



Carmen S. de Oliveira > **Brasil, além do ressentimento**

Resumo

Os modos de subjetivação brasileira são aqui analisados, tendo como foco os velhos motes depreciativos acerca do país e de seus habitantes, queixas em plena atividade ainda hoje. Nesta cartografia, destacamos colonizador e colono como marcas, que não devem ser essencializadas, mas pesquisadas em suas atualizações. De um lado, elas se atualizam num circuito nihilista comandado por forças reativas, que redundam num modo dramático de subjetivação, de onde emerge a produção de enunciados queixosos acerca dos brasileiros e do país. Por outro lado, encontramos a atualização de tais marcas num modo trágico de subjetivação, que aparece como uma capacidade de criar e recriar a si e ao mundo. O estudo não propõe um par antitético, o bom e o mau Brasil, mas acentua a necessidade de desinflar o nihilismo como resistência à máquina capitalística no país, em tempos de globalização.

Palavras-chave: Subjetivação brasileira. Marcas. Capitalismo. Nihilismo.

Abstract

Modes of Brazilian subjectivation are analyzed here, with a focus on old derogatory statements about the country and its people, complaints that are still active today. In this cartography, we highlight both the colonizer and the settler as marks, which cannot be essentialized, but rather researched in the ways they update themselves. On the one hand, they are updated in a nihilistic circuit ruled by reactive forces, which results in a dramatic mode of subjectivation, from which emerges the production of complaining statements about Brazilians and the country. On the other hand, we find the updating of such marks in a tragic mode of subjectivation, which appears as an ability to create and recreate itself and the world. The study does not propose an antithetical pair – good and bad Brazil – but emphasizes the need to deflate nihilism as a resistance to the capitalistic machine in the country, in the times of globalization.

Keywords: Brazilian subjectivation. Marks. Capitalism. Nihilism.

Apresentação

Há vinte anos, defendi uma tese de doutorado¹, tendo como ponto de partida o desassossego diante dos motes depreciativos dos brasileiros acerca do Brasil, a exemplo de “este país não presta”. Naquela oportunidade, busquei estabelecer um diálogo com a posição assumida por alguns psicanalistas que também haviam se debruçado sobre o tema nos anos 90. A leitura de seus argumentos permitiu identificar uma posição destes autores em torno de certo determinismo histórico, ou seja, na repetição das marcas da gestação do povo brasileiro, através das figuras do colonizador e do colono.

Desde o referencial esquizonalítico, pude contrapor quatro ideias principais: a de que as marcas da colonização não estariam fadadas a se repetir, a menos que novos agenciamentos no campo de forças operassem para a sua atualização; a determinação maior não estaria nas figuras do colonizador e do colono, mas nas forças ativas ou reativas que incidissem sobre tais marcas; existiriam forças reativas em ambas as figuras, ativando o niilismo-em-nós; e alguns traços depreciativos atribuíveis aos brasileiros poderiam ser ressignificados, extraíndo daí algumas formas peculiares de resistência ao ressentimento.

Decorridas duas décadas desse estudo, em meio à “crise brasileira” nos últimos anos, identificamos que semelhante manifestação queixosa vem sendo enunciada pelos brasileiros. Esta insatisfação geral com o país é expressa em diferentes contextos e segmentos sociais na atualidade e, não raramente, vem acompanhada de interpretações que retomam as hipóteses em torno de possíveis condicionantes de nossa história de colonização. Contudo, nosso ponto de partida é outro: estamos diante de outros cenários e se faz necessário acompanhar melhor a constituição destes enunciados atuais para entender sua emergência em novos campos de forças.

O brasileiro que não existe

Uma das dificuldades mais comuns na problematização dos modos de subjetivação no Brasil se refere ao tom de epílogo na abordagem do tema a partir do anteparo de clichês explicativos, como no caso dos velhos motes como “o brasileiro é assim mesmo”, com o qual tudo parece se explicar a partir de falhas consideradas congênitas do negro e do pobre, por exemplo, que são vistos

1 Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, no Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade/Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, da PUCSP, em abril/1997, com a orientação da Profa. Dra. Suely B. Rolnik.

como os culpados pelo atraso no desenvolvimento do país. Ou, então, quando o clichê aponta para outra direção: o Brasil é habitado por um povo bom, mas não supera seus problemas porque está sob o comando de elites egoístas.

Ambas as leituras reproduzem o enredo “culpabilização de uns – desculpabilização de outros” e evidenciam o quanto estamos presos com alfinetes na parede das significações dominantes, que fixam os enunciados e balizam as grades interpretativas à direita ou à esquerda. Dois problemas são daí decorrentes: de um lado, a expressão “o brasileiro é...” deixa transparecer a ideia de fatalidade calcada, em suas diferentes interpretações – divina, estrutural, hereditária, econômica etc.; por outro lado, o entendimento de que “o brasileiro” existe, qualquer que seja, sugere a possibilidade de um algo estável, capaz de configurar uma identidade cultural que nos distinguiria no conjunto do socius, isto é, como diferença a ser reconhecida não somente pelo brasileiro, mas ainda pelos outros grupos.

Contudo, Foucault (1982) sugere que a identidade é apenas uma paródia, na medida em que o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam e, assim, é um sistema complexo no qual nenhum poder de síntese domina. Em se tratando do Brasil, estamos longe da fundação do brasileiro em torno de um eixo genético ou estrutural; ao contrário, a mestiçagem cultural presente na trajetória do país produziu interseções e cruzamentos de séries entre indígenas, colonizadores espanhóis e portugueses, negros, imigrantes europeus e asiáticos, por exemplo. Devido a essa hibridação, pode-se até afirmar que no Brasil somos todos bastardos, sem filiação pura.

Recusada a perspectiva de pensar o brasileiro como uma unidade, a saída não é demonstrar que somos de um ou de outro jeito, pois a síntese unificadora pretendida pelo conceito de identidade não permite dar visibilidade a todas as descontinuidades que lhe atravessam, tampouco contempla o permanente processo de subjetivação.

Diante de tais problematizações, pode-se avançar na reflexão sobre os velhos motes: o que escapa a eles, seja com que conteúdo for, é justamente toda a riqueza da produção semiótica de uma etnia, de um grupo social ou de uma sociedade. Os velhos motes não permitem as condições de cartografar as máquinas vivas, as quais geram uma parte de seu próprio destino e criam algo de novo. É por isso que Guattari (1987) vai afirmar que os conceitos de identidade e de cultura são reacionários, porque sempre fixam um ponto, uma ordem e, assim, acabam por desconsiderar a multiplicidade.

A partir de Deleuze e Guattari (1988), identificamos duas perspectivas no estudo dos coletivos: na primeira, temos a “árvore-raiz”, focalizando as linhas territorializadas, seus pontos de estruturação e de bloqueios; na segunda, temos a noção de “rizoma”, sinalizando as novas conexões e signos que vão se produzindo no fluxo descodificado. Dito de outra maneira, na análise dos coletivos humanos podemos considerar a existência de um plano de organização e das formas (Molar), que não cessa de atuar sobre o plano de composição das forças, tentando sempre bloquear as linhas de fuga e reestruturar formas e sujeitos. E há um plano de consistência

(Molecular), composto por linhas mutantes que embaralham os códigos e deles escapam, formando contrassentidos.

Entre ambos planos não há uma oposição distintiva. É por isso que é possível investigar os modos de subjetivação no Brasil tanto como um conjunto molar (população de pessoas), quanto como um conjunto molecular (população de fluxos). Aqui, partimos de ambas as perspectivas.

Quando os tempos deixam as marcas de seus dentes²

Vários estudos sobre o brasileiro foram demarcados pelo referencial identitário, descrevendo-o, por exemplo, como um indivíduo essencialmente alegre, cordial, amoldável, preguiçoso, malandro, incapaz de render-se à seriedade do mundo do trabalho e aos imperativos da moral civilizada. Alguns autores (Silvio Romero, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna) exploraram a via naturalista para associar tais características dos brasileiros a uma origem biológica, o que justificava a ideia de inferioridade racial e a recusa da miscigenação. Em contrapartida, outros autores (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior) apresentaram suas análises referidas a certos elementos da teoria sociológica e etnológica, que não estavam remetidas a uma diferença calcada na raça ou etnia, mas a uma origem cultural e transmissão de valores, como no caso dos fundamentos patriarcais e agrários da mentalidade colonial e da retórica liberal. Os estudos de Da Matta, por outro lado, apontaram para as misturas raciais, que levaram a tipos intermediários, desmitificando o modelo triangular de representação do brasileiro (índios, negros e brancos).

Tais posições teóricas tiveram em comum a formulação de modelos conceituais orientados pela intenção de responder quem é o brasileiro, para depois explicar esta constituição: é uma questão de cor, de traços culturais, de classe? Por outro lado, enfatizaram uma representação de nação brasileira ancorada no pretérito, isto é, uma ideia de sociedade que se constrói guardando lembranças, vestígios, conservando traços e marcas de um passado. Não raramente, tais referenciais buscaram acentuar algum atributo que garantisse a originalidade brasileira. Contudo, do ponto de vista das ações inconscientes, pode-se afirmar que o diferencial brasileiro ante outros povos não será obtido pela afirmação de uma particularidade nativa ou de alguma raiz cultural específica, pois a questão do sujeito não é resolvida por uma simples mudança de sobrenome ou pela acentuação de atributos que venham a ser tomados como peculiares (SOUZA, 1994).

Isto coloca a psicanálise na contramão de uma atitude tradicional de busca de identidade brasileira enquanto uma aposta na universalidade através da afirmação do particular. Do ponto de vista psicanalítico, a subjetividade não se dá pela afirmação de sua particularidade, uma vez que o movimento não é do particular ao geral, mas, sim, o inverso. Portanto, não se trata nem de afirmar a herança colonial e de representá-la, tampouco propor a negação da invenção europeia em favor de uma raiz cultural considerada

2 Inspirado numa expressão de Jô Gondar (1996).

mais original e autêntica. No primeiro caso, o que restaria a investigar é se temos alcançado bom êxito em representar os valores e as instituições de que somos herdeiros. Na segunda perspectiva, a busca de uma diferença identitária nos levaria a rejeitar qualquer proximidade com o que vem de fora, condenando-nos a uma “repetição ficcional do que se crê que seja o país” (SOUZA, 1994). De qualquer forma, tanto a atitude de regresso como a procura de uma tradição pressupõem a existência de uma “personalidade de base” e de uma “alma coletiva”, nas quais sempre subjaz um fundinho de etnocentrismo (GUATTARI & ROLNIK, 1986).

Em contraponto à ideia de reconhecimento de identidade, resgatamos da esquizoanálise a noção de devir, como um movimento de deslocamento das formas e de travessia nas estratificações a partir de diferentes sistemas de intensidades que se organizam, independentemente do fato de que possam ser ou não calcados sobre pessoas, imagens ou identificações. Ao contrário de uma trajetória determinista, o conceito de devir nos remete a pensar a atualização ou abertura permanente no engendramento dos agenciamentos. Já não se trata do sujeito ou de um aglomerado de sujeitos reunidos por mecanismos de interiorização de valores comuns, cuja constituição dos territórios existenciais seria explicada pelo decalque. O foco de interesse é outro: a produção de subjetividade.

É com a lógica dos processos transversais que se pode considerar que a afirmação de um povo não está dada pela busca de raízes, muito embora não se possa desconsiderar a demarcação sedentária de territórios e a defesa de arcaísmos no cenário brasileiro contemporâneo, evidenciando a quase impossibilidade de saída do cerco identitário. São inequívocas a solidez do conceito de identidade e a força das marcas na constituição dos territórios existenciais. Nosso problema, contudo, no estudo dos modos brasileiros de subjetivação não visa a uma reconstituição histórica de fatos ou à busca de tradições culturais, matrizes étnicas ou de um modelo de estruturação societária, na medida em que não partimos de uma lógica discursiva de causa-efeito. Mas, se não for compreendido desta maneira, como se poderia explicar que os tempos deixam as marcas de seus dentes?

Desde o referencial psicanalítico, pode-se afirmar a atemporalidade do inconsciente, mas isto não significa que ele é indiferente ao tempo, pois o desejo emerge sob os golpes daquilo que acontece, ou seja, está referido a um campo imanente das condições possíveis da existência. Assim, é evidente que, para produzir um brasileiro, há tudo o que se passou na colonização, mas também no século XXI, através das grandes máquinas sociais, econômicas, midiáticas, tecnológicas, por exemplo, que operam no núcleo da subjetividade, incidindo sobre a memória, a inteligência, a sensibilidade e os fantasmas inconscientes. Dessa maneira, estamos sempre no meio de uma experimentação real em que nada pode ser dado como originário, uma vez que permanentemente as coisas se cruzam, caducam, goram ou prosperam. Em outras palavras, o devir brasileiro pode ser entendido como nascente na história, mas não recaindo nela, uma vez que não pertence a ela.

As marcas da colonização

Talvez o maior mérito das leituras produzidas pelos observadores estrangeiros tenha sido justamente o de permitir aos brasileiros o confronto com o que a psicanálise denominou de *umheimlich* (o estranho), ou seja, aquilo que é não familiar dentro do familiar, no sentido de que dentro do espaço do conhecido emerge algo perturbador e que desborda a representação.

Uma destas cartografias foi feita por Contardo Calligaris, um psicanalista europeu radicado nos anos 80 no Brasil, que publicou um livro em 1991 no qual se propunha a compreender a estupefação dos amigos brasileiros que tentavam dissuadi-lo da iniciativa de aqui fixar residência, usando um enunciado que lhe deixava perplexo:

[...] De onde será que se pode dizer “Esse país não presta”? A frase parecia natural se fosse de um estrangeiro, mas como enunciação dos brasileiros mesmos, ela surpreende. Parece-me que um europeu poderia afirmar que um país não presta, mas dificilmente diria que o seu país não presta. Deve haver alguma razão que coloca os brasileiros, com respeito à própria identidade nacional, em uma curiosa exclusão interna, que permite articular a frase que me interpela. Esta frase não deve datar de hoje. (CALLIGARIS, 1991, p. 14)

A atualidade dessa afirmação nos dias de hoje é, realmente, desconcertante. O fato é que, desde a iniciativa colonizadora, podemos identificar um forte componente de decepção com o país. Isso porque a expectativa europeia em relação às colônias americanas estava assentada na fantasia de construção do paraíso almejado, a utopia do Velho Mundo. Foi assim que na Idade Média, devastada pela peste, enfraquecida pela fome e pelas rivalidades, a ideia do renascer acenava para uma vida nova. Contudo, a “descoberta” das novas terras logo suscitou o sentimento de inquietação dos europeus com o encontro de uma organização social que não fosse remetida a Deus, ao rei, às leis imperiais, à obediência do filho ao pai. Diante do índio nu, polígamo e ocioso, os colonizadores reagem com a insistência de incutir nele, por exemplo, o respeito à mulher do próximo, ao trabalho e ao horário, à guarda do domingo para o descanso. Portanto, essa primordial decepção está relacionada, inicialmente, à posição do colonizador, que toma seu modo de subjetivação como universal e próprio de uma suposta natureza humana civilizada e, desta forma, ativa a máquina colonial no sentido de sujeição do desejo daqueles habitantes primitivos.

Para Calligaris (1991), a condição bastarda e de filhos não desejados determina uma carência comum aos brasileiros e acaba por levar a uma necessidade de se refundar todo dia ou de fazer com que os vínculos na sociedade brasileira sejam constituídos principalmente pela identificação de seus membros uns com os outros. A hipótese que o autor sugere é que a frase “esse país não presta” evidenciaria este problema de “umtegração”, neologismo utilizado para se referir a uma dificuldade relativa ao UM, ou seja, ao significante nacional.

Para dar conta de sua análise, o psicanalista recorre a duas figuras brasileiras: o colonizador e o colono. Sugere que são “lugares possíveis de enunciação” pois, seja qual for a história ou a posição social de cada brasileiro, o colonizador e o colono fariam no seu discurso. De um lado, temos o colonizador que veio impor a sua língua a uma nova terra, ou seja, demonstrar a potência paterna e exercê-la longe do pai. O colonizador maneja a nova terra gritando: “Goza, Brasil”. Mesmo que o corpo entre suas mãos não seja proibido e goze, ele sempre saberá que não é bem este o corpo que ele queria (o corpo materno interdito). Dito de outra maneira, ele tem com o país uma cobrança que lhe permite dizer “este país não presta”, tanto porque deveria ser o outro (aquele que ele deixou), quanto porque não goza como deveria.

O colono, por sua vez, abandona sua língua materna para aderir à nova língua. O que ele busca não é ter acesso a um corpo materno finalmente licenciado, mas, sim, ter um nome e procura, numa outra língua, um novo pai que o interdite e que o reconheça. Portanto, ele pede o contrário do colonizador: enquanto o colonizador veio atrás de um Eldorado, o sonho do futuro colono era a conquista do reconhecimento de sua dignidade de cidadão e, assim sendo, o “não presta” teria outro sentido: o país não soube ser pai.

Para o psicanalista, o discurso afro-brasileiro fala a mesma coisa que o colono em seu anseio por um pai. Desprovidos de pai, desconfiados de um novo pai fundador, eles recorrem à nostalgia do pai perdido ou deixado do outro lado do oceano.

Assim, teríamos duas posições que se medem por certa patologia em relação ao pai: o colonizador, desprendendo-se de sua terra natal com o projeto de comprovar em terra estrangeira uma potência paterna ilimitada (pai demais); e o colono abandonando seu país de origem na ânsia de uma pátria que lhe dê um nome e, por isto, procurando um novo pai (pai de menos). Tais situações determinariam uma carência para ambas as figuras desterradas.

Calligaris propõe ainda que uma das heranças do colonizador para o colono foi a do próprio significante “Brasil”, que designa um produto de exploração (o pau-brasil), praticamente esgotado. Este símbolo de um gozo sem freio é, ironicamente, a consigna para fazer o UM da nação:

[...] queres um nome? Eis o pau-brasil, dejetado 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 comum 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 impossibilidade de levar a sério as instâncias simbólicas, como se sempre inevitavelmente elas fossem a maquiagem de uma violência que promete a escravatura dos corpos. (CALLIGARIS, 1991, pp. 29-30)

Segundo o autor, seria equivocado colocar a postura antropofágica como solução para a identidade brasileira (“o que faz UM entre nós é que somos devorados de UNS”):

Qual seria um sujeito que estendesse indefinidamente esta voracidade de leite? Se significantes

paternos transitassem diariamente pelo seu copo como amanteigados na boca de um boxer, como conseguiria se apoiar firme num deles e em qual? O valor evidentemente seria escolher como valor nacional a voracidade mesma. (CALLIGARIS, 1991, p. 35)

Isto levaria a uma necessidade de se fundar e refundar a cada dia, responsável pelo encurtamento da memória que se observa entre os brasileiros quanto à história pessoal e nacional. Essa situação e outras demonstrariam o “crônico subdesenvolvimento simbólico” no cotidiano brasileiro: a tradição do “jeitinho”, a impunidade, o imperativo de gozo desenfreado na acumulação do capital, uma massa acumpliciada com as demandas mais estapafúrdias e segregadoras possíveis, as falhas na interdição das crianças, a inibição de qualquer idealização no campo da transmissão do saber, as formas atípicas de plágio.

Nesse contexto, as manifestações de queixa em relação ao país enunciadas pelo colonizador perverso e o colono histórico podem expressar, também, segundo Calligaris (1991), uma medida cautelar e fóbica, ou seja, um terror justificado para quem persegue um sonho de felicidade sem limite e abandona a proteção paterna. “Já pensaram o que aconteceria se o colonizador encontrasse mesmo o sucesso?”, pergunta o autor.

Muito embora ele não acredite que a sólida sujeição a uma função paterna seja um sintoma social particularmente invejável, ressaltou as dificuldades dos brasileiros em pagar o preço da filiação. Estaríamos diante de uma “fundação fracassada”, em que o ato de fundação não constitui uma filiação, mas deixa cada um com a necessidade de repetir a fundação, de continuar se fundando pelos seus atos ou à espera de um ato fundador a mais. Diante da constatação de que no Brasil “falta pai”, Calligaris objeta, afirmando que não é por falta de pedir que algum Pai se manifeste. Como indicativo disto, aponta a extraordinária proliferação do adjetivo “novo”, para definir atos políticos no país: estado novo, nova república, cruzado novo etc.

Tal leitura vem ao encontro da análise empreendida pelos autores clássicos que analisaram as “raízes” do Brasil, a exemplo de Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Fernando Henrique Cardoso e Roberto Da Matta. Mesmo na discursividade mais recente encontramos a tese da compulsão à repetição, como no caso de Jessé Souza (2009), quando o autor identifica na atual “ralé” a continuação direta dos escravos e objeto da superexploração, do ódio e do desprezo que foram reservados, anteriormente, ao escravo negro. Para ele, a elite econômica brasileira na contemporaneidade seria uma “continuidade perfeita da elite escravagista”, uma vez que ambas se caracterizam pela rapinagem de curto prazo, mesmo que a custo do futuro da maioria.

Em contraponto, um dos ganhos da análise empreendida por Calligaris é efetuar um deslocamento do conceito de identidade, ao compreender as figuras do colonizador e do colono como lugares possíveis de enunciação. Desde essa perspectiva, ele demonstra que no discurso, nas representações sociais das quais faça uso ou nas condutas do sujeito, algo volta na maior parte das vezes sem que isto se constitua um projeto deliberado ou consciente. Além disso, o autor não aponta no sentido de uma suposta

natureza brasileira ou de universais de brasilidade que seriam necessários recuperar e, assim sendo, alerta para a necessidade de instauração de modos de existência que não condenem o Brasil à reiteração de alguns de seus sintomas sociais. Portanto, não estaríamos fadados a uma pura repetição (remetida ao inconsciente) ou reprodução (voluntariamente acionada pelo sujeito). Como o próprio Calligaris sugere, o inconsciente não é um depósito mnésico individual, uma vez que os sujeitos estão imersos em uma dimensão trans-subjetiva, onde não preexistem a essas relações que vão se tecendo entre eles, como efeitos dessas relações que lhes atravessam.

Fundação ou imanência, história ou geografia?

Compreender o brasileiro como fundado sobre as interações e as circunstâncias é muito distinto do que pensá-lo como referido a estruturas, como propõe Calligaris. Sua leitura lacaniana sobre a fundação brasileira atribui estatuto privilegiado ao processo de identificação, o que implica em três elementos: uma imagem (do pai), um sujeito ao menos virtual (filho) e os esforços do sujeito para tomar forma e se apropriar da imagem. O ponto de partida da esquizoanálise é outro, ao ligar a subjetivação a uma ideia de máquina, que desborda as estruturas e é anterior a elas. Desta concepção derivam diferentes argumentos para a leitura da subjetividade brasileira, como veremos a seguir: (nome do pai ou) nomes da história; (identificação ou) simulação; (figuras ou) personagens conceituais; os distintos usos de marcas.

Mesmo que a intenção da formulação lacaniana com a identificação simbólica (função paterna) seja a de não celebrar o mito edipiano pela interdição do incesto, pode-se dizer que o “torniquete edipiano” esmaga o conteúdo político, cultural, histórico e racial, porque a identificação continua a girar em torno de figuras e do tema da transmissão de uma linhagem familiar. Como referem Deleuze e Guattari (2014), o inconsciente não delira papai-mamãe, mas sobre as raças, as tribos, os continentes, a história e a geografia, produzindo um acasalamento das figuras familiares com agentes de outra natureza, o que impede que o triângulo se feche.

Assim, retomando a análise de Calligaris, não se trata de colocar a função paterna no foco das atenções para pensar a constituição da brasilidade. Tomada como máquina, a subjetividade é definida na esquizoanálise a partir de suas direções cambiantes, sendo que a produção de sentido acontece a partir do embaraçamento da imagem e da perda de referências que desfaz o objeto e o sujeito. Para Deleuze (1997), aqui teríamos um processo diferente daquele da identificação, abrangendo três características: o traço de expressão, que se opõe à imagem; uma zona de indiscernibilidade, onde não há mais um sujeito que se eleva até a imagem; uma função de universal fraternidade, que não passa mais pelo pai, uma vez que supõe a dissolução da imagem paterna, segundo uma linha autônoma de vizinhança e aliança. Poderíamos ainda chamar este processo de identificação? Deleuze o denomina de simulação ou livre identificação. Para o autor, essas três características seriam peculiares do sonho da

América, o que nos permite outro olhar sobre a fundação e os modos brasileiros de subjetivação.

Calligaris movimenta as figuras do colonizador e do colono dentro do campo relativamente fechado da estrutura e demonstra de que como tais enunciados se repetem no cotidiano. É possível deduzir que o autor não esteja sugerindo que há uma repetição do mesmo, dada a condição de irreversibilidade no tempo do inconsciente. Entretanto, pela sua cartografia, há indícios de que tais figuras caem numa sucessão encadeada de causas e efeitos, sem muito lugar para o acaso, como se a escravatura, por exemplo, estaria se eternizando numa espécie de modelo de assujeitamento nacional, onde um passado dos escravos se repete nos colonos e que continua se repetindo até hoje. Desde este ângulo é como se o inconsciente seguisse as vias de uma geração em progressão – ou em regressão.

É por esta recorrência a uma estrutura que podemos afirmar que Calligaris se refere a estas figuras como tipos psicossociais, ou seja, referidos à história. Na formulação esquizoanalítica, contudo, os temas são personagens conceituais que aparecem em função de uma contingência mais do que uma necessidade, de uma geografia mais do que uma historiografia. Isto nos conduziria a levar em conta que sempre há uma trajetória a ser considerada no personagem e que este pode ser definido pelos trajetos que faz, mas também por alguns caminhos virtuais que se colam ao seu caminho real.

Considerando tais argumentos, se pode afirmar que o recurso historiográfico de Calligaris ao propor marcas da colonização nos modos brasileiros de subjetivação acaba imprimindo uma certidão única de nascimento para todos, ou seja, uma cara identitária que obstrui a circulação das múltiplas e ricas condições do que é ser brasileiro, transformando a variedade de personagens e de enredos na paisagem brasileira em mecanismos especulares das figuras europeias. Desta forma, há um indistigável ponto de vista eurocêntrico³, desde a ideia de descoberta e de conquista do Brasil pelos europeus, até uma secundarização do índio e do negro. Mais do que isso: o Brasil é descrito como certa extensão ou espelho da Europa, quando isto é pouco sustentável historicamente, uma vez que Portugal e Espanha, no caso, são países que fugiram de uma formação europeia mais ortodoxa, na medida em que durante oito séculos a península ibérica foi dominada pelos africanos, árabes e mouros, que ali deixaram suas marcas (FREYRE, 1996).

Para o autor, a hibridação teria tornado os ibéricos mais dramáticos, mas também psicologicamente ricos e culturalmente mais complexos, com uma capacidade especial não apenas para suportar contradições, mas para harmonizá-las. Ribeiro (1995) sugere que a mestiçagem nos tornou “tão interiorizadamente deseuropeus como desíndios e desafros”. Portanto, há evidências, desde a colonização, de uma convivência que dissolve as

3 Figueiredo também comenta a respeito: “Creio mesmo que o termo ‘notas’ do subtítulo deve ser entendido não como ‘notas tomadas’, mas como ‘notas dadas’ ao Brasil e que o subtítulo deveria ser livro assim pontuado: ‘Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil’. Tudo indica que fomos reprovados”. FIGUEIREDO, Luís Claudio. Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos. São Paulo: Escuta, 1995, p. 91.

identidades primordiais sem criar reservatórios de heranças particulares, senão que cria um novo povo, surgindo o brasileiro justamente ali onde ele não se configurava mais como português, índio ou negro. Desfazimento das referências identitárias que impede qualquer nuclearização em torno de matrizes fetichizadas, como as do colonizador e do colono. O que temos aí, ao contrário, são colonizadores e colonos de terras continuamente inventadas.

Desta forma, não se trata de ressaltar qualquer origem – europeia, indígena ou negra – ou de denegar uma das nossas possíveis filiações. A sugestão para que não se ressaltem ou se deneguem as filiações não é porque inexistiria algum consenso que nos permitisse situar quais teriam sido os brasileiros que fundaram esta nação ou por falta de amarras históricas porque não nos reconhecemos na história, como sugere Octavio Souza (1994). A questão principal parece ser outra: romper a história mítica, justamente ali onde ela nos remete ao verbo ser, enquanto que na geografia das relações se poderia substituir o é pelo e das conexões, ou seja, o “e... e... e...” do acoplamento, que vai sempre produzindo cada vez mais conexões e deslocamentos.

Portanto, seria preciso deslocar a questão: a falta só pode ser pensada do ponto de vista de um sujeito que se orienta pelo ideal transcendente, ou seja, pela utopia colonizadora. Esta queixa é resultado da orfandade da utopia, da constatação de que não somos o que deveríamos ser; mas retirando o ideal transcendente de cena não haveria falta, apenas positividade de um campo imamente onde o brasileiro e o país não cessam de se produzir. Se tomarmos o Brasil como plano de imanência não há pai, tampouco carência dele. O inconsciente brasileiro seria, por definição, órfão.

Para Ribeiro (1995), o brasileiro, na impossibilidade de se identificar com seus ancestrais (que ele desprezava) ou com os europeus (que o desprezavam), viu-se desafiado a ser o que não era nem existia: o brasileiro. Buscando deixar de ser ninguém, ele se viu forçado a se gerar. O autor sugere que isso abriu um espaço de ambiguidade para o brasileiro: sabendo-se outro, quer se fazer de novo, acercando-se dos seus similares, compondo com eles um nós coletivo viável.

Assim, se tomarmos as figuras do colonizador e do colono desde a perspectiva geográfica, o que poderíamos constatar é que elas vão se engendrando, dependendo das condições encontradas no trajeto. Dito de outra maneira: é pelo meio que as coisas acontecem, pois a subjetividade só se sustenta por agenciamentos diversos. Isto nos permite afirmar que, sem animação, qualquer figura (o colonizador, o colono, o índio, o negro, por exemplo) seria como uma carcaça que não conseguiria se sustentar. Do ponto de vista maquínico, então, seria fundamental indagar sobre os agenciamentos que, em determinado momento histórico da vida brasileira, têm animado tais figuras. E, para isso, é preciso ampliar o conceito de marcas, do seu sentido mais tradicional.

Uma ideia central veio sendo aqui apresentada: não se trata de negar a força das marcas da colonização que foram deixadas no corpo brasileiro; a questão é não tomar as marcas como condições congeladas, como fatalidades. Para a esquizoanálise, aquilo que o instante extrai do presente são as singularidades, projetadas duas vezes – uma face voltada para as proposições e o futuro

e a outra voltada para o estado de coisas e o passado. As marcas, por sua vez, podem ser tomadas como estoques de acontecimentos, uma vez que elas ficam num estado de pulsação que pode ser reativado. Sendo assim, elas são sempre gênese de um devir, pois conservam vivo seu potencial de proliferação quando atraem e são atraídas por ambientes onde encontram ressonância. Cada encontro é um estoque de marcas. Segundo Rolnik (1993), quando as marcas são reativadas é como se repusessem o acontecimento, mas o que se reativa é a marca do acontecimento e não o próprio acontecimento. Elas podem ser consideradas como estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que estão sendo feitas.

Portanto, a análise sobre a subjetividade brasileira poderia ganhar maior vigor ao cartografar os agenciamentos que mantêm vivas as marcas do colonizador e do colono no cenário contemporâneo, ao invés de serem essencializadas, como se assistíssemos a uma repetição da escravização original, colocando, lado a lado, as regras do jogo colonial e do jogo da economia globalizada.

A fúria colonialista no neoliberalismo

Deleuze e Guattari (2014) demonstraram na obra “O Anti-Édipo” as implicações da passagem da máquina colonial à máquina capitalista, quando o tirano colonizador submerge, mas retorna com formas inesperadas. Para os autores, já não estamos na idade da crueldade da sociedade primitiva ou do terror dos impérios, mas na idade do cinismo, acompanhada por uma estranha piedade. “Quem é que rouba? Quem é que é roubado?” são as indagações da axiomática capitalista contemporânea, que responde “Não, senhor, não se rouba ninguém...”. Nesta nova condição, já não é o colonizador, mas é o capital que se torna o corpo pleno, o novo socius ou a quase causa que se apropria de todas as forças produtivas.

Dessa forma, não estaríamos diante da mesma lógica dos fundadores da colônia brasileira. Pode-se encontrar semelhante pretensão homogeneizadora, mas com estratégias diferentes: o capital não pretende anular ou conter os fluxos para produzir a homogeneização, pois a máquina capitalística não opera por repressão, mas pela incitação do desejo. Já não é preciso investir coletivamente na projeção numa figura (como na colônia, quando se orbitava em torno do rei, Deus, colonizador, missionário etc), uma vez que os sujeitos já estão suficientemente preenchidos pelas imagens flutuantes que são, a todo momento, produzidas pelo capitalismo (DELEUZE, 2008). Enfraquecida a potência de criação, o sujeito tende a viver a desterritorialização mais e mais como carência, seduzido a encontrar refúgio em abrigos identitários que preparam o palco para a entrada em cena de qualquer parasita, rastejante e insinuante, que queira engordar à custa das chagas alheias, como sugere Nietzsche (2003, p. 248), “o parasita mora onde o grande tem pequenos pontos feridos”.

Por outro lado, a máquina capitalística na contemporaneidade não para de produzir em série o colonizador: uma visão de homem assentada nos valores que cultuam a ambição, a competição, o

agir orientado para o sucesso, o descompromisso ético, o deslocamento rápido. É assim que o ideário neoliberal de livre regulação do mercado a qualquer preço e sem limites incide nessa marca, atualizando-a e produzindo sujeitos gananciosos que se caracterizam pela dificuldade em negociar as renúncias indispensáveis à sobrevivência do outro, da coletividade e do meio ambiente. É neste contexto que entendemos que um genérico pau-brasil vem sendo dilapidado também na paisagem contemporânea do Brasil.

Os tempos de recessão vividos no país nas últimas décadas do século XX incidiram para a produção de sonhos sem duração, em que os projetos passaram a ter curto prazo, desde os planos nacionais descartáveis, até o sobe-e-desce de ministros e a mudança vertiginosa de preços e valores. Tudo parecia fugidio e contingente, como atestam alguns dados sobre o período de 1980 a 1993: 17 políticas salariais, 18 modificações na política cambial, 54 mudanças nas regras de controle de preços, cinco moedas diferentes, 20 propostas de negociação da dívida pública⁴.

Naquele cenário, a sensação de estar sempre por um fio ganhou maiores proporções, como cartografado por Rolnik (1989, pp. 258-259):

Você reconhece que, de fato, estamos, mais do que nunca, mergulhados num anticlímax messiânico: todas as figuras da *imagerie* da salvação – dos bolcheviques aos antibolcheviques, dos happy-end hollywoodianos aos ascetismos anti-comunistas e anti-industriais dos alternativos, naturais e integrais – todas essas figuras estão em ruínas. Viraram caricaturas. Você imagina que um antropófago diante disso só pode bater palmas e pedir bis até que não sobre pedra sobre pedra. Não por nihilismo ou emoção apocalíptica, é claro: ao contrário, porque como diz Oswald, talvez hoje seja mística a porta que se escancara para elas (as massas) na história, mas na direção inflexível das realizações terrenas, desta terra, nesta terra, para essa terra. E já é tempo.

Rolnik (1996) retoma, mais tarde, o antropofagismo como possibilidade de emergir uma contrarresposta de reforço identitário (como vimos acontecer no nacionalismo no período da ditadura militar no Brasil). Como vimos, o final dos anos 90 sinalizava a vivência dessa desestabilização exacerbada, trazendo o perigo dos sujeitos ficarem se debatendo entre defender a identidade em geral contra a pulverização ou defender as identidades locais, como se podia observar no recrudescimento dos movimentos segregacionistas de cunho religioso, étnico, racial, sexual etc. Por isso, a autora construiu algumas hipóteses que permitiram sustentar uma crítica, a partir do movimento antropofágico e da esquizoanálise, aos modos de subjetivação brasileira referidos à lógica identitária e representacional.

A mirada psicanalítica de Calligaris (1991) e Souza (1994) havia apontado para a contemporânea revalorização do antropofagismo. Esses autores leram essa emergência como sendo a reedição da exaltação de uma América liberta e do mito edênico da colonização. Para Andrade (1990), ao contrário, a visão trágica

trazida pela antropofagia era uma forma de deslocamento da visão catastrófica, passadista e dramática com que as oligarquias rurais reagiam à desterritorialização da vida moderna e da industrialização então emergentes. Ao invés da atitude amedrontada das oligarquias, os antropófagos se referiam ao “homem natural tecnizado” ou, ainda, a uma “sociedade industrial primitivizada”, espécie de mistura híbrida entre o primitivo e as conquistas da civilização moderna.

Desde essa perspectiva, o devorar antropofágico pouco tem a ver com voracidade. Somente podemos pensar a antropofagia como “tubo digestivo” ou como “voracidade” se tomarmos o antropófago como aquele que diz sim para tudo. Nesse caso, o que teríamos, como sugere Nietzsche, é um falso sim, que não sabe dizer não. Falso antropófago, como refere Rolnik (1996), que em muito se assemelha ao colonizador em seus traços de voracidade, fruição imediata, certeza triunfante, padrão de gozo obrigatório, retomada narcísica. Por isso, é outra a antropofagia que a autora sugere resgatar a “fagia” enquanto princípio que faz com que sejamos sempre outros, uma estratégia de desejo, uma abertura para o inconsciente.

No olhar de Rolnik (1998), a marca antropofágica atualizada em seu vetor mais positivo poderia tornar possível que a integração do país ao chamado Primeiro Mundo ganhasse consistência enquanto força de resistência ao modo de subjetivação dominante na contemporaneidade. Enquanto a máquina capitalística se caracteriza por constituir referências universais que operam equivalentes gerais que a tudo e a todos homogeneízam, o nosso modo fluido colocaria barreiras a esta tendência, pela existência de uma “reserva tropical de heterogêneses”:

[...] essa reserva conteria a fórmula de uma vacina contra a tendência dominante à homogeneização, tanto em sua necessidade de identidades globais quanto em seus efeitos colaterais de reivindicação de identidades locais ou de dissolução no caos: a vacina de heterogêneses provocaria nas subjetividades um desinvestimento do modo identitário. Doses de tal vacina estariam assim à disposição para serem injetadas na complexa química da subjetividade que se produz nessa difícil, mas não menos fascinante, passagem de milênio. (ROLNIK, 1998, p. 10)

As décadas seguintes, no novo milênio, apontaram caminhos que poderiam ter revertido a atitude depreciativa em relação ao país: o aumento da taxa de crescimento econômico, o controle da inflação, o crescimento da renda familiar média, uma queda acentuada no nível de extrema pobreza, o aumento dos empregos formais, o maior acesso à universidade dos alunos egressos de escolas públicas, o financiamento popular no setor habitacional, a construção de políticas de enfrentamento das desigualdades raciais e de gênero, entre outras iniciativas gestadas naquele período. Havíamos realizado dois fatos inéditos – eleger/reeleger um operário e depois uma mulher na Presidência da República, rompendo com a tradição do coronelismo político e da misoginia nos espaços públicos. A esperança parecia haver vencido o medo (de ser feliz).

A melhoria das condições de vida, expressa em vários indicadores, contribuiu para uma percepção mais positiva dos brasileiros em relação ao país. A três meses da corrida presidencial em 2014, 83% dos entrevistados pelo Instituto Datafolha apontaram significativo aumento no Índice de Confiança, e 85% dos entrevistados responderam que tinham mais orgulho do que vergonha de ser brasileiro.

Tais resultados positivos foram, entretanto, insuficientes para aplacar os sentimentos de traição dos brasileiros, nos anos que se seguiram, diante do desmoronamento de mundos gerado pelos impactos da recessão econômica no país e em âmbito mundial, bem como decorrentes da chamada crise político-institucional a partir das denúncias de corrupção disseminada no poder público que geraram o processo de impeachment presidencial em 2016, golpeando a Constituição Brasileira e promovendo, na sequência, retrocessos nos direitos sociais e nas políticas públicas, de consequências ainda não plenamente conhecidas. O fato é que a pergunta “Você tem orgulho de ser brasileiro?”, formulada na mesma pesquisa do Instituto Datafolha em julho de 2017, apontou o “não” para 47% dos brasileiros entrevistados, sendo que um a cada três brasileiros referiu ter vergonha de ser brasileiro. A taxa foi considerada recorde desde que o índice começou a ser medido, em 2000, evidenciando a percepção dos brasileiros de que alguma coisa foi perdida ou não realizada, de que algum esforço pode ter sido em vão, que não valeu a pena.

Afirmamos algumas hipóteses para essa reação dos brasileiros. Em primeiro lugar, destaca-se que já não estamos diante do mesmo tipo de crise recessiva das últimas décadas do século XX, tampouco das mesmas estratégias de poder utilizadas pelo capital.

A crise presente, permanente e omnilateral, já não é a crise clássica, o momento decisivo. Pelo contrário, ela é um final sem fim, apocalipse sustentável, suspensão indefinida, diferimento eficaz do afundamento coletivo e, por tudo isso, estado de exceção permanente. A crise atual já não promete nada: ela tende, pelo contrário, a libertar quem governa de toda e qualquer contrariedade quanto aos meios aplicados. (COMITÉ INVISIVEL, 2016, p. 20)

Os autores sinalizam que, ao adotar a gestão de crise como técnica de governo, o capital substituiu o culto do progresso pela “chantagem da catástrofe”, reservando para si a inteligência sobre as operações necessárias, sendo que a estratégia principal é a de “desestabilizar para estabilizar”, ou seja, manter a população numa espécie de choque permanente, a fim de que ela esteja pronta a defender-se, isto é, a defender o sistema e tornar a ordem mais desejável do que a revolução. Em outras palavras, a globalização neoliberal produz a globalização do niilismo.

Por outro lado, a expansão do uso das redes sociais no cotidiano contemporâneo projeta as pessoas, cada vez mais, para o plano ideal, digital e distante da Internet, diminuindo a tolerância com tudo aquilo que o real apresenta de instável ou de pesado, em uma recusa do contato vital com essa dimensão. Soma-se a isso o papel da mídia no ataque seletivo à esquerda, ao reforçar incessantemente o fantasma do perigo da desagregação social,

ao mesmo tempo em que busca desfigurar a percepção dos brasileiros sobre as conquistas por inclusão social, reduzindo tudo em mero instrumento para um fim espúrio – a suposta pilhagem do Estado. Desqualificada enquanto fim em si mesma, a demanda pela igualdade se torna suspeita e inadequada para expressar o legítimo ressentimento e a raiva que os excluídos sentem, mas que agora não podem mais expressar politicamente.

Segundo o Coletivo Invisível (2016), a esquerda tinha uma fé tão cega e antiga em relação à crise que não lhe permitiu identificar que a ordem neoliberal fez da crise “peça-chave do seu arsenal”. Portanto, não é de estranhar que a esquerda desprevenida no Brasil adote também uma posição de lamentação, denunciismo ou impotência. Além disso, tem se mostrado desconcertada diante das insurreições contemporâneas que já não partem de ideologias políticas, mas de verdades éticas.

A importância do tema da corrupção reinante, em praticamente todas as revoltas contemporâneas, atesta que estas são éticas antes de serem políticas, ou que são políticas precisamente naquilo que desprezam da política, onde se inclui a política radical. Enquanto ser de esquerda quiser dizer: negar a existência de verdades éticas e substituir esta carência por uma moral tão frágil quanto oportuna, os fascistas poderão continuar a passar como única força política afirmativa, como os únicos que não se desculpam por viverem como vivem. Eles irão de sucesso em sucesso e continuarão a fazer convergir para eles próprios a energia das revoltas nascentes. (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 41)

A arte de desinflar o niilismo

Dessa forma, encontramos no cenário contemporâneo do Brasil a atualização de um circuito niilista comandado por forças reativas, que redundam num modo dramático de subjetivação. É quando o brasileiro fica satelitizado por algum ideal transcendente, extraterreno e inacessível por definição, face ao qual ele se autodeprecia, agarrando-se a um passado mítico e algum objeto perdido de representação ou a uma promessa de futuro glorificado ou de busca do que “deve ser”. Parece que se situa nesse tipo de agenciamento a produção de enunciados como “este país não presta”, por exemplo.

Sob o signo do niilismo, esta ladainha parece revelar mais que um descontentamento, ou seja, evidencia sua desvitalização pela melancolia e pelas recriminações. Trata-se de um circuito escravo, como refere Nietzsche (1991). Quando o brasileiro experimenta a decepção, vê-se obrigado a abdicar de seu desejo, e esta renúncia provoca ressentimento, que subtrai a força plástica e regeneradora pelo predomínio das forças reativas que impedem a elaboração das experiências. Há no ressentido uma prodigiosa memória, que o torna “ruminante da memória”, conforme o autor.

Esse ressentimento é especialmente vivenciado quando o sujeito se sente incapaz de vingança diante dos agravos e injustiças sofridos por não se considerar à altura de responder ao agressor (por se sentir fraco ou inferior a ele) ou nos casos de

impotência objetiva diante da força de coerção do opressor, a exemplo da ditadura militar, do estado de exceção, ou sob regimes de terror. Segundo Kehl (2004), esse adiamento forçado nem sempre é vivenciado pelo sujeito como “recuo tático” para amadurecer um projeto de retomada legítima do poder, mas, sim, como renúncia, alimentada pela raiva e/ou pela manutenção ativa da memória do agravo.

Para Deleuze (1976), várias características derivam do ressentimento, tais como a impotência para admirar e respeitar, uma vez que o ressentido disfarça seu ódio através de uma operação sutil, que são suas declarações de inferioridade. Logo, o mais espantoso não é a sua maldade, mas a sua capacidade depreciativa do outro, como na estratégia identificada por Rolnik (2016), em que o ressentido busca um bode expiatório que sirva de tela para projetar seu mal-estar (um povo, um partido, uma ideologia, uma classe social, uma raça, um tipo de sexualidade etc.).

A passividade é outro traço comum, pois o homem do ressentimento não sabe e não quer amar, mas quer ser amado e paparicado, sente medo da exclusão e, assim, torna-se propenso a “grudar” em territórios que prometam a sua segurança, tais como os fanatismos de qualquer ordem – nacionalista, populista ou religiosa, por exemplo. Outro ganho subjetivo é quando o derrotado passa a se identificar como “vítima inocente de um vencedor”, e as queixas e acusações, dirigidas a outro, funcionam para reassegurar sua inocência e manter sua passividade. Com isso, a suposta vítima obterá o ganho secundário de se desincumbir moralmente de qualquer responsabilidade.

O ressentimento seria, nesse caso, o avesso do arrependimento; é uma cobrança indireta de um bem cedido ao outro por submissão ou covardia. Instalado no lugar do queixoso, o ressentido não se arrepende: acusa. Sua reivindicação não é clara: ele não luta para recuperar aquilo que cedeu e sim para que o outro reconheça o mal que lhe fez. (KEHL, 2004, p. 19)

Se, de um lado, o ressentimento poderia ser indicativo de uma resposta diante de situações em que a desigualdade é sentida como injusta, ele expressa um sintoma dos homens fracos, que perderam a coragem de lutar. A sua revolta é submissa uma vez que o ressentimento contém um elemento de resignação, especialmente nos casos em que os indivíduos renunciam a lutar por seus interesses, na esperança de serem protegidos por um Estado forte e paternalista ou dependentes da boa vontade de um governante amoroso. É por isso que a autora aponta que o ressentimento é o avesso da política.

Ressalte-se que não parece ser efetivo confrontar estas atitudes através da chamada “conscientização dos oprimidos”, o que nem sempre é bem compreendido pelos ativistas de esquerda. Isso porque a reversão do ressentimento exigiria duas negações para fazer uma afirmação. A lógica do escravo parte de uma negação: “Tu és mau, portanto eu sou bom”. Na versão brasileira, a lógica do escravo declara que “este país não presta”, ou seja, é o outro (o país) que é mau. Assim, o processo de acusação no ressentimento cumpre a tarefa de não apenas se furtar à atividade,

como também de se opor às forças ativas e se apresentar como superior. O que temos aqui é sempre o negativo como premissa, na medida em que o escravo não consegue ter sua afirmação como ponto de partida, o que significaria, neste caso, ele formular: “Eu presto”. Portanto, ao escravo são necessárias as premissas da negação para obter uma conclusão aparentemente positiva. Em outras palavras, o ressentido tem necessidade de fazer duas negações: conceber um não eu, depois de se opor a esse não eu, para se colocar, enfim, como eu.

Revisitando os discursos mais conservadores da militância à esquerda, veremos que eles começam por designar o outro, que se afirma bom, como mau. E quem é esse mau? Aquele que age. E quem é o bom? Aquele que se impede de agir. Logo, toma-se como referência o ponto de vista daquele que não age, daquele que sofre as consequências. E, se focalizarmos o discurso religioso, veremos que é bom todo aquele que não ofende nem ataca ninguém e deixa para Deus o trabalho da vingança. Em ambas as retóricas, a determinação ética do bom e do mau dá lugar ao juízo moral do bem e do mal, que são valores que escondem um ódio contra a vida, contra tudo o que é ativo e afirmativo. Como refere Nietzsche (1991), inventou-se o infeliz bom, o fraco bom, como vingança contra os fortes e felizes.

Tudo fica invertido: diz-se que alguém é forte porque carrega o peso dos valores estabelecidos ou os fardos da vida, quando na verdade tal carregador é um escravo, um fraco, o contrário de um criador. Por isso é que, na leitura nietzschiana, quem elabora a matéria do ressentimento é o sacerdote. Tal posição pode ser encontrada de forma assemelhada em Espinoza (DELEUZE, 2002), que não cessa de denunciar três espécies de personagens: o homem das paixões tristes (o escravo), o homem que explora estas paixões tristes (o tirano) e, por último, o homem que se entristece com a condição humana (o sacerdote).

A moral utilitária do tirano também é a moral dos escravos justamente porque ele não é forte suficiente para dar, mas para tomar. Age com vistas ao seu próprio bem e precisa do outro como meio de sua felicidade e, por isto, parasita-o, expropriando e se aproveitando de sua fraqueza e de seu cansaço. Quando o niilismo triunfa no tirano, a vontade de poder não significa mais criar, mas, sim, desejo de reconhecimento de sua superioridade, desejo de se atribuir ou fazer com que lhe atribuam dinheiro, poder, status, privilégios etc. Trata-se da vontade de cobiça do colonizador, atualizando-se em vários contextos.

Em síntese, é o niilismo, com seu poder de negar, que conduz as forças reativas ao triunfo e daí se origina a má consciência. O ressentimento nada seria se não levasse o próprio acusado a reconhecer os seus danos, que conduz o ressentimento ainda mais longe pois encontrou um meio de fabricar a dor. Inventa-se, então, um novo sentido para a dor: de um homem buscando uma causa para o seu sofrimento e acusando tudo aquilo que é ativo na vida, para um homem que encontra em si próprio a causa do seu sofrimento. Enquanto o ressentimento dizia “é por tua culpa”, a má consciência diz “é por minha culpa”. “Minha culpa, minha culpa, minha máxima culpa”, este é o desolado refrão que constrói e consolida o lugar do sacerdote, ativando o ideal ascético no

sujeito reativo que só tolera a vida fraca e mutilada:

Eu, brasileiro, confesso
 Minha culpa, meu pecado
 Meu sonho desesperado
 Meu bem guardado segredo
 Minha aflição
 Eu brasileiro, confesso
 Minha culpa, meu degredo
 Pão seco de cada dia
 Tropical melancolia
 Negra solidão
 Aqui é o fim do mundo
 Aqui é o fim do mundo
 Aqui é o fim do mundo⁵

Contudo, entendemos que talvez seja exatamente essa vivência de desabamento de mundos que pode favorecer a emergência de um modo trágico de subjetivação no Brasil. Como refere Nietzsche (1991), a condição de desamparo do herói trágico o coloca em uma aventura perigosa, pois as referências desaparecem.

No caso brasileiro, sinalizamos que a condição bastarda e de orfandade, por exemplo, produz uma maior intimidade com as rupturas de sentido autofundadoras de existência. Movidos por forças ativas, alguns traços atribuíveis ao brasileiro, tais como “o jeitinho”, a frouxidão da estrutura social e a falta de hierarquia organizada no país, longe de serem vistos como subdesenvolvimento simbólico, podem ser indicativos de uma habilidade em habitar um espaço social de relações moventes e uma maleabilidade para se amoldar a novas possibilidades de vida, especialmente em um contexto de acentuada desestabilização quando o próprio tempo demonstra a avaria das máquinas sociais e pressiona a desmontagem das formas dadas. Esse modo de subjetivação não poderia ser considerado como força de resistência à subjetividade capitalística?

Considerações Finais

Evidenciamos distintos modelos de análise da subjetivação brasileira, que enfatizam a dimensão histórica (referida a um plano molar da realidade, que funciona como um calco transcendente) e a geografia das relações (associada a um processo imanente, que libera tempos pela força de agenciamentos). Sustentamos que o Brasil-árvore e o Brasil-rizoma, identificados a partir dessas duas perspectivas, não se opõem, mas conduzem a interpretações distintas. A opção pela leitura esquizoanalítica nos permitiu cartografar os enunciados depreciativos acerca do brasileiro, identificando as marcas da colonização, as diferentes forças (ativas e reativas) a elas associadas e os agenciamentos que as atualizam no contexto contemporâneo.

Vimos que os estudos de cunho historiográfico, socioantropológico e psicanalítico acentuam que, desde a colonização até nossos dias, em muitos momentos o brasileiro pode ser encontrado satelitizado por alguma imagem ideal. Um ideal transcendente

que faz com que se sinta excluído e desejoso de ancorar em alguma figura personológica, em algum passado mítico ou numa utopia futurista. Esperança escatológica de uma pátria identificada, vista como abençoada por Deus, nostalgia de acolhimento que brota da face melancólica dos desterrados na contemporaneidade.

Pudemos identificar que isso acontece especialmente em tempos sombrios, de vivência de desabamento de mundos e de desamparo, quando se reativam as marcas do colonizador e do colono. Portanto, a expressão “este país não presta” mostrou que é enunciativa de uma busca de signo, no qual poderíamos enfim nos reconhecer plenamente. Só que se trata de uma busca destinada ao fracasso, uma vez que seu alcance ainda assim nos enredaria na falta e não nos permitiria reconhecer a positividade de um campo imanente onde o país e os brasileiros não cessam de se produzir.

Vimos ainda que o problemático não são as marcas do colonizador e do colono, mas a sua aliança com o niilismo. Portanto, trata-se de pensar a arte de desinflar o niilismo, pois é ele quem parece despotencializar o brasileiro, arrastando-o a uma dor reativa, transformando a vontade de poder em vontade de explorar (no caso do colonizador) e a adaptabilidade/conformidade em conformismo (em se tratando do colono).

Desde essa perspectiva, pode-se aprender muito na paisagem brasileira sobre a elaboração ativa, a digestão das experiências, a abundância e a plasticidade do inconsciente. Há sinais de uma estratégia antropofágica-tropicalista que nos invoca diariamente a uma resistência à morte, à servidão, ao intolerável e à vergonha, pela insistência nas pequenas alegrias de estar vivo e aqui. Logo, não se trata da alegria vista como hedonismo, mas de certa maleabilidade do brasileiro para converter o pesado em leve. Não se trata também do otimismo manipulado pela mídia, políticos ou religiosos, que embota a visão e gera a confiança irresponsável na terra prometida, num futuro que não chega, no milagre econômico, no bolo que não se reparte, em algum “salvador da pátria”. Esse é o alvo do merchandising do otimismo que tem vigorado no país, ao longo dos séculos.

O devir-Brasil que aqui propomos como força de resistência à globalização do niilismo tem uma face no desencanto com tudo que é da ordem da idealização, mas é justamente esse desencantamento que poderá engendrar a confiança de que algo está advindo e que sustentaria também a possibilidade de não se fazer drama com o desabamento de mundos. Se o ressentimento é o avesso da política, conforme sinaliza Kehl (2004), ele somente poderá ser superado pela retomada do sentido radical da ação política. Sem temer...

Referências

- ANDRADE, Oswald de. **Obras psicológicas completas**. São Paulo: Ed. Globo, 1990.
- CALLIGARIS, Contardo. **Hello Brasil!** Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil. São Paulo: Escuta, 1991.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: crise e insurreição**. São Paulo: n-1 Edições, 2016.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

- _____. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. **Espinoza: Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **Conversações**. 7ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Mesetas**. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- _____. **O Anti-Édipo**. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2014
- FIGUEIREDO, Luís Claudio. **Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos**. São Paulo: Escuta, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. 31ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- GONDAR, Jô. A multiplicidade de tempos na metapsicologia. In: KATZ, Chaim Samuel (Org). **Temporalidade e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely B. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- _____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. 12 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- OLIVEIRA, Carmen S. de. **Brasil, além do ressentimento: cartografias da subjetividade no Brasil**. 1997. Tese de Doutorado (Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**, 1995.
- ROLNIK, Suely B. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- _____. Pensamento, corpo e devir. **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUCSP, São Paulo, v.1. n. 2, pp. 241-251, 1993.
- _____. Subjetividade e Globalização. In: MOTTA, Maria Eucharés; FÉRES-CARNEIRO, Maria (Org.) **A Psicologia em Contexto**. Rio de Janeiro: Departamento de Psicologia PUCRJ/CNPq, 1996, p. 67-72.
- _____. **Esquizoanálise e antropofagia**. Núcleo de Estudos da Subjetividade. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1998. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2017.
- _____. **A Hora da Micropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2016.
- SOUZA, Octavio. **Fantasia de Brasil**. São Paulo: Escuta, 1994
- SOUZA, Jessé de. **Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.