relações raciais brasileiras a partir de sua análise sobre cada artigo da lei. O primeiro ponto refere-se ao caráter *privado* do racismo brasileiro: "a lei é, em primeiro lugar, pródiga em três verbos: *impedir*, *recusar* e *negar*. Racismo é, portanto, de acordo com o texto da lei, proibir alguém de fazer alguma coisa por conta de sua cor de pele" (p. 81). Schwarcz (2012) indica o esforço da esfera pública em maquiar o costume racista da intimidade, que pode ser preservado desde que não seja exposto (p. 81). Na lei analisada, a definição de discriminação restringe-se aos episódios em que o racismo é tornado *aparente*: "Tomando-se o texto da lei, fica caracterizado que racismo no Brasil é passível de punição apenas quando reconhecido publicamente" (p. 82).

Há aí, portanto, dois elementos fundamentais das relações raciais brasileiras que aparecem intrinsecamente associados. O primeiro elemento é o caráter de *imagem* que rege o funcionamento das relações raciais brasileiras: os aspectos relativos à cor constituem-se como *marca* racial impressa, marca *passível de ser atenuada* desde que a pessoa *embranqueça*, isto é, ascenda na escala social. O segundo elemento, quase uma variação do primeiro, é considerar que racismo é manifestar discriminação *aparente*, enquanto abre-se margem para preservá-la na intimidade (Schwarcz, 2012). Por um lado, as relações raciais brasileiras parecem marcadas por estritos marcadores da *imagem racial* de uma pessoa. Por outro lado, há sempre a possibilidade de *negação* destas marcas raciais, além do próprio racismo, atribuindo-o ao *outro*: "Apesar de bem intencionado, o texto [da lei] não dá conta do lado intimista e jamais afirmado da discriminação brasileira" (Schwarcz, 2012. p. 82).

A permeabilidade das distinções de cor em relação à fixidez das distinções de origem racial faz com que o racismo brasileiro possa ser observado em quase todas as esferas da vida cotidiana, no mundo do trabalho, na percepção de periculosidade de uma pessoa. Schwarcz (2012) cita pesquisa realizada por Sergio Adorno que visava estudar a existência de racismo nas práticas penais brasileiras.

> "Em sua pesquisa, o sociólogo constatou um tratamento diferenciado, pautado na cor: '[...] isto é, se é negro é mais perigoso; se é branco, talvez não seja tanto'. Além disso, no preenchimento de formulários notou que, quando o indiciado tinha o direito de definir sua cor, branqueava sempre a resposta: 'sou moreno claro, quase branco'. Adorno pôde observar também que conforme o andamento do processo penal alguns tendiam a 'enegrecer' e outro a 'embranquecer', ou subitamente 'tornar-se pardos'. Ou seja, no curso do inquérito, a partir do momento em que se provava que o réu era trabalhador e pai de família, o acusado transformava-se mais e mais em 'moreno claro', sendo o inverso também verdadeiro" (Schwarcz, 2012. p. 89).

A citação da autora permite ilustrar como a percepção da cor está associada a ganhos e perdas materiais concretos, permeando uma das bases da sociedade moderna: a igualdade jurídica. Além disso, a citação nos permite ver a inscrição das distinções de cor nos aparatos da esfera pública. Afinal, como demonstrado na pesquisa, no correr do inquérito, quando se prova que o acusado é trabalhador, subitamente torna-se *pardo*. Esta categoria – pardo – talvez seja uma das mais emblemáticas da dinâmica racial brasileira, figurando desde 1872 no censo nacional (Mattos, 1998; Mattos & Rios, 2005; Alencastro, 1998; Schwarcz, 2012). Schwarcz (2012) argumenta que "os dados reforçam, dessa maneira, a existência não de um branqueamento, mas antes de uma 'pardização'" (p. 91). Como conclui a autora a respeito do "sistema brasileiro de marcação de diferenças" (p.95):

> "No lugar de definições precisas, no país usa-se muito mais a cor do que conceitos como raça quando é preciso identificar a pessoa alheia ou a si próprio. Na verdade, cor no Brasil é quase um vocabulário interno, com espaços para muitas derivações sociais. Como determinar a cor se, aqui, não se fica para sempre negro, e se 'embranquece' por dinheiro ou se 'empretece' por queda social? Ainda mais: como falar de raça se as pessoas mudam a definição sobre si mesmas dependendo da circunstância, do momento e do contexto? Por aqui ninguém é 'definitivamente' preto, ou sempre branco. Se, como diz o provérbio, 'a ocasião faz o ladrão', no caso do nosso tema: raça é coisa de momento ou de ambiente" (Schwarcz, 2012. p. 95).

No Censo brasileiro, desde 1950, a população foi dividida segundo quatro grupos de cor: brancos, pretos, amarelos e pardos (Schwarcz, 2012). Esta última categoria reunia aqueles que se consideram "índios, caboclos, mulatos ou morenos ou nem sequer declaram sua cor" (P. 97). Em 1960, o Censo introduziu um quinto grupo, os índios, retirando-os, portanto, da categoria de pardos, embora a medida só tenha vigorado por pouco tempo: em 1980 o recenseamento se restringiu aos quatro grupos vigentes em 1950 (Schwarcz, 2012). "o termo pardo surge como um verdadeiro saco de gatos, ou como a 'sobra do censo'. O nome mais se parece com um curinga: tudo que não cabe em outros lugares encaixa-se aqui" (p. 97-98).

Retomando a definição de Oracy Nogueira (1952) a respeito de preconceito de marca e preconceito de origem, Schwarcz (2012) dá exemplo particularmente ilustrativo da relação

entre cores e percepção social. No Censo de 1976 fez-se a experiência de não deixar a cor definida previamente: ao invés do pesquisador determinar a cor do entrevistado, o próprio entrevistado definia a sua cor segundo seus próprios critérios. O resultado apontou para uma verdadeira aquarela do Brasil: os brasileiros se atribuíram 136 cores diferentes (Schwarcz, 2012. p. 101). Dentre esta miríade de definições podemos extrair e reafirmar alguns aspectos do *imaginário racial brasileiro*.

Primeiramente, Schwarcz (2012) indica todo o grupamento de cores que pretende se descrever da forma mais precisa possível: "Amarela, verde, azul e azul-marinho, branca, bem branca ou branca – suja, café ou café com leite, chocolate, laranja, lilás, encerada, marrom, rosa e vermelha" (p. 102). Para a autora, "são definições que buscam reproduzir quase didaticamente a coloração, numa clara demonstração de que no Brasil raça é mesmo uma questão de marca, *marca física*" (p. 102). Além disso, podemos ressaltar que há cores bastante inusitadas, como lilás, verde, azul-marinho. O dado poderia contar como excentricidade de alguns entrevistados, não fosse o fato de que, das 136 cores, praticamente não há referência a origem ou ascendência: é mais fácil para o brasileiro conceber a si próprio como *verde* do que a cor denotar um lugar de origem e uma ancestralidade.

A autora prossegue em sua argumentação ao apontar "grande proximidade entre os atributos raciais e os fisionômicos" (p. 103). Em diversos casos a cor do cabelo passa a definir o entrevistado, que se considera *loira, castanha, loura clara*. Em outros casos, nota-se o uso de diminutivos que apontam para o caráter sexual das marcas físicas: "*branquinha, bugrezinha-escura, loirinha* e *morenão*. Nesse caso, a delimitação revela um certo jogo da intimidade e, por outro lado, no que se refere aos negros, a reprodução de estereótipos" (p. 103). Verifica-se quantidade notável de variações em torno do termo *branca* – "*branca, branca-avermelhada, branca-melada, branca-morena, branca-pálida, branca-queimada, branca-sardenta, branca-suja, branquiça, branquinha*" (p. 103) – demonstrando, para Schwarcz (2012), que "mais do que uma cor, essa é quase uma aspiração social, um símbolo de inserção social" (p. 103).

Por fim, o quadro de auto-designações de cores do brasileiro ainda aponta para o caráter por vezes *transitório* da cor de uma pessoa, "os nomes que usam raça como uma situação passageira, quase uma circunstância" (Schwarcz, 2012. p. 103-104). "queimada de praia, queimada de sol, tostada... são definições que sinalizam como no Brasil, muitas vezes, não se *é* alguma coisa, mas se *está*" (p. 104).

Destaca-se que a relação do brasileiro com a definição de sua cor envolve um "cálculo racial" (Schwarcz, 2012. p. 104). Como afirma a autora, o mais importante não é tanto a variedade de termos e sim a subjetividade e a dependência contextual de sua aplicação. "A identificação racial é quase uma questão relacional no Brasil: varia de indivíduo para indivíduo, depende do lugar, do tempo e do próprio observador" (p. 104).

É preciso fazer algumas considerações em relação ao debate que estabelecemos até aqui, para podermos definir precisamente em que plano de análise nos parece pertinente prosseguir sobre as questões raciais brasileiras. Pois, como nos diz Emerson Rocha, pesquisador da equipe de Jessé Souza, a distinção cor x sangue que se extrai da comparação com o cenário racial norte americano pode resultar numa "enorme ambigüidade quanto ao que é afinal o racismo brasileiro" (Rocha, 2018. p. 396). Para compreender o racismo efetivamente como uma estrutura, é preciso ultrapassar o par percepção/preconceito. Ao falarmos de estrutura, necessariamente nos referimos à produção de valor – simbólico, monetário – e de meios de satisfação – suporte para o gozo e pulsão. Além disso, ao falarmos de estrutura estamos referidos à construção de uma realidade fantasmática partilhada, da ilusão comum, com forma e função, o que ultrapassa muito a noção de percepção distorcida ou a falta de compreensão suposta na idéia de preconceito. Há outros fatores em jogo.

A comparação do Brasil com os Estados Unidos freqüentemente recai na concepção de que o caso norte-americano ofereceria "um tipo mais puro do que seria o racismo" (Rocha, 2018. p. 401), enquanto haveria a "afirmação tendencial implícita de que o racismo brasileiro é completamente subsumido no de classe" (p. 400). "o que fizemos geralmente é afirmar o quanto nosso racismo é "distorcido", "camuflado" e "hipócrita"" (p. 402), como afirma Emerson Rocha (2018), mas estas afirmações vêm geralmente respaldadas pela comparação quantitativa, *maior/menor*, que levam à conclusão de que o Brasil teria um racismo *mais brando* em comparação ao racismo puro norte americano: "os Estados Unidos preencheram a função de expressar uma espécie de caso ideal concreto de higiene racial em oposição ao caso brasileiro" (Rocha, 2018. p. 399). Isso gera um duplo problema: ao mesmo tempo em que não se compreende efetivamente como se constrói uma realidade racial, tampouco se consegue definir o que seria o racismo propriamente brasileiro, já que os critérios são meramente descritivos, perceptivos e quantitativos.

> "Sempre se aborda o tema pela metade: a sociologia voltada para pesquisas quantitativas mede os efeitos do racismo sobre a renda das pessoas, mas não oferece uma interpretação para o fenômeno. Geralmente nesses trabalhos as interpretações são breves e fragmentárias; elas vêm como comentários dos números e escondem,

> sob o brilho dos números, a sua própria fragilidade. Por outro lado, a sociologia interpretativa é sempre limitada, como já foi visto, pela tomada implícita ou explícita do sistema de castas norte-americano como a definição do que é de fato racismo. Isso tudo enquanto a avaliação dos efeitos da preterição estética sobre a auto-estima permanece um privilégio de pequenos estudos dirigidos feitos no âmbito da psicologia" (Rocha, 2018. p. 402).

Nesse sentido, podemos conceber a distinção entre marca x origem em outro plano de relações, fora da problemática pior/melhor, mais/menos, latente/manifesto que costuma atravessar as análises quantitativas ou comparativas dos autores. Se tomarmos como referência os mecanismos de dominação presentes na diferenciação entre assimilação x segregação, podemos avançar um pouco no debate. E, nesse caso, as 136 cores que os brasileiros utilizaram para se definir no censo nacional dos anos de 1970 não indicam uma forma mais branda do racismo, ou subsumida à hierarquia de classes. Pelo contrário, indicam a formação de uma complexa *doxa* racial que estrutura a realidade em possibilidades variadas de distinção e negação. O racismo brasileiro seria a própria forma de estruturação imaginária de suas relações escravistas na realidade cotidiana.

Por isso frisamos a questão estética até o momento, o que, em nossa concepção, não se refere a um nível menor da discriminação racial, não é isto que está em jogo. Pelo contrário, a estética pode nos demonstrar como a produção valorativa da estrutura significante envolve marcadores raciais muito bem definidos que ditam as relações sociais e simbólicas cotidianas. Avancemos um pouco mais na formação da *doxa* racial brasileira para, a seguir, verificar a partir dos trabalhos de Neusa Santos Souza (1990) e Isildinha Nogueira (1998) como isso incide na economia emocional do sujeito marcado pelo significante *negro* no Brasil. Assim traçamos as bases para conceber, na última parte deste capítulo, a repetição do escravismo na história contemporânea brasileira.

b) A doxa racial brasileira e sua negação;

Para a equipe de pesquisadores coordenada por Jessé Souza (2018), a estética é o elemento principal e mais ilustrativo para compreender a realidade racial brasileira. Convém retomar a idéia exposta no segundo capítulo a partir das considerações de Bourdieu (1996; 2010; 2015), de que o corpo é o produto social por excelência, manifestação visível do que o sujeito concebe como sua essência natural e, por conseqüência, a manifestação visível da essência natural do *outro*. Por isso, o corpo se configura como a primeira fronteira das distinções e

marcações sociais (Bourdieu, 2010). Como é presumível, a estética assume a função da expressividade de condição de classe tornada natural, sendo o corpo seu veículo privilegiado.

Também vimos ao longo do terceiro capítulo, como o corpo assume uma função peculiar nas relações escravistas, na medida em que é impedido ao escravo o uso de seu corpo para além do gozo de seu dono. O escravo não pode fazer de seu corpo a manifestação de seu *ser*, forçado a permanecer na condição de *corpo* e, como tal, corpo para o gozo alheio. Este é a radicalidade última do corte, do abismo colocado pelo escravismo em seu horizonte de relações. Portanto, parece que a relação entre a dimensão estética e o cálculo racial brasileiro não é supérfluo, pelo contrário, é o limiar por onde se marca a diferença entre a realidade comum e realidade do *outro*, naquilo que traduz a distinção corporal pressuposta no escravismo. Precisamos então definir do que se trata na *doxa* estético-racial brasileira, na medida em que esta se refere a um conjunto de idéias, juízos e percepções generalizados e tidos como naturais por uma maioria.

Bourdieu (2010) concebe que todo o campo social de relações – espaço estruturado de posições – comporta uma *doxa* e um *nomos*. O *nomos* refere-se às leis gerais que governam um mesmo campo social (Bourdieu, 2010; 1996). Leis legitimadas pelo grupo que regem o seu funcionamento. Trata-se, no *Nomos*, do espaço formal da norma social, das leis instituídas próprias ao campo.

Já a *doxa* constitui o *senso comum* do grupo, aquilo que todos os agentes estão de acordo enquanto *conhecimento não formalizado*: crenças, opiniões, conjecturas, certezas, suposições, tomadas como dados naturais. Ou seja, tudo que é concebido como *sendo assim mesmo* pelos integrantes de um mesmo campo social em sua variedade de posições. “O mundo social não funciona em termos de consciência; ele funciona em termos de praticas, mecanismos e assim por diante. Ao usarmos a *doxa*, aceitamos muitas coisas sem conhecê-las, e é a isso que se chama ideologia” (Bourdieu & Eagleton, 1996. p. 268). “é isso que quero dizer com *doxa* – que há muitas coisas que as pessoas aceitam sem saber” (Bourdieu & Eagleton. p. 268). Bourdieu (1996) argumenta que “enquanto se pensa em termos de consciência, falsa consciência, inconsciencia etc, não se consegue captar os principais efeitos ideológicos, que, na maioria das vezes, são transmitidos pelo corpo. O principal mecanismo de dominação

opera através da manipulação inconsciente do corpo" (Bourdieu & Eagleton, 1996. p. 269). Podemos perceber então a profunda articulação entre a *doxa*, corpo e inconsciente[15].

Na *doxa*, o que entra em cena é a equação que conjuga o *bom* e o *belo*, equação que se naturaliza como consenso entre os integrantes do campo social, consenso tão arraigado que sequer é enunciado, formulado ou questionado: é concebido como a própria realidade concreta.

É claro, como reitera Bourdieu (2010; 2015), que cada certeza própria a um campo social se assenta também em estruturas sociais, mesmo que os integrantes deste campo desconheçam estas estruturas e a concebam como a realidade natural da vida. É isto que ocorre com a equação que conjuga o *belo* e o *bom* da *doxa* estética. Emerson Rocha (2018) argumenta a esse respeito.

> "a estética é uma dimensão muito importante na ação humana e na dinâmica das instituições, que são sempre fruto da ação humana e que ganharam certa vida própria (...). Toda uma maquinaria é movida apenas para reunir nas mesmas pessoas aquilo que nós achamos *bom* (o conhecimento e o cultivo pessoal, por exemplo) e aquilo que nós achamos *belo*. O que dizer do pai de Lídia [sujeito de pesquisa entrevistado], que chama por "coisas de preto" a má educação e a falta de higiene? Essa é apenas uma forma específica de atualizar a questão entre o ideal do que é *bom* e o ideal do que é *belo*; uma equação produzida graças à movimentação de um grande esforço humano, mas que aparece para nós como um dado da natureza. O *belo* é *bom*, e o *bom* é *belo*: a fé irrefletida e habitual (habitual no sentido forte) de algo incutido em nós pela experiência concreta no mundo, nessa equação, perpassa todas as nossas vidas" (Rocha, 2018. p. 403).

A *doxa* é o terreno por excelência do *habitus*, sendo a *estética* sua manifestação mais visível e evidente, tanto da posição no campo social quanto das formas em que se equaciona o *bom* e o *belo* em determinado contexto. A estética é o limiar concreto daquilo que Rocha (2018) denomina "critério inconsciente de impacto estético" (p. 404), a *reação naturalizada* quando algo vai contra os pressupostos deste equacionamento entre bom e belo, também naturalizado e legitimado pelos agentes do campo social.

Ao considerarmos que "a beleza é produzida por nossa experiência de vida situada no "espaço social" – espaço que não é só físico, mas moldado por hierarquias e distinções sociais que se

[15] É importante notar que a noção de *doxa* em Bourdieu permite ao autor expandir e até mesmo ultrapassar o conceito marxista de ideologia, formalizado, dentre outros, por Althusser. Este é um deslocamento fundamental para nossa investigação, que nos permite conceber o campo social para além das idéias formalizadas, dos pensamentos latentes e subliminares, que o conceito de ideologia nos induz a pensar. A *doxa* possibilita a Bourdieu se situar ao campo estritamente operativo nas distinções de signos e significantes que funcionam no espaço social. Nos tópicos subseqüentes estabelecemos debate com os trabalhos de Neusa Santos Souza e Isildinha Nogueira, que usam o conceito de ideologia em suas propostas, mas que talvez se beneficiem de serem lidas com esta chave de interpretação fornecida pela *doxa*.

sedimentam geograficamente – e é também algo que constitui esse espaço" (Rocha, 2018. p. 404), podemos compreender como a estética nos leva a uma primeira definição do racismo brasileiro fora dos parâmetros quantitativos de mais/menos discriminação. Emerson Rocha (2018) ensaia uma definição importante quanto ao sentido das operações da *doxa* estetica-racial brasileira.

> "Um sistema de castas como o norte-americano significa um esforço coletivo e sistemático para manter os negros numa posição determinada. O racismo menos politicamente elaborado, presente no Brasil e também lá nos Estados Unidos (...), não é, por sua parte, caracterizado por impedir o movimento no espaço social por parte do negro através de um esforço político conscientemente coordenado. Ele se caracteriza, antes, por reagir a esse movimento, gerando sofrimentos subjetivos toda vez em que esse movimento contradiz a equação entre o bom e o belo que constitui uma verdadeira *doxa*, uma imaginação irrefletida do mundo que nos parece natural e autoevidente pelo fato de ter sido incutida em nós por processos de socialização (...). Nosso racismo impede o movimento do negro no espaço social na mesma medida em que a reação coletiva a esse movimento (a princípio permitido) provoca constrangimentos mais ou menos insuportáveis. O que se nomeia corriqueiramente como a hipocrisia do racismo brasileiro é fruto do fato de que, nesse tipo de discriminação, o racismo age menos antecipando o movimento do que reagindo a ele, ou seja, efetivamente ninguém costuma ser (no sentido de agir como) racista *até que* o negro se mova contra essa *doxa* estética" (Rocha, 2018. p. 405)

A partir da definição de Rocha (2018), alguns pontos já discutidos podem ser evocados. Em primeiro lugar, fica claro como a lei que criminaliza os atos racistas tornandos-o crime inafiançável não toca no cerne da questão do racismo brasileiro. Afinal, como nos lembra Schwarcz (2012), "a lei é pródiga em três verbos: impedir, recusar e negar" (p. 81), verbos referentes ao que Rocha (2018) qualifica como *antecipar* o impedimento do negro em movimentar-se no espaço social. Mas a especificidade da realidade social brasileira, segundo Rocha (2018), envolve outros mecanismos que não a antecipação do impedimento, e sim o *constrangimento* causado por essa movimentação que vai contra a *doxa* compartilhada. Pois para Rocha (2018), é a *reação* coletiva a essa movimentação que impede o movimento social do negro, fixando-o em sua posição na estrutura.

O segundo ponto é reconhecer como a problemática estética do racismo brasileiro nos remete ao mecanismo assimilacionista de dominação social. Mesmo Darcy Ribeiro (1995), um dos autores que formaliza a diferença entre assimilação e segregação, não ultrapassa os impasses quantitativos e comparativos que marcam as análises raciais do contexto brasileiro, e avança muito pouco na questão. Mas se considerarmos, tal como debatemos a respeito das propostas de Octávio Souza (1994), que a dominação assimilacionista consiste em apreender o *outro* no plano estético, fixando-o como objeto de admiração exótica em troca de seu lugar de

enunciação e sua autonomia política, podemos perceber como as marcas raciais formam uma complexa gramática de estruturação da realidade.

Não por acaso, quando estas marcas raciais ultrapassam os limites rigorosamente estabelecidos pela *doxa* estética, produz-se a reação racista, que constrange o sujeito negro ao lugar exótico e *não enunciativo* destinado a ele no campo social. Como indica Emerson Rocha (2018) em referência à estética hegemônica, a moda tende a retratar o negro como um "gênero do exotismo" (p. 406): "a moda procura menos ceder que neutralizar pela chave do "exótico"" (p. 406). De fato, trata-se de um mecanismo de *neutralização* da potência política, subjetiva e enunciativa, que entra em jogo na dominação assimilacionista e no racismo brasileiro.

Da mesma forma, Rocha (2018) argumenta sobre a relação entre racismo e gênero, propondo a hipótese de que "a maior redução da mulher ao dado estético em comparação ao homem torna-a uma vítima mais fatal da preterição estética" (p. 407). Como o autor argumenta, "a maior redução da mulher ao dado estético não é algo que permanece fora delas. Desde muito cedo na vida, a beleza é muito decisiva quanto ao afeto que ela pode ou não receber das pessoas que são importantes para ela: o pai, a mãe, os irmãos, os amigos, os professores" (p. 407). Nesse sentido, na medida em que essa imposição estética incide de forma mais violenta no gênero feminino na formação de sua estrutura sócio-afetiva, Rocha (2018) argumenta que "não se trata aqui apenas de uma opressão exterior às mulheres, mas a algo que toca profundamente a construção e sua própria "identidade"" (p. 407). O autor concluir que "o racismo abate a mulher de modo mais radical se comparada ao homem porque o critério estético de avaliação social pesa de modo mais significativo sobre ela" (p. 407).

Mas há outro fator que podemos observar naquilo que Rocha (2018) se refere como *hipocrisia* do racismo brasileiro: o efeito de *negação* possibilitado por essa gramática social complexa e ao mesmo tempo concebida como inexistente ou superficial do campo social nacional. Este aspecto é particularmente útil para percebermos como funciona o racismo na estrutura. Vejamos um exemplo.

Lília Schwarcz (2012) relata pesquisa realizada em 1988 em São Paulo sobre discriminação racial: "97% dos entrevistados afirmaram não ter preconceito e 98% dos mesmos entrevistados disseram conhecer outras pessoas que tinham, sim, preconceito" (p. 30). Quando indagados sobre o grau de relação com aqueles que consideravam racistas, os entrevistados apontavam pessoas do círculo mais imediato de relações: "parentes próximos, namorados e

amigos íntimos" (p. 30). A autora afirma então que "todo brasileiro parece se sentir, portanto, uma ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados" (p. 30).

Em 1995, pesquisa semelhante foi conduzida e os resultados se mostraram praticamente idênticos: "apesar de 89% dos brasileiros dizerem haver preconceito de cor contra negros no Brasil, só 10% admitem tê-lo" (Scwarcz, 2012. p. 31). A autora complementa relatando que "no entanto, de maneira indireta, 87% revelam algum preconceito ao concordar com frases e ditos de conteúdo racista, ou mesmo ao enunciá-los" (p. 31). Em 2011, nova pesquisa sobre o tema foi realizada e os resultados basicamente idênticos. Schwarcz (2012) argumenta então que "não se trata de supor que os brasileiros desconheçam a existência de preconceito: jogam-no, porém, para outras esferas, outros contextos ou pessoas afastadas" (p. 31).

De forma inversa, mas simétrica, Schwarcz (2012) cita outra pesquisa que buscava medir o impacto do racismo na população negra que freqüentava bailes em São Paulo. O resultado apontou que "a maioria dos entrevistados negou ter sido vítima de discriminação, porém confirmou casos de racismo envolvendo familiares próximos" (p. 31). Somando essas pesquisas a outras que buscavam medir a concepção regional ou temporal do racismo brasileiro, os resultados convergem para ponto semelhante: os habitantes de Rio de Janeiro e São Paulo afirmam que os indivíduos mais racistas estão nas pequenas vilas e cidades, assim como é comum ouvir a afirmação de que os últimos momentos do racismo remetem ao período escravocrata (Schwarcz, 2012). A autora conclui: "ninguém nega que exista racismo no Brasil, mas sua prática é sempre atribuída a "outro". Seja da parte de quem age de maneira preconceituosa, seja da parte de quem sofre com o preconceito, o difícil é admitir a discriminação e não o ato de discriminar" (p. 31).

Podemos perceber como esse caráter *outro* do racismo brasileiro possibilita escamotear a questão para fora de seu plano operatório, ao mesmo tempo em que revela sua prevalência no laço social, na relação com o *Outro* vigente na estrutura brasileira. Estamos aqui no plano da *negação*, em seu sentido mais basal e social. Se quisermos retomar o estudo que Hyppolite e Lacan fizeram da negação tal como elaborada por Freud no conceito de *verneinung*, podemos reconhecer como a negação comporta um caráter afirmativo, na medida em que possibilita apreender um elemento ao recusá-lo.

> "Aí está o resumo: não encontramos na análise nenhum 'não' da parte do inconsciente, mas o reconhecimento do inconsciente no campo do eu mostra que o eu é sempre desconhecimento; mesmo no conhecimento, *encontramos sempre no*

> *campo do eu, numa fórmula negativa, a marca da possibilidade de deter o inconsciente ao recusá-lo*" (Hyppolite. 1971. p. 536-537. Grifo nosso).

Afinal, como o próprio Hyppolite (1971) afirma: "isso que é mau, que é estrangeiro ao *eu*, isso que se encontra fora, é desde o princípio idêntico" (Hyppolite, 1971. p. 533). Nesse sentido, a negação refere-se a "espécie de "des-juízo" (p. 528): veio-me à tona em minha vida cotidiana que quando escuto alguém dizer 'eu não quero ofender-te, certamente, com isso que vou te dizer', é preciso traduzir por 'eu quero te ofender'. É uma vontade que não falta" (Hyppolite, 1971. p. 528).

No exemplo trazido por Hyppolite ele supõe que a partícula negativa, e a construção lingüística que se nega, é o meio pelo qual a idéia pode aparecer, a forma pela qual algo pode ser afirmado: um modo de apresentar o que *é* sob a forma do que *não é*. Se a partícula negativa é a *forma*, é preciso supor que a negação exerça uma *função*. Neste ponto Hyppolite ressalta a importância da palavra *Aufhebung* que Freud utiliza para descrever o fenômeno: "É a palavra dialética de Hegel, que significa ao mesmo tempo contradizer, suprimir e conservar, e fundamentalmente, suspender" (Hyppolite. 1971. p. 529).

O que está em jogo no fenômeno da negação, portanto, é uma espécie de *suspensão* de um conteúdo, de um elemento de linguagem, de uma representação. Esta suspensão compreende de uma só vez a *supressão* desse conteúdo e sua *conservação*. Isso leva Hyppolite a enfatizar a afirmação de Freud sobre a função da negação: a *aufhebung* do recalcamento não se confunde com uma aceitação do recalcado, trata-se, sobretudo, de sua permanência velada.

> "Apresentar o seu ser sob o modo do não ser, é precisamente isso a que se refere essa *Aufhebung* do recalcamento que não é uma aceitação do recalcado. Aquele que fala diz: 'aí está o que não sou'. Não haveria aí mais recalcamento, se recalcamento significa inconsciência, pois é consciente. Mas o recalcamento subsiste no essencial, sob a forma da não aceitação" (Hyppolite. 1971. p. 529-530).

Hyppolite (1971) distingue a operação de negação em relação ao juízo de atribuição, anterior ao juízo de existência segundo a fórmula freudiana da *verneinung*: "Por trás do juízo de atribuição o que há? Há o 'eu quero me apropriar, introjetar' ou o 'eu quero expulsar'" (p. 533). O que se articula na forma da negação é, em primeiro lugar, uma operação de expulsão, a qual possibilita, por sua vez, uma operação de introjeção: a formação do dentro e fora. A negação assinala a anterioridade da operação de expulsão, sem a qual a introjeção não teria qualquer sentido. Pela expulsão de um elemento que delimita uma interioridade e uma exterioridade, é possível então, conceber a existência de qualquer outro elemento a partir destas categorias. Isso nos parece bastante próximo da idéia de *habitus* de Bourdieu (2010),

pois é somente por oposição, pela expulsão de um elemento atribuído a um grupo externo – um gosto específico, por exemplo – que os elementos *internos* ao grupo social podem assumir valor de distinção.

Lembremos do que Bourdieu (2010) nos fala a respeito dos gostos como *a negação de uma relação social* que se manifestam fundamentalmente como *desgostos* e, por isso, afirmam um gosto, um *habitus* e uma *doxa* relativos a uma determinada posição no campo social. Podemos compreender nesse plano a negação do racismo no Brasil, que relega a esta esfera *outra* a problemática racial: num mesmo movimento afirmando, suspendendo, suprimindo, reconhecendo e se escamoteando toda a dimensão racial da realidade brasileira.

Lélia Gonzalez (1988), antropóloga, historiadora e filósofa brasileira, cunha o termo *racismo por denegação* no intuito de definir o funcionamento racial das sociedades latino-americanas. Fazendo uso do conceito freudiano e apoiando-se na história da dominação moura da península ibérica, Gonzalez (1988) busca discernir "como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir na forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior [segregação]" (p. 72).

> "Desnecessário dizer que, tanto do ponto de vista racial quanto civilizacional, a presença moura deixou profundas marcas nas sociedades ibéricas (como, de resto, na França, Itália e etc.). Por aí se entende porque o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações sociais. Sabemos que as sociedades ibéricas estruturaram-se a partir de seu modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político, As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que "no Brasil não existe racismo porque o negro reconhece o seu lugar", sintetiza o que acabamos de expor. Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume caráter nitidamente formalista em nossa sociedade" (Gonzalez, 1988. p. 73).

O mais importante é notar a proximidade da noção de *racismo por denegação* de Lélia Gonzalez (1988) com aquilo que expusemos sobre a *doxa racial* brasileira. Efetivamente, podemos conceber a negação como parte constituinte do mecanismo de dominação da *doxa* forjada na estratificação social típica dos países latino-americanos, e não somente como um acaso ou peculiaridade brasileira.

Nesse sentido, a autora indica a amplitude do *racismo por denegação* no próprio desconhecimento que se faz sobre seu funcionamento na estrutura brasileira, na medida em que a o racismo de padrão segregatório se erige como o paradigma único de discriminação racial. Lélia Gonzalez (1988) argumenta, inclusive, sobre como a utilização da linguagem e conceitos do racismo norte-americano para falar do racismo latino-americano e brasileiro pode representar mais um desdobramento de seus efeitos de *denegação*. Ela usa o termo *afro/african-american* como exemplo de seu argumento, propondo o neologismo *améfrica* como nominação que não submeta a questão racial ao imperialismo norte-americano e sua influência no continente. "Ao adotarem a autodesignação de afro/africanoamericanos, nossos irmãos dos Estados Unidos também caracterizam a *denegação* de toda essa rica experiência vivida no Novo Mundo e da conseqüente criação da *Améfrica*" (p. 78). De todo modo, para os efeitos de nossa investigação, as argumentações de Lélia Gonzalez (1988) nos indicam o quanto é imprescindível considerar a negação como elemento estrutural do racismo brasileiro e demais contextos assimilacionaistas. O mesmo talvez não possa ser atribuído ao racismo segregatório, dado que seu movimento é de *antecipar* o impedimento do movimento das minorias no campo social. A *negação*, em nosso caso, parece corresponder à contraparte do caráter *reativo* da estratificação racial no país.

Assim podemos encaminhar a conclusão deste tópico com a função do racismo na estrutura brasileira, ao menos em seu nível social, antes de entrarmos na problemática propriamente psíquica de suas incidências. Se retomarmos as propostas de Jessé Souza (2018) sobre o papel da classe de escravos na distinção e posicionamento de todas as outras classes sociais no Brasil, podemos supor que é pela gramática racial *reativa* que este fator de distinção se faz funcional. Ao utilizar o caso paradigmático da *ralé estrutural* – a classe que ocupa lugar análogo ao corpo escravizado na estrutura social moderna brasileira após a abolição – Rocha (2018) argumenta que a discriminação racial torna-se o recurso último para distinguir-se e obter um mínimo de prestígio social: o racismo é o recurso básico para adquirir valor positivo na estrutura por distinção.

> "no que tange aos membros da ralé estrutural, que não possuem as fontes de prestígio e de dignificação humana próprias ao produtor útil e que, via de regra, tiveram uma vida familiar perturbada de modo a não terem adquirido autoconfiança (a certeza de si adquirida pelo simples fato de ter sido tratada como um ser que possui valor em si mesmo), a depreciação estética tende a surtir efeitos mais radicais e decisivos sobre a autocorrelação prática. Em outras palavras, se a pessoa não tem outras bases sólidas sobre as quais sustentar autoconfiança, autoestima e autorespeito, a depreciação estética surte efeitos mais radicais sobre sua autorrelação prática tomada como um todo (...). O que é plenamente passível de compreensão é que essas pessoas da ralé estrutural têm menos chances de superar o racismo, de

> sustentar uma autorrelação prática positiva a despeito da preterição estética, que nunca é só estética, mas existencial, na proporção em que nos veta, em alguma medida, acesso ao reconhecimento de outras pessoas pelas quais gostaríamos de ser reconhecidos" (Souza, 2018. p. 408-409)

Nesse sentido, o autor se pergunta como se dá o passo seguinte, em que se ultrapassa "a simples avaliação diferencial dos negroides segundo o ideal hegemônico do belo" (p. 410), e começa a se conceber o negro como constitutivamente inferior para além dos parâmetros estéticos. "como se explica o comportamento ostensivamente racista?" (p. 410) e as "afirmações de orgulho racial tão freqüentes e difusas entre brancos e mulatos no Brasil?" (p. 410).

Rocha (2018) argumenta que "podem haver muitas razões, mas todas elas terão uma característica em comum: *o esforço para "tapar o buraco" de uma carência emocional através do racismo*" (p. 410). O autor usa como exemplo o pai de uma de suas entrevistadas em sua pesquisa de campo para exemplificar o funcionamento racial na estrutura social brasileira.

> "No caso do pai de Lídia, vimos que a sua situação de marido inferior à mulher quanto a situação de classe fazia com que ele buscasse no orgulho racial uma fonte substitutiva de autoafirmação. Isso explica inclusive por que classes de menor status são as mais racistas, fato constatado por diversos estudos. Não a sua pobreza em dinheiro, mas antes de tudo a insegurança existencial dessas pessoas diante de um universo de insígnias de dignidade humana e nobreza cultural (conhecimento incorporado, gostos sofisticados), as quais elas preenchem pouco ou sequer preenchem, faz com que elas busquem fontes substitutivas de autoafirmação. Algo semelhante acontece com o machismo: os homens são tanto mais dependentes de sua honra de "macho" para se autoafirmarem como seres de valor, quanto são mais carentes das fontes de reconhecimento referentes à situação de classe (...). De modo semelhante, o racismo ostensivo daqueles mulatos que querem acreditar ser brancos é movido pelo esforço de negarem a própria condição de negros. O negro que essas pessoas ofendem na escola, numa festa ou em qualquer outra ocasião não é senão aquela negridão inadmissível que elas vêem no espelho. Projeta-se o que se odeia em si mesmo numa figura frágil o bastante para que se possa exercer sobre ela esse ódio" (Rocha, 2018. p. 411).

Podemos então concluir com clareza a função da *doxa* estética no funcionamento racial brasileiro: "ela é a responsável por gerar essa fragilidade do elemento negro e também está na raiz de toda a não aceitação de si mesmo que caracteriza o negro racista" (Rocha, 2018. p. 411). Emerson Rocha (2018) qualifica a *doxa* estético-racial como o "*insumo para os mitos dos brancos* que querem se imaginar não racistas e alimentam essa ilusão para si mesmo reinventando, segundo seu próprio gosto, o negro que desgostam" (p. 412. Grifo nosso). Assim, por um lado, produz-se uma "dor moral característica do drama negro com o seu próprio corpo" (412) que é "íntima demais para ser política" (p. 412), podendo ser negada, não reconhecida, mantendo intacto o ideal hegemônico. Por outro lado, concomitantemente:

> "o negroide pode ser sempre o bode expiatório do mulato que não aceita não ser branco; a esposa "feia" do homem branco inseguro diante da superioridade de classe da mulher; o motivo de chacota de toda uma classe que nomeia como "coisa de preto" aquilo que são suas coisas de classe, mas as quais é sempre confortável poder projetar, muitas vezes através de simples piadas episódicas, em algo externo, ou pelo menos externalizável, já que é sempre possível encontrar um outro "mais preto" do que "eu"" (Rocha, 2018. p. 412).

Assim podemos ver como a *doxa* estética se articula à gramática racial do convívio cotidiano, convergindo, no plano estrutural, para o nível do Ideal hegemônico, no sentido de criar sempre *um outro mais preto do que eu* de quem se pode se distinguir, na busca de agregar prestígio social. Traduzindo a problemática para uma terminologia psicanalítica, o racismo, na estrutura brasileira, funciona como o recurso derradeiro, imageticamente consolidado, de de autoinvestimento libidinal por distinção – libido narcísica, constituída na especularidade e sustentada em espelho – como forma de reconhecimento e, sobretudo, atribuição de valor *existencial*, para recorrer ao termo utilizado por Hypppolite (1970) em sua análise do texto freudiano. Como observamos no estádio do espelho e sua inversão na imagem do outro, este mecanismo de autoinvestimento imaginário tem sua contraparte: o desinvestimento distintivo da imagem racial do *outro* como condição de sua operação, tal qual uma fotografia analógica pressupõe o seu *negativo*.

É preciso ainda observarmos como esta estrutura racial incide no sofrimento psíquico do sujeito no Brasil, sobretudo o sujeito marcado pelo significante *negro*. Veremos como há estreita relação com o campo dos ideais neste processo. Em seguida, à guisa de conclusão, retomaremos alguns elementos do macro-processo histórico por onde o escravismo se repete na modernidade brasileira em estreita relação na consolidação deste aparato racial que temos debatido.

c) Racismo e sofrimento psíquico;

A psicanalista Neusa Santos Souza – em sua pesquisa publicada com o título de *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social* (1990) – dedicou-se a estudar como a problemática racial se inscreve no sofrimento psíquico do sujeito negro brasileiro. Pois parece consenso que o racismo tem impactos subjetivos e incide no campo que costumeiramente denomina-se como *afetivo*, *emocional* ou *inconsciente*. No entanto, quando se busca perguntar *como* ocorre este impacto no plano do sofrimento psíquico e da estrutura libidinal, os caminhos do racismo ficam mais turvos. Nesse sentido, o trabalho de Neusa

Santos Souza (1990) assume a tarefa de isolar a problemática racial nos fenômenos sintomáticos de sujeitos negros em ascensão social, sem subsumi-la ao que se poderia considerar como *processos maiores.* O pressuposto da autora se assenta em sua constatação de que o sofrimento psíquico negro não é uma *variante* de algo maior: como qualquer sintoma, possui caminhos e dilemas singulares.

A própria autora coloca que sua pesquisa "representa meu anseio e tentativa de elaborar um gênero de conhecimento que viabilize a construção de um discurso do negro sobre o negro, no que tange a sua emocionalidade" (Souza, 1990. p. 17). A partir do que discutimos nos tópicos anteriores, o trabalho de Souza (1990) possibilita transpor aquilo que expusemos quanto à *doxa* racial brasileira para o campo dos ideais, parte fundamental da estrutura psíquica e do campo simbólico. O fato de Neusa Santos Souza (1990) delimitar seu objeto de estudo no *negro em ascensão social* possibilita-nos observar com muita clareza o choque ocorrido no campo dos ideais quando se contradiz equação *belo* e *bom* da *doxa* racial brasileira, e permite-nos ver como a questão corporal assume importância muito específica na produção sintomática do sujeito negro.

Antes de adentrarmos no debate proposto por Souza (1990), vale trazer a observação que a autora faz em sua metodologia sobre o primeiro contato com seus sujeitos de pesquisa, por tratar-se de exemplo claro e espontâneo sobre a operação da *doxa* racial brasileira.

> "A partir do contato por telefone criou-se, em quase todos os entrevistados, uma expectativa: a de que eu fosse branca. Alguns disseram-me isso com palavras. Outros, com atitudes. A idéia que perpassava e fundava tal expectativa era a de que "negro que sobe não fala sobre negro" ou, em outras palavras: faz parte das estratégias de ascensão aceitar a mistificação constitutiva da democracia racial: somos uma democracia racial, não existe problema negro, não há por que falar nisto" (Souza, 1990. p. 71)

A argumentação da autora caminha junto com aquilo que expusemos sobre a hierarquia de cores e a *doxa* racial, o que, por sua vez, indica uma questão com o campo do ideal. Pois o fundo em comum do sofrimento psíquico de seus sujeitos de pesquisa é explicitado por Neusa Santos Souza (1990) da seguinte maneira: "tendo que livrar-se da concepção tradicionalista que o definia econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo uma outra concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social" (p. 19).

A autora trabalha então com a noção de um *ideal de eu branco* como referencial para a psicopatologia do sujeito negro. Afinal, como a própria autora argumenta, "apesar de estar

fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais" (p. 20). É em referência este lugar social – o que remete a seu pólo oposto, o ideal de eu branco – que a problemática psíquica negra se constrói. Souza (1990) afirma: "foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente" (p. 21).

O primeiro questionamento da autora envolve, precisamente, os motivos pelos quais o *mito negro* inviabiliza a construção de uma identidade negra, lançando o sujeito negro ao campo dos ideais brancos. Ou seja, sua primeira indagação é a de por que o mito negro não faz um ideal de eu negro. Como Neusa Santos Souza (1990) coloca, um mito tem três vertentes: 1) os elementos que compõem o mito; 2) o poder que o mito tem em estruturar um espaço de relações, feito de expectativas e exigências, ocupado e vivido pelo negro enquanto objeto da história; 3) os desafios colocados ao contingente específico a quem o mito se dirige, no caso, o sujeito negro. Nesse sentido, a autora argumenta que "o mito negro se constitui rompendo com uma das figuras características do mito – a identificação – e impondo a marca do insólito, do diferente" (p. 26).

> "A marca da diferença começava em casa. O garoto, filho de homem negro e mulher branca, vivia cedo a experiência que fixava: "o negro é diferente". Diferente, inferior e subalterno ao branco. Porque *aqui a diferença não abriga qualquer vestígio de neutralidade* e se define em relação a um outro, o branco, proprietário exclusivo do lugar de referência, a partir do qual o negro será definido e se autodefinirá" (Souza, 1990. p. 26. Grifo nosso)

A diferença que a autora indica nos remete à divisão do escravismo que trabalhamos no capítulo 3, que se veicula pela estrutura imaginária racial. A própria autora aponta a questão escravocrata na dificuldade em se transmitir um mito negro. A dualidade escravista, a *diferença que não comporta vestígio de neutralidade*, e nem poderia, considerando a cisão radical nas interdições corporais, tem um efeito imediato: o rompimento com a identificação ao significante negro, bem como aos pressupostos imaginários que ele evoca, pré-requisito para a eficácia do mito. "Assim é que para afirmar-se ou para negar-se o negro toma o branco como marco referencial" (p. 27). Souza (1990) afirma ainda que a *marca da diferença* imposta na identificação ao negro, transmitida muito cedo na infância, não é só vivida em seu comportamento externo: ele reedita essa desigualdade introjetada em seu universo psíquico no convívio com outro negro. Assim, Neusa Santos Souza (1990) recorre a Fanon (1952) para

afirmar que o negro assume duas dimensões, uma quando está entre brancos e outra quando está entre negros.

Todas as figuras representativas do mito negro elencadas por Souza (1990) – "o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o superpotente, o exótico" (p. 27) – convergem para este ponto comum que a autora qualifica como a marca do insólito, *marca da diferença*. A autora reitera que se trata de uma diferença sem vestígios de neutralidade, ou seja, uma diferença que não pressupõe uma cadeia significante articulada. A conseqüência imediata é que se "exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história" (p. 28). Isto nos parece condizente com o que debatemos a respeito da dominação assimilacionista que retira o lugar de enunciação do sujeito que se concebe como *outro*, como a própria diferença, fixando-o sob o prisma estético. Também nos parece condizente com a reação da *doxa* estética racial característica do racismo brasileiro.

> "É a autoridade da estética branca quem define o belo e sua contraparte, o feio, nesta sociedade classista, onde os lugares de poder e tomada de decisões são ocupados hegemonicamente por brancos. É ela quem afirma: "o negro é o outro lado do belo". É esta mesma autoridade quem conquista, de negros e brancos, o consenso legitimador dos padrões ideológicos que discriminam uns em detrimento de outros" (Souza, 1990. p. 29).

Ao transpor esta problemática para o campo dos ideais e sua formação, Neusa Santos Souza (1990) afirma "o negro de quem estamos falando é aquele cujo ideal de Ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo" (p. 34). Portanto, branco é o modelo, o referencial do ideal; negro é a diferença, o *outro lado do belo*. Nesse cenário, "na construção de um ideal de Ego branco, a primeira regra básica que se impõe ao negro é a negação, o expurgo de qualquer "mancha negra"" (p. 34).

O papel de transmissão deste ideal recai na família, no caráter libidinal que a palavra das gerações superiores assume na construção da realidade fantasmática do sujeito. Serão as "figuras ancestrais – mais ou menos remotas" (p. 36) presentes no convívio familiar imediato, "substancialmente investidos de energia libidinal" (p. 36) e cujas palavras têm "força de lei" (p. 36), as responsáveis por construir "o sistema superego-ideal do Ego, viabilizando a interiorização das exigências e ideais a serem cumpridos por filhos, netos e bisnetos, ad infinitum" (Souza, 1990. p. 36).

> "O contexto familiar é o lugar primeiro onde a ação constituinte do ideal do Ego se desenrola. É aí onde se cuida de arar o caminho a ser percorrido, antes mesmo que o negro, ainda não sujeito, a não ser ao desejo do Outro, construa o seu projeto de chegar lá. Depois é a vida de rua, a escola o trabalho, os espaços de lazer. Muitas vezes é nesses lugares segundos, plenos de experiências novas, que o ideal do Ego – cujas vias mestras já foram erigidas – encontra ocasião de reforçar-se, assim adquirindo eficácia de modelo ideal para o sujeito" (Souza, 1990. p. 36)

As afirmações de Neusa Santos Souza (1990) parecem próximas das propostas de Jessé Souza (2018), na medida em que o sociólogo também concebe que a herança familiar é o fator primordial da classe social: "as classes sociais se produzem e se reproduzem, antes de tudo, "afetivamente" por herança familiar" (p. 439). Souza (2018) afirma que esse é o "aspecto ao mesmo tempo mais importante e menos visível no processo de legitimação da dominação social" (p. 439), geralmente colocado em segundo plano em detrimento de critérios econômicos.

> "o que faz um certo universo de indivíduos agirem de modo semelhante não é, portanto, a "renda", mas sua construção afetiva e pré-reflexiva montada por uma "segunda natureza" comum, que tende a fazer com que toda uma percepção de mundo seja quase que "magicamente" compartilhada sem qualquer intervenção de intenções e escolhas conscientes" (Souza, 2018. p. 443).

Jessé Souza (2018) argumenta que somos todos instados a incorporar uma dada "economia emocional" (p. 435) transmitida pela família, que envolve as formas de "controle do corpo e suas pulsões" (p. 434), requisitos básicos para a vida social e para qualquer concepção de cidadania. Retomaremos este ponto adiante. Por ora, estamos no plano da transmissão do ideal e é neste ponto que Neusa Souza Santos (1990) identifica a questão psíquica experimentada pelo sujeito negro.

Pois, para a autora, diante de um ideal de eu branco, a relação com a imagem narcísica do eu ideal será sempre conflituosa, marcada pelo signo da tensão. Isso não é, a rigor, exclusividade do sujeito negro: é impossível ao *eu* corresponder plenamente ao ideal de eu. "Contudo, há degraus, níveis variáveis de insatisfação" (Souza, 1990. p. 38). "No negro do qual falamos, esta relação [entre eu e ideal de eu] caracteriza-se por uma acentuada defasagem traduzida por uma dramática insatisfação, a despeito dos êxitos objetivos conquistados pelo sujeito" (p. 38). Assim, Neusa Santos Souza (1990) formula o primeiro pilar do elemento racial na psicopatologia do sujeito negro: "nesta tentativa de realização – tão imperiosa quanto impossível – o Ego lança mão de táticas diversas cujo denominador comum se faz representar por um redobrar permanente de esforços, por uma potencialização obrigatória de suas capacidades" (p. 39). Este aspecto é capturado pela enunciação de uma de suas entrevistadas na pesquisa: "*ser negro é ter que ser o mais*" (p. 40).

Vemos como a injunção superegóica, que remete ao campo do *a mais* de gozo, torna-se uma marca indelével da construção identificatória do negro no campo do ideal de eu branco. “Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada, reproduzida. Ser o melhor, dado unânime em todas as histórias-de-vida” (Souza, 1990. p. 40). A forma primordial e compartilhada do negro na tentativa de realizar o ideal sob a égide da *doxa* racial é ser mais, ser melhor. No entanto, como afirma Neusa Santos Souza (1990), “para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante o êxito, a consecução de seu ideal” (p. 40). Afinal, “o ideal do Ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (p. 40).

Assim, diante deste impasse que comporta claros limites fantasmáticos para recobri-lo, “o negro vislumbra duas alternativas genéricas: sucumbir às punições do Superego ou lutar, lutar ainda mais, buscando encontrar novas saídas” (p. 40). Quanto à primeira alternativa – sucumbir às punições do supereu – Neusa Santos Souza (1990) associa o grupo de fenômenos sintomáticos relacionados à melancolia, cujo dado constante é o “sentimento de perda de auto-estima” como sinal da “falência do Ego” (p. 41): “sentimentos de culpa e inferioridade, insegurança e angústia atormentam aqueles cujo Ego caiu em desgraça diante do Superego” (p. 41). Esta é a contraparte psicopatológica mais imediata da humilhação e desvalorização vividas no plano social, marcadas na construção imaginária em torno da cor da pele, em decorrência da frustração de “não possuírem um ideal realizável pelo Ego” (p. 41).

Quanto à segunda alternativa – lutar mais para realizar o ideal – a autora observa que um dos caminhos freqüentes “passa pela busca de um objeto amoroso. Um objeto que, por suas características, possa ser o substituto do ideal irrealizável” (Souza, 1990. p. 43). Assim, o parceiro branco pode tornar-se o recurso para “o negro – através da intimidade da relação afetivo-sexual – possa se identificar e realizar o ideal do Ego inatingível” (p. 41). Nesse sentido, “o parceiro branco é um instrumento tático, numa luta cuja estratégia é cumprir os ditames superegóicos, calcados nos valores hegemônicos da ideologia dominante” (p. 43). Neusa Santos Souza (1990) indica que há uma troca envolvida nesse recurso: “se troca a impossibilidade de cumprir o ideal pela inviabilidade de experimentar o amor autêntico” (p. 43).

Este ponto merece precisão, pois é evidente que a escolha de objeto amoroso não é facilmente generalizável. Não é possível recair numa fórmula que simplifique e enquadre toda e qualquer situação de relação amorosa entre negros e brancos. O que Neusa Santos Souza (1990)

pretende ressaltar é quando a escolha amorosa do parceiro branco está soldada aos ditames superegóicos para a realização do ideal de eu branco. Esta saída, como afirma a autora, está fadada ao fracasso, fadada a produzir "ferida narcísica grave e dilacerante" (p. 43) no sujeito que coloca o *objeto amoroso branco na correspondência ao ideal*. A impossibilidade de experimentar o amor genuíno se refere a esta questão, na medida em que continua sendo, por um lado, impossível de cumprir o ideal – reafirmando a disparidade de posições negro x branco – e, por outro lado, transpondo esta impossibilidade para o terreno da vida íntima e amorosa. A autora utiliza a história de vida de uma de suas entrevistadas para demonstrar o impasse paradigmático que este tipo de recurso produz no sujeito: "o primeiro objeto amoroso de Luísa é o signo desta ambigüidade constituída pelo par valor (pseudo valor) x desvalor. Ambiguidade que é vivida em relação à representação de si e do objeto" (p. 56). O fracasso desta saída recai no par valor (pseudo valor) x desvalor, que aparece com muita clareza na fala de sua entrevistada.

Como a própria autora propõe – ainda em referência à história de vida de sua entrevistada Luísa – a condição de cura "demanda ao negro a construção de um outro ideal de Ego. Um novo ideal do Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história" (Souza, 1990. p. 44). Neusa Souza (1990) indica com muita clareza que é só quando o sujeito negro pode construir um ideal de eu negro que possa lhe conferir uma história, uma origem e um sentido – possa nortear o seu desejo e sublimar satisfatoriamente a realidade – que a escolha amorosa pode ser feita de modo genuíno. Pois nesse caso, o parceiro branco – caso seja esta a escolha – não representa a substituição do ideal branco pelo objeto branco, mas a correspondência mais ou menos satisfatória a um ideal que ultrapassa os envolvidos no encontro sexual.

> "O negro brasileiro que ascende socialmente não nega uma presumível identidade negra. Enquanto negro, ele não possui uma identidade positiva, a qual ele possa afirmar ou negar. É que, no Brasil, nascer com a pele preta e/ou outros caracteres de tipo negroide é compartilhar uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial que não organiza, por si só, uma identidade negra. Ser negro é, alem disto, tomar consciência do processo ideológico que através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. Ser negro é tornar-se negro" (Souza, 1990. p. 77).

Neusa Santos Souza (1990) propõe que as alternativas variam entre "tornar-se negro, ou consumir-se em esforços por cumprir o veredito impossível – o desejo do Outro – de vir a ser

branco" (p. 77). A autora afirma que tornar-se negro é uma tarefa eminentemente política, já que "exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras – pais ou substitutos – que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco" (p. 77). "Rompendo com este modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio" (p. 77).

A segunda alternativa, como a autora coloca, consiste em tentar cumprir o ideal de eu segundo o modelo hegemônico transmitido, o modelo branco, engendrando uma ferida narcísica por não cumprir este ideal. Para Neusa Santos Souza (1990), "esta ferida e os modos de lidar com ela constituem a psicopatologia do negro brasileiro em ascensão social e tem como dado nuclear uma relação de tensão contínua entre o Superego, Ego e Ideal do Ego" (p. 78). Nos relatos de pesquisa recolhidos por Souza (1990) em que esta tensão aparece, três eixos de análise foram utilizados: a representação que o negro tem de si, as estratégias e o preço da ascensão social. Apesar da heterogeneidade dos percursos de vida, os temas convergem nestes três marcadores, conferindo a homogeneidade da psicopatologia do negro em ascensão social no Brasil. Este é o ponto de partida comum e os impasses constantes do sujeito negro na sociedade brasileira, segundo Souza (1990).

Quanto à representação de si, a autora identifica de imediato os dois pólos complementares da definição do negro na fala de dois de seus entrevistados: "ser negro é ser sempre o mais" e "o negro é sempre negro. Ele terá sempre o processo de discriminação" (p. 61).

Do lado da exacerbação da potência – *ser sempre o mais* – é notável o desdobramento desta representação em fantasias e estereótipos sexuais, também recolhidos da fala de seus entrevistados: "eu tinha uma coisa (fantasia) de que todo negro queria me comer..."; "ser negra tinha um veneno, uma coisa que segurava o homem. Eu me achava potencialmente mais mulher que ela porque era negra..."; "o homem negro é mais potente..." (p. 62-63). Na mesma medida, Neusa Santos Souza (1990) observa como esta superpotência sexual estereotipada vem acompanhada da representação do corpo desvalorizada: "corpo de negra, corpo de mulher tipo operário. Isso sempre me grilou pra burro"; "Eu tinha vergonha do meu corpo. Eu queria transar no escuro..."; "apesar de toda a minha consciência racial, não consigo transar com crioulo..."; "Eu me achava muito feia, me identificava como uma menina negra, diferente..." (p. 63-64).

Do lado da discriminação constante – *o negro é sempre negro* – a autora verifica a naturalização da desvalorização social como atributos generalizáveis e hereditários: "ele é

mais primitivo, talvez. Primitivo no sentido primário, primeiro: a emoção é primária à razão", "se você vir confusão saiba que é o negro que está fazendo; se vir um negro correr, é ladrão. Tem que casar com um branco para limpar o útero"; "o negro é o símbolo da miséria"; (p. 61-62). Neste âmbito, Neusa Santos Souza (1990) observa a eficácia da representação de si como *mulato*, que possibilita ao sujeito *ser e não ser negro*: "não tomo a negritude como causa, como uma bandeira política, mesmo porque não sou negro de todo: sou mulato, nato, no sentido lato, democrático, sou brasileiro" (p. 64). Outra de suas entrevistadas afirma: "isto é uma forma de escamotear o problema. Mas tem outro lado: é uma forma de eu me sentir negra, mas não tanto... não é tão identificado... O mulato, optei por ele como saída" (p. 64); "tem dois tipos: o que quer ser branco e o que quer assumir a condição de negro, mas negro diferente – aí se encaixa bem com a gente, que somos negros diferentes" (p. 64).

Quando a problemática sai do estrito campo da representação de si e passa às estratégias de ascensão na vida social, Neusa Santos Souza (1990) indica como fatalmente o *ser o mais* imposto ao negro em sua identidade desdobra-se na exigência em *ser o melhor*: "eu tinha que ser a melhor, eu me exigia muito... Sempre fui a primeira aluna, no primário e no ginásio"; "Meu pai achava que a gente tinha que ser as melhores porque éramos pretas" (p. 65). Ao mesmo tempo, é notável nos relatos expostos pela autora como o trajeto ascendente na estrutura social vem acompanhado da expectativa de *perder a cor*: "eu estava crescendo como artista e então ia sendo aceito. Aí já não era negro. Perdi a cor" (p. 65).

O percurso do negro no campo social dos ideais hegemônicos brancos também é acompanhado do que a autora qualifica como o *não falar do assunto*. Nesse caso, há duas vertentes de se compreender a questão. No caso de casais formados entre negro e branco, há notável dificuldade em assumir a relação publicamente ou diante da família: "Jorge, meu marido... a família dele não me aceita"; "O David era louro de olhos azuis. Nunca me assumiu como namorada dele" (p. 66). Na outra vertente, uma das entrevistadas enuncia em sua fala a dificuldade de lidar com o tema em qualquer espaço da vida social valorizada pelos ideais brancos, incluídos especialmente os meios acadêmicos ou intelectuais. Sua fala merece destaque por sintetizar bem a questão:

> "... é uma dificuldade discutir nesse meio (pequena burguesia branca, intelectual) a questão racial. Há o pacto de que 'somos todos iguais' e assim é inoportuno, inadequado, perigoso, discutir a questão. E há dois tipos de resposta desse meio à questão racial: uma paternalista-mistificadora 'ah vamos discutir sim. Meu bisavô era negro, eu até me sinto negro...' e outra de negação: 'Não. Não vamos discutir isso'" (Souza, 1990. p. 66).

Por fim, quanto ao preço da ascensão social, os relatos indicam unanimidade: *a contínua prova* exigida ao sujeito negro. “É um lugar onde tudo é uma prova, onde estão sempre te testando. Justamente por ser negro tem sempre a idéia de um merecimento por você estar ali”; “a gente sempre tem que dar uma justificativa para dar, por estar nesse meio. E tem o teste para ver se a gente continua merecendo”; “A exigência de ser o melhor é para todo mundo, para toda a sociedade, mas os negros são aqueles que têm que assimilar isto melhor” (p. 67).

Isildinha Baptista Nogueira (1998), em sua tese de doutorado denominada *Significações do corpo negro*, debate o trabalho de Neusa Santos Souza (1990). Ela reitera que a singularidade da constituição psíquica do sujeito negro não se dá como uma *injunção* a partir de uma experiência racista inaugural: “A meu ver, no entanto, esse fenômeno corresponde antes a uma sobreposição, pois o encontro com o racismo enquanto experiência consciente vem se sobrepor a um real de recusa do corpo negro que corresponde a uma lembrança arcaica” (Nogueira, 1998. p. 91). “não há, para o negro, um momento mítico, original” (p. 91), como diz a autora, que engendre a singularidade de sua estrutura psíquica. Nesse sentido, o trabalho de Nogueira (1998) vem a se somar às propostas de Neusa Souza (1990), ao identificar a complexidade na formação imaginária do sujeito negro em relação ao desejo materno. Isto nos permite ver com maior clareza como se transmite a condição racial para além de encontros vividos. Nogueira (1998) argumenta da seguinte maneira:

> “O bebê negro, está claro, não é menos desejado que o bebê branco, para sua mãe que, inconscientemente, deseja o filho. Mas a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura” (Nogueira, 1998. p. 91).

O esforço da autora é marcar a dimensão significante na questão racial transmitida pelo *desejo materno*. Nesse sentido, “todo ato da mãe para com a criança é parte de um discurso, discurso que se expressa em todos os movimentos e atitudes do outro com quem a criança se identifica, e no qual se manifesta o desejo materno” (Nogueira, 1998. p. 92). A marca deste discurso trazido pelo Outro materno seria a dimensão racial incompatível ao seu desejo, que incide na pele negra como imagem fundamental desta marca. “vemos que a criança negra sofreria na relação original sua **primeira avaria**, pois o que a constitui como sujeito nesse momento original — o desejo da mãe — já estaria impregnado de um significado que é negado no discurso da própria mãe” (p. 92. Grifo da autora). “o negro passa por um processo identificatório forjado no desejo do que seria ser “branco”; projeta, portanto, o branco que nunca será por condição biológica” (p. 92).

Isildinha Baptista Nogueira (1998) debate então a constituição do sujeito negro em referência ao estádio do espelho para salientar aquilo que a autora qualifica como uma *dualidade* fundamental quando a estruturação psíquica se faz com a marca racial. Nesse ponto vemos não só este significante que viemos trabalhando ao longo da tese – a dualidade – como também o efeito de *negação* que salientamos no tópico sobre a *doxa* racial.

> "a particularidade que a experiência do espelho, na criança negra, envolve, diz respeito ao fato de que o fascínio que essa experiência produz é acompanhado, simultaneamente, por uma repulsa à imagem que o espelho virtualmente oferece. Nesse movimento, a assunção jubilatória de que falava Lacan é necessariamente acompanhada de um processo suplementar que envolve a negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, pois a criança negra reluta em aderir a essa imagem de si que não corresponde à imagem do desejo da mãe. Ao tomar-se pela imagem, ela conclui que "aquela imagem é ela"; mas, não reconhecendo ali a imagem do desejo da mãe, a criança se vê, desde então, inconscientemente mobilizada a procurar, nessa imagem, o que a reconciliaria com o desejo materno. A mãe negra, como já foi observado, ama seu bebê, mas nega, ao mesmo tempo, o que a pele negra representa, simbolicamente. Tal dualidade vai marcar a experiência do espelho na criança negra, caracterizando seu processo de identificação: coincido com o que, da minha imagem, corresponde ao desejo materno; não coincido com o que, dessa mesma imagem, contraria o desejo materno" (Nogueira, 1998. p. 93)

O que entra em cena para a autora é "um mecanismo complexo de identificação / não identificação" (p. 93), em que "para reconciliar-se com a imagem do desejo materno — a brancura — a criança negra precisa negar alguma coisa de si mesma" (p. 93). Nesse sentido, "a imagem que o espelho lhe dá exige, para ser introjetada, uma operação suplementar de idealização: é preciso projetar nessa imagem um ideal de "brancura" para afastar dela o componente de rejeição que a pele negra envolve, no desejo materno" (p. 94).

No entanto, Nogueira (1998) argumenta que "esta imagem de si forjada na relação com o outro — e no ideal de brancura — não só não guarda nenhuma semelhança com o real de seu corpo próprio, mas é, por este, negada, estabelecendo-se aí uma confusão entre o real e o imaginário" (p. 94). Nesse caso, não estamos diante de uma problemática que envolve somente a tensão entre o eu e o ideal de eu, mas sobreposta a este plano encontra-se uma intrincada *confusão* entre real e imaginário, que Nogueira (1998) associa a um estado *despersonalização*: "o sujeito, assim fragilizado, se vê exposto a uma situação em que nada separa o real do imaginário, as fantasias estão "*concomitantemente dentro e fora*""(Nogueira, 1998. p. 95).

Esta experiência é marcada pelo próprio caráter de negação do racismo brasileiro que expomos no tópico anterior. A autora faz articulação nesta mesma direção:

> "É justamente porque o racismo não se formula explicitamente, mas antes sobrevive num devir interminável, enquanto uma possibilidade virtual, que o terror de possíveis ataques (de qualquer natureza, desde física a psíquica) por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente" (Nogueira, 1998. p. 96).

O aspecto mais interessante do trabalho de Nogueira (1998) para a argumentação de nossa investigação, porém, é o estatuto que a autora confere a essa confusão entre real e imaginário na incidência sobre a pele negra. Isto nos permite ver o papel do complexo familiar na transmissão desta condição.

> "Se todo indivíduo, no processo psíquico de construção da dimensão subjetiva, vivencia esse processo de afastamento em relação aos pais que se manifesta no romance familiar, para a criança negra esse processo põe em jogo de modo decisivo os sentidos associados à pele negra e, nesse movimento de desqualificação dos pais que o romance familiar envolve, o que se manifesta, para a criança negra, é a emergência do ideal da brancura. Pode-se dizer que, mesmo antes da fase em que o romance familiar se manifesta, isto é, naquela fase em que a criança adere totalmente a seus pais, imbuídos, para ela, de uma aura de perfeição, a experiência da criança negra comporta uma singularidade, já que ela se confronta, desde os primórdios, com o ideal da brancura presente em seus próprios pais. Na medida em que a brancura representa, na fantasia dos negros e dos brancos, um estado "mais perfeito" do que aquele que é próprio da condição de negro" (Nogueira, 1998. p. 107).

Isto abre margem para que Nogueira (1998) introduza a singularidade da noção de falta na condição negra, associada precisamente ao tempo da *privação*, em que a falta de um objeto simbólico produz a falta em sua dimensão real. "É em função de todas as considerações até aqui levantadas em relação às experiências psíquicas associadas à condição de negro que proponho pensar que tal condição é vivida, pelos negros, sob essa figura particular da falta que é a privação" (p. 115).

> "o negro, para além de inúmeras experiências de confronto com a falta que, como qualquer sujeito, vivencia, carrega ininterruptamente a experiência de viver sua condição de negro como falta: falta da brancura. A condição de existência do negro se define a partir da noção de não ser branco, ser negro é não ser branco; ser branco, e tudo quanto possa representar essa condição é, portanto, o objeto do desejo: aquilo que falta" (Nogueira, 1998. p. 115).

Como afirma Nogueira (1998), "para além do branco, está a brancura, e tudo quanto esta condição de branco "simbolicamente" representa para o negro" (p. 115). Por isso, a autora argumenta quanto ao estatuto de privação na condição do negro: "assim, se a brancura, o objeto que falta, para o negro, é um objeto simbólico, sua falta é real, porque se manifesta como algo que falta no próprio corpo, uma parte, um pedaço" (p. 115).

> "É assim que a cor da pele passa a ser um objeto da realidade psíquica. Imaginariamente o negro se vê e deseja ser o branco que jamais será, pois onde essa brancura deveria se fazer visualizar, está a cor negra, uma pele negra, marcada por

> tudo o que ela representa, um significante que recorta e inscreve, por contraste, o objeto simbólico do desejo do negro: a brancura; contrariando a condição do objeto simbólico do desejo, ser negro é a não condição de toda ordem, um real marcado pela falta do objeto simbólico" (Nogueira, 1998. p. 116)

Os trabalhos de Neusa Santos Souza (1990) e Isildinha Baptista Nogueira (1998) nos permitem observar com maior clareza os dilemas e vicissitudes da dominação racial específica ao contexto brasileiro, possibilitando vislumbrar o que esta problemática acarreta em termos de psicopatologia quando transposta do plano social ao plano da estruturação psíquica. Se considerarmos que a eficácia da *doxa* racial brasileira é precisamente seu caráter reativo – a *reação afetiva* quando algo contradiz sua equação – vemos o papel da *economia emocional* neste sistema de dominação, para além de uma estrita problemática perceptiva.

Da mesma forma, é notável como os marcadores de cor não implicam qualquer tipo de racismo mais brando no Brasil, como poderia se afirmar em relação ao racismo norte-americano, politicamente formalizado e antecipatório. Pelo contrário, observa-se como a formação de uma *doxa* racial – cujo parâmetro estético indica o limiar mais visível e mais negado da dominação – possibilita, no caso brasileiro, a construção de uma realidade fantasmática tão discriminatória e transmitida tão precocemente que sequer é concebida enquanto realidade enunciada, tamanha sua eficácia. Trata-se, no caso brasileiro, não de um racismo politicamente formalizado, como poderíamos pensar ser o caso norte-americano, mas, sobretudo, de um racismo emocionalmente estruturado e emocionalmente transmitido, um racismo *afetivamente* operante, em suma, um racismo próprio ao campo ideal, presente na relação primordial com o desejo do Outro materno.

É particularmente ilustrativo perceber nos relatos de pesquisa tanto de Neusa Santos Souza (1990) como de Isildinha Baptista Nogueira (1998), a imposição colocada ao sujeito negro a *ser o mais*, e o preço constantemente cobrado – e jamais reconhecido – que insta o sujeito negro a continuamente dar provas do merecimento em ocupar sua posição social. É precisamente isto que apontamos no tópico anterior quando o sujeito caminha na direção contrária à equação *bom*/*belo* contida na *doxa* racial brasileira, causando a reação discriminatória que aparece sob a forma da injunção superegóica que aprisiona o sujeito negro em seu dilema. Da mesma forma, podemos lembrar o que Jessé Souza (2018) e Emerson Rocha (2018) debatem a respeito do racismo nas classes mais desvalorizadas – em especial, na *ralé estrutural* – que não possui os mesmos recursos que os sujeitos em ascensão social analisados especificamente por Neusa Santos Souza (1990), fazendo com que a discriminação racial explícita seja a forma mais acessível de agregação de prestígio e valorização social. Na

medida em que se decresce na pirâmide social, o racismo fica mais evidenciado, mais explícito, por ter menos recursos para ser encoberto.

Agora que demonstramos satisfatoriamente elementos, caminhos, formas e funções do racismo brasileiro, podemos encaminhar a conclusão da pesquisa, debatendo como ocorre historicamente a repetição do escravismo e do racismo, reiterando isto que denominamos *complexo familiar brasileiro*.

5.2. A modernidade brasileira;

Levando em conta o percurso de nossa pesquisa até então e as especificidades do contexto brasileiro, chega o momento de debater como relações escravistas mantêm-se na modernidade brasileira, o que pressupõe as formas da dominação racial no espaço social, na estruturação da realidade e do imaginário social que vimos nos tópicos anteriores. É evidente que o Brasil atualmente não possui um regime de escravatura, como foi o caso de mais de três quintos de sua história. O que pretendemos deixar indicado é como se produz na modernidade brasileira uma classe que ocupa lugar análogo ao que o escravo ocupava na estrutura social colonial. Trata-se de uma *classe moderna* de pessoas "condenadas então a vender por preço vil sua "tração muscular", como os escravos do passado, para realizar os mesmos serviços do escravo hoje em dia" (Souza, 2018. p. 31).

Produz-se, portanto, na modernidade brasileira, da formação de uma "classe do corpo" (Souza, 2018. p. 445), *reproduzindo* em condições modernas o escravismo e sua estrutura de relações raciais. Esta categoria simbólico-social do contexto brasileiro – que Jessé Souza e equipe (2018) denominam provocativamente de *ralé estrutural* – ocupa lugar análogo ao do escravo na sociedade colonial por dois motivos principais.

Em primeiro lugar, tal como a categoria do escravo na época colonial, os indivíduos da ralé se constituerm em sua dimensão corporal, isto é, apenas como *corpo*. Isto, para Jessé Souza (2018) não se refere somente ao fato de os integrantes desta classe ocuparem posição social desvalorizada que os exige vender sua força de trabalho, como seria de se supor na divisão típica da modernidade entre burgueses x proletários. Jessé Souza (2018) argumenta que esta classe se refere a um contingente de pessoas que não podem acessar as formas de relação com o corpo que recebem valor social ou simbólico na modernidade, ou seja, as formas de relação com o corpo que possibilitam ao sujeito *incorporar* a *economia emocional* própria à modernidade. É esta economia emocional moderna que viabiliza tanto a venda da força de trabalho no mundo produtivo moderno, quanto a própria percepção social que reconhece na imagem corporal do outro a *expressão natural de seu ser*. Sem dispor dos requisitos valorizados pela modernidade que possibilitariam transcender a esfera corporal e atingir a esfera da dignidade humana compartilhada, nos diz Jessé Souza (2018), cria-se uma classe que é *só corpo* – não propriamente corpo simbolizado, mas fundamentalmente, em termos sociais, corpo de gozo, corpo enquanto suporte do gozo alheio.

Em segundo lugar, pela argumentação de Souza (2018), a *ralé* ocupa lugar análogo ao do escravo na colônia brasileira por ser também em relação a esta classe moderna de despossuídos que todas as outras classes e categorias assumem o seu posicionamento na estrutura social. Por isso o autor insiste no termo *estrutural*: não se trata de acaso ou acidente, a precariedade material e simbólica, que faz de um contingente de brasileiros se tornar apenas corpo cumpre função conveniente para a sociedade, produz ganhos para todas as outras classes, menos para os membros da ralé, evidentemente. É seu fator de estruturação em relação ao campo social e simbólico por onde se forma o laço social brasileiro que nos permite ver, neste processo, a contigüidade do escravismo, a repetição do traço escravista na relação com o Outro.

> "Ao invés da oposição clássica entre trabalhadores e burgueses, o que temos aqui, numa sociedade perifericamente moderna como a brasileira, como nosso "conflito central", tanto social quanto político e que subordina em importância todos os demais, é a oposição entre uma classe excluída de todas as oportunidades materiais e simbólicas de reconhecimento social e as demais classes sociais que são, ainda que diferencialmente, incluídas" (Souza, 2018. p. 31)

A estrutura da ordem familiar escravocrata colonial que trabalhamos no capítulo anterior sofre reformulações, já que o capitalismo em sua fase industrial prescinde do trabalho escravizado, substitui-o, a princípio, pela fábrica e pelo proletário. As relações de trabalho se alteram. No entanto, isso não significa que as relações escravistas desapareçam – nem no Brasil, nem no mundo – e é precisamente isto que está implicado na formação histórica desta classe que Souza (2018) denomina de *ralé estrutural*.

Por isso, as referências à família senhorial colonial do quarto capítulo nos fornecem os pontos básicos da estrutura, mesmo quando esta forma familial já não responde mais pela esfera produtiva e familiar do Brasil na modernidade. A lei dual própria ao escravismo, a distinção entre corpos interditados e corpos não interditados – quem é *corpo* e quem é *ser* –, a *doxa* racial relacionada às infinitas distinções da hierarquia de cores brasileira: isto se repete na modernidade, a despeito de toda uma sociedade que se altera radicalmente. Por isso, Jessé Souza (2018) utiliza o termo *modernidade seletiva* para designar os setores que se transformam na modernidade, enquanto outros setores ficam cuidadosamente excluídos dos pressupostos da modernização. Para organizar a discussão, podemos indicar dois vetores de análise.

Primeiramente, no campo macro político e macro econômico, há toda a reviravolta produzida pela formação das duas instituições fundamentais do mundo moderno no cenário brasileiro: o

Estado e o mercado (Souza, 2017. p. 69). Estes dois termos estão no centro das transformações brasileiras ocorridas entre o século XIX e início do século XX e sua introdução no país têm suas especificidades. Como pano de fundo deste cenário, há a paulatina transição da posição brasileira no circuito comercial global: o país passa de *elemento basilar* do império colonial português a *elemento periférico* do capitalismo industrial. Por três quintos de sua história referido e *filiado* a Portugal e sua ordem mercantil, o Brasil passa a se referir e a se *filiar* aos principais países dessa nova ordem produtiva: inicialmente Inglaterra, França e, sobretudo a partir do século XX, Estados Unidos.

O segundo vetor se refere à constituição *interna* do Brasil enquanto Estado-Nação, passando de múltiplos potentados locais dispersos – característicos da ordem privada escravocrata patriarcal – a uma unidade Estatal centralizada. Este é um esforço que adentra o século XX e, de certo modo, permanece como desafio em grande parte do Brasil até hoje. Há um árduo e conflituoso processo histórico que se inicia no Brasil oitocentista e que tem na abolição da escravatura um de seus pontos centrais.

Além dos meandros sócio-políticos que engendram a estrutura disto que denominamos *complexo familiar brasileiro*, projetando a escravidão na modernidade, como nos diz Alencastro (1998), interessa-nos ressaltar a produção das narrativas – produção dos *ideais* – que acompanham este processo, tanto no eixo do mercado quanto no eixo da formação de um Estado nacional. O que está em jogo, em suma, é a produção do *mito da brasilidade*, com os ideais que o compõem, e que pretende responder a três perguntas fundamentais: "quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?" (Souza, 2018. p. 42). É a produção deste imaginário social que confere à sociedade aquilo que Jessé Souza (2018) denomina de "DNA simbólico" (p. 37):

> "uma diferença fundamental entre o DNA individual e o coletivo é que o segundo, diferentemente do primeiro, é "construído" historicamente. Em outras palavras, ele é "contingente", ou seja, existe um elemento importante de arbitrariedade na medida em que ele poderia ter sido construído de outro modo. Entender por que ele foi construído dessa maneira e não de outra qualquer significa se apropriar da própria memória, lembrar o "esquecido", e compreender, em última instância, "quem somos", por que nos tornamos "quem somos" e de que modo isso determina, sem que saibamos, toda a nossa vida social e política atual e futura. Mais importante, como só se aprende com a autocrítica, podemos também, porventura, "mudar nosso DNA simbólico e cultural" na medida em que nos apropriamos dele sem ilusões e sem fantasias compensatórias" (Souza, 2018. p. 38).

Efetivamente, o argumento de Souza (2018) é que a construção do mito da brasilidade que marca nosso DNA simbólico enquanto brasileiros firma-se como *fantasia compensatória* da

sociedade brasileira, isentando-a de reconhecer as formas da dominação escravista-racial na qual se assenta. A classe da *ralé estrutural* é a evidência principal deste não reconhecimento: enquanto produto primeiro e primordial da estrutura social brasileira, esta classe sequer é reconhecida como tal, daí a insistência do autor no nome *ralé*, que não diz nada além da pura desqualificação, sequer uma categoria concebida. Assim, a *fantasia compensatória* dos ideais presentes no mito da brasilidade possibilita a *formação de compromisso* em torno do escravismo, sintoma social fundamental do laço social brasileiro.

Tal como no capítulo anterior, recorremos à história brasileira com o intuito de desvelar uma estrutura, na medida em que a história narrada e instituída é um efeito de discurso. Em nosso caso, o objetivo é discernir os traços de repetição do escravismo no discurso do complexo familiar brasileiro. Por isso empreendemos novamente um percurso histórico, naquilo que ele pode nos apontar para a estrutura e para o laço social que se produz neste discurso.

O foco de análise histórica é o século XIX, quando se lançam as bases para o rearranjo da escravidão na modernidade brasileira.

a) O mercado e o novo *habitus* da vida privada;

O ano de 1808, como argumenta Souza (2018), marca "a data de nascimento do Brasil moderno" (p. 84) com a mudança da família Real portuguesa ao Rio de Janeiro, em fuga da invasão napoleônica. Este fato ímpar na história de qualquer colônia americana inaugura as transformações da sociedade brasileira ao inserir o país progressivamente em outro patamar do desenvolvimento capitalista, até então restrito à sua face mercantil-colonial. A mudança da corte engendra as duas principais instituições do mundo moderno que citamos acima, o Estado e o mercado (Souza, 2017). Comecemos focando no mercado.

Um total de 15 mil pessoas – todo o aparato burocrático português – aportou no Rio de Janeiro, numa época em que a população da cidade era de apenas 43 mil habitantes (Alencastro, 1998). Com isso, nos anos subseqüentes, a quantidade de habitantes livres mais que dobrou na cidade do Rio de Janeiro, passando de 20 mil para 46 mil indivíduos (Alencastro, 1998). Nota-se, em medida semelhante, o aumento da porcentagem de escravos na cidade, subindo de 35% para 46% da população geral, convertendo a Baia de Guanabara no "maior terminal negreiro da América" (Alencastro, 1998. p. 13). Assim, não aportaram

somente monarcas e reinóis na corte fluminense: “o enxerto burocrático suscitou uma procura de moradias, serviços e bens diversos, atraindo para o Rio mercadorias e mercadores” (Alencastro, 1998. p. 13).

A chegada da corte ao Brasil vem acompanhada de decreto que há muito era demanda da elite comercial do país: a abertura dos portos brasileiros ao comércio internacional (Souza, 2018; Marques, 1984). Antes restrito ao comércio unilateral com a Metrópole no arranjo colonial, a abertura do país ao comércio internacional produz uma inundação de mercadorias estrangeiras na sociedade brasileira, além dos ofícios próprios à sociedade burguesa instaurada na Europa do século XIX. A Baía de Guanabara, em especial a cidade do Rio de Janeiro, torna-se o modelo de civilidade burguesa para o país (Alencastro, 1998). A abertura ao mercado induz a formação de um novo *habitus* próprio à modernidade e o Rio de Janeiro, sede da corte, torna-se o modelo, seu laboratório de formação. Como nos confirma a historiadora Ana Maria Mauad (1998): “o cotidiano se movimentava com base no consumo de bens simbólicos, ligados a um *habitus* de classe que se formulava” (p. 211). Afinal, “no que se refere ao *décor* da cidade, é preciso lembrar que o Rio de Janeiro da metade do século XIX estava longe de ser uma cidade ordenada de acordo com o modelo civilizatório europeu” (Mauad, 1998. p. 207).

Cria-se movimentação sem precedentes na cidade, um fluxo de estrangeiros estimulados pelas possibilidades comerciais do incipiente mercado brasileiro, fomentado pelo Império, cujo objetivo era integrar o país aos grandes portos comerciais da Inglaterra e dos EUA (Alencastro, 1998). Comparando os anos de 1845-50 aos anos de 1850-55, observa-se um aumento de 150% nas importações do Rio de Janeiro, destinados aos consumidores abastados da corte (Alencastro, 1998). A *temporalidade* da vida colonial se altera, passando a ser atrelada ao tempo ditado pela ordem produtiva do capitalismo fabril.

> “Com a inauguração, a partir de 1850, de uma linha regular de navio a vapor entre Liverpool, na Inglaterra, e o Rio de Janeiro, o tempo imperial entra em sincronia com o tempo da modernidade européia. Compras e vendas de mercadorias, cartas e encomendas, taxas de câmbio, juros comerciais, viagens de parentes e amigos possuíam, doravante, um parâmetro temporal fixo” (Alencastro, 1998. p. 38).

O resultado direto deste processo é uma mudança radical nos papéis sociais: “a configuração valorativa da sociedade muda como um todo” (Souza, 2017. p. 69). O consumo da elite brasileira volta-se aos bens e objetos que traduzem o padrão distintivo de civilização européia, criando as chamadas *falsas europas* dentro da sociedade escravista brasileira (Alencastro, 1998). O foco do mercado é a vida privada da elite escravocrata e, nesse caso, há duas

questões que entram em cena: a formação de novos parâmetros de civilidade da sociedade de consumo e a adaptação destes parâmetros à estrutura escravista.

Quanto ao primeiro aspecto – a sensação da civilidade européia – o foco do mercado é evidente: cavalos de raça ingleses, relógios de bolso, objetos decorativos e etc. Tudo que pudesse trazer a sensação de modernidade em contraposição ao atraso lusitano. Isto se estendia tanto aos hábitos aparentemente mais banais – como o consumo de cerveja que remetia à urbanidade inglesa, ao invés do vinho, até então bebida bastante popular, mas que passou a ser associada à ruralidade retrógrada portuguesa (Alencastro, 1998) – mas também se verificou na adoção de novos paradigmas lingüísticos e culturais. A mercadoria-fetiche dos lares da elite brasileira era o piano, instrumento por excelência do modo de vida civilizado moderno (Alencastro, 1998; Souza, 2017). A partir de meados do século a elite brasileira constrói seu paradigma de consumo: a sociedade rural francesa. É nesse aspecto que se observa tendência ao *francesismo* nos hábitos de consumo brasileiros, o que tem relação direta com o contexto escravocrata do país.

> "Francesismo que ia além da cópia das modas parisienses expostas na Rua do Ouvidor e referia-se também, à vida rural francesa. A um modo de vida caracterizado por uma cultura camponesa rica, menos desequilibrada que a da Itália, menos rústica que a da Espanha e Portugal, mais densa que a da Inglaterra, mais presente que a da América do Norte. Folhetins, operetas e romances vindo da França difundiam no Império a imagem de um modo de vida rural, conservador e equilibrado, entrelaçado de aldeias e pequenas cidades nas quais o padre e o militar, quando havia casernas, apareciam como personagens de prestígio. Desenhava-se a representação de uma sociedade rural francesa que aparecia como paradigma de civilidade para a sociedade tropical e escravagista dos campos do Império". (Alencastro, 1998. p. 43).

Quanto ao segundo aspecto – a adaptação dos parâmetros de civilidade europeus à sociedade escravocrata – é notável que o novo paradigma de modernidade nos trópicos venha a se contrapor à "vexaminosa africanização do país" (Alencastro, 1998. p. 47). Afinal, no Brasil do século XIX, em média um terço da população havia nascido na África (Alencastro, 1998; Degler, 1971), o que denotava predomínio da cultura não-européia nos costumes, hábitos e linguagem dos brasileiros. A questão racial aparece nos anúncios dos novos objetos de consumo da sociedade brasileira, em especial de uso doméstico. Nos anúncios de fornos de cozinha importados lê-se: "simples na composição de maneira que podem ser entregues sem receio à discrição dos pretos" (Alencastro, p. 42). Um exemplo simples e particularmente ilustrativo da importação da cultura européia em detrimento de costumes africanizados pode ser observado no hábito de fumar. Considerado gesto público de sociabilidade nas cidades européias, fumar virou moda no Segundo Reinado. Mas fumar charuto, e não cachimbo, pois

muitos africanos e afro-descendentes conservavam o hábito ancestral de fumar cachimbo, de onde, inclusive, deriva o termo, proveniente do idioma quibundo (Alencastro, 1998). Entre o cachimbo e o charuto se observa a distinção social do mesmo hábito, aquele que agrega prestígio e aquele que causa horror.

Da mesma forma, no contexto do frenesi gerado pela disseminação da fotografia na sociedade imperial, a partir da chegada de fotógrafos estrangeiros na corte, "a aparência racial era o foco da atenção e não havia limites para o preconceito de cor" (Alencastro, 1998. p. 86). Nesse contexto, bálsamos que prometiam "clarear a pele" (P. 87) e fazer "desaparecer a cor trigueira em cinco dias" (p. 87) eram vendidos a alto preço nas lojas da rua do Ouvidor, no Rio de Janeiro. Como nos afirma Alencastro (1998): "O reverso da vontade de querer parecer branco consistia em caracterizar, a qualquer preço, a escravidão como um estatuto exclusivamente reservado aos negros, aos pretos e aos pardos" (p. 87).

> "Nessas circunstâncias, o uso de perucas de cabelos lisos, claros e importados, tinha boa aceitação. A cabeleira postiça aristocrática, às vezes branca, empoada de talco, apreciada na Europa nos séculos XVII e XVIII, não tivera voga na América portuguesa. Quando o adereço já caía em desuso na Europa, entra na moda no Império para esconder o cabelo pixaim" (Alencastro, 1998. p. 86).

A construção da *imagem* nacional, própria ao povo brasileiro *civilizado,* é claramente marcada pela cor branca. Por isso, "a escravidão era delineada, nesse caso, pela estética do exótico" (Mauad, 1998.p. 205). Chega a ser particularmente surpreendente o tratamento dado pela sociedade imperial à chegada de escravos com cor de pele branca, provenientes do tráfico interno de cativos, como mencionamos em tópico anterior. A proibição do tráfico atlântico combinada com a constante demanda por escravos ocasionou uma alta circulação de escravos *crioulos*, como eram chamados os escravos nascidos no Brasil[16]. Filhos, netos e bisnetos de escravas negras com homens brancos, até então isolados em fazendas sertanejas, passam a circular na corte em maior volume, em meio ao esforço de construção de uma imagem e uma identidade branca no país (Alencastro, 1998; Mattos, 1998). A aparição de escravos brancos teve forte impacto no imaginário racial brasileiro da época. Um episódio ocorrido em 1858 mostra-se particularmente ilustrativo.

[16] Fenômeno semelhante pôde ser observado nas sociedades africanas que participavam direta e ativamente do tráfico internacional de escravos. Diante da proibição de travessia do atlântico e dos largos *estoques* de pessoas capturadas para o trabalho forçado, verificou-se um incremento do escravismo em diversos territórios africanos que antes subsistiam com base em divisões de trabalho tradicionais, além de alta circulação *intracontinental* de escravos, inusitada até então. Sobre o assunto ver: Risério, Antonio. **A cidade no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2012.

> "Em 1858, o *Jornal do Commércio* noticiou um incidente altamente revelador. O artigo intitula-se 'escravo branco' e diz o seguinte: 'apresentou-se ontem na Praça do Comércio um homem branco, de olhos azuis e cabelos louros, de 25 a 26 anos, que jaz no cativeiro e pedia subscrição para comprar sua liberdade. As pessoas presentes mal podiam acreditar que esse homem fosse escravo'. Feitas as verificações, constatou-se que o homem estava falando a verdade. Imediatamente os passantes organizaram uma coleta e conseguiram os 1600 contos de réis para alforriar o escravo branco" (Alencastro, 1998. p. 88).

A reviravolta nos costumes brasileiros dinamiza as posições e valores sociais, antes restritos à rigidez da ruralidade escravocrata. Estes novos valores são associados a novas categorias simbólicas que passam a figurar na sociedade brasileira, paulatinamente produzindo novas formas de vivenciar as relações sociais e diversificando a lei dos potentados senhoriais que reinava no Brasil até então (Souza, 2018). O cenário rústico da ordem patriarcal familiar patriarcal-escravocrata descrito no capítulo anterior passa a dar lugar a uma vida urbana antes inexistente no Brasil, ao menos nestes moldes. Com isso, não somente hábitos de consumo, mas todo um quadro produtivo-valorativo-simbólico passa a se dinamizar, alterando-se paulatinamente em direção às formas de vida características do ocidente moderno.

O médico que assume o lugar do padre confessor, o juiz, o diretor da escola, o professor universitário, o bacharel em Direito, o modista, o alfaiate, o importador de artigos europeus: as novas categorias diversificam e reorganizam tanto as divisões sociais de gênero quanto as divisões sociais de classe, que passam a partir de então a não se restringirem mais ao mero arbítrio do senhor de terras e gente (Souza, 2018).

> "No Brasil em vias de se tornar europeizado do século XIX, a posse real ou fictícia desses novos valores que tomam a nação de assalto vai ser o fundamento da identidade de grupos e classes sociais e a base do processo de separação e estigmatização dos grupos percebidos como não participantes dessa herança. A ânsia de modernização, de resto estampada na bandeira da nação nas palavras de 'ordem e progresso', passa, a partir dessa época, a dominar a sociedade brasileira como princípio unificador das diferenças sociais, o princípio em relação ao qual todas as outras divisões devem ser secundarizadas. É em nome dela também que passa a operar um novo código social nascente, uma nova hierarquia social que vai estipular os critérios que permitem e legitimam que alguns sejam vistos como superiores e dignos de privilégios, e outros vistos como inferiores e merecedores de sua posição marginal e humilhante" (Souza, 2018. p. 71).

Podemos vislumbrar, então, como o cenário começa a se alterar com a abertura ao consumo, importações, em suma, com a veiculação do Brasil ao comércio internacional capitalista. Mas, precisamos observar o que efetivamente entra em cena na modernidade quanto à sua estrutura de produção de valor – tanto valor monetário, quanto valor simbólico, cultural, moral, pulsional. Assim poderemos compreender como mercado e Estado se configuram como as duas instituições fundamentais da modernidade, por serem, precisamente, os dois pilares por

onde essa estrutura de produção valorativa se constrói. Há duas vertentes em jogo nesse momento decisivo: as novas formas de cuidado/controle com o corpo e a posse do conhecimento útil aos novos ofícios da modernidade capitalista. Assim poderemos nos apropriar do que está em jogo nessa reviravolta cultural decorrente da consolidação ainda incipiente de um mercado nacional atrelado ao capitalismo mundial.

b) Os valores modernos;

Manifestamente, o grande valor a ser conquistado nesse momento é o saber formal, que passa a ser determinante para o trabalho produtivo e valorizado no mundo capitalista. Esse é o primeiro ponto crucial da modernidade. Não somente o saber filosófico, transcendental, mas o saber-fazer, o conhecimento técnico-produtivo, e o reconhecimento também formal deste saber: o diploma, a escola, a universidade. Trata-se, em última análise, do trabalho especializado e tecnicamente qualificado, não por acaso, melhor recompensado financeiramente. Entra em cena, portanto, a disputa pelo *capital cultural*, que se torna um fator fundamental para o desempenho diferencial em qualquer sociedade do capitalismo moderno. Esta passagem própria ao campo do saber pode ser concebida naquilo que Lacan (1991) indica quanto à apropriação do saber-fazer do escravo para formar um *saber do mestre*. A disputa pelo capital cultural a que nos referimos acima envolve os meios de acesso a este *saber do mestre* que se forma na modernidade.

Jessé Souza (2018) qualifica, a partir de Weber, esta nova modalidade do saber como uma atitude instrumental própria ao "racionalismo da dominação do mundo" (p. 426):

> "O racionalismo da dominação do mundo vai ser definido por uma "atitude instrumental" em relação a todas as três dimensões possíveis da ação humana: o mundo objetivo e natural fora dele, o mundo social compartilhado com os outros e o mundo subjetivo de cada um. O homem ocidental moderno vai tender a perceber tanto o mundo exterior na sua dimensão natural quanto o mundo social que ele compartilha com os outros, assim como seu próprio mundo subjetivo interno, ao qual ele tem acesso privilegiado, enquanto dimensões "coisificadas", meros "meios" para a consecução de fins "heterônimos", ou seja, impostos a ele por esse tipo de organização social como símbolos de sucesso por excelência, tais quais poder e dinheiro. (...) Assim como é precisamente a generalização da atitude instrumental que possibilita a competição capitalista sem peias e, a partir dela, a extraordinária produtividade material do capitalismo. Sua ambigüidade maior reside na não percepção de qualquer virtualidade humana que não seja também instrumental" (Souza, 2018. p. 426-427).

É precisamente a disputa pela posse dos valores de prestígio e pelos recursos dessa *atitude instrumental* própria ao capitalismo que entra em cena na disputa pelo *capital cultural*, na passagem de sua fase mercantil à sua fase industrial. Mas é preciso considerar que o capital cultural da modernidade não se restringe somente ao conhecimento formalizado. Como nos indica Jessé Souza (2018), a atitude instrumental do capitalismo se dirige tanto ao mundo natural, quanto ao meio social e, sobretudo, ao *mundo subjetivo de cada um*. Nesse sentido, há na disputa pelo capital cultural uma dimensão muito mais vasta do que somente o acesso à educação: o saber quanto às *formas valorizadas de cuidado com o corpo*. O *controle do corpo e suas pulsões*, como diz Souza (2018), é uma das formas mais importantes para se atingir a disciplinarização necessária ao trabalho produtivo capitalista. As grandes transformações no *habitus* da modernidade traduzem a regulação do controle corporal própria a uma nova ordem produtiva.

> "Se o indivíduo, no contexto religioso pré-moderno, tendia a aprender a disciplina e o auto-controle como forma de "agradar a Deus" e atender ao interesse ideal da salvação eterna, o indivíduo moderno internaliza em ainda maior grau o controle do corpo e suas pulsões como forma de atender ao interesse material de sobrevivência – não há vida fora do mercado – e a todo tipo de interesse ideal em distinção social e prestígio. Mercado e Estado, ao monopolizarem todas as chances, não só de sobrevivência material, mas principalmente de prestígio, do reconhecimento social e da autoestima associada ao sucesso econômico, constituem os indivíduos flexíveis, dóceis e disciplinados dos quais necessitam para se reproduzirem no tempo. Se o controle do corpo e suas pulsões era o caminho para a salvação no "outro mundo", passa agora, em condições modernas, a ser o caminho para a salvação "neste mundo", na medida em que não apenas o sucesso econômico, mas também todas as chances de reconhecimento social e autoestima passam a estar ligadas ai desempenho diferencial no mercado e no Estado" (Souza, 2018. p. 434).

A posse do saber formal, por sua vez, possibilita que o indivíduo detenha os códigos dessa atitude instrumental em relação ao mundo natural e ao mundo social, que se somam à atitude instrumental quanto à disciplinarização do corpo próprio. Toda essa instrumentalização da vida em suas mais diversas esferas "só é possível pelo advento do dinheiro como equivalente e mediador universal" (Souza, 2018. p. 427). O dinheiro torna-se a forma de expressão e regulação do valor por excelência, valor universalizado, e os ofícios que detém os códigos dessa instrumentalização, por sua vez, tornam-se os mais valorizados monetariamente. Mas, fundamentalmente, as pessoas que manifestam os códigos desta instrumentalização em si mesmas, por conseguinte, detém os códigos de distinção primordiais no contexto do capitalismo, agregando maior prestígio e valor a partir disso.

Essa forma de produção valorativa que Jessé Souza (2018) aponta como mais decisiva e ao mesmo tempo mais "invisível" (p. 52) se refere à *economia emocional* própria à classe média

moderna, que se torna o modelo de ser generalizado a todas as classes e categorias, a estrutura afetiva universal do capitalismo. Este elemento, transmitido e posteriormente esquecido é pré-reflexivo, inconsciente, não formalizado como saber, e envolve a aplicação da *atitude instrumental* não só à natureza ou à sociedade, mas ao próprio indivíduo, ao próprio *eu*, se utilizarmos uma terminologia psicanalítica.

Sobre este ponto, Safatle (2016) argumenta como o *éthos* protestante do capitalismo moderno envolve uma sofisticada maquinaria disciplinar para produzir o "afastamento de todo gozo espontâneo da vida" (p. 166) em função de produzir sua economia emocional. Afinal, "o trabalho que marcava o capitalismo como sociedade de produção não era um trabalho que visava exatamente o gozo do serviço dos bens, mas a acumulação obsessiva daqueles que, mesmo produzindo valor, "não retiram nada de sua riqueza para si mesmo, a não ser a sensação irracional de haver 'cumprido' devidamente a sua tarefa" (p. 166). É nesta dimensão, aliás, que Freud constrói a sua teoria do supereu enquanto "internalização de sistemas de regras, normas e leis de conduta com forte apelo moral (...) feita através de dinâmicas repressivas em relação à satisfação pulsional" (Safatle, 2016. p. 167). O supereu como "instância moral de observação de si" (p. 167) corresponde a este processo de internalização disciplinar subjetiva que é condição para o funcionamento da ordem produtiva capitalista na modernidade.

Nesse sentido, Souza (2018) identifica nesta atitude instrumental voltada a si mesmo – a acumulação obsessiva que Safatle (2016) menciona – mais do que somente um controle corporal direto, mais do que uma instrumentalidade racional quanto ao funcionamento corporal. Souza (2018) também aponta para uma inflexão pulsional em direção à própria pessoa, no sentido de fazer do indivíduo um *valor em si*[17].

Portanto, o que está em jogo não se refere somente a um conjunto de normatividades disciplinares quanto à atitude corporal, formas de apresentação, cuidados, higiene, padrão de beleza. Há uma economia emocional que estrutura o indivíduo e, por isso, marca o seu corpo, que se refere aos investimentos libidinais dirigidos ao *eu*, recebidos nas relações familiares e transmitidos à geração subseqüente. E isto envolve também a produção de valor simbólico. Analisando este ponto a nível social, a rigor, trata-se da consolidação do indivíduo como um

[17] Podemos observar na contribuição que Souza (2018) faz sobre a teoria weberiana – a autoconfiança como valor em si – os ecos do que Safatle (2016) chama de *ideal empresarial de si*, na passagem do capitalismo de sua forma-mercadoria para a forma-empresa contemporânea.

fim em si mesmo, *valor em si*. Valor este que precisa ser transmitido; transmissão que depende de contingências e condições. A isto, Jessé Souza (2018) denomina *autoconfiança*.

> "Nos melhores lares da classe média, também são ensinadas coisas mais "invisíveis" ainda, e que não têm relação direta com dinheiro ou renda. Existe um número considerável de famílias da classe média em que as crianças, além de aprenderem "como devem se comportar", aprendem também que elas são "um fim em si mesmas", porque são amadas de modo incondicional pelos pais. Este último elemento permite acrescentar, além do mecanismo disciplinar indispensável ao sucesso nas condições de trabalho capitalistas, um elemento invisível para muitos, mas fundamental tanto na competição social quanto no desafio de levar uma vida com sentido, que é a "autoconfiança". A "autoconfiança", como nos ensina o pensador alemão Axel Honneth, é aquele elemento que confere a quem o possui, pelo simples fato de ter sido amado, a certeza do próprio valor, certeza essa que permite encarar derrotas e perdas como fatos transitórios e o enfrentamento de todo o tipo de desafio e de dificuldade com confiança e esperança" (Souza, 2018. p. 52)

Sem dúvida, Jessé Souza (2018), enquanto sociólogo, condensa na palavra *amor* uma vasta dimensão de fenômenos não objetiváveis. Podemos supor que esta *autoconfiança* à qual o autor se refere como parte da transmissão *afetiva* e *emocional* que uma criança moderna recebe dos pais, nos indica algo do investimento libidinal narcísico que garanta ao *eu* uma posição reconhecida na vida e no mundo. Podemos pensar não só no controle pulsional fundamental para a disciplinarização do sujeito, mas no *direcionamento* pulsional básico ao *eu*, o autoinvestimento necessário e sua fixação, para que o sujeito assuma valor positivo e *produtivo*, de modo a poder se situar no mundo e numa temporalidade. Sem este investimento libidinal narcísico preliminar que possibilite ao *eu* – enquanto instância individual social – assumir *valor em si* mesmo, independente do valor conferido pelo *outro*, fica-se inteiramente sujeito não só à estrutura de linguagem e símbolos, mas inteiramente suscetível ao arbítrio – e o gozo, diríamos – deste outro.

Afinal, no contexto da modernidade, o indivíduo precisa do mínimo de respaldo para se reconhecer como um valor em si, tendo, assim, a *autoconfiança* para suportar as intempéries da vida presente em nome de uma melhor posição no futuro. Tomemos um exemplo básico. O *pensamento prospectivo* é uma das vertentes da *atitude instrumental* da modernidade, a idéia de que o esforço presente é compensado em momento posterior da vida, e não no além-vida, como era característico do mundo pré-moderno (Souza, 2018). Se o indivíduo não pode assumir-se como valor em si – transmitido pelo investimento libidinal do outro/Outro em suas primeiras relações familiares –, não tem a *autoconfiança* que possa lhe conferir os suportes por onde se situar nas relações do mundo, não há opção a não ser ficar inteiramente condicionado ao lugar que o outro lhe confere (Souza, 2018). Sem a *autoconfiança*, portanto,

para Jessé Souza (2018), a pessoa fica presa na relação com este outro que é um valor em si, valor que se torna, assim, *absoluto*. Enquanto os outros dois termos – saber formal e disciplinarização do corpo e pulsões – são condições necessárias para o *acesso* à posição social diferencial, este terceiro termo valorativo, a *autoconfiança*, segundo Jessé Souza (2018) é determinante para a *continuidade* e eventual perpetuação de posições sociais não somente desvalorizadas, mas *sub-humanizadas* no caso brasileiro.

Em suma, na disputa pela posse dos novos valores decorrentes do *habitus* da moderna sociedade brasileira entram em cena os dois pilares primordiais para a vida moderna: a *incorporação* dos saberes instrumentais valorizados no trabalho especializado – próprio ao plano da *economia monetária* – e a *incorporação* das regras e condições afetivas consoantes com a nova forma de trabalho produtivo – próprias ao plano da *economia emocional*. Ambos os pilares são fundamentais na modernidade. É assim que a estrutura capitalista moderna *faz corpo*, isto é, *produz um corpo pulsional próprio à sua estrutura*.

> "Os requisitos psicossociais para o trabalho produtivo são os mesmos da cidadania política. Sem autocontrole, disciplina e a noção correlata de autorresponsabilidade não é possível nem a adaptação ao ritmo produtivo da máquina e da fábrica capitalista – que se impõem de fora para dentro – nem a contenção do cidadão que percebe seu espaço de ação e respeita o espaço alheio. Não há cidadania possível sem a "internalização", ou melhor, sem a "incorporação" de uma dada "economia emocional". Mais que a internalização de normas, que sugere uma apropriação meramente intelectual destas, a "incorporação" se refere a regras "afetivamente" tão bem internalizadas que se tornam automáticas, se tornam "corpo" que "atua" sem mediação da "mente" ou consciência, de toda uma "hierarquia de conduta" que define espaços e limites de ação constantemente de todos nós" (Souza, 2018. p. 435)

Portanto, o que está em jogo nesse momento histórico são os requisitos racionais/reflexivos (o saber formal) e os requisitos inconscientes/pré-reflexivos (o controle do corpo e suas pulsões e a autoconfiança própria ao indivíduo como *valor em si*) necessários para posição valorizada em qualquer sociedade moderna. Ainda que costumeiramente se conceba, no senso comum, que o decisivo é somente o acesso ao saber formal – a educação – e aos conteúdos reflexivos e conscientes que fazem a melhor remuneração monetária do trabalhador especializado, para Jessé Souza (2018) as condições *psicossociais* de conteúdo inconsciente são mais determinantes para o acesso e a mobilidade social.

Pois, para o autor, é a *homogeneização* desta economia emocional a toda a sociedade que possibilita a coesão social na modernidade. Este último fator, insiste Souza (2018), é inclusive principal: é aquilo que permite, por um lado o reconhecimento da igualdade básica entre os cidadãos mesmo em diferentes classes sociais, assim como, por outro lado, possibilita o

acesso ao trabalho produtivo na medida em que todos compartilham dos mesmos códigos afetivos, emocionais e corporais. "Uma economia emocional peculiar baseada na disciplina e no autocontrole passa a ser o fundamento dos dois papeis sociais básicos da sociedade moderna, o papel do trabalhador útil e produtivo na economia e o papel do cidadão na política" (p. 435). É a generalização desta economia emocional para todos os estratos sociais que permite conceber a sociedade como um grupo de comuns, dando respaldo à igualdade jurídica. Nesse sentido, o Estado e o mercado são os dois principais *lócus* por onde os circuitos afetivos dessa economia emocional são produzidos, disseminados, reconhecidos e valorizados.

É preciso considerar, enfim, a *classe social* para além dos fatores puramente monetários, de renda. Podemos considerar a classe social, então, como "fonte de todas as heranças simbólicas, valorativas, morais e existenciais que se passam de pais a filhos por laços de afeto" (Souza, 2018. p. 51). Isto precisa ser cuidadosamente separado "do conceito meramente econômico de classe como acesso a dada renda" (p. 51). Isto nos possibilita também pensar a família de outra maneira. Pois a família é o principal veículo de transmissão desta economia emocional, simbólico-valorativa, fundamental na modernidade. Não se pode esquecer, contudo, "que as famílias não possuem, enquanto famílias, nenhuma matriz valorativa própria. Elas buscam a visão de mundo que implementam diariamente em "outro" lugar" (Souza, 2018. p. 50). Nesse sentido, "percebemos facilmente que o que os pais transmitem para os filhos de mais importante não é "dinheiro" nem nada que seja comparável apenas com ele" (p. 51).

> "O que os pais, ou figuras de cuidado que os substituem, transmitem aos filhos, quer tenham consciência disso ou não, é toda uma visão de mundo e de "ser gente" que é peculiar à classe que pertencem. O que a classe média ensina aos filhos é comer nas horas certas, estudar e fazer os deveres de casa, arrumar o quarto, evitar que os conflitos com amigos cheguem às vias de fato, chegar em casa na hora certa, evitar formas de sexualidade prematuras, saber se portar em ambientes sociais etc. As famílias da classe média ensinam, portanto, os "valores" de uma dada "classe", que são os valores da autodisciplina, do autocontrole, do pensamento prospectivo, do respeito ao espaço alheio etc. Que esse aprendizado seja "esquecido" ou não tematizado deve-se ao fato de que ele é transmitido afetiva e silenciosamente no refúgio dos lares. O aprendizado familiar é afetivo, ele só existe porque existe também a dependência e a identificação emotiva e incondicional dos filhos em relação aos pais" (Souza, 2018. p. 51-52).

É todo este aparato que subjaz no novo *habitus* da sociedade brasileira que começa a se formar no século XIX, como vimos no tópico anterior. Na argumentação de Souza (2018), é aí que se produz uma primeira grande divisão na sociedade brasileira que associamos com a repetição do escravismo. Se considerarmos o papel da família na transmissão desta economia

emocional, como afirma o autor, “não se produz homogeneização e generalização de uma certa economia emocional “correta” por decreto” (p. 435). Pelo contrário, para o autor esta generalização passa por um processo refletido e paulatino por parte das diversas instâncias que possam mediar e inscrever estes códigos valorativos na instituição familiar. O decreto legal que iguala os brasileiros, por si só, não produz igualdade, argumenta Souza (2018). “As sociedades que lograram homogeneizar as precondições psicossociais indispensáveis a uma integração bem-sucedida na sociedade de mercado para todas as classes o fizeram como uma tomada de decisão refletida e consciente com intervenção dirigida do Estado, da Igreja e de associações civis” (p. 438). Este ponto será decisivo nas mudanças profundas que ocorrem na sociedade brasileira do século XIX.

Pois a apropriação destes novos códigos que passam a ditar a vida social brasileira a partir do século XIX acarretará uma alteração radical, sobretudo, na camada intermediária antes agregada às bordas do sistema produtivo rural escravista. Para além dos hábitos e costumes, a antiga classe dos agregados será inteiramente reformulada, transformando-se no primeiro protótipo de classe média burguesa moderna. Uma primeira forma moderna de classe média surge em torno dessa “nova valorização do conhecimento que se cria no Brasil dessa época” (Souza, 2018. p. 87), formada pelos poucos homens livres que passam a ter mais opções do que simplesmente figurar nas franjas da escravatura, mas incrementada fortemente pelo contingente de imigrantes europeus que inundam o país a partir da segunda metade do século XIX. Notemos que “o conhecimento útil e de prestígio vai ser o único capital ao alcance daqueles que não são proprietários. Assim, começa a se constituir uma classe que, não sendo proprietária, também não é despossuída” (Souza, 2018. p. 87).

Portanto, se na estrutura do familismo escravocrata, a classe de agregados só poderia figurar nos interstícios da ordem produtiva escravista, com a entrada do Brasil no circuito afetivo-cultural-econômico da modernidade, surge em seu lugar uma classe com sua própria estrutura valorativa, centrada em torno da posse do capital cultural, única posse acessível àqueles que não nasceram como proprietários. Ao mesmo tempo, reafirmava-se a idéia de um racismo relativo e não absoluto na sociedade brasileira, na medida em que ele podia ser superado pelos estudos, pelo talento individual, pelo desempenho diferencial e não apenas em categorias descritivas de cor (Souza, 2017).

O antigo agregado acaba substituído paulatinamente por uma classe média moderna, em grande parte *importada* pelos sucessivos ciclos migratórios de imigrantes europeus

promovidos pelo Estado e fazendeiros do sudeste. Nesse sentido, a disputa pelo *capital cultural* – com tudo o que está implicado nisso – reproduz a dualidade escravocrata no plano cultural: a distinção entre a cultura européia e culturas africanas e ameríndias vem a ser a marca de posse dos novos valores da modernidade. Por isso Jessé Souza (2018) afirma que "a herança da escravidão não irá contaminar apenas a ralé, negra e mestiça, mas todas as classes populares" (p. 93).

> "A distinção entre os estratos europeizados em relação aos estratos de influência africana ou ameríndia, com toda a sua lista de distinções derivadas tipo doutores/analfabetos, homens de boas maneiras/joões-ninguém, competentes/incompetentes etc., vai ser a base dessa nova hierarquia das cidades que se criam e se desenvolvem. A posse, real ou suposta, de valores europeus individualistas vai, dessa forma, legitimar a dominação de um estrato sobre o outro, justificar os privilégios de um sobre o outro, calar a consciência da injustiça ao racionalizá-la e permitir a pré-história naturalização da desigualdade como a percebemos e vivenciamos hoje" (Souza, 2017. p. 72)

Portanto, a abertura ao mercado se estabelece como uma das vertentes por onde as divisões sociais se reconfiguram na modernidade, sobretudo na posse do conhecimento valorizado e os novos signos de distinção que marcam a posse de quem tem e quem não tem os valores modernos. Toda transformação no *habitus*, no consumo e a preocupação com a imagem nacional que vimos no tópico anterior refletem, assim, a disputa pela posse deste novo sistema valorativo, consciente e inconscientemente.

Mas para perceber efetivamente como esse processo irá se constituir, é preciso avançarmos um pouco mais, sobretudo na historiografia. Afinal, até agora demos ênfase nas transformações ocorridas ao nível do mercado na sociedade brasileira do século XIX. Mas a formação do Estado nacional é outro fator imprescindível para o debate, pois não só ele é o segundo pilar da modernidade, ao lado do mercado, como ele será o pilar fundamental para engendrar as profundas transformações na instituição familiar, que se altera radicalmente na era capitalista em comparação ao mundo colonial. Isto será determinante para a nova configuração simbólico-social das sociedades modernas, dado que é pela família que se transmitem as estruturas inconscientes pré-reflexivas – a estrutura da economia afetiva, o complexo de relações pulsionais – que se torna condição para a apropriação e acesso ao capital cultural, este *saber do mestre* que se torna decisivo para fixar a posição na estrutura social. Mas principalmente, para os efeitos de nossa pesquisa, a constituição do Estado nacional é imprescindível para debater a questão escravocrata no país e sua repetição na modernidade.

c) Público x Privado na modernidade brasileira e na abolição;

O Estado é efetivamente o *lócus* das transformações do Brasil oitocentista, mais do que a economia (Souza, 2018). Como esperado, todo o aparelho estatal que se forma nessa época também entra em disputa por diversos setores da sociedade brasileira. Em jogo nessa disputa estão os mesmos meios de produção de valor da modernidade que debatemos a respeito do mercado: o trabalho especializado, o controle do corpo e as pulsões, a autoconfiança do indivíduo como valor em si. Pelo mercado e pelo Estado a produção valorativa da modernidade é promovida e se solidifica na sociedade. A disputa pelo aparelho estatal brasileiro se insere neste contexto.

O Estado não é uma instituição qualquer na era moderna. No pacto social republicano, o Estado é a figura da soberania por excelência, outrora delegada aos monarcas ou, no caso brasileiro, aos senhores locais. A constituição nacional é aquilo que submete a todos, e não mais à vontade do monarca ou do senhor, respaldada na vontade divina. O Estado moderno, enquanto guardião da lei laica e igualitária – e em tese submetido a esta lei – é uma das instituições representativas fundamentais disto que se denomina *função paterna* no mundo moderno, tal como trabalhamos em nosso segundo capítulo. É o Estado que legitima formalmente os lugares de autoridade, é o Estado que garante os direitos básicos, é o Estado que delimita o campo dos possíveis por onde o sujeito pode fazer circular o seu desejo. Isto altera drasticamente a instituição familiar, tanto em sua forma quanto em sua função no campo social.

Isso porque o Estado passa a ser um ator também na vida familiar, contrapondo-se ao poder soberano do patriarca em seu meio privado. É o Estado quem legisla e se responsabiliza pela estrutura familiar, no cuidado com os filhos, nos limites da autoridade paterna, nos direitos e deveres que cabe a cada unidade familiar respeitar e promulgar. No mundo republicano moderno ocidental, a ordem pública regulamenta a ordem privada. A legislação estatal ultrapassa a autoridade paterna local, estabelecendo normas e regras para a relação entre as gerações, bem como os direitos e deveres de cada núcleo familiar. Ou seja, o lugar paterno não é mais dado por uma posição tradicional que remete à ordem cristã da família, o representante de Deus e da igreja no meio doméstico. O lugar paterno passa a ser autorizado, regulamentado e fiscalizado pelo Estado na modernidade.

Nessa nova configuração de papéis e poderes, a família paulatinamente passa de sua forma patriarcal tradicional à sua forma conjugal, até chegar, nos dias atuais, em sua forma co-parental que supõe maior igualdade entre os lugares de autoridade na família (Sciara, 2016). A família nuclear burguesa – conjugal, co-parental, formada por pai, mãe e filhos – é o modelo familiar por excelência da era moderna, adaptado às novas demandas de trabalho produtivo do capitalismo, em substituição à tradicional família patriarcal extensa. O que está em jogo neste processo é tríade que configura qualquer nação do mundo moderno: *Estado/família/mercado*, que substitui a cadeia *Deus-Pai/padre/patriarca*.

A maneira como estes elementos – Estado/família/mercado – se arranjam em cada sociedade denota sua singularidade. E no caso do Brasil, estes três termos são atravessados pelo escravismo, sobretudo a família. Aliás, se relembrarmos a afirmação de Jessé Souza (2018) de que as famílias não possuem uma base valorativa própria, precisando incorporar seus valores e transmiti-los de instâncias maiores, podemos perceber como o atravessamento do escravismo nas relações familiares denotam o atravessamento do escravismo nas demais esferas superiores de regulação dos indivíduos no contexto brasileiro.

No caso do Brasil, é preciso dizer que o Estado, de certa forma, é externo ao próprio país, importado e levado a cabo pela monarquia portuguesa transposta ao Brasil. Sua base é o aparato burocrático português que acompanha a mudança de capital de Lisboa ao Rio de Janeiro com a fuga da família real lusitana. “O novo Estado é de início uma excrescência, imposta de fora para dentro. Pouco a pouco se desenvolve aí uma lógica dupla” (Souza, 2018. p. 89). A duplicidade do Estado nacional brasileiro envolve dois fatores.

Primeiramente, enquanto instância centralizada de poder, assentada na lei do monarca – lei universal baseada no direito positivo, generalizada a todos – contrapõe-se às esferas de poder regionais até então absoluta nos primeiros trezentos anos da colonização brasileira, cuja autoridade máxima era encarnada pelo patriarca familiar, senhor de terras e de gente (Souza, 2018). Portanto, ao se impor como instância superior de poder em todas as dimensões, o Estado combate diretamente o poder pessoal e regional dos potentados locais. Deste combate o Estado centralizado sai perdendo, já que a vitória depende, em último caso, em “deter o monopólio da violência legítima” (Souza, 2018, p. 89), estruturada há séculos no Brasil em torno das figuras senhoriais.

Em segundo lugar, dada sua ineficácia em fazer frente ao poder armado dos senhores, a formação do Estado nacional instaura uma “nova forma de luta, mais ‘pacificada’ e regulada

entre os poderosos'" (Souza, 2018. p. 89). O que sucede, então, é a disputa entre os proprietários e a grande elite, pelo controle do Estado *por dentro* (Souza, 2018). Os partidos e interesses políticos são criados neste âmbito, representando os interesses da elite e regulados pelo *Poder Moderador*, única instância estatal que realmente contava com a gestão imperial (Souza, 2018).

É, sobretudo, neste ponto que o Estado brasileiro encarna a sua lógica dupla, especialmente em relação à escravidão. Segundo o termo de Joaquim Nabuco, o Estado brasileiro se assentava na "*dialética da ambigüidade*: o Estado era o alicerce da escravidão, mas era, também, o único que podia derrubá-la" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 300).

A escravidão era a preocupação principal dos núcleos de poder privados – centro da estrutura produtiva –, e tema mais sensível na população brasileira (Schwarcz & Starling, 2015). Quanto a isso, D. Pedro II encarnava a própria ambigüidade do Estado que tentava implementar: "o imperador resistia ao debate político: o certo é que, embora se afirmasse contrário à escravidão, jamais usou de seu poder no sentido de apressar a abolição" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 301)

Na disputa de poder entre Estado e senhores que encarna a tensão público x privado no Brasil da época, há "três focos separados de oposição ao Império: abolicionistas, republicanos e o exército" (p. 302). São estes os atores principais na disputa e nas duas mudanças decisivas no Brasil do final do século XIX: o processo de abolição e a proclamação da república. Em cada um destes focos de oposição podemos perceber as contradições quanto à questão escravocrata, o que nos dá mais um indicativo do quanto o escravismo é transversal à estrutura brasileira.

O partido republicano era formado pelos cidadãos que efetivamente eram autorizados a participar do processo político: os grandes proprietários, somados aos novos profissionais liberais que enriqueceram.

> "Formado inicialmente por profissionais liberais ligados a setores urbanos, nomeadamente paulistas, o Partido Republicano organizou seu primeiro congresso em julho de 1873, quando foi reforçado por novos adeptos de fôlego: fazendeiros paulistas que, descontentes com o que consideravam ser uma política intervencionista do Estado, passaram a engrossar as fileiras da oposição à monarquia" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 301).

A principal pauta do partido era a federalização do país, em clara oposição ao poder centralizado do Estado e em prol de seus potentados locais. No manifesto que lançam em 1870 lê-se: "Centralização – desmembramento; descentralização – unidade" (Schwarcz &

Starling, 2015. p. 301). A publicação do manifesto expandiu a adesão ao partido às elites escravocratas rurais de Minas Gerais, Pernambuco e no próprio estado de São Paulo. Mas, se a *unidade* dos republicanos girava em torno da idéia de transformar o Brasil numa república federativa, o mesmo não se pode dizer a respeito da abolição da escravatura.

> "Não obstante, a despeito de o surgimento dos partidos republicanos ser contemporâneo à campanha pela abolição, os temas não eram coincidentes. Republicanos evitavam tratar da questão, e preferiam silenciar para garantir uma aliança com os fazendeiros do Oeste paulista. A atitude mostrou-se, aliás, das mais oportunistas. Afinal, grande parte dos integrantes eram, eles mesmos, proprietários de escravos e preferiam aderir ao federalismo. Além do mais, preocupados com a manutenção da ordem, os novos republicanos investiam no gradualismo e na indenização, assim como se calaram com relação ao tema da abolição da escravidão, de olho nos espectros da guerra civil" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 302).

Vemos então como a elite rural senhorial rapidamente se organiza politicamente no contexto da formação do Estado nacional, o que nos indica um dos lados da lógica dupla e da dialética da ambigüidade na construção do campo público brasileiro. Mas é preciso reconhecer também que a antiga classe dos proprietários rurais se modifica drasticamente ao se politizar. Pois o partido republicano também contava com os profissionais liberais e os integrantes da nova classe média moderna que enriquecem no Brasil deste século.

Além do mais, as novas gerações que crescem no contexto da modernidade brasileira – os filhos dos proprietários – são profundamente influenciados pela ideologia e pelos valores da era moderna. Esta categoria como um todo – proprietários, profissionais liberais do partido republicano, e seus filhos crescidos e educados no meio urbano – será aquela que irá ocupar o Estado republicano após a queda do Império. Mesmo antes da renúncia do Imperador, à medida que o aparato estatal brasileiro vai se desenvolvendo, se diversificando e se autonomizando em relação à burocracia portuguesa que o originou, seus cargos são ocupados cada vez mais pela população tecnicamente qualificada do país. Nesse caso, como as novas funções do Estado requerem estudo e conhecimento, especialmente de natureza jurídica para organização do Fisco, organização de contratos, administração da Justiça e afins, são os filhos dos proprietários que passam a dominar os cargos do poder estatal (Souza, 2018), formando o que Joaquim Nabuco qualifica como *neocracia*:

> "São os filhos que vão estudar na Europa ou nas recém-criadas faculdades jurídicas em Recife e São Paulo, e irão compor aquilo que Joaquim Nabuco chamava de 'neocracia', expressão cunhada para expressar o lugar dos jovens que, pelo estudo, passam a ocupar o lugar de poder e comando antes ocupado por seus pais" (Souza, 2018. p. 89-90)

A ocupação do Estado pelos herdeiros da ordem privada escravocrata nos indica antes um processo de contigüidade do que de ruptura. Nesse contexto, a contrapartida necessária para a *neocracia* estatal é reformulação da classe senhorial enquanto partido político, possibilitando a conformação da instância pública à estrutura produtiva escravista no esteio da expansão econômica proporcionada pelo plantio de café no sudeste.

O segundo grupo que se destaca neste momento histórico também incorpora os paradoxos da escravatura em sua história: as forças armadas. O exército, particularmente, é uma instituição que assume grande importância na formação do campo público brasileiro, encabeçando a tomada de poder que instaura a república em 1889. No entanto, até meados do século XIX a instituição não possuía tanta prevalência no cenário social brasileiro. Tudo muda, porém, com a Guerra do Paraguai, que começa em dezembro de 1864, mas efetivamente se intensifica entre 1866 e 1870. "o combate consolidou uma instituição no cenário local: o Exército. Se em 1865 este possuía 18 mil homens, um ano depois os números variavam entre 38 mil e 78 mil soldados" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 298).

A guerra, na verdade, não só incrementou o exército, mas formou uma nova instituição bélica separada da Guarda Nacional, até então a principal força de segurança brasileira. Por sua vez, a profissão em armas torna-se uma forma importante de ascensão social, na época e até os dias atuais (Schwarcz & Starling, 2015). Internamente produziram-se divisões e grupos políticos: "criou-se então uma elite dentro do exército, social e intelectualmente antagônica à elite civil, insatisfeita com a situação do país e com a sua própria posição na hierarquia de poder" (p. 298). Mas há outro aspecto que nos permite observar como o exército incorpora institucionalmente as próprias contradições brasileiras em relação à escravatura.

Em 1866, quando começa a se perceber que o conflito no Paraguai não seria tão simples e breve como se supunha inicialmente, "muitos senhores passavam a enviar seus cativos como forma de se livrar do "castigo da guerra"" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 296). Numa época de alistamento forçado e de debates sobre a cidadania e abolição, o recurso de enviar escravos para combaterem no lugar dos senhores reflete o dilema brasileiro com relação à escravidão. Pois a liberdade do cativo seria a moeda de troca pelo sacrifício do mesmo nas trincheiras da guerra.

> "Nas reuniões do Conselho de Estado do ano de 1866, as opiniões se dividiam: uns eram a favor e outros contra a presença de negros libertos nas fileiras do exército. Para os que defendiam tal expediente, como o parlamentar Pimenta Bueno, a liberação de escravos para o recrutamento (e inclusive a não indenização de seus proprietários) seria justa, pois era "preferível poupar a classe mais civilizada e mais

> moralizada, e não outra que é menos, e que pode ser perigosa. Entre males cumpre escolher os menores". Já para Nabuco de Araújo, o recurso seria problemático, e o senador acrescentava: só se os cativos, "depois de serem soldados, voltassem à escravidão". Segundo ele, porém, era de bom alvitre supor que "os escravos comprados são libertos e por conseqüência cidadãos antes de serem soldados; são cidadãos-soldados [...] disciplinados pelo seu hábito de obedecer". Por sua vez, o conselheiro José Maria da Silva Paranhos, futuro Visconde de Rio Branco, alertava que "um numeroso exército de libertos [...] seria um elemento perigoso no teatro das operações, e seu alistamento poderia, dentro do Império, comover a população escrava, agitada não só pelos seus próprios instintos, mas ainda por instigação de agentes ocultos". O próprio Caxias dizia que a "introdução do elemento servil nas suas fileiras [está] produzindo já seus maléficos resultados por meio de exemplos imorais, e de todo contrários à disciplina, e subordinação dados constantemente por homens, que não compreendem o que é pátria, sociedade e família". Como se vê, não existia unanimidade quando o tema chegava perto da abolição e da inclusão de negros na sociedade. E, nesse caso, – alegoricamente –, no Exército" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 296).

Ao todo cerca de 7979 escravos foram libertos para servir ao exército brasileiros na Guerra do Paraguai. Se a discussão de sua inclusão nas fileiras das forças armadas é alegórica para compreender a relação do Brasil com a escravidão na época, também é alegórico o não reconhecimento pelo seu serviço militar.

> "Se Osório e Caxias foram transformados nos heróis da vez – imortalizados em monumentos públicos e nos artigos de jornais – já os negros combatentes, ao retornarem ao Brasil, mesmo alforriados, encontraram-se diante da dura realidade do regime escravista ainda vigente. Anônimos, muitos se viam reconduzidos ao cativeiro, até porque no Brasil dessa época, a liberdade de um negro era troféu difícil de guardar" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 298).

A instituição das forças armadas que se forma no contexto da modernidade brasileira é paradigmática para observar as contradições quanto ao tema escravocrata. A lei dual e a dimensão do corpo não-interditado parecem evidentes neste exemplo. Ao mesmo tempo, o exército produz uma forma de ascensão social com relativa igualdade racial, até então bastante restrita. Vemos como a igualdade militar é bastante relativa pelo exemplo dos escravos libertos retornados da guerra que foram reescravizados. De todo modo, a princípio, todos são iguais perante a soberania da hierarquia militar.

Vemos então no exército, por um lado, a formação de laços fraternais até alguma medida igualitários entre os praças e soldados de baixa patente: os retornados da Guerra do Paraguai, por exemplo, "acostumados a conviver com soldados negros lado a lado, os militares passaram a negar-se a exercer sua antiga função: perseguir escravos fugidos" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 298). Por outro lado, enquanto instituição e, sobretudo, nos valores das altas patentes, observa-se o alinhamento com as oligarquias conservadoras, compartilhando com elas tanto o intuito de ocupar lugar na nova configuração política quanto o temor com o fim da ordem escravocrata. Esta divisão significativa entre altas e baixas patentes será foco de

importantes movimentos por justiça social no começo do século XX – a revolta da Armada, a revolta da chibata, a própria coluna Prestes –, assim como foco de movimentos decisivos para a conservação da estrutura neo-escravista brasileira que se projeta em condições modernas – a tomada de poder em 1964, por exemplo.

Mas a Guerra do Paraguai não impulsiona só a instituição militar: a campanha abolicionista também se agita intensamente na segunda metade do século XIX. Agora, com o desgaste do Império e uma nova configuração de forças políticas, os abolicionistas constituem o terceiro grupo que disputa o Estado e seu principal meio de disputa é o aparelho legislativo. Nesse caso, há mais intermédio do próprio Estado na questão. Afinal, "a idéia era antecipar para melhor controlar: evitar uma guerra civil, como ocorrera nos Estados Unidos, ou uma rebelião generalizada de escravos, a exemplo das revoltas no Haiti" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 300).

A discussão sobre a abolição no século XIX sempre foi acompanhada da apreensão com a segurança pública, sobretudo o temor da revolução haitiana (Santos & Ferreira, 2008; Schwarcz & Starling, 2015). Este foi o motivo, aliás, em retardar a votação da lei do Ventre-Livre em 1871, após o fim da Guerra: dispor das tropas no país com a finalidade de garantir a ordem e impedir a convulsão social (Schwarcz & Starling, 2015). Nesse sentido, a posição do Estado brasileiro encarnou sua ambigüidade constitutiva: ainda que fosse do interesse da soberania estatal abolir a escravidão, era de interesse maior ainda controlar a forma como a abolição seria feita, o que implica a cooptação de parte do movimento abolicionista a seus propósitos. "gradualismo, tutela, políticas de dependência e de controle fizeram parte dos anseios políticos do Estado, sobretudo no que se tratava de legislar sobre os libertos" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 300).

É assim que podemos conceber a idéia difundida "de que o Estado e a sociedade tinham direito a uma indenização pela perda do trabalhador" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 300), aplicada no contexto da lei do Ventre Livre em 1871, quando se estipulou pela primeira vez que o filho de escrava nasceria livre, ainda que tivesse que servir o senhor da mãe até os 21 anos. "O fato é que a mentalidade vigente pretendia retardar o fim do domínio privado dos senhores" (p. 300).

Havia duas grandes correntes no movimento abolicionista. Os moderados, com Joaquim Nabuco e Rui Barbosa como seus principais expoentes, e os radicais, encabeçado por Silva Jardim, Luis Gama, José do Patrocínio, Antônio Bento e André Rebouças. É preciso dizer do

grande protagonismo negro na conquista da abolição, em especial desta segunda corrente do movimento. Para os radicais, a atuação abolicionista não se restringia a negociar mediações com o Estado.

Numa época em que o poder senhorial esvaziava consideravelmente e a organização dos escravos assumia caráter cada vez mais político, há inúmeros relatos de confronto e resistência à ordem escravocrata. "Conscientes de que a escravidão perdia a legitimidade e o consenso, grupos de escravos ganhavam ousadia e articulação, revoltando-se, fugindo, cometendo crimes, clamando por melhoria em suas condições de vida e por autonomia" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 308). Multiplicaram-se quilombos urbanos que acolhiam escravos foragidos, contando com o apoio dos movimentos abolicionistas, tanto no aliciamento da fuga quanto na mediação do abrigo, na assistência jurídica possibilitada pelo aparato legislativo.

> "Em todas as regiões de concentração de escravos, a rebeldia tomou proporções assustadoras. Para conter o pânico, a política atuou do lado dos senhores, prendendo escravos considerados indisciplinados, descaracterizando denúncias de maus-tratos e reprimindo atos abolicionistas. Mas a indisciplina tornava-se coletiva e os crimes cada vez mais violentos, rompendo-se assim um dos tabus de uma sociedade escravista: o monopólio do castigo corporal e da violência por parte dos brancos. A dificuldade em manter as atividades de repressão dentro do estrito cumprimento da lei acenava para uma situação de desgoverno" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 308).

Vemos então se delinear a seguinte situação. Por um lado, a impossibilidade do Estado em manter o monopólio da violência – tanto para controlar as rebeliões e revoltas de escravos quanto para se contrapor ao poder senhorial – faz com que o aparelho estatal público se aproxime da ordem privada escravocrata. "E como as autoridades perdiam a olhos vistos instrumentos para conter a onda de insubmissão, a saída era recorrer a toda sorte de negociação. Contratos entre senhores e libertos; promessas de salário e autonomia; apostas no futuro" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 309). O Estado age para preservar a ordem privada escravocrata, adotando a "filosofia e prática do gradualismo" (p. 310). Esse é um grande esforço do Estado que não se verifica em sua contraparte: a inclusão dos ex-escravizados na sociedade moderna brasileira.

Por outro lado, é notável que a politização dos escravos e negros libertos – assim como a visível eficácia do movimento – tornava mais fortes "outros tipos de solidariedade escrava, cimentados por laços de parentesco, casamento, apadrinhamento ou expressos nas irmandades negras" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 309). Há efetivamente o surgimento de uma nova

forma política e contestadora protagonizada pela população negra e mestiça – escrava e liberta – radicalmente oposta ao que havia se constituído na sociedade brasileira até então. Não nos esqueçamos que o quilombo representa aquilo que Darcy Ribeiro (1995) qualifica como forma *protobrasileira*s de organização política e social, uma das únicas organizações sociais decorridas do próprio processo colonizador, surgidas em território nacional, que se contrapunham à forma social colonial.

Mas além dos quilombos que se multiplicam na época, a legalização e cadastramento de famílias escravas, as irmandades e associações religiosas e os novos líderes políticos negros – como José do Patrocínio, filho de mãe escrava, que conclamava a população com seus discursos incendiários – eram indicativos possíveis e tangíveis de uma ruptura radical iminente na realidade social brasileira (Schwarcz & Starling, 2015). Novas formas de filiação e de poder se colocavam em curso e assustavam tanto a elite escravocrata, quanto a ordem Estatal e grande parte da sociedade civil. Nesse sentido, é inegável que a abolição ocorrida no treze de maio de 1888 tenha sido uma conquista dos movimentos sociais negros que se constituem como a contraparte fundamental da atuação legalista interna aos instrumentos jurídicos estatais.

O texto da lei da abolição é curto e direto: "É declarada extinta, desde a data desta lei, a escravidão no Brasil. Revogam-se as disposições em contrário" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 310). O silêncio do texto é eloqüente. Ademais, a abolição é apresentada como um *presente* da família real. Podemos reconhecer nisto um aspecto sutil, porém recorrente, da repetição do escravismo no Brasil: a prática senhorial de transformar a conquista em *concessão*, deixando turva a distinção entre direitos e privilégios.

> "A própria maneira como a abolição foi apresentada oficialmente – como um presente e não como uma conquista – levou a uma percepção equivocada de todo esse processo, marcado pelo envolvimento decisivo dos próprios escravizados na luta. A estratégia política implicava em divulgar que eles haviam sido "contemplados" com a lei, recebido uma dádiva, e mais: precisavam mostrar apenas gratidão pelo "presente", assim como ampliar e consolidar antigas redes de dependência. Mais uma vez, a mesma perspectiva que priorizava o ressarcimento e uma liberdade apenas gradual e progressiva se inscrevia na recepção e na interpretação da nova lei, que buscava, entre outros, reconfigurar antigas estruturas de servidão, processos complexos de troca de favores e de formas de submissão" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 310-311)

Nesse sentido, se para os escravizados a lei representava uma conquista, para a elite rural escravocrata a lei da abolição representava um meio de ocupar a estrutura de poder com o enfraquecimento evidente do Estado Imperial, o que efetivamente ocorre no ano seguinte. Até

porque a estrutura produtiva brasileira seguia organizada em torno da exploração do corpo escravizado, indicando-nos que a libertação não necessariamente correspondia à liberdade.

O movimento abolicionista, por sua vez, se fragmentou com a abolição. Parte da ala moderada integrou a república, proclamada em 1889, assimilando-se aos republicanos. Parte da ala radical fiel às idéias de José do Patrocínio – "para quem a lealdade à abolição era mais importante do que os sistemas políticos, incluindo a república" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 312) – também se dividiu, criando a chamada *Guarda Negra*, espécie de força armada paralela, que paradoxalmente se une aos monarquistas contra os republicanos, na tentativa de assegurar as conquistas da abolição. "os líderes da Guarda mostravam que seria melhor ficar com o certo do que apostar no incerto: na visão da época era apenas a monarquia que garantira a abolição e a esse regime se pedia lealdade" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 312). Portanto, esta terceira força de oposição ao Império que disputa o Estado, os abolicionistas – certamente a que acenava com as transformações mais radicais na sociedade – se dissipa com a abolição, se dispersa enquanto força política organizada.

As duas outras forças, exército e partido Republicano, formam o centro do pacto republicano brasileiro. "O medo maior era o descontrole, e não por acaso o Partido Republicano Paulista começou a freqüentar os quartéis arquitetando uma contrarrevolução preventiva que visava garantir as estruturas sociais" (Schwarcz & Starling, 2015. p. 313). É isto que prevalece nos eventos políticos subseqüentes à abolição. O Estado Imperial dá lugar à república, formada, sobretudo, pelas oligarquias rurais de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, pelos filhos letrados dos antigos senhores agora convertidos em representantes da política, pelos profissionais liberais e comerciantes mais enriquecidos e, por fim, pela elite do exército. São estas as forças que ocupam a primeira coalizão republicana no Brasil, que vigora até a década de 1930.

Quanto aos ex-escravizados, lançados à própria sorte e sequer reconhecidos como um verdadeiro conflito nacional, são os primeiros a sentir a repetição do escravismo numa sociedade em que a escravatura fora recém-abolida. Como o Estado passa os quarenta anos seguintes em disputas oligárquicas locais internas à elite que o ocupa, no período conhecido como *República Café com Leite*, rigorosamente nenhuma medida é tomada para que a classe média moderna que se forma no Brasil fosse efetivamente acessível em larga escala a todos os estratos sociais brasileiros, sobretudo aos ex-escravizados. A estrutura produtiva do país segue dependente do trabalho exploratório, do corpo escravizado, e como no capitalismo a demanda

inevitavelmente gera a oferta, não tarda se formar uma classe análoga aos antigos escravizados. Assim, rapidamente se delineia esta nova classe social moderna, a *ralé estrutural* que Jessé Souza (2018) indica como o nó da estrutura brasileira.

d) A ralé estrutural e a má-fé da sociedade;

Composta pelos ex-escravizados somados a todos os estratos sociais que não puderam partilhar da disputa pelo novo capital que passa a ser determinante para assumir lugar social reconhecido e valorizado – o capital cultural, bem como os requisitos psicossociais que advém como condições da era moderna – a classe sem nome, moderna *classe do corpo* (Souza, 2018), forma-se no cenário nacional. Não por acaso Jessé Souza (2018) insiste no termo provocativo *ralé* como forma de apontar para esse contingente de anônimos desprovidos até mesmo do reconhecimento social do nome de classe, o que nos remete à dimensão corporal deste grupo de indivíduos.

No cenário que se delineia, portanto, como não há qualquer esforço do Estado ou do mercado para homogeneizar minimamente as condições de acesso ao mundo produtivo, forma-se este grande estrato de pessoas composto por ex-escravizados, antigos agregados, posteriormente migrantes nordestinos, indígenas e descendentes, em suma, por todos os contingentes que não dispunham e não dispõem até hoje dos meios de entrar na disputa efetiva por um lugar social reconhecido no Brasil capitalista. Para essas pessoas, não há qualquer alternativa a não ser integrar-se à estrutura vigente da única maneira ao alcance: com o *corpo*. Portanto, assim como o antigo escravo, o integrante dessa *ralé estrutural*, terá somente o seu corpo físico – e não propriamente a sua *força de trabalho* como poderia se pensar na terminologia marxista – para o dispêndio de atividades laborais: “a “ralé” se reproduz como mero corpo” (Souza, 2018. p. 29).

Mais importante, porém, não é somente reparar como este cenário se forma, e sim notar como isto se *repete* a despeito de todas as transformações sociais, políticas e econômicas que o Brasil passa ao longo do século XX. Afinal, a partir dos anos de 1930, com a subida de Getúlio Vargas ao poder, as oligarquias até então no comando do Estado republicano são parcialmente demovidas do poder, ainda que não tenham se desfeito (Souza, 1930). O país se industrializa, forma uma classe operária formal, formaliza uma legislação trabalhista, uma parcela significativa da população enriquece vertiginosamente, novos contingentes de

brasileiros e imigrantes passam a integrar uma classe média industrializada. E, ainda assim, quase um terço da população brasileira permanece como o significativo estrato de *ralé estrutural*.

Como nos lembra Jessé Souza (2018), entre 1930 e 1980 Brasil foi "líder global de crescimento econômico" (p. 89), crescendo em taxas iguais à da China do final dos anos 1990, "período no qual deixou de ser uma das mais pobres sociedades do globo para chegar a ser a oitava economia global" (p. 69). A vida de todas as classes e categorias sociais dinamizou-se, enriqueceu-se, alterou-se, modernizou-se, neste Brasil que também cresceu vertiginosamente no século XX. Mas isto ocorreu "sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania jamais fossem alteradas radicalmente" (p. 69). A despeito de todas as transformações intensas na vida brasileira – praticamente tudo muda no país nos últimos duzentos anos – este ponto permanece constante: a manutenção de uma classe do corpo, somando cerca de um terço da população nacional. Há nisto algo mais do que um tropeço histórico.

> "Ainda que a "ralé" inegavelmente disponha de "capacidades" específicas que permitem desempenhar seus subempregos e suas relações comunitárias, essas "capacidades" não são aquelas exigidas pelo mercado moderno em expansão. É por conta disso também que a "ralé" brasileira moderna não se confunde com o simples lumpen-proletariado tradicional. Como ela não encontra emprego no setor produtivo que pressupõe uma relativa alta incorporação de conhecimento técnico ou "capital cultural" ela só pode ser empregada como mero "corpo", ou seja, como mero dispêndio de energia muscular. É desse modo que esta classe é explorada pelas classes média e alta: como "corpo" vendido a baixo preço, seja no trabalho das empregadas domésticas, seja como dispêndio de energia muscular no trabalho masculino desqualificado, seja ainda na realização literal da metáfora do "corpo" à venda, como na prostituição. Os privilégios da classe média e alta advindos da exploração do trabalho desvalorizado dessa classe são insofismáveis" (Souza, 2018. p. 29)

Diante desse cenário e a partir da citação acima, podemos conceber o fator de estruturação que esta classe representa em relação às demais na sociedade brasileira. Afinal, independente de sua composição, independente do que se engendre em termos de dinamização econômica, social e política na história brasileira, podemos perceber a manutenção desta moderna *classe do corpo* como uma parcela significativa e condicional da estrutura brasileira. Pois, se um fenômeno permanece em determinada realidade a despeito do discurso manifesto, é preciso supor que ele esteja cumprindo uma função para alguma instância desta realidade. Ou seja, se esta *classe do corpo*, e as relações escravistas que se estabelecem em torno dela, se mantêm no cenário nacional, é preciso conceber a prevalência dos ganhos materiais, simbólicos, pulsionais, econômicos, com quem se privilegia deste cenário. Por isso, não se trata de

perceber como se forma uma *ralé*, e sim como ela torna-se *estrutural* para todos que gozam desta realidade. Há uma dimensão de satisfação pulsional que se coloca aos elementos da estrutura que se posicionam em referência a esta classe do corpo, no caso, as demais classes, categorias e posições que formam a estrutura. Aí está o efeito primordial da repetição do traço escravista no discurso do complexo social brasileiro: a satisfação pulsional com o corpo escravizado que marca o laço social do país.

Vê-se que é precisamente abrir mão desta satisfação pulsional que se configura como grande drama da sociedade civil brasileira na atualidade. O grande problema social brasileiro não supõe uma origem longínqua e estanque, uma desigualdade centenária que permanece e em relação à qual nada se pode fazer. Este é o argumento cínico que encobre o ganho pulsional, material e simbólico das *posições diferenciais* da estrutura.

Tudo o que a história nos mostra e que pudemos resgatar parcialmente em nosso percurso nos leva a este ponto, contemporâneo, de uma estrutura que se forma e se atualiza por esta marca corporal do escravismo no corpo do *outro*, repetindo esta marca, este traço, em suas relações cotidianas. Quem recorre à história para delegar a tempos obscuros a fonte do problema só faz recair nos efeitos de *negação* que apontamos no aparelho racial brasileiro. A esse respeito, a história brasileira não nos mostra outra coisa senão a atualização constante deste discurso e o gozo que se produz nas marcas, traços e atos com o corpo escravizado. O contingente de pessoas que Souza (2018) denomina de *ralé estrutural* é apenas o ponto mais evidente desta repetição.

> "Quem reflete sobre a existência insofismável da precariedade de vida de cerca de um terço da população brasileira sempre imagina causas longínquas acerca das quais não há mesmo nada a se fazer. A "herança da escravidão", os "500 anos de desigualdade" são exemplos típicos de uma linguagem eufemizante e escamoteadora destinada a relaxar responsabilidades e contribuir, com isso, para a naturalização dessa mesma desigualdade. Ainda que a escravidão, sem dúvida, dificulte enormemente as condições de entrada no mercado capitalista dos ex-escravizados, o verdadeiro problema é a inexistência de qualquer política ou consenso social no sentido de reverter esse quadro, como Joaquim Nabuco já denunciava há mais de 100 anos. Assim, não é a escravidão, mas o abandono secular de ex-escravizados e de uma maioria de homens livres, tão sem eira nem beira quanto os próprios escravos e de qualquer cor de pele, à sua própria sorte ou, mais realisticamente, ao "próprio azar" que é a verdadeira causa desse flagelo" (Souza, 2018. p. 438).

Qualquer tipo de mudança no cenário social envolve como pré-condição o reconhecimento dos ganhos em valor com a exploração desta classe; o reconhecimento do papel estrutural do corpo escravizado e explorado na estruturação da realidade brasileira; o reconhecimento de toda a estrutura imaginária da *doxa* racial como mecanismo fundamental de consolidação e

naturalização desta realidade – o que pressupõe reconhecer as formas atuantes e consolidadas da *dominação racial* e os privilégios decorrentes disso; enfim, o reconhecimento da escravidão como fio condutor da história e da formação brasileira.

Nossa insistência com o *complexo familiar brasileiro* – condensando nisto uma função paterna que inscreve uma lei dual escravista na estruturação dos circuitos pulsionais que formam a realidade fantasmática do sujeito que dele se forma, a repetição de um gozo fetichizado que se assenta na repetição do traço e das marcas do corpo escravizado – é uma tentativa de formalizar o reconhecimento destas questões. Observando os diversos episódios históricos relatados, podemos notar a dualidade da questão escravocrata, por exemplo, na constituição do campo público; no *habitus* de classe da modernidade; na instituição das forças armadas; na formação de uma elite intelectual no país e, claro, na formação desta *ralé estrutural* enquanto classe moderna *intocável* no Brasil.

Conceber seriamente esta questão supõe reconhecer uma problemática racial transmitida inconscientemente nas relações familiares mais próximas, independente do que pensem, sintam ou reflitam os integrantes da família. É da satisfação, do gozo, com esse circuito pulsional que parte considerável da população brasileira se privilegia, e é a ameaça de perder essa satisfação pulsional que entra em jogo quando o cenário social ensaia se alterar. A partir deste ponto de partida, talvez seja possível reconstruir o laço social brasileiro em outros termos, articular cadeias e circuitos significantes distintos em relação ao significante *Brasil*.

Como última parte desta pesquisa, no sentido de encaminhas as conclusões, precisamos debater brevemente os pontos principais do *mito da brasilidade*. Pois são os ideais formados neste mito que sacramentam todo este contexto sob a forma de uma narrativa organizada e consciente, corroborando a questão e reafirmando o pacto social brasileiro em torno da repetição do escravismo.

5.3. As narrativas brasileiras e o ideal de Brasil;

O objetivo deste último tópico que encerra a nossa pesquisa é demonstrar como a narrativa que confere a identidade nacional opera na consolidação de toda essa estrutura racial-escravista que articulamos ao longo dos capítulos. Foi inegavelmente Gilberto Freyre quem "construiu a autoimagem moderna do brasileiro sobre si mesmo nesse "romance de construção nacional" que é seu *Casa-grande & Senzala*" (Souza, 2018. p. 44). Isso é inegável, embora não tenha sido Freyre (2005) quem criou as idéias de mestiçagem e do *encontro dos povos* presentes em seu livro. Também não são poucos os trabalhos que fazem leitura crítica da obra freyreana, sendo *Guerra & Paz*, escrito por Ricardo Benzaquém de Araújo (1993) o mais conhecido deles.

Costuma-se considerar *Raízes do Brasil* de Sergio Buarque de Hollanda (1999) como o contraponto aos argumentos de Freyre (2005). Contemporâneos, mas com visões distintas, Sergio Buarque de Hollanda (1999) propõe conceitos diferentes para compreender o Brasil. Ao invés da *mestiçagem* e do *hibridismo*, como os valores paradigmáticos do país, Buarque

de Hollanda (1999) supõe o patrimonialismo e a cordialidade como formas de interpretar o povo brasileiro. Em contraposição ao ideal de mestiçagem freyreano, Buarque de Hollanda (1999) elege o *espírito bandeirante* como ideal brasileiro por excelência no contexto do capitalismo moderno.

Também não são poucas as leituras críticas feitas do trabalho de Sergio Buarque de Hollanda (1999) e não é propósito de nossa pesquisa produzir uma nova interpretação sobre os dois autores. O foco é apresentar alguns dos principais elementos da narrativa nacional no que diz respeito à problemática que articulamos ao longo dos capítulos. Por isso, parece-nos interessante expor a leitura que Jessé Souza (2018; 2017) faz de ambos, em consonância com o que apresentamos de debate até aqui. Pois Souza (2018), ao contrário da maioria das análises sobre os intérpretes do Brasil, não defende a tese de que há oposição entre Buarque de Hollanda e Freyre, pelo contrário, ele propõe que Buarque é "filho" de Freyre: "A aparente contraposição entre eles era mais como uma imagem refletida no espelho, que apenas inverte uma imagem que é, no fundo, a mesma, do que de efetiva contraposição" (p. 13). Isto nos parece interessante para corroborar nossa hipótese sobre o escravismo como repetição a partir da formação de nosso *DNA simbólico*, como o próprio Souza (2018) denomina. Assim, com o auxílio de outros autores, tentamos trazer um pouco da discussão sobre as interpretações do Brasil para fechar o debate que nos mobilizou até aqui. O ponto de partida, evidentemente, é a idéia de mestiçagem, que antecede quase cem anos antes da publicação de *Casa-grande & Senzala*.

Em 1844, décadas antes da abolição, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) promoveu o primeiro concurso para elaborar a narrativa nacional brasileira, cuja questão se colocava da seguinte maneira: "como deve se escrever uma história do e para o Brasil?" (Schwarcz, 2012. p. 36). "Nesse caso, o objetivo era criar uma história que fosse (por suposto) nacional e imperial" (p. 26). O vencedor foi o alemão Carl Von Martius, que advogou a tese de que o Brasil deveria ser definido por sua mistura sem igual de "gentes e cores" (p. 27). A imagem escolhida para definir a nacionalidade brasileira foi a de "um poderoso rio, correspondente à herança portuguesa, que deveria absorver 'os pequenos confluentes das raças India e Ethiopica'" (Schwarcz, 2012. p. 27).

> "Assim, tal qual uma boa pista naturalista, o Brasil era desenhado por meio da imagem fluvial, três grandes rios compunham a mesma nação: um grande e caudaloso, formado pelas populações brancas; outro um pouco menor, nutrido pelas populações indígenas, e ainda outro, mais diminuto, composto pelos negros. Lá estariam todos, juntos em harmonia, e encontrando uma convivência pacífica cuja

> natureza só ao Brasil foi permitido conhecer. No entanto, harmonia não significava igualdade, e no jogo de linguagem utilizado pelo autor ficava evidente uma hierarquia entre os rios/raças. Era o rio branco que ia incluindo os demais, no seu contínuo movimento de inclusão; Mais ainda, na imagem forte do rio, muitas vezes usada nesse momento, estava presente a idéia de 'depuração', e de como as águas iam ficando cada vez mais 'límpidas', 'puras' – ou seja, brancas. Estava assim dado, e de uma só vez, um modelo para pensar e inventar uma história local" (Schwarcz, 2012. p. 27-28).

Se a mestiçagem e a exuberância natural tornam-se o termo por onde o Brasil começa a se definir no século XIX, em paralelo à manutenção da escravatura, o consenso não foi imediato: há forte disputa em torno do significado da narrativa, em especial ao valor da mestiçagem. Uma profusão de autores desta época busca explicar os fundamentos dos problemas brasileiros pela via do racismo científico e biológico (Schwarcz, 2012; Souza, 2018). Embora esta nunca tenha sido uma justificação formalizada da escravatura brasileira, o racismo científico foi extremamente influente na sociedade, no meio acadêmico brasileiro e no mundo ocidental entre o final do século XIX até meados do século XX.

Os teóricos do *darwinismo racial* – dentre os quais se destacam Nina Rodrigues, Silvio Romero, Tobias Barreiro, Renato Khel, Oliveira Vianna – formados nas recém inauguradas faculdades de medicina no Rio de Janeiro, Recife e Salvador, faziam do conceito de *raça* a explicação última para a constituição moral das pessoas (Schwarcz, 2012). Com isso, buscava-se "naturalizar diferenças e fazer de questões políticas dados inquestionáveis" (p. 20). "Os teóricos do darwinismo racial fizeram dos atributos externos e fenotípicos elementos essenciais, definidores de moralidade e do devir dos povos" (p. 20). Nesse sentido, ao conferir à raça realidades estanques, independente do contexto ou construção social, a mestiçagem era vista como "sinal e condição de degenerescência" (Schwarcz, 2012. p. 21). O Brasil, considerado "laboratório racial" (p. 20), teria na mestiçagem seu principal problema: para os teóricos do darwinismo racial, a miscigenação era prova da "falência da nação" (p. 20).

No período que vai da paulatina queda da ordem escravocrata até o momento posterior à abolição, "a grande pergunta, que restava sem resposta, girava em torno do lugar que ocuparia a população negra recém-saída da escravidão e sujeita ao arbítrio da República, sistema que surgia propugnando a igualdade cidadã" (Schwarcz, 2012. p. 22). A disputa narrativa em torno da significação da mestiçagem reflete as tensões, impasses e impossibilidades da sociedade brasileira em dar lugar à questão escravagista que a funda. Nos anos logo após a abolição, há esforço em tentar colocar a escravatura no esquecimento, seja pelo famoso episódio de Rui Barbosa, então ministro das finanças da recém decretada república, que ordena queimar todos os registros da escravidão brasileira (Souza, 2018; Schwarcz, 2012),

seja pelo próprio hino da república, que um ano e meio após a abolição diz: *nós nem cremos que escravos outrora/ tenha havido em tão nobre país* (Schwarcz, 2012).

> "O Brasil se via – e era efetivamente – uma nação pobre. O país que se torna autônomo em 1822 e que, portanto, vê-se subitamente confrontado com a questão de elaborar uma identidade para si – quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? – sofria de extraordinário complexo de inferioridade, especialmente em relação à Europa, ideal e sonho inatingível de toda a elite culta. Que fazer com um país recém-autônomo, composto em sua imensa maioria de escravos e homens livres incultos e analfabetos? Homens acostumados a obedecer e não serem livres? Na ausência de aspectos positivos da sociedade, a natureza brasileira vai oferecer uma primeira imagem, que vai retirar sua razão de ser de um meio natural exuberante, as primeiras noções "positivas" acerca da brasilidade, do que nos permite ser brasileiros com orgulho (...). Durante todo o século 19 e até a década de 1920, o paradoxo da identidade nacional vai se materializando, precisamente, com base na impossibilidade, num contexto histórico em que o racismo possui "prestígio científico" internacional, de se construir uma "imagem positiva" para um "povo de mestiços". O mestiço, o mulato no nosso caso, vai ser, muitas vezes, percebido como uma degeneração das raças puras que o compõem, sendo formado pelo que há de pior tanto no branco quanto no negro enquanto tipos puros" (Souza, 2018. p. 43).

Para os adeptos do darwinismo racial, ainda que a mestiçagem fosse considerada a razão última do subdesenvolvimento moral do povo brasileiro, ela também comportava a esperança de *embranquecimento* da população, noção que se torna de grande influência na promoção dos ciclos migratórios de europeus, que marcam o mesmo período no Brasil. "O racismo científico, predominante na época e na elite, viu uma oportunidade de embranquecimento da população por meio da importação de europeus empobrecidos pelo avanço do capitalismo nas áreas rurais do sul da Europa, sobretudo da Itália" (Souza, 2018. p. 91-92).

O discurso brasileiro da mestiçagem do século XIX e início do século XX, portanto, não configurava *igualdade racial*. No Brasil miscigenado que almejava a modernidade, há a idéia predominante de uma suposta herança européia sobre as demais raças e culturas que formam o país. Nesse âmbito, o significado do termo miscigenação remetia à idéia de *purificação* racial, tendo na imigração européia seu principal recurso. Afinal, no país que se definia como mestiço, "eram raros os registros dessa convivência interétnica fora da clássica relação senhor-escravo" (Mattos, 1998. p. 341). Efetivamente, na época, mestiçagem apontava para a expectativa de embranquecimento da população.

O Brasil do século XIX volta-se, então, à importação de mão de obra européia como forma de substituir o trabalhador negro até então submetido à escravatura, no intuito de clarear a população. Com a abolição, a promoção da imigração subvencionada pelo Estado e por fazendeiros locais intensifica-se especialmente no pólo cafeeiro do sudeste e na região sul do

país. Estima-se em 5 milhões, no máximo, o número de europeus vindos ao Brasil até 1950, sendo 1,7 milhão de portugueses, 1,6 milhão de italianos, 700 mil espanhóis, 250 mil alemães e 230 mil japoneses, entre outros grupos étnicos de menor volume (Ribeiro, 1995). “destes 5 milhões, apenas 500 mil ingressaram no Brasil antes de 1850” (Ribeiro, 1995. p. 228). “É visível que esses estrangeiros, vindos ao Brasil nas últimas décadas como imigrantes, encontraram condições de ascensão social muito mais rápida que o conjunto da população existente, porém enormemente mais intensa que o grupo negro” (p. 231).

Como salienta Darcy Ribeiro (1995), “o papel do imigrante foi muito importante como formador de centros conglomerados regionais nas áreas sulinas em que mais se concentrou, criando paisagens caracteristicamente européias e populações dominadoramente brancas” (p. 242). Porém, “conquanto relevante na constituição racial e cultural dessas áreas, não teve maior relevância na fixação das características da população brasileira e de sua cultura” (p. 242).

Se, em termos econômicos e sociais, a introdução do imigrante europeu teve impacto apenas local, no imaginário racial brasileiro se fortaleciam expectativas como as de João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que no I Congresso Internacional de Raças, realizado em julho de 1911, declarou: “É lógico supor que, na entrada do novo século, os mestiços terão desaparecido do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós” (Schwarcz, 2012. p. 25). Nesse caso, a mestiçagem era concebida como estágio intermediário para a brancura total da população, e o pouco de valor positivo que carregava enquanto representação nacional referia-se à parcela européia da mistura racial. Até a década de 1930, o projeto de *eugenia* do povo brasileiro era manifesto e largamente aceito na sociedade, e o ciclo imigratório europeu o trunfo maior deste discurso.

Esta é a importância do *romance nacional* escrito por Gilberto Freyre em 1933, denominado *Casa-grande & Senzala.* É somente nos anos 1930 que o mestiço se torna efetivamente “ícone nacional” (Schwarcz, 2012. p. 28), com a influência de sua obra na formulação da ideologia do Estado Novo de Getúlio Vargas (Souza, 2017; 2018. Schwarcz, 2012). A partir de Freyre, a mestiçagem ganha outro significado no contexto brasileiro. Efetivamente, Freyre (2005) dá início a uma tradição, marco inicial das narrativas brasileiras: a publicação de *Casa-Grande & Senzala* configurou-se como o *livro gênesis* da identidade nacional do século XX (Mata & Gomes, 2001).

> “Apenas a partir desse pano de fundo é que podemos compreender a extraordinária influência e importância da “virada culturalista” levada a cabo por Gilberto Freyre com a publicação de Casa-grande & Senzala em 1933. Ainda que Freyre não tenha se desvinculado completamente do pensamento racial, sua ênfase é decididamente cultural, ou seja, ele é o primeiro a notar entre nós a “cultura”, e não mais a “raça”, percebida como um processo histórico de entrelaçamento e interinfluência de hábitos e costumes de vida, como fundamento da singularidade social e cultural brasileira” (Souza, 2018. p. 43).

A tese de Freyre (2005) é a de que o Brasil, “como parte do horizonte cultural lusitano, realiza aqui com uma intensidade sem igual no mundo, as virtualidades da “plasticidade” cultural do português” (Souza, 2018. p. 43). Como mencionamos no capítulo anterior, Freyre (2005) não enxerga no português um europeu clássico, e sim um *euro-africano,* formado pelos séculos de dominação árabe que se misturaram culturalmente e etnicamente ao mundo lusitano. Isso teria formado um povo único, *plástico*, afeito ao contato com outras culturas, absorvendo-as e adaptando-se a elas. Freyre (2005) faz do português um povo mais político do que bélico, a conciliação estaria na base da cultura, sua habilidade principal seria a capacidade de articular e unir contrários (Souza, 2018; Mata & Gomes, 2001).

Acima de tudo, o português seria, para Freyre (2005), um povo propenso à miscigenação. Se nos atentarmos à própria escrita de Freyre (2005) é possível notar o caráter sexual que ele confere à narrativa de origem do Brasil. Esta tendência à *miscibilidade*, própria ao português, seria resultado de sua própria miscigenação com a população moura que dominou a península ibérica (Freyre, 2005). Nesse sentido, o autor recorre a fantasias do folclore português, como a *moira encantada* (Freyre, 2005), para exemplificar o apetite sexual da figura originária do povo brasileiro, o colonizador português. Da mesma forma, insiste em atributos sexuais dos povos constituintes do Brasil, a “nudez das índias” (p. 159) e sua cultura “primitiva, poligâmica” (p. 159), a “voluptuosidade das africanas” (p. 160) e seu “erotismo inerente” (p. 160), como forma de narrar o *encontro* étnico a partir da “mistura de moralidades sexuais” (p. 160) que teria dado origem à originalidade híbrida do povo brasileiro e sua cultura.

Ainda que Freyre (2005) representasse avanço considerável em relação às teorias do darwinismo racial, e que sua obra seja mais complexa do que a ingênua caracterização que ele faz do português, o ponto efetivamente problemático é sua premissa fantasiosa em relação ao colonizador português. A partir daí, diversos outros pontos duvidosos podem ser elencados, dentre os quais a noção de *democracia racial* e o paradigma culturalista de análise das questões brasileiras.

Paradoxalmente, ele é também um dos poucos autores que observa as minúcias do sistema escravocrata brasileiro, analisando-o em detalhes e com rigor impressionante, colocando a escravidão como centro da formação brasileira (2018). Em primeiro lugar ele concebe-a como sistema, "sistema social da escravidão" (p. 397-8), ao invés de uma questão genética. Em segundo lugar, retira a responsabilidade dos povos nativos nas mazelas sociais, responsabilizando o sistema social escravocrata. No entanto, no mesmo movimento em que responsabiliza o sistema, Freyre (2005) acaba retirando a responsabilidade daqueles que se beneficiam dele, enxergando como uma questão de *depravação sexual*. Chega a ser surpreendente que ele ao mesmo tempo reconheça a escravidão como ponto central, bem como suas formas de dominação, enquanto, por outro lado, narre a história brasileira como um encontro de povos que se miscigenaram pela volúpia e permissividade que puderam estabelecer nestas terras, em grande parte por causa desse mesmo sistema de escravidão. Assim se produz a igualdade de todos em conseqüência de uma violência original, superada graças ao povo único que se produziu a partir disso. A citação abaixo condensa algumas das contradições do argumento de Freyre (2005).

> "É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua, nem do índio, mas do sistema social e econômico em que funcionavam passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime. Em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação, criando nos proprietários de homens imoderado desejo de possuir o maior número de crias. Joaquim Nabuco colheu em um manifesto escravocrata de fazendeiros as seguintes palavras, tão ricas de significação: "a parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador"" (Freyre, 2005. p. 399).

Não por acaso a obra de Freyre (2005) ganhou o apreço do regime salazarista português, tendo sido ensinada nas escolas daquele país durante parte do século XX, além de ter sido também apropriada pelo integralismo brasileiro (Mata & Gomes. 2001): a violência e os ganhos do colonizador e dos senhores decorriam da depravação imposta pelo sistema de outrora. Mas, seguindo a argumentação de Freyre (2005), isso teria sido superado pela enorme plasticidade adaptativa que os brasileiros teriam herdado dos portugueses, o grande *valor moral* de nosso povo.

Por isso, um dos pontos centrais da crítica à obra de Gilberto Freyre é a priorização da harmonização ao invés do conflito que faria parte inerente à formação nacional escravocrata (Mata & Gomes, 2001). O próprio autor se define dessa forma, como um *harmonizador de conflitos*, segundo entrevista de 1980, reproduzida por Mata & Gomes (2001). Sua hipótese não é a de que o conflito não exista, mas a de que ele pode ser superado por meio de *trocas culturais*, equilíbrio de antagonismos (Mata & Gomes, 2001). Isso faz com que o autor

conceba a mestiçagem como a soma de culturas, de modo que a relação dominador/dominado – expressa no título de *Casa Grande & Senzala* – seja mais um *continuum* do que conflito social permanente. Partindo desse pressuposto, a idéia de conflito vira quase resíduo de problema não resolvido, enquanto promove-se espécie de igualdade às avessas.

> "esta 'igualdade na morenidade', com efeito, apenas nos distancia do exercício de percepção da diversidade real entre os indivíduos. Cria-se uma 'raça morena' também idealizada. Confunde-se miscigenação com democracia. Relações sexuais inter-raciais ganham dimensão ideológica que mascara as diferenças sociais" (Mata & Gomes, 2001. p. 118)

De todo modo, a influência de sua obra na construção da identidade nacional a partir dos anos 1930 é inegável. Sua leitura culturalista do mito das três raças é acompanhada da ressignificação de toda uma simbologia nacional que passa a ser considerada sinônimo de Brasil. "O que antes era motivo de vergonha vira razão de orgulho, ser mestiço, agora, passa a indicar virtualidades positivas" (Souza, 2018. p. 44). No contexto de formação do Estado-Novo de Vargas, após a revolução de 1930 – quando efetivamente se consolida um Estado nacional relativamente desvinculado dos potentados locais, sobretudo da oligarquia rural paulista –, a obra de Freyre fornece a simbologia necessária para a imagem de um Brasil unificado. Este será o papel da obra de Freyre na consolidação do Estado brasileiro. É dessa forma que *Casa-grande & senzala* se torna o livro gênesis do mitologia nacional sobre a brasilidade.

> "a noção de comunidade compartilhada é constituída pela lembrança real ou imaginária de uma tradição comum compartilhada, seja esta baseada em hábitos comuns, origem religiosa, costumes compartilhados ou identidade lingüística. A finalidade aqui é criar um terreno de sentimentos e identidades comuns que permita que todos, dos mais amplos setores e dos diversos grupos sociais com interesses divergentes ou conflitantes, se vejam como construtores e participantes do mesmo projeto nacional. Um mito nacional bem-sucedido permite que dada nação possa se manter coesa e unida mesmo em épocas de crise ou caos provocado por guerras externas, golpes de Estado, revoluções, guerras civis, epidemias ou conflitos de qualquer espécie. Mas uma identidade nacional eficiente constrói as bases não apenas da solidariedade grupal dominante, mas também é uma fonte indispensável, em condições modernas, para a própria construção da identidade individual de cada um. Assim, somos todos não apenas filhos de nossos pais e mães específicos, o que nos confere uma biografia e, portanto, uma identidade peculiar, mas somos também, em grande medida, "filhos" da nação com a qual nos identificamos. Esse ponto é importante, já que isso contribui para que o mito nacional seja incorporado e internalizado de modo pré-reflexivo e emotivo por cada um de nós, tornando o mito, em medida significativa, imune à crítica racional" (Souza, 2018. p. 40-41).

O povo mestiço do Brasil seria alegoria da unificação social em torno do Estado nacional. Cria-se toda uma estética e um conjunto de símbolos e imagens que traduziriam o orgulho do paradigma civilizatório e conciliatório do mestiço povo brasileiro, que poderia ser

comprovado empiricamente nos rostos e corpos tão variados da população brasileira. A democracia racial é estetizada com Vargas a partir do começo do século XX. O exemplo emblemático deste processo pode ser observado na escolha do prato típico brasileiro: a feijoada. Até então considerada comida de escravo, passa a ser a comida característica do Brasil, representativa da miscigenação: o preto do feijão com o branco do arroz que representaria a mestiçagem do povo, o verde da couve referente à exuberância das matas e florestas brasileiras, a laranja que representaria as riquezas do país (Schwarcz, 2012).

A estetização da democracia racial Freyreana promovida pelo governo Vargas idealiza o povo brasileiro e cria seus símbolos de referência (Schwarcz, 2012). O parâmetro de contraposição é a escravatura norte-americana, concebida como mais cruel, segregadora, abertamente racista, enquanto o Brasil seria uma espécie de "paraíso racial" (p. 51), quase como uma "boa escravidão" (p. 51): "o Brasil construía sua própria imagem manipulando a noção de um 'mal necessário': a escravidão teria sido por aqui mais positiva do que negativa" (Schwarcz, 2012. p. 51).

> "Essa boa escravidão (por oposição à norte-americana), com bons proprietários e escravos dadivosos, não era apenas um exemplo isolado, mas um modelo que seria seguido à risca por Gilberto Freyre nos anos 1930, e faria escola. Eis um lado (igualmente verdadeiro) da equação brasileira: inclusão social definida por afeição e pela cultura, entendida como traços compartilhados, na música, na religião, nos costumes divididos. Mas todo lado tem seu oposto lógico: nesse caso, inclusão combina com exclusão social e apresenta um outro lado do ambivalente modelo brasileiro. Uma experiência comum híbrida, uma sociedade escravagista mas também miscigenada, dada à miscigenação. Todos unidos e igualmente separados" (Schwarcz, 2012. p. 56).

Jessé Souza (2018) argumenta que Gilberto Freyre realiza uma *inversão especular* na construção da identidade nacional em relação ao racismo científico vigente: ele inverte os termos da equação, sem, por isso, alterar seus elementos. Esta inversão, por um lado, é fundamental, pois retira a construção do mito da brasilidade do campo da pureza racial, tornando a cultura como termo de base para todas as outras correntes de pensamento que tentam reformular a identidade nacional. Por outro lado, ele não altera a questão, mantendo-se no terreno racial – ainda que pautado por pressupostos culturais e não mais da pureza de sangue – formalizando as formas de dominação vigente e pautando as questões brasileiras por critérios da índole moral de seu povo.

> "O que Freyre realiza é o que poderíamos chamar de uma "inversão especular", ou seja, ele inverte o problema da identidade nacional ao inverter os termos que o compunham, mantendo, no entanto, seus elementos constitutivos. Se o componente racial – povo mestiço – era o aspecto problemático e negativo que impediu a construção de um mito bem-sucedido da "brasilidade" até 1933, Freyre

> simplesmente o inverte. Em sua reconstrução é precisamente o componente racial mestiço que nos singulariza positivamente! Ele é o nosso motivo de "orgulho". Mas os termos da equação – observem – continuam os mesmos. A "raça", ainda que ligada a ima cultura específica, é o ponto que permanece, seja na versão negativa, seja na versão positiva de nossa identidade. E é o "encontro racial", empírica e facilmente observável nas ruas das cidades brasileiras, o ponto nodal que confere plausibilidade a todo esse raciocínio. O argumento teórico de Freyre vai ser todo dirigido à construção de uma "tendência" portuguesa e depois luso-brasileira, ao "encontro cultural". A emocionalidade, a ênfase dos sentimentos, a cordialidade e, "*last but not least*", a sensualidade, são elementos apenas compreensíveis nesse contexto. São eles que darão suporte "teórico" à evidência "empírica" da mestiçagem brasileira e ao fato – isso é o mais importante – de que ela possa ser pensada não como o resultado do absoluto poder que os homens brancos tinham sobre as mulheres negras e índias, mas como predisposição cultural positiva e altamente valorável" (Souza, 2018. p. 62-63)

Nesse sentido, Souza (2018) não concebe Sergio Buarque de Hollanda como o oposto de Freyre. Para Souza (2018), Sergio Buarque produz uma nova *inversão especular*, dessa vez em referência à obra de Freyre, já constituída como a concepção dominante sobre a auto-percepção do brasileiro. No entanto, na argumentação de Souza (2018), a imagem refletida invertida que Sergio Buarque faz de *Casa-grande & Senzala* para escrever a sua obra mais conhecida, *Raízes do Brasil* (1999), será decisiva para a sistematização das ciências sociais brasileiras.

> "Se pudemos dizer acima que Freyre é o pai-fundador da concepção dominante de como o brasileiro se percebe tanto no senso comum quanto na dimensão científica, então Sérgio Buarque é o grande "sistematizador" das ciências sociais brasileiras do século 20. Sérgio Buarque fez sua obra prima em 1936, ou seja, três anos depois da publicação de *Casa-grande & Senzala* em 1933. Como todos os brasileiros desse período, Buarque foi influenciado decisivamente por Freyre nas idéias pioneiras que desenvolveu nesse livro, que talvez seja o mais influente do pensamento social brasileiro no século 20, como tentaremos demonstrar a seguir. Antes de tudo, a idéia de "plasticidade", como herança ibérica, idéia essa uma apropriação direta de Freyre, vai ser fundamental para seu conceito do "homem cordial" e, conseqüentemente, sua tese do "personalismo" e do "patrimonialismo" como marcas fundamentais da cultura brasileira" (Souza, 2018. p. 63).

A tese de Sergio Buarque se sustenta na idéia do *homem cordial*, formado a partir da cultura do personalismo assentada no Brasil. Sua hipótese é a de que a história brasileira, em sua cultura de clientelismo e favores pessoais derivados das relações dos potentados locais, teria moldado um homem movido apenas por sua emocionalidade e inclinações sentimentais (Souza, 2018). "Buarque percebe com clareza que o "homem cordial" é o homem moldado pela família, em contraposição à esfera da política e da economia, que exigem disciplina, distanciamento afetivo, racionalidade, ou seja, tudo aquilo que o homem cordial não é" (Souza, 2018. p. 64). A tese de Sergio Buarque (1999) se assenta, portanto, num paradigma civilizatório brasileiro formado unicamente por relações pessoais e emocionais, em detrimento de qualquer institucionalidade, gerando com isso uma cultura de favores privados

que se colocam acima da instância pública. Ao invés da plasticidade luso-brasileira de Freyre (2005), Buarque enxerga na cordialidade do homem brasileiro sua característica moral mais arraigada, e pejorativa, pois seria a própria conformação do povo brasileiro às relações pessoais privadas do país.

Por essa mesma via, Buarque (1999) concebe que a formação do Estado brasileiro e toda a ordem pública que advém com a modernidade seriam comandadas por essa lógica personalista. Ao conceber que o personalismo do homem cordial avança à esfera pública, Sergio Buarque (1999) caracteriza o Estado brasileiro como dominado pelo *patrimonialismo*: "uma gestão da política baseada no interesse particular por oposição ao interesse público" (Souza, 2018. p. 64). Seria, portanto, um Estado *corrupto* a priori. O binômio personalismo/patrimonialismo corresponde à chave da interpretação de Sergio Buarque sobre os dilemas brasileiros, que se sustenta na noção de *homem cordial* como arquétipo de base do povo brasileiro, e desdobra-se no discurso sobre a *corrupção* como o mal de origem do país. São estes quatro termos (patrimonialismo, cordialidade, personalismo, corrupção) que formam o núcleo do argumento de Buarque (1999) e que se tornam também, como propõe Souza (2018), a interpretação dominante das ciências sociais brasileiras.

A fonte e origem do legado personalista/patrimonialista, para Sergio Buarque (1999), estaria na mesma cultura portuguesa que outrora Freyre (2005) havia concebido como a origem de nossa originalidade enquanto povo. Do mesmo modo, ele não abre mão das características pré-modernas – afetividade, emoção acima da razão, sentimentos em detrimento do cálculo, relações pessoais em detrimento de relações institucionais – para qualificar a questão do povo brasileiro, tal como havia feito Freyre (2005). Ao colocar as coisas neste âmbito, a questão escravocrata – que em Freyre (2005) já havia sido mistificada e amenizada – em Sergio Buarque (1999) fica relegada a segundo plano, subsumida no problema maior das relações personalistas/patrimonialistas que seriam a fonte das mazelas nacionais por ocasionarem a corrupção das instituições públicas. Nesse sentido, Souza (2018) afirma que não são leituras opostas, e sim leituras *invertidas*, até complementares se tomarmos como referência a problemática da escravidão, já que em ambos os casos a questão é convenientemente escamoteada e os termos da equação não mudam efetivamente.

> "Ele [Buarque] inverte a leitura "positiva" de Freyre acerca de uma tradição brasileira percebida como "absolutamente singular" na história da humanidade e – sem qualquer crítica dos seus pressupostos fundamentais – apenas transforma em "negativo" o que antes era "positivo" em Freyre (...). A partir daí, iremos pensar "criticamente" como sendo vítimas indefesas de um "mal de origem", como

> decorrência do legado personalista e patrimonialista que os portugueses nos deixaram" (Souza, 2018. p. 64).

No entanto, essa inversão produzida pela obra de Buarque (1999) à leitura de Freyre (2005) não se concretizaria sem o parâmetro externo que atravessa as narrativas brasileiras: os Estados Unidos. Se Freyre (2005) utilizou a escravatura norte-americana para suavizar e mistificar o processo escravocrata brasileiro e teorizar a *democracia racial* – já que, para ele, o grande valor externo à formação brasileira estaria na origem portuguesa –, Buarque (1999) fará o contrário, elevando os Estados Unidos e sua herança protestante à referência primordial de institucionalidade, disciplina impessoal e controle afetivo que careceriam ao homem cordial brasileiro. Porém, ao evocar o sucesso da sociedade norte-americana, Buarque (1999) não se refere à escravatura, tal como havia feito Freyre (2005), mas ao seu tipo ideal: os *pais peregrinos*. "O homem cordial é construído passo a passo como a imagem invertida do pioneiro americano" (Souza, 2018. p. 65).

Sergio Buarque (1999) é então convocado a criar um tipo ideal brasileiro, já que seu o homem cordial arquetípico não se presta a esse papel e a plasticidade do mestiço brasileiro seria a fonte da corrupção personalista. Assim, Sergio Buarque (1999) forma a imagem do *bandeirante* paulistano como a versão brasileira do espírito empreendedor pioneiro norte-americano. O bandeirante, na concepção de Buarque (1999), seria o correlato brasileiro do *self-made man* ideal dos EUA (Souza, 2018). Viana Moog, autor contemporâneo a Buarque, argumenta ironicamente que "nisto de emprestar ao bandeirante atributo que ele jamais teve, o paulista de quatrocentos anos é um perfeito ianque. Se para valorizar o símbolo que lhe é caro, for preciso atribuir atributos orgânicos, ele o atribuirá, se para magnificá-lo for preciso torcer a história, ele o torcerá" (Moog *apud* Souza, 2018. p. 117).

> "Como sempre, o pano de fundo, como em quase toda a produção do pensamento social brasileiro, era a história americana sendo contraposta como narrativa de êxito para explicar o relativo atraso brasileiro. Se nos Estados Unidos, o Norte igualitário havia ganhado a guerra contra o Sul, o problema brasileiro era que a parte atrasada do Brasil havia vencido a mais moderna. Isso tudo supostamente por conta do Estado. Por ter sido criado à sombra do Estado, o Brasil tradicional era elitista, corrupto e sem energia. São Paulo, ao contrário, tinha sido construído longe do Estado e suas influências deletérias, o que permitiu a expressão do espírito de iniciativa e de independência típicas do bandeirante. Assim, teríamos aqui o mesmo espírito empreendedor do ascético protestante americano, ainda que com gênese secular" (Souza, 2018. p. 117-118)

Buarque (1999) substitui o *mito da brasilidade* pelo *mito São Paulo*, como o modelo ideal de Brasil em que estas concepções pré-modernas do povo brasileiro teriam sido superadas pelo desenvolvimento capitalista. "É preciso mostrar, portanto, que São Paulo é uma espécie de

Massachussets tropical" (Souza, 2018. p. 75), fazendo referência ao estado da federação norte-americana de onde partiu o povoamento da então chamada nova Inglaterra, tornando-se o "berço e núcleo cultural e político da nova nação na medida em que ela se expandia para o Sul e para o Oeste" (Souza, 2018. p. 75). Esse é o papel que Buarque (1999) atribui ao bandeirante paulistano como tipo ideal que encarna os valores contrários à pré-modernidade: a racionalidade e a disciplina.

Na conceituação de Buarque (1999), é a emocionalidade, o jeitinho, a informalidade, o personalismo do brasileiro que fornece a comprovação empírica de seus argumentos: qualquer brasileiro poderia comprovar a partir de suas relações cotidianas as práticas de corrupção entranhadas na realidade nacional. Do mesmo modo, o ascetismo do protestante norte americano – com suas atitudes metódicas, sua frieza de cálculo, sua racionalidade e seu espírito empreendedor – seria a própria comprovação empírica do sucesso da sociedade daquele país, o que, conseqüentemente, forneceria estofo material para a comprovação da leitura de Buarque (1999) sobre o cenário brasileiro. Pois, ao contrário do Brasil, a colonização norte-americana iniciada pelos peregrinos protestantes ingleses não careceria do mal de origem da afetividade ibérica que teria se transplantado ao Brasil, o que pode ser comprovado facilmente ao se observar a riqueza de seus cidadãos.

> "O importante, nos casos de Buarque e Faoro, foi construir uma idealização do passado divinizado de ingleses e americanos a fim de lhes contrapor a imagem demonizada do Brasil e dos brasileiros. Assim, pouco importa que, na Idade Média, a vida na corte portuguesa tenha sido exatamente igual à da corte inglesa. É preciso buscar a semente do mal lá longe na história, como se esta fosse a razão dos problemas brasileiros atuais" (Souza, 2018. p. 114)

Como argumenta Souza (2018), Buarque (1999) parece esquecer que "o pioneiro protestante americano ascético era um fanático religioso que subordinou todas as dimensões da vida, sexualidade, afetividade, hedonismo, à idéia de ser um "instrumento de Deus"" (p. 76). Também parece se esquecer como o desenvolvimento industrial norte-americano foi financiado pelo Estado, na construção de ferrovias, na compra e povoamento de terras, no controle do crédito e financiamento e etc. (Souza, 2018). Fica claro como Buarque (1999) mantém-se no mesmo plano da moralidade emocional constitutiva e originária como fonte das questões nacionais, tal como Freyre (2005) o fizera.

Assim, tanto na linha de pensamento iniciada por Freyre (2005) quanto na linha iniciada por Sergio Buarque de Hollanda (1999), o ponto central da argumentação reside na *herança pré-moderna* do Brasil – que recai na figura do colonizador português – com suas características

sentimentais ambíguas inadaptadas à exigência instrumental disciplinar do mundo moderno. Para Souza (2018) trata-se de duas versões de uma mesma tradição de pensamento para interpretar o Brasil.

> "Como o mundo dos sentimentos é ambíguo, ou seja, os sentimentos podem ser tanto "maus" como "bons", construímos uma tradição, a de Gilberto Freyre, por exemplo, da glorificação dessa herança pré-moderna, e outra, que pretende possuir um "charminho crítico", como a de Sergio Buarque, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta, apenas porque inverteram o sinal e acusam essa mesma tradição de ser o nosso mal de origem. É essa segunda perspectiva de uma "mesma tradição de pensamento" que pretende "explicar" tanto a cultura do privilégio e a extraordinária desigualdade, a partir do acesso diferencial a certo capital de relações pessoais, quanto a presença da corrupção, por outro lado, pensada como uma característica folclórica desse tipo de sociedade e não como algo congênito ao capitalismo – como de resto nos mostrou sobejamente a última crise do capitalismo – em qualquer latitude do globo" (Souza, 2018. p. 65).

Nesse sentido, Souza (2018) aponta no meio acadêmico brasileiro algumas falácias desta perspectiva que ele considera hegemônica. Em primeiro lugar, a concepção de que a mazela fundamental brasileira é a falta de desenvolvimento econômico em decorrência do personalismo do povo brasileiro que impediria a atividade empreendedora. O autor faz uso de um significante importante para nossa investigação para se referir a este aspecto: o *fetiche* do número.

> "Existe, em países como o Brasil, uma crença "fetichista" no progresso econômico, que faz esperar da expansão do mercado a resolução de todos os nossos problemas sociais. O fato de o Brasil ter sido o país de maior crescimento econômico do globo entre 1930 e 1980 (período em que deixou de ser uma das mais pobres sociedades do globo para chegar a ser a oitava economia mundial), sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania jamais fossem alteradas radicalmente, deveria ser um indicativo mais do que evidente do engano dessa pressuposição" (Souza, 2018. p. 69)

Mais do que o equívoco economicista, Souza (2018) aponta a *essencialização* de questões sociais em categorias como o povo ou mesmo o Estado. Afinal, se o patrimonialismo é a "materialização institucional do personalismo" (p. 69), "as mesmas características do indivíduo personalista, o homem cordial, são precisamente também as que irão caracterizar o Estado patrimonial: a divisão do mundo em amigos e inimigos e a divisão de privilégios e castigos de acordo com essa regra particularista" (p. 69). Embora esta característica de *essencializar* os problemas sociais em atributos morais absolutos – que independem das relações, dos contextos, das contingências e de quem sejam as pessoas, as idéias, os significantes que ocupam os espaços sociais – também seja o fundamento da obra de Freyre (2005), Souza (2018) argumenta que a tese do patrimonialismo possibilita a criação clara e

definida de um *duplo* do brasileiro. Há um recurso narcísico implicado neste processo e realçado por Souza (2018).

> "Primeiro, ele dá a ilusão ao leigo que ele "conhece bem" uma realidade complexa ao torná-la subjetivizada e simplificada, ou seja, ao fazê-la obedecer a mesma lógica que já domina a vida cotidiana. Não é outra coisa que fazem as novelas, os livros de autoajuda ou os filmes comerciais, ao simplificarem a complexidade e ambivalência da vida e reduzirem o mundo a um jogo de pessoas essencialmente boas ou más. Em segundo lugar, e talvez mais importante ainda, é a oportunidade de atribuir a "culpa" da roubalheira, da inércia e da injustiça em geral a um "entre" bem definido, externo e que, mais importante de tudo, não se confunde conosco e sobre o qual não temos responsabilidade. O nosso "narcisismo primário", que nos faz na vida cotidiana sempre tender a culpar os outros ou até mesmo o mundo, mas nunca nós mesmos, tem aqui seu *duplo* na esfera social e política. O conceito de patrimonialismo e de "estamento" permite "retirar" das nossas costas, pessoas comuns de classe média, qualquer responsabilidade pelas misérias e iniqüidades de nossa vida política" (Souza, 2018. p. 71. Grifo nosso)

Em decorrência disso, Souza (2018) aponta também como a leitura patrimonialista concebe o capital de relações sociais como fator primordial de estruturação do Brasil, sem considerar as formas de acesso ao capital econômico e cultural, que são notadamente os campos fundamentais para a construção da modernidade. Ao considerar *o capital social* como primordial ao invés de secundário, desconsiderando o acesso diferencial histórico ao capital cultural pela classe média e sem considerar a estagnação do capital econômico concentrado na elite, facilmente se comprova a tese do jeitinho, do patrimonialismo e do personalismo.

> "a eficácia de suas idéias se explica por confundir fenômenos muito diferentes entre si: nomeadamente na confusão entre a inegável influência do "capital social de relações pessoais" para as chances de sucesso pessoal de qualquer indivíduo em qualquer sociedade moderna, com o fato, muitíssimo diferente, de que uma dinâmica e complexa (ainda que injusta e desigual) sociedade como a brasileira seja "estruturada" pelo "capital social de relações sociais". Como o acesso aos capitais "impessoais" econômico e cultural – que se transmitem por heranças afetivas e intelectuais no interior das famílias das classes privilegiadas – é o segredo mais bem guardado num tipo de dominação social que só vê os indivíduos e esconde as classes que os formam, a cegueira da teoria duplica a cegueira da dominação social incrustada no senso comum que todos compartilhamos. É isso que garante a "compreensibilidade" imediata das teorias conservadoras e superficiais que se baseiam no "capital social de relações pessoais". É a leitura do capital social de relações pessoais como "estruturante" e não como fator secundário (ainda que fundamental na perspectiva individual) que pressupõe uma relação com complexos institucionais, como Estado e mercado, como se eles fossem realidades "externas" aos agentes. Tudo acontece como se o Brasil se industrializasse, construísse um Estado centralizado e se urbanizasse, sem que disso resultasse qualquer efeito sobre a esfera das personalidades individuais e suas relações sociais, as quais são percebidas como se pautando por valores personalistas e emocionais ibéricos de 500 anos atrás" (Souza, 2018. p. 88)

Por isso, Souza (2018) argumenta que tanto a linha de Buarque quanto a de Freyre convergem para o mesmo ponto: produzir uma *satisfação substitutiva* que sirva como *fantasia compensatória* básica ao ideal da sociedade brasileira. Esta *fantasia compensatória* que

retrata os problemas brasileiros segundo as características morais de seu povo – seja a fantasia da democracia racial, seja a fantasia da corrupção como mal de origem – tem como função produzir o deslocamento do problema fundamental do país: a manutenção de uma classe moderna que funciona como *corpo* de exploração, corpo de gozo. Há nisso algo diverso da exploração da força de trabalho do proletário do mundo capitalista. Tampouco podemos supor que a leitura de Souza (2018) mantém a problemática pré-moderna na formação do país. O que ele aponta é a *modernidade seletiva* de toda a sociedade brasileira, cuja condição é a manutenção de uma classe do corpo moderna, típica de países do capitalismo periférico. Trata-se, portanto, de algo que se mantém em decorrência da modernidade que se instaura no Brasil, e não a despeito das transformações capitalistas.

A fantasia compensatória das narrativas nacionais é o conteúdo discursivo que sedimenta o campo dos ideais da realidade fantasmática do complexo familiar brasileiro e a repetição do gozo escravista na modernidade brasileira. Assim vemos como toda a estrutura que apontamos nos últimos capítulos encontra na identidade nacional a pedra angular por onde a *doxa* racial se articula à realidade, e o *traço* escravista da relação com o Outro se fundamenta no laço social brasileiro.

Considerações finais

O que (de outro) fazer?

Feito o vasto percurso de nossa investigação é chegado o momento de concluí-la. Nem por isso, trata-se de fazer afirmações definitivas ou derradeiras. O título destas considerações finais[18] envolve uma provocação quanto aos nossos anseios em fornecer uma resposta final a um problema que engatinha em suas elaborações no contexto brasileiro. Diante de tudo o que levantamos sobre o laço social e a repetição da marca do escravismo no discurso do complexo familiar brasileiro, somos levados a nos perguntar: mas então, *o que fazer?* Quando formulada nestes termos, a pergunta se reveste de utilitarismo, indicando que bastaria realizar uma ação prática para dar a palavra final ao tema, resolvendo-o por completo.

Sendo rigorosamente freudianos neste ponto, sabemos que, na maioria das vezes, dizer a palavra final do debate não significa necessariamente concluí-lo, ou mesmo elaborá-lo, e sim encerrá-lo. Concordar com os termos de um debate pode muito bem servir à resistência, na medida em que atua no apaziguamento do mal-estar causado por um tema. Freud percebeu este aspecto muito bem em suas investigações, especialmente no atendimento a neuróticos obsessivos, condição "em que o pobre Eu se sente culpado por todo tipo de impulsos maus de que nada sabe, que lhe são recriminados na consciência, mas que ele não pode absolutamente reconhecer" (Freud, 2011. Pg. 296). Concordar ou afirmar pode agir no sentido de calar e escamotear algo insuportável, fornecer uma resposta pode eximir o sujeito de responder por isso, agir no sentido do *não-reconhecimento*. Nesse âmbito, não há *o que fazer* que não recaia na inoperância.

Mas a afirmação e a concordância não são os únicos encaminhamentos para um debate e, nesse caso, manter a pergunta pode ser muito mais produtivo do que qualquer afirmação categórica. Este é o sentido do título desta conclusão: manter, enquanto indagação permanente, a pergunta *o que fazer* quanto à função do escravismo na inscrição da função paterna na formação do laço social brasileiro. Isto implica, por sua vez, deslocar a pergunta,

[18] A pergunta que motiva a discussão destas considerações finais decorre da enunciação de Vladimir Lênin em seu livro *Que fazer?*, escrito entre 1901 e 1902. O autor se faz esta pergunta no contexto da das grandes revoluções que vivenciadas pelos países europeus entre o final do século XIX e início do século XX, em especial no período de decadência do Czar russo e a movimentação organizada do proletariado já constituído no sistema de produção fabril do continente. Lênin está referido, portanto, a uma problemática bastante diversa daquela que viemos debatendo ao longo de toda nossa investigação. Não por acaso, a própria forma de sua enunciação convoca a uma ação prática, positiva, consciente. Por isso mesmo, a título de provocação, decidimos manter sua enunciação, como forma de debater aqui, por outra via, a problemática que se coloca quanto aos impasses brasileiros. Ref: Lenine, V. I. **Que fazer?** Lisboa: Avante, 1984.

retirando-a de seu sentido utilitário e tentando referi-la a um processo de elaboração contínuo, próprio ao trabalho psíquico: o que *de outro* fazer? Neste *de outro* pretendemos trazer uma dimensão de alteridade diversa daquilo que apontamos sobre a repetição do traço do corpo escravizado no horizonte da relação com o Outro. Assim, podemos condensar nossa proposta, indicando a diferença entre *responder* e fornecer uma *resposta*. Estes dois termos não se equivalem.

Também neste âmbito nos parece correto manter nossas hipóteses sobre o Brasil tal como são: hipóteses. Mas para que esta escolha seja efetivamente potente, a forma da pergunta precisa engendrar o caminho daquele que pretende respondê-la. Começamos com a formulação: *haveria uma especificidade quanto à inscrição da função paterna no Brasil?* Agora, depois de todo o percurso empreendido, podemos reformulá-la como *O que a relação entre o significante Brasil e a escravidão pode nos dizer a respeito da função paterna?* Na estrutura da linguagem, ao contrário de certas operações matemáticas, a ordem dos fatores altera o produto, e os termos da equação são determinantes para o resultado final. Reconhecer os termos por onde enunciar a pergunta já engendra, por si só, um movimento mais amplo do que qualquer afirmativa categórica.

****

Ao longo dos cinco capítulos de nossa pesquisa, percorremos um caminho que vai do que seria aparentemente mais abstrato – a formalização da linguagem, a dimensão do Outro e seu desejo, a relação de objeto, os caminhos da pulsão nesta estrutura –, e caminhamos rumo ao que seria aparentemente mais concreto – as relações sociais, a história do país, a formação de classes na modernidade, a realidade da vida comum. A cada capítulo avançamos um pouco mais nos níveis desta estrutura que denominamos *complexo familiar brasileiro*, tendo como norte a relação entre função paterna e escravidão. Cabe-nos recolher alguns dos aspectos debatidos, apontando os limites de nossa investigação e indicando possíveis caminhos de pesquisa a serem desenvolvidos futuramente a partir do que foi argumentado aqui.

No primeiro capítulo debatemos a função paterna na estrutura e no discurso, centrando o debate no papel do pai no complexo de Édipo. O segundo capítulo dedicou-se a estudar a relação entre a função paterna e a estrutura social, enfatizando a relação com o poder soberano, os circuitos de afeto a partir do laço social com a figura de liderança, assim como os contextos estruturais que não se fazem em torno do lugar paterno. No terceiro capítulo ensaiamos nossa hipótese sobre a função paterna brasileira em relação à escravidão,

formalizada como uma *lei dual* decorrente desta operação. Escrevemos nossa proposta para o laço social brasileiro sob a forma do *matema* e chegamos à formulação da *escravidão como repetição*.

Nos dois últimos capítulos nos propusemos a encontrar os traços de nossa hipótese nos fragmentos da história brasileira. Primeiramente, focando na história colonial, investigamos as origens deste circuito de gozo específico ao escravismo na estruturação que se fez em torno do significante *Brasil*. Por fim, no último capítulo, nos dedicamos a estudar as formas de atuação do racismo brasileiro, enquanto estrutura fantasmática e imagética, na repetição do escravismo no Brasil moderno e contemporâneo. Terminamos o capítulo com o debate sobre as narrativas nacionais construídas em torno do significante Brasil.

Um dos pontos que nos possibilitou avanço considerável em nossas argumentações foi conceber o Brasil como um significante. Isso nos permitiu assumir certa distância de perspectivas que buscam *substancializar* o Brasil conferindo-lhe qualidades atributivas ou predicativas. Efetivamente, durante longos períodos da investigação, recaíamos na trilha de tentar responder os impasses da formação social brasileira em sua imensa complexidade histórica e territorial. Sempre que tentávamos abordar a questão do laço social na concepção do Brasil enquanto uma substância amorfa, com qualidades quase essenciais, desviávamo-nos do que o campo psicanalítico poderia contribuir em nossas propostas.

É preciso reconhecer que a chave investigativa para conceber o Brasil como um significante-mestre nos foi fornecida por Calligaris (1991) em sua concepção sobre o significante nacional. Fizemos leitura crítica de seu trabalho no terceiro capítulo, distinguindo consideravelmente nossas hipóteses de suas conclusões, e com sua concepção de um significante nacional não foi diferente. Nossa abordagem não foi igual àquela que o autor italiano construiu em seu livro, mas a partir de suas considerações, pudemos conceber o Brasil como um significante – não propriamente um significante nacional, mas um significante-mestre – e, assim, situarmo-nos no campo estritamente operativo do laço social em relação à escravidão.

Nesse sentido, ao formalizarmos a inscrição da função paterna em referência à escravidão – como proposto no *matema* disposto no capítulo 3 –, chegamos ao âmago do que se coloca como impasse no laço social brasileiro. Isto nos leva a ressaltar que a divisão entre burgueses e proletários, paradigmática das sociedades modernas, não traduz a real problemática do que se passa na estrutura brasileira. Não estamos diante de uma divisão entre aqueles que detêm

os meios de produção e daqueles que precisam vender sua força de trabalho. Se esta divisão se coloca no Brasil, é de forma limitada, não responde pela problemática disposta no laço social brasileiro em referência à escravidão. No funcionamento escravista, entra em cena uma problemática corporal radicalmente distinta que forma a divisão social brasileira: uma *classe do corpo* que se opõe às *classes do ser*.

Não é tanto a força de trabalho que é vendida: é o corpo expropriado, capturado, que aparece como objeto primordial de disputa. Estamos num contexto em que "a entrega da mão de obra se confunde com a entrega de seu ser e de sua vida como um todo" (Carneiro & Rocha, 2018. p. 153), como nos diz Teresa Carneiro e Emerson Rocha, integrantes da equipe de pesquisa sobre a *ralé brasileira*, coordenada por Jessé Souza. Por isso insistimos no termo *lei dual* como forma de marcar essa radical cisão nos regimes de gozo corporal dispostos no funcionamento escravista do laço social brasileiro. É isto que entra em jogo em nossa hipótese.

Como seria de esperar diante de uma tão radical cisão no tecido social brasileiro, esta dualidade de corpos impõe uma distinção também radical daquilo que Jessé Souza e equipe (2018) denominam *economia emocional* e *afetiva*, dependendo da posição que a pessoa se encontre neste contexto cindido. Como os autores demonstram ao longo das mais variadas esferas de sua investigação, há diferenças contundentes e determinantes na (des)estruturação familiar, na transmissão dos valores instrumentais básicos da modernidade ou mesmo na possibilidade destes valores instrumentais assumirem-se efetivamente como *valor* em setores ou segmentos da sociedade brasileira marcados por esta dualidade de corpos. Afinal, como os autores demonstram com muito rigor, para camadas consideráveis da população, a estrutura social converge para que haja apenas um (des)valor à sua disposição: o corpo enquanto carne, enquanto músculo para a exploração, e não em sua função instrumental de suporte da força de trabalho ou nos requisitos modernos que fazem do corpo a manifestação do *ser*. Isso gera uma disparidade contundente nos circuitos afetivos que formam a economia emocional de quem está sujeito a essa estrutura regida por uma lei dual.

Em suas argumentações sobre a aquisição do capital cultural a partir do percurso escolar, por exemplo, ou sobre a transmissão da disciplina com o corpo e o controle das pulsões, fica claro que o problema não se resume à freqüência escolar, ou a diretrizes objetivas quanto ao cuidado corporal, que se mostram determinantes para a repetição desta dualidade estrutural que apontamos na função paterna brasileira.

> "pela falta de condições mínimas, em número significativo das famílias da "ralé", para a incorporação das "disposições emocionais" que possibilitam e são pressupostos da experiência de aprendizado, a escola termina por "fazer" o contrário do que "promete". Assim, se ela promete ascensão social pelo estudo para todos, o que ela na prática institucional efetivamente faz é separar as classes nascidas para vencer das classes nascidas para perder. Se a criança da "ralé" chega à escola não só com fome, mas sem estímulo para o aprendizado, incapaz de se concentrar e instrumento de tendências agressivas que não controla nem compreende, o fracasso escolar está predeterminado muito antes da primeira lição que a criança receba na escola" (Souza, 2018. p. 465)

A *profecia autorrealizável*, o *inexorável destino de classe*, como denominam os autores, em que esta condição corporal se reproduz envolve fatores mais contundentes do que a mera *carência de oportunidades* para a mobilidade social. Ao pontuar a questão em termos de *má-fé* da sociedade brasileira, os autores se afastam do que eles apontam como o esforço em *idealizar o oprimido*, presente em grande parte das produções acadêmicas na área das ciências sociais, em que se considera o membro da *ralé* como o reflexo especular do sujeito de classe média, com as mesmas capacidades, os mesmos temores, as mesmas crenças, os mesmos sonhos, os mesmos afetos, a mesma economia de desejo, sendo privados meramente do acesso presencial ao conhecimento formal. A proposta da equipe de pesquisa é justamente demonstrar como a questão escravocrata brasileira impede a generalização de uma mesma *economia emocional e afetiva* a todos os setores sociais, como é o pressuposto das sociedades modernas.

O esforço dos autores envolve demonstrar como desde cedo os integrantes desta classe estão sujeitos a outro regime afetivo, psíquico, simbólico, familiar, corporal e social nas esferas mais íntimas de suas vidas – do amor à relação com os pais, do trabalho à relação com a lei e a religião, do olhar dos professores da escola ao tratamento nos serviços de saúde. Isso leva a um campo diverso, que caminha lado a lado com a privação, carência e impossibilidade de acesso. Neste sentido, ressalta-se a importância da *má-fé* da sociedade brasileira ao formar um "consenso inarticulado" (Souza, 2018. p. 458) em suas classes "que diz que é normal e natural que a nossa sociedade seja dividida em gente e subgente" (p. 458), "consenso que permite a reprodução da maior desigualdade social do planeta dentre as sociedades complexas" (p. 458).

A questão passa a girar sobre o *ganho pulsional* que acompanha a posição valorizada de todo um campo social que se estrutura em torno da manutenção de uma classe de subcidadãos, uma *classe do corpo* como estrato de *intocáveis* na base da pirâmide social do país. Com isso, não se trata pura e simplesmente de um problema de carência, de privação, e sim de um problema de gozo. É neste âmbito que podemos situar nossa formulação da *escravidão como repetição*,

enquanto problemática de gozo que permanece atual no país, que se repete diariamente, nos grandes e pequenos acontecimentos da vida cotidiana, tendo no corpo o seu terreno privilegiado de atuação.

Em nossa investigação deixamos indicado o gozo com o objeto fetiche como horizonte de realização que subjaz no laço social brasileiro. Este ponto se configura como limite de nossas hipóteses e merece maior atenção. Reconhecemos que em nossa argumentação, a problemática do fetiche não pôde ser trabalhada em pormenores, pois isso exigiria um trabalho mais detalhado que não foi possível desenvolver aqui. Seria preciso fazer outra investigação para se dedicar a este ponto. A questão é espinhosa, precisa de rigor para não recair em afirmativas discriminatórias ou apressadas. Assim, percebemos que a dimensão *fetichizada* da relação de objeto aparece dispersa pela formação social brasileira em nossos apontamentos. Por mais que possamos reconhecê-la claramente em diversos aspectos da vida comum no contexto nacional, fica a indicação para que o tema possa ser articulado em maiores detalhes futuramente.

Também podemos deixar apontado tema que foi apenas mencionado no segundo capítulo, mas que não nos foi possível sequer desenvolvê-lo em nossa investigação, ainda que estivesse há tempos em nosso horizonte de trabalho: a *fobia*. Safatle (2016) argumenta sobre formações sociais que se baseiam na *gestão da fobia*, tendo o medo como afeto central, sobretudo em sociedades do capitalismo periférico. Esta nos parece também uma dimensão relevante no cenário social brasileiro como decorrente de um possível desdobramento de sua lei dual e seu horizonte de gozo fetichizado, transformando-se numa relação fóbica com o Outro. Sobretudo se considerarmos que, enquanto espécie de pré-estrutura, a fobia se forma em nível da maturação pulsional similar à via fetichista – na passagem dos complexos pré-edípicos à intervenção paterna do Édipo –, e se considerarmos o forte investimento objetal presente na fobia, podemos reconhecer uma via de trabalho a ser desenvolvida em outras ocasiões.

Podemos até pensar, a nível de suposição, numa sociedade fóbica como *duplo* inevitável de uma sociedade que se fundamenta em torno deste horizonte de gozo fetichizado próprio ao escravismo. O discurso sobre a *violência*, a importância cada vez maior do tema da *segurança* nos debates políticos recentes da história brasileira, o número vertiginoso de crimes ligados à sexualidade e gênero, cuja denominação carrega este significante (*homofobia*, *transfobia* e etc.), parecem fortes indícios da pertinência da fobia como vetor de análise do Brasil. O tema da violência, aliás, em seu sentido mais abrangente, também merece ser ressaltado como

terreno fértil de investigação a partir das hipóteses levantadas aqui. Pois há um *gozo da violência* pressuposto na dominação escravista que parece circular no terreno social brasileiro, irredutível aos propósitos e finalidades narcisicamente concebidos de uma sociedade, ou mesmo nos marcadores simbólicos de qualquer nação. Gozo que subjaz no plano das satisfações, compartilhado em larga medida por setores da população. É impossível não reconhecer este aspecto em fenômenos políticos recentes no Brasil.

Pontuando a questão no terreno do gozo, dos ganhos pulsionais e do sintoma, estamos bastante afastados da idéia de que a escravidão seria um *resquício cultural* na *mentalidade* do brasileiro. Esta nos parece ser a importância de reafirmar o escravismo como *repetição* no laço social do país. Efetivamente trata-se de uma *marca* que incide no corpo, repetindo-se em ato, em compulsão, na própria dimensão do real. A *marca* tão presente no regime de escravatura, *marca da despossessão do corpo* da condição de escravo, isto é o que parece subsistir enquanto traço de repetição real do escravismo, presente nas identificações que formam a identidade nacional, identificações de classe e gênero que formam as linhas de força verticais e horizontais de divisão em qualquer campo social.

Neste sentido, ao formularmos a escravidão como repetição, podemos observar como não se trata somente de *esquecimento* quanto ao tema, e sim de algo que se reproduz em ato, fora do campo da palavra. O esforço de elaboração contínuo sobre este tema passa precisamente por esse aspecto: transformar em palavra aquilo que se produz enquanto ato compulsivo na sociedade brasileira. Há, portanto, um esforço de *enunciação*, e não somente de *enunciado*, que está pressuposto neste ponto. Com isso, destaca-se a importância do conhecimento formal, do saber acadêmico formalizado, na legitimação deste esforço enunciativo, dado que este campo é fundamental para as transformações de qualquer sociedade organizada sob pressupostos modernos.

Vale também destacar, sobre este último aspecto, que a problemática com a qual viemos trabalhando ao longo desta investigação não se refere a uma sociedade *arcaica* ou *pré-moderna*. Pelo contrário, o escravismo no Brasil responde a uma questão tipicamente moderna, própria aos países periféricos do capitalismo. O trabalho de Mbembe (2014; 2019) é brilhante em demonstrar como os processos escravocratas e coloniais atribuídos aos séculos XV-XVIII forjaram e forjam ainda no presente a condição do homem moderno, a depender, evidentemente, em qual posição se está na estrutura capitalista global. Quanto ao cenário brasileiro, Jessé Souza (2017; 2018) é contundente ao afirmar que nossas desigualdades e

mazelas nacionais não são relativas a um *passado sombrio e originário* que remete a tempos imemoriais.

Afinal, colocado nestes termos, a estrutura social seria *irreversível*, espécie de maldição incontornável diante da qual somente um cenário fantasmático sacrificial (guerras sangrentas, grandes calamidades) poderia reverter a situação. "Muitos brasileiros gostam de saídas 'mágicas', decretos que mudam o mundo com uma penada, uma política pública salvadora e genial" (Souza, 2018. p. 467). Nesse caso, "o que se demanda é algo do tipo: qual é a sua magia para mudar o mundo com um estalo de dedos?" (p. 467). Souza (2018) argumenta que "não é preciso 'guerra civil' ou grandes calamidades com banho de sangue e sofrimento" (p. 467). O autor afirma que "as revoluções modernas tendem a ser, como a revolução feminina dos últimos 50 anos, 'revoluções de consciência', capilares e sem estardalhaço, muitas vezes silenciosas e cotidianas, mas, por conta disso mesmo, muito mais eficientes" (p. 467).

Sabemos, na psicanálise, o quanto a aposta na *consciência crítica* pode ser limitada para alterar os circuitos da resistência, da repressão e da satisfação quando estamos diante do campo do inconsciente. Nossa investigação parece apontar justamente para os limites do saber consciente em lidar com a dimensão de gozo colocada pelo escravismo. No entanto, podemos também reconhecer que cada conteúdo consciente formulado traz consigo a dimensão significante, e tudo o que de inconsciente está suposto neste plano. Ou seja, é possível supor uma *revolução da consciência* na medida em que ela coloca novas palavras, reformula as equações, refaz paradigmas e axiomas, redirecionando os circuitos afetivos da linguagem aos quais somos sujeitos para além de seu conteúdo enunciado. Não precisa haver nisso qualquer expectativa de que a questão ingenuamente se resolva pela *conscientização* dos indivíduos, numa espécie de demanda iluminista de contornar os impasses do desejo pela mestria da racionalidade. Mas podemos apostar na dimensão de fala e discurso disposta nessa *revolução de consciência* de que nos fala Souza (2018), especialmente nos elementos fantasmáticos mais evidentes da estrutura que apontamos: a *doxa* racial e as formas de dominação do racismo brasileiro. Isto nos parece trazer à tona a dimensão da perda de modo muito mais contundente do que as fantasias sacrificiais que parecem apostar num *reset* do Brasil.

Em suma, podemos fazer um exercício imaginativo de supor esta *revolução de consciência* como uma *aposta de fala* para nos responsabilizarmos sobre o que está em jogo no *complexo familiar brasileiro*. Mas se responsabilizar não é tão simples assim, o que nos leva novamente à pergunta *o que (de outro) fazer?*

Seria tentador fornecer uma resposta definitiva às questões levantadas na pesquisa depois de todo este percurso, sobretudo se considerarmos a quantidade de indícios históricos que corroboram algumas de nossas hipóteses. Mas a única resposta que nos ocorre envolve a própria etimologia da palavra resposta, do latim *reposta*, que compartilha da mesma raiz que a palavra responsabilidade. Efetivamente, em latim, se responsabilizar (*responsus*) corresponde ao particípio passado de *respondere*, que significa literalmente *responder por algo*. Há nisso algo muito diverso do que simplesmente *dar uma resposta*. Notemos, também, que se responsabilizar não envolve somente responder por uma ação individual, e sim responder a algo relativo ao grupo social no qual está inserido. Nesse sentido, a *responsabilidade* está em registro absolutamente diverso da *culpa*.

****

Em 2018, o cineasta e escritor João Moreira Salles escreveu texto denominado *anotações sobre uma pichação: inocência, culpa e responsabilidade nas ruas do Rio de Janeiro* em que discutia os significados que ecoam a partir de uma pichação comumente encontrada nos muros da cidade. Sua argumentação nos auxilia a pensar na diferença entre culpa e responsabilidade no laço social brasileiro.

"*Não fui eu*", este é o conteúdo escrito na pichação e, como diz Salles (2018), se tivesse sido escrito em outros contextos certamente receberia significados distintos do que se produz no Brasil. Salles (2018) formula o seguinte sobre esta frase: "minha hipótese é de que, no Brasil, a frase é imediatamente lida como um protesto de inocência" (p. 4). O que está em jogo, para o autor, é o quanto essa frase diz da realidade social do país e da cidade em questão: "a transferência de ônus é o que parece dar força ao enunciado, na medida em que fundamenta uma verdade incômoda sobre nossa condição de cidadãos brasileiros. Como tantos de nós, o autor está tirando o corpo fora" (p. 4).

> "Dizem que a primeira virtude de um cidadão é a vigilância. O sujeito de *Não fui eu* discorda: é a negação. Ele não se inclui entre os canalhas. Não é responsável. Mas responsável pelo quê? Pelo buraco de rua? Por quem fura o sinal, por quem molha a mão do guarda, por quem não cumpre o que diz? Pela feiúra das nossas cidades? Pela gestão da saúde, da educação, do transporte? Pela violência? Pela desigualdade? Por corruptos e corruptores? Pelas obscenidades do atual governo? Pelas indignidades do antigo? Responsável pelo Congresso? Pelo impeachment? Pelo golpe?" (Salles, 2018. p. 4)

João Moreira Salles (2018) desenvolve então sua argumentação sobre a diferença entre responsabilidade e culpa no cenário social brasileiro. A partir dessa frase cujo enunciado

produz a "condensação de uma verdade contundente sobre nós mesmos" (p. 6), Salles (2018) argumenta sobre as formas distintas de operação implicadas nos dois termos:

> "Tomado pelo valor de face, *Não fui eu* é uma afirmação de inocência. Seria ausência de culpa ou de responsabilidade? Hannah Arendt estabelece uma distinção importante entre uma coisa e outra. A culpa é sempre pessoal, a responsabilidade pode ser do grupo (...). A culpa, então, pertence ao campo da moral, enquanto a responsabilidade é do domínio da política. No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. A culpa exige participação direta. Na Alemanha do pós-guerra, escreve Arendt, "o grito de 'Somos todos culpados', que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados. Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades" (Salles, 2018. p. 8).

Salles (2018) argumenta que "sociedades que se organizam em torno de injustiças estruturais dificilmente deixam alguém desimplicado" (p. 15). Nesse sentido, a pichação que serve de mote para sua discussão, e que ele aplica a diversos exemplos da história recente da vida social brasileira, produz uma dupla operação: não só se insere no registro moral da culpa, mas também possibilita a inversão dos papéis entre vítima e algoz. "o que está em curso é uma artimanha pela qual um culpado se transforma em vítima. *Não fui eu* equivale a *Foi ele*. Trata-se, portanto, de uma categoria da razão cínica" (p. 17-18). Para Salles (2018) a frase sintetiza e enuncia o impasse do laço social brasileiro.

> "*Não fui eu* é um prodígio de forma. Três palavras, das mais elementares do idioma: o verbo mais comum – *ser* –, o primeiro pronome – *eu* –, o advérbio fundamental – *não*. Fosse matemática, seriam números primos, aqueles na base de todo o resto. Talvez seja difícil expressar com maior concisão o contrato que firmamos com o país. Enquanto a verdade que a frase traduz nos disser respeito, a história por aqui será o que é: uma coisa que se move, mas não avança" (Salles, 2018. p. 24).

Podemos fazer uso das argumentações de Moreira Salles (2018) para encaminhar nossas conclusões. Responsabilizar-se é oposto a se culpabilizar. A culpa pressupõe que o culpado seja o autor de uma ação, a causa da culpa é pessoal e nesse âmbito há apenas duas categorias: a vítima e o culpado. No registro da culpa, uma questão é facilmente escamoteada para outras instâncias quando o indivíduo não está diretamente envolvido em sua autoria. Afinal, a culpa se baseia na ação e pressupõe a índole moral do agente, está no registro da causalidade. Esta é uma das dimensões da eficácia do sentimento de culpa na regulação do laço social, tão bem apontada por Freud, trabalhada em nosso segundo capítulo.

A responsabilidade, por sua vez, prescinde da autoria do ato, remete ao plano do discurso, tanto das idéias conscientemente formuladas quanto das operações implicadas em sua

formalização. Aqui estamos na dimensão da direção e do sentido das ações, plano das tendências, das idéias, dos ganhos e perdas coletivos, plano, portanto, da satisfação e do gozo. A responsabilidade aponta para um campo topológico estrutural, campo político por excelência e, nesse caso, a instância social não se separa daqueles que nela se inserem. Em termos de sociedade, aquilo que é feito pelo outro sempre diz da posição do sujeito, pois se trata de uma estrutura de relações da qual somos efeito. No campo social, a posição de um não existe sem a posição do outro. É para esta dimensão que as questões brasileiras sobre a escravidão precisam ser encaminhadas, é neste plano que se distingue *dar uma resposta* de *responder por isso*.

Afinal, para nós, brasileiros nascidos no século XX, é fácil supor que a escravidão não nos concerne em nosso cotidiano. É fácil dizer *Não fui eu.* Coisa do passado, culpa da colonização, herança de atraso, problema originário na índole do povo brasileiro. Nesse caso, não só a questão da escravidão fica no registro da culpa e seu binarismo entre vítimas e algozes, como também se opera a inversão discursiva do *não fui eu* que Salles (2018) nos indica: seríamos, todos nós, as vítimas de uma atrocidade ancestral, difusa e abstrata que teria se instalado na sociedade brasileira, condenando-nos ao subdesenvolvimento econômico e moral. Fica claro como a questão é convenientemente encoberta com este tipo de resposta.

O *não fui eu* indica que não há nada a nos responsabilizarmos, nada a responder quanto a isso. Mesmo que concebamos reflexos ou conseqüências da escravatura na vida atual, a questão não passa disso: resíduos do passado. Aí está a *má-fé* da sociedade brasileira que facilmente põe a culpa numa origem moral longínqua e abstrata que possibilita o afastamento do escravismo das relações contemporâneas, da estruturação da realidade, do *fluxo do desejo* de uma sociedade. Assim, o problema é sempre do *outro*, que se expressa tão claramente na forma do racismo brasileiro, como vimos no quinto capítulo.

Esquece-se facilmente que, numa topologia social, os ganhos e perdas *dependem* da posição de cada um nessa estrutura, e *independem* de vontades individuais. Enquanto há quem ganhe com determinado contexto – ganhos não só monetários, mas libidinais –, uma injustiça gritante pode seguir cumprindo função, com a cumplicidade da indiferença, a despeito da consciência que se faça de tal situação. Isto nos leva novamente ao campo do desejo e a responsabilidade implicada nisso.

****

Em 1925, Freud (2011) escreveu um pequeno texto denominado *a responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos*, como parte de seus *complementos à interpretação dos sonhos*. Neste trabalho, o autor se faz um questionamento que nos traz contribuição valiosa sobre o que debatemos aqui: "devemos assumir a responsabilidade pelos próprios sonhos?" (Freud, 2011. p. 295).

O sonho, tal como concebido por Freud (2011), é uma produção psíquica, uma formação do inconsciente e, como tal, possui forma e função. No âmbito da forma, seu "conteúdo manifesto é uma aparência, uma fachada" (p. 293), uma "fachada imoral" (p. 293). Em muitos casos, os conteúdos aparentes nos sonhos não passam de "bravatas inócuas, identificações com uma máscara de pretensiosa; não foram censurados pois não dizem a verdade" (p. 294). Mas, como diz Freud (2011), outros sonhos "significam realmente o que apregoam, não sofreram deformação pela censura. São expressão de impulsos imorais, incestuosos e perversos, ou de desejos sádicos, homicidas" (p. 294). "a maioria, admitamos" (p. 294) dos sonhos se encaixa nessa categoria, o que é perfeitamente condizente com sua função. Pois, nos afirma Freud (2011), "a maioria dos sonhos — inofensivos, sem afetos e angustiados — se revela, quando são desfeitas as deformações da censura, como satisfação de desejos imorais — egoístas, sádicos, perversos, incestuosos" (p. 294). De um jeito ou de outro, estejam os sonhos deformados ou não, como se pode assumir a responsabilidade por algo do qual não se tem controle e que pode se manifestar nas piores imoralidades concebíveis?

Este impasse atua convenientemente no sentido da negação, neste caso tendo o sonho como exemplo, mas certamente aplicável a qualquer produção inconsciente. Freud (2011) nos diz: "a natureza imoral dos sonhos forneceu, compreensivelmente, um novo motivo para negar o valor psíquico do sonho: se ele é o produto sem sentido de uma atividade psíquica perturbada, não há por que assumir responsabilidade pelo seu conteúdo aparente" (p. 293). Ou seja, quando o sujeito é convocado a responder sobre o conteúdo imoral de seu sonho, a tendência é recorrer ao *não fui eu*: o sonho não tem valor, *produto sem sentido*, *atividade psíquica perturbada.*

Freud (2011) se vê então diante de sua pergunta: devemos nos responsabilizar pelos sonhos? O próprio autor responde: "é claro que a pessoa tem de se considerar responsável pelos impulsos maus de seus sonhos. Que outra atitude se poderia ter para com eles?" (p. 295). Afinal, Freud (2011) argumenta que "se o conteúdo onírico — corretamente entendido — não é inspirado por outros espíritos, então é parte de meu ser" (p. 295). Da mesma forma, nos diz

Freud (2011), “se procuro classificar como boas e más as tendências que em mim se encontram, segundo critérios sociais, então devo ter responsabilidade pelos dois tipos” (p. 295). Ademais, “se digo, defendendo-me, que o que em mim é desconhecido, inconsciente e reprimido não é meu “Eu”, então não me acho no terreno da psicanálise, não aceitei suas explicações e podem me abrir os olhos a crítica de meus semelhantes, a confusão de meus sentimentos e os distúrbios em meus atos” (p. 295).

O ponto principal, que nos leva ao âmago da questão da responsabilidade, é destacado por Freud (2011) ao se considerar *o que* está em negação quando se afirma *não fui eu* diante da imoralidade do sonho.

> “Posso aprender que o que estou negando não apenas “é” dentro de mim, mas ocasionalmente “atua” também a partir de mim”. Pois “esse material reprimido mau não pertence a meu “Eu” — caso eu seja uma pessoa moralmente inatacável —, e sim a um “Id” sobre o qual se acha meu Eu. Mas esse Eu se desenvolveu a partir do Id, forma com ele uma unidade biológica, é apenas uma parte especialmente modificada e periférica dele, está sujeito às influências e obedece às incitações que vêm dele” (pg. 296).

Por isso Freud (2011) responde seu questionamento com outra pergunta *o que mais se pode fazer a não ser se responsabilizar?* Afinal, “caso eu cedesse à minha altivez moral e decretasse que em toda avaliação ética posso menosprezar o mau no Id e não preciso tornar meu Eu responsável por ele, de que me adiantaria isso?” (p. 296). Pois o que mais se pode fazer a não ser responsabilizar-se por algo que *atua a partir de mim*? O que se preserva quando se responde a esse questionamento com *não fui eu* senão o próprio *eu*, imagem refletida de mim mesmo, domínio privilegiado do narcisismo?

> “O narcisismo ético do ser humano deveria contentar-se em saber que a deformação onírica, os sonhos angustiados e de castigo lhe trazem provas inequívocas de sua natureza moral, exatamente como a interpretação de sonhos lhe oferece testemunhos da existência e da força de sua natureza má. *Quem, não satisfeito com isso, quer ser “melhor” do que como é feito, que experimente se na vida chega a ir além da hipocrisia ou da inibição*” (Freud, 2011. p. 296-297. Grifo nosso)

Para transpor a discussão travada por Freud (2011) para o campo das sociedades coloniais e do escravismo, mantendo a estreita relação entre desejo e responsabilidade, em contraposição à relação entre narcisismo e negação, Mbembe (2014) pode nos fornecer indicações relevantes para concluirmos nossas considerações finais.

****

Ao estudar a narrativa dos negros africanos colonizados e/ou escravizados, Mbembe (2014) afirma que a colônia por vezes corresponde a um *potentado narcísico*, na medida em que

fornece “matrizes significantes da linguagem do passado e do presente, da identidade e da morte” (p. 181) que funcionam à maneira do *espelho*. A colônia recebe “atributos de uma força inaugural, dotada de uma psique, esse duplo do corpo vivo, «réplica que tomamos pelo próprio corpo, que tem exactamente a mesma aparência» ao participar de uma sombra cuja essência é evanescente” (p. 181). O mais importante, porém, é notar o motivo de Mbembe (2014) utilizar a metáfora do espelho para se referir à identidade colonial.

> “os Negros foram desenvolvendo uma fenomenologia da colónia que lembra, a muitos respeitos, aquilo que em psicanálise chamamos «experiência do espelho», porque nela parece estar em jogo não somente o confronto do colonizado com o seu reflexo especular, mas também a lembrança da captura, que associou a sua descendência à imagem aterrorizadora e ao demónio de Outrem no espelho, como seu totem” (Mbembe, 2014. p. 181).

Assim, a colonização remete sempre a uma “cena onde o eu foi espoliado do seu conteúdo e substituído por uma voz que ganha corpo num signo que desvia, revoga, inibe, suspende e erradica qualquer vontade de autenticidade” (p. 182). Por isso, “criar memória da colónia é quase sempre lembrar-se de um descentralismo originário entre o eu e o sujeito” (p. 182). Produzir uma narrativa sobre a colônia que possa ser compartilhada como memória envolve reconhecer-se nessa cena original de espoliação e descentramento, reconhecer-se na *lembrança da captura*, na *imagem aterrorizadora*, *totem do demônio de Outrem*. Nesse cenário, a culpa parece muito mais viável do que a responsabilização.

Mas ultrapassar este impasse não é e nem poderia ser somente uma vontade pessoal. Como afirma Mbembe (2014), a colônia também deve ser entendida como uma “formação de poder dotada de uma vida sensorial própria” (p. 184). Para o seu funcionamento, a colônia “apoiava-se num dispositivo alucinatório sem o qual qualquer tentativa do gesto colonial fundador teria sido votada ao fracasso” (p. 184). Para Mbembe (2014), “a colonização é uma prodigiosa máquina produtora de desejos e de alucinações” (p. 197). Por isso o autor se refere à colônia como *totem* da espoliação e da escravização, do descentramento originário: a metáfora paterna na colônia envolve a marca desta dimensão exploratória na regulação do campo do desejo que ela instaura. Nesse sentido, na medida em que “o potentado deseja reparar o mundo que encontrou segundo sua própria conveniência” (Mbembe, 2014. p. 197), “o acto de colonizar tem, assim, algo de dionisíaco – um grande fervor narcísico” (p. 197).

> “a dominação colonial requer um enorme investimento nos afectos, nas cerimónias e em toda uma energia emocional, cuja análise, até agora, foi pouco estudada. Tal economia emocional implica tudo o que traz consigo a marca da vida e da morte, da abundância e da plenitude, em suma, da riqueza. O desejo de riqueza tem de abrir

> caminho em todo o corpo do colonizado e ocupar todos os recantos da sua psique" (Mbembe, 2014. p. 197).

O dispositivo alucinatório do potentado colonial, para Mbembe (2014), se assenta em dois pilares: "O primeiro é a regulação de necessidades, e o segundo é o dos fluxos do desejo" (p. 198). No caso de um contexto tão marcadamente narcísico, que Mbembe (2014) indica como a "idéia de um imaginário sem simbólico" (p. 198), "o potentado faz portanto espelhar no colonizado a possibilidade de uma abundância ilimitada de objectos e de bens. A pedra de toque do dispositivo alucinatório do potentado é a idéia de que não há qualquer limite para a riqueza e para a propriedade e, portanto, para o desejo" (p. 198). Por isso, nos diz Mbembe (2014), "a vários respeitos, a economia política do tráfico de escravos foi uma economia fundamentalmente libidinosa" (p. 201), "uma relação que não era apenas objectal, mas também erótica" (p. 202). Porém, se no processo colonizador subjaz essa idéia narcísica de um desejo ilimitado que produz equivalência das relações entre pessoas, objetos, território e mercadorias, a dimensão da satisfação, por sua vez, carrega o peso de sua frustração.

> "a possibilidade de uma satisfação efectiva dos novos desejos é incessantemente adiada. É por isso que a colónia encerra sempre uma dimensão nevrótica e uma dimensão lúdíca, uma feição do acaso, uma radical ambivalência que a crítica recente tem trazido ao de cima. Não faz nascer no colonizado um mundo de sonhos que, demasiado rápido, pode transformar-se num pesadelo?" (Mbembe, 2014. p. 205)

Nesse sentido, Mbembe (2014) delineia duas formas como os colonizados retratam a colônia, que se inserem na discussão entre culpa e responsabilidade que travamos ao longo destas considerações finais. A primeira forma consiste em "inscrever a colónia numa mitologia do endividamento, fazendo valer as perdas que África sofreu com o infligido encontro" (p. 206). Neste caso, a noção de dívida teria uma dupla dimensão:

> "Por um lado, era uma dívida de procriação. Por outro, uma dívida de hospitalidade. Em ambos os casos, o discurso da perda e da dívida tem como finalidade produzir *efeitos de culpabilização*. O mundo africano saído da colónia seria um mundo da perda – perda ocasionada por um crime. O responsável pelo crime estaria não apenas na situação de culpa, mas também em dívida para com aqueles que violaram os direitos naturais" (Mbembe, 2014. p. 206. Grifo nosso).

Vemos então como se delineia, por um lado, o discurso da culpa a partir de uma narrativa de perda e endividamento, que não deixa de ter o seu valor e importância, mas que esbarra na dicotomia própria ao campo moral, vítimas x algozes.

Mbembe (2014), porém, nos aponta também outra vertente, que parece extremamente relevante para concluirmos nossa investigação sobre as questões brasileiras. O autor nos

aponta a segunda forma de retratar a colônia: “a memória da colónia ganha, por outro lado, o ar de um *trabalho psíquico* cujo objectivo é a cura” (p. 206). Mbembe (2014) pontua que “a cura consiste, de maneira geral, em levar à consciência dois tipos de segredo, que Freud evoca na sua *Inquiétante Étrangeté*: aqueles que conhecemos e que nos esforçamos por esconder, e aqueles que não conhecemos porque não se apresentam directamente na consciência” (p. 206). Nesse registro, em que a colônia é concebida como *trabalho psíquico*, a questão converge para o mesmo ponto: “No (con)texto negro, estes dois tipos de segredo são, na realidade, apenas um. A confissão que o texto africano se recusa a fazer, é que o enigma da falta no centro do desejo é a principal razão pela perda do nome próprio” (p. 206).

> “Tal enigma explica a «dilatação do vazio» (Lacan) que os escritos africanos do eu trabalham. É este enigma que notifica e ratifica a perda. Nestas condições, uma autêntica prática da cura consistiria, para os Negros, em libertar-se deste pequeno segredo, reconhecendo, de uma vez por todas, «o outro em si» e assumindo este «desvio pela alteridade» como fundamento de um novo conhecimento de si – um saber necessariamente dividido, um saber do afastamento/desvio e da sua representação. Nos procedimentos de constituição do assunto, continua a atribuir-se um enorme peso psíquico à colónia. Por outras palavras, isto é uma consequência de não se reconhecer a submissão dos Negros ao desejo; o facto de eles se terem deixado levar, seduzir e enganar por este «grande cordel na maquinaria imaginária» que foi o comércio” (Mbembe, 2014. p. 206-207)

Mbembe (2014) conclui que “a recordação dos Negros do potentado colonial é a de um infortúnio originário ao mesmo tempo que recusam confessar um certo investimento inconsciente na colónia enquanto máquina de produção do desejo” (p. 207). As direções que Mbembe (2014) confere à questão do sujeito africano não deixam de se configurar como boas indicações à sociedade brasileira, uma vez que partilhamos uma mesma matriz com os demais países colonizados. Aquilo que Mbembe (2014) identifica na recordação dos negros africanos quanto ao contexto colonial não está muito longe da maneira como o Brasil fala de sua memória colonial.

No Brasil podemos reconhecer também que *continua a atribuir-se enorme peso psíquico à colônia*, como se o passado respondesse pela sociedade sobre aquilo que se produz e se reproduz enquanto gozo no presente. *Reconhecer a submissão ao desejo* naquilo que se estabelece enquanto prática cotidiana, reconhecer *o outro em si* que marcaria a divisão do sujeito – o saber dividido que Mbembe (2014) cita acima –, talvez seja a via possível para que a sociedade brasileira possa se responsabilizar e responder por isso que denominamos *lei dual* do escravismo na formação de seu *complexo familiar*.

Em suma, no cenário brasileiro, precisamos supor que diante da pergunta *o que de outro fazer?*, possamos dizer algo mais do que apenas *não fui eu*.

Referências Bibliográficas:

ALBUQUERQUE, Manoel. M. **Pequena história da formação social brasileira**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

ALENCASTRO, Luiz. F. Vida Privada e Ordem Privada no Império. In: **História da Vida Privada no Brasil, Vol. 2 – O Império e a modernidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

ALGRANTI, Leila. M. Famílias e vida doméstica. In: **História da Vida Privada no Brasil, Vol. 1 – Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

ALMEIDA, Silvio. **O que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BARROS, Amândio J. M. Os Escravos do Navio Conceição. **Revista História - Jornal de Notícias.** N. 27. Porto: Agosto 2020

BENNETT, Lerone. Jr. O que há em um nome: "Negro" vs "afro-americano" vs "Preto". **Ebony 23**, Novembro 1967. Disponível em: http://www.quilombhoje.com.br/afropretonegro.html

BOURDIEU, Pierre. **A distinção – uma crítica social à faculdade do juízo**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____ Campo do poder, campo intelectual e *habitu*s de classe. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____ Condição de classe e posição de classe. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. & EAGLETON, Terry. A *doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. In: **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CALLIGARIS, Contardo. **Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil.** São Paulo: Escuta, 1991.

CANDIDO, Antônio. **Formação da Literatura Brasileira, vol. I.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

CARNEIRO, Maria. T. & ROCHA, Emerson. “Do fundo do buraco”. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

CASTRO, Eduardo. V. DE O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Revista brasileira de psicanálise**, São Paulo, v. 44, n. 4, p. 15-26, 2010. In: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2010000400002&lng=pt&nrm=iso

_____ Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996. In: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso> https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005.

_____ Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **ILHA**, v. 1, n. dezembro, p. 5–46, 2000.

_____ O antropólogo contra o Estado: as idéias e brigas de Eduardo Viveiros de Castro. Entrevista a Rafael Cariello. **Piauí**. n. 88, v. Jan. 2014. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-antropologo-contra-o-estado/

COSTA-MOURA, Fernanda. & COSTA-MOURA, Renata. Objeto A: ética e estrutura. **Ágora.** Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 225-242, Dec. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982011000200005&lng=en&nrm=iso>.

DEGLER, Carl. N. **Neither Black nor White – Slavery and race relations in Brazil and the United States**. New York: Macmillan Publishing Co., 1971.

ELIA, Luciano. Efeitos da colonização na psicanálise: o lugar do Brasil e da língua portuguesa. **Psicanalistas pela democracia**, 3 de agosto de 2020. Disponível em: http://psicanalisedemocracia.com.br/2020/08/efeitos-da-colonizacao-na-psicanalise-o-lugar-do-brasil-e-da-lingua-portuguesa-por-luciano-elia1/

FANON, Frantz. **Peau Noire, Masques Blancs**. Paris: Seuil, 1952.

_____ **Alienation and Freedom**. Londres: Bloomsbury Academy, 2018.

FRANCO, Maria. S. DE C. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: UNESP, 1997.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: **Edição Standard brasileiras das obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Vol. XIII (1913-1914)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____ A psicopatologia da vida cotidiana. In: **Edição Standard das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Vol. VI (1901).** Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____ Recordar, Repetir e Elaborar. In: **Sigmund Freud Obras Completas. Vol. 10 (1911-1913)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____ Além do princípio do prazer. In: **Sigmund Freud Obras Completas Vol. 14 (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____ O inquietante. In: **Sigmund Freud Obras Completas Vol. 14 (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____ Psicologia das Massas e Análise do eu. In: **Sigmund Freud Obras completas. Vol. 15 (1920-23)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____ Alguns complementos à interpretação dos sonhos, seção B: a responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos. In: **Sigmund Freud Obras Completas, Vol. 16 (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____ Nota sobre o "bloco mágico". In: **Sigmund Freud Obras Completas, Vol. 16 (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____ A negação. In: **Sigmund Freud Obras Completas. Vol. 16 (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala – Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2005.

_____ **Novo Mundo nos Trópicos**. São Paulo: USP, 1969.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, N° 92/93, Jan/jun. 1988, p. 69-82.

HARRIS, Joseph. E. A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo. In: **História Geral da África V – África do século XVI ao XVIII**. [1988] Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000190253&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_0bc8ca18-384d-49b4-ad65-a69beb14d3ba%3F_%3D190253por.pdf&updateUrl=updateUrl7512&ark=/ark:/48223/pf0000190253/PDF/190253por.pdf.multi&fullScreen=true&locale=en#%5B%7B%22num%22%3A264%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22Fit%22%7D%5D

HECKENBERGER, Michael J. *et al*. Pré-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes and the Future of Amazon. **Science**. Vol. 321, 28/09/2008.

HEYWOOD, Linda M. **Nzinga de Angola - a rainha guerreira de África**. Lisboa: Casa de Letras, 2010

HOLLANDA, Sergio. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: USP, 1999.

HUTCHINSON, Harry W. **Village and Plantation Life in Northeastern Brazil**. Seattle: University of Washington Press, 1957.

HYPPOLITE, Jean. Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud. In: **Écrits**. 1971. ed. Paris: Seuil, 1966.

INIKORI, Joseph. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: **História Geral da África V – África do século XVI ao XVIII** [1988]. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000190253&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_0bc8ca18-384d-49b4-ad65-a69beb14d3ba%3F_%3D190253por.pdf&updateUrl=updateUrl7512&ark=/ark:/48223/pf0000190253/PDF/190253por.pdf.multi&fullScreen=true&locale=en#%5B%7B%22num%22%3A264%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22Fit%22%7D%5D

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____ **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____ **O Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____ **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____ **O seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ **O seminário, livro 9: a identificação.** [Inédito]. Recife: Centro de Estudos Freudianos, 2003.

_____ **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____ **Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1991.

_____ **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____ **Le séminaire, livre XXII: RSI**. Inédito: [s.n.]. Disponível em: http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/

_____ Les complexes familiaux dans la formation de l'individu - essai d'analyse d'une fonction en psychologie. In: **Autres Écrits**. Paris: Seuil, 2001.

_____ Radiophonie. In: **Autres Écrits**. Paris: Seuil, 2001.

_____ Au-delà du principe de réalité. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1971.

_____ Le stade du mirroir comme formateur de la fonction du Je. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1971.

_____ Propos sur la causalité psychique. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1971.

_____ Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la verneinung de Freud. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1971.

_____ Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la verneinung de Freud. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1971.

_____ **La troisième**. Inédito. [s.n.]. Disponível em: http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf

_____ **Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose**. Paris: Seuil, 2007.

_____ **Os nomes do pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

LENINE, Vladimir. I. **Que fazer?** Lisboa: Avante, 1984.

LOPES, Nei. Senso comum se iludiu com a mestiçagem. **Folha de São Paulo**, 14/11/2019. Disponível em: https://www.geledes.org.br/consciencia-negra-2/

MATTOS, Hebe. M. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: **História da Vida Privada no Brasil, Vol. 2 – O Império e a modernidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

MATTOS, Hebe. M.; RIOS, Ana. M. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**, v. 5, n. Jan-Jun, p. 174–190, 2004.

MAUAD, Ana M. Imagem e auto-imagem do Segundo Reinado. In: **História da Vida Privada no Brasil, Vol. 2 – O Império e a modernidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

_____ Outras fitas: Descolonização, necropolítica e o futuro do mundo com Achille Mbembe. Entrevista a Torbjørn Tumyr Nielsen. Tradução Taísa Sganzerla. **A fita**, 30/10/2019. Disponível em: http://afita.com.br/outras-fitas-descolonizacao-necropolitica-e-o-futuro-do-mundo-com-achille-mbembe/

MENEZES, Eduardo D. B. DE. Que país é este?! **Revista da USP**, v. 12. São Paulo: 1991/1992

NASCIMENTO, Abdias DO. **Jornal do Brasil**, 12 de maio, 1968.

N'DIAYE, Tidiane. **O genocídio ocultado – investigação histórica sobre o tráfico negreiro Árabo-Muçulmano**. Lisboa: Gradiva, 2019.

NOGUEIRA, Isildinha B. **Significações do Corpo Negro**. São Paulo: USP, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca e preconceito social de origem**. XXXI congresso internacional de Americanistas. São Paulo: 1952

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – a formação e o sentido do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, René. **Religião e relações raciais**. Rio de Janeiro: Departamento de imprensa nacional, 1956.

RISÉRIO, Antonio. **A cidade no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 2012.

ROCHA, Emerson. Cor e dor moral – sobre o racismo na ralé. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos – corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Autêntica, 2016.

SALLES, João. M. Anotações sobre uma pichação – inocência, culpa e responsabilidade nas ruas do Rio de Janeiro. **Piauí**, n. 139, v. Abril, 2018. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/anotacoes-sobre-uma-pichacao/

SANTOS, Beatriz. C.; FERREIRA, Bernardo. Dossier: História Conceitual do Mundo Luso-Brasileiro 1750-1850: Cidadão – Vizinho. **Ler História**, v. 55, n. Outubro 2016, p. 35–48, 2008.

SARAMAGO, José. **Caim**. Lisboa: Caminho, 2009.

SCHWARCZ, Lília. M. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário – cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: CLAROENIGMA, 2012.

SCHWARCZ, Lília. M.; STARLING, Heloísa. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCIARA, Louis. **Retour sur la Fonction Paternelle**. Paris: Ères, 2016.

SIMAS, Luiz. A. **Pedrinhas miudinhas - ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SOARES, Luis. E. **O Brasil e seu duplo**. São Paulo: Todavia, 2019.

SOUZA, Neusa S. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Graal, 1990.

SOUZA, Jessé. **A Elite do atraso – da escravidão à Lava-Jato**. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

_____ **Subcidadania brasileira – para entender o país para além do jeitinho brasileiro.** Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

_____ **A classe média no espelho – sua história, seus sonhos, sua realidade**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

_____ A construção do mito da "brasilidade". In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ Senso comum e justificação da desigualdade. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ Como o senso comum e a "brasilidade" se tornam ciência conservadora? In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ A tese do patrimonialismo. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ Os limites do politicamente correto. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ Como é possível compreender o Brasil contemporâneo de um jeito novo? In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ A má-fé da sociedade e a naturalização da ralé. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

_____ Posfácio sobre o método de pesquisa. In: **A ralé brasileira – quem é e como vive**. São Paulo: Contracorrente, 2018.

SOUZA, Juliana B. A. DE. Las Casas, Alonso de Sandoval e a Defesa da Escravidão Negra. **Topoi**, v. 7, n. 9, p. 25–59, 2006.

SOUZA, Octavio. **Fantasia de Brasil – as identificações na busca da identidade nacional**. São Paulo: Escuta, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **Conquista da América – a questão do outro**. Lisboa: Litoral, 1990.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasílicas – deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: **História da Vida Privada no Brasil, Vol. 1 – Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.