

### ...mais algumas palavras

Ingressei em Comunicação Social – Jornalismo e Filosofia em março de 2005, respectivamente na Universidade de Caxias do Sul (UCS) e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Concomitante aos cursos, fui pesquisador de Iniciação Científica: na UFRGS durante seis meses e, na UCS, durante quatro anos, onde desenvolvi meus estudos com total autonomia. Concluí Jornalismo em dezembro de 2009, obtendo, pelo desempenho, Láurea Acadêmica. Apresentei à banca examinadora, para a obtenção do título de Bacharel, o trabalho monográfico “No lugar do Outro: ensaio sobre mídia e pós-modernidade”, no qual articulei conceitos de psicanálise lacaniana, Adorno, Débord e Baudrillard, no segundo semestre de 2008, sendo aprovado com nota máxima. Filosofia fui cursando de forma mais lenta. Neste meio tempo, cursei três semestres de Psicologia.

Meses antes da colação de grau em Jornalismo, participei de dois processos seletivos: um ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UCS, onde fui aprovado em 2º lugar, e outro ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Ingressei neste segundo, em março de 2010, donde 15 meses depois saí: por não aderir à “catequese” dos interpretantes foucault-deleuzianos (e não me refiro aos teóricos franceses, mas àqueles que dizem “seguí-los”), fui “excomungado”. Minha dissertação não foi submetida nem à banca examinadora, muito menos à arguição: a coordenação escolheu “a dedo” dois professores de sua confiança, que “avaliaram” o trabalho, sem a minha presença. O veredicto: meu desempenho no Programa foi considerado “insuficiente” (o que equivale ao conceito D, embora 90% de meus conceitos sejam A e meu estágio-docência foi avaliado como Excelente) e a dissertação, por falar em Ética, foi considerada “moralista”. Posteriormente à excomunhão/expulsão, o trabalho foi usado: sem ser reconhecido (AUTORIA!) e sem qualquer autorização. Até hoje não me foi conferido sequer o título de Especialista, de direito segundo a legislação do Ministério da Educação (título auferido a todos ingressantes em PPG’s que concluem todas as disciplinas – sem defesa de dissertação – embora eu tenha apresentado trabalho – até – mais do que tese de doutoramento - inclusive em BLOG – na Internet).

Este ensaio é fruto também da pesquisa realizada no mestrado. Os capítulos, contudo, provém diretamente dos estudos realizados nos cursos de Filosofia e Ciências Sociais (ambos na

UFRGS), de modo a que o considero um trabalho inconclusivo (esboço de múltiplas questões abertas) – ainda que “Trabalho de Conclusão de Curso” – em Ciências Humanas.

Passado o momento avaliativo – a banca examinadora –, cabem mais algumas palavras sobre esta e os momentos que a antecederam. Antes alguns agradecimentos: no princípio, em princípio, primeiro e sempre: à minha mãe, para a qual dediquei e dedico o trabalho e que me orientou neste. Tudo o que sei de psicanálise aprendi com ela – e, pode-se dizer, de ser humano (esse enigma!) – sendo ela, de forma verdadeira (para não utilizar o advérbio “verdadeiramente”, Vera, Verdade!), não só Mãe, mas Professora. Muito do que aqui está escrito – tudo! – advém de nossas conversas e discussões.

Ao professor Hermógenes Saviani Filho, que, não podendo *com*-parecer na banca, esteve *presente*, por meio de seu parecer por escrito. Hermógenes recebeu o trabalho e, em apenas um dia, o leu e entregou sua avaliação. Não só o avaliou como “dissertação de mestrado”, como também elaborou algumas questões, que considere importantes. Faço minhas as palavras de Lacan: “Aquele que me interroga, sabe também ler-me”.

Ao professor Maurício Assumpção Moya, que, na penúltima semana letiva, acolheu-me como “orientando”, possibilitando que o trabalho, ou melhor, sua apresentação, viesse a termo. Moya disse que este TCC se caracteriza como “arte para apreciar” e o comparou ao livro “Fragmentos de sabonete”, de Jorge Mautner, que ainda não pude ler, mas aguçou a minha curiosidade. Será? Vamos ver...

Aos professores Caleb Faria Alves e Francisco Ricardo Rüdiger, pela *pr(ex)*-sença na banca. Embora tenham considerado o trabalho “impossível” de ser avaliado – por quê, por quem? -, fizeram algumas colocações pertinentes. Ambos afirmaram que o TCC apresenta uma “discussão gigantesca” com “bons insights” e “muito mérito”. Rüdiger me classificou como “poeta da teoria” e “provocativo”. Destacou que o TCC “faz a academia se movimentar”: assim espero e desejo – aliás, todos os trabalhos não deveriam fazê-lo? Zeljko Loparic, em “Sobre a aniquilação da coisa”, menciona que Heidegger, inspirado em Hölderlin, é acusado de cair em “ficção poética”:

então o discurso heideggeriano sobre o homem mortal da quadrindade não é mais ‘poético’ do que o de Kant sobre o gênero humano progressivamente moralizado. Ele é ficcional, sim, tanto quanto o kantiano, sendo que, em ambos os casos, trata-se de ficções *a priori* necessárias – a kantiana decorrendo de uma lei da razão, a heideggeriana, do destino da verdade do ser -, cuja realidade objetiva nunca poderá ser assegurada por um exemplo factual adequado. A comparação com Kant também permite entender melhor a relação entre Heidegger e Hölderlin: o que o poeta fornece ao pensador são figuras ou modelos ônticos que o ajudam a antever um *a priori* possibilitador dos entes e do existir humano totalmente diferente da armação que determina o sentido da presença na época

da técnica. Os hinos hölderlinianos são usados como 'esquemas simbólicos', não como 'idéias' de uma outra vida, uso que só poderá ser compreendido por aqueles que seguirem Heidegger na sua análise da claustrofobia que nos inspira o mundo das instalações computáveis (LOPARIC, 2003, p.43).

Muito me orgulha ser avaliado como “poeta da teoria”, embora a intenção fosse mais crítica que elogiosa. Caleb, por sua vez, disse que este texto é “ambicioso, mas deve-se pecar pela ambição”. Segundo ele, a academia deve “estar aberta a novos formatos”, embora o formato que dei a essa obra tenha sido questionado. Concordo, ao passo que faço minhas as palavras de Adorno: “o que não pode desvanecer em números, e, em última análise, numa unidade, reduz-se, para o iluminismo, à aparência e é desterrado, pelo positivismo moderno, para o domínio da poesia (ADORNO, 2000, p.22). Concordo também quando Caleb disse que o escrito “apresenta uma quantidade enorme de conceitos” (o tema e a problemática o requeriam!), com “uma rapidez de passo” (as normas dos TCC’s o requeriam, dado o número máximo de páginas estipulado!).

Quando, conversando com meu “orientador” sobre este trabalho ser uma tese de doutorado, este concordou, acrescentando: “só que com 200 páginas”. Sem dúvida, contudo aí a Resolução nº 06/2010, da Comissão de Graduação em Ciências Sociais, que determina o trabalho ter entre “25 e 50 laudas”, seria descumprida, o que não o foi. A mesma Resolução, entretanto, nada menciona quanto à forma. E é aí que disseram eu ter saído da “normalidade” e/ou do que consideram “acadêmico”. Mais uma vez, fazem Platão, o pai da Academia, filósofo da literatura e poeta da filosofia (como podem ignorar a poesia na teoria, ou uma teoria poética?), revirar-se no túmulo, e este, como dissera o filósofo Jayme Paviani “é empurrado para dentro da caverna”.

Sem dúvida, o trabalho requer aprofundamentos. O que me propus, contudo, foi levantar questões, provocar. As epígrafes, por exemplo, não foram colocadas à toa, mas de modo a “explicar” e dar sustentação à argumentação geral do texto e específica dos capítulos. Lacan afirmara em 1973, em rede nacional de televisão francesa:

Quanto mais somos santos mais rimos, é meu princípio, e até mesmo a saída do discurso do capitalista –, o que não constituirá um progresso se for somente para alguns. [...] Um santo, para que me compreendam, não faz caridade. Antes de mais nada, ele banca o dejetivo: faz descaridade. Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo por causa de seu desejo. (LACAN, 1993, p.32-34).

Assim me permiti.

G.R.O., dezembro de 2014.

REOLON DE OLIVEIRA, GUILHERME

# brasilidade

EM TEMPOS DE DESSIMBOLIZAÇÃO

*um ensaio*

PORTO ALEGRE – RS – BRASIL

2014

REOLON DE OLIVEIRA, GUILHERME

**BRASILIDADE EM TEMPOS DE DESSIMBOLIZAÇÃO**

*um ensaio*

Trabalho de Conclusão de Curso em Sociologia,  
apresentado como pré-requisito para a obtenção  
do título de Bacharel em Ciências Sociais pela  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PORTO ALEGRE – RS – BRASIL

2014

Para minha mãe, Profª Drª Vera Marta Reolon,  
pelo Amor de estrutura, em suas vicissitudes e  
facetas: Orientação, Presença, Existência,  
Amizade, Referência, Companheirismo,  
Maternidade...

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias. [...] Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro [...] é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo [...] significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar.

Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo?*

É preciso encontrar um estilo que saiba apontar (estilete) e descrever com a pena aquilo que é. Digo: um pensamento questionador que saiba minar em profundidade os andaimes de todos aqueles que, maldosamente, F. Pessoa chamava de “cadáveres adiados que procriam”.

Michel Maffesoli, *A república dos bons sentimentos*

A tarefa da filosofia é conceber o que é, pois o que é, é razão. No que se refere ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; do mesmo modo a filosofia é seu tempo apreendido pelo pensamento.

G.W.F. Hegel

É verdadeiramente de um filósofo estes *pathos* – o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este.

Platão, *Teeteto*, 155d

Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar.

Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b 12 ss

O passado não iluminando mais o futuro, o espírito marcha nas trevas.

Aléxis de Tocqueville

Não se deveria confundir o fim da transcendência e o fim do transcendental.

Dany Dufour, *A arte de reduzir cabeças*

## SUMÁRIO

<b>PREÂMBULO &amp; PRESSUPOSTOS EPISTÊMICO-METODOLÓGICOS.....</b>	<b>9</b>
introdução; a teoria crítica; o método dialético; a busca pela síntese; o confronto de argumentos antagônicos; a Escola de Frankfurt: a associação entre a sociologia e a psicanálise; o social como tema do individual; a parte e o todo: o local, o regional, o nacional; Brasil-interno (políticas públicas) e Brasil-externo (relações internacionais)	
<b>1. CONTRA A HYBRIS: RESPONSABILIDADE E MODERAÇÃO EM TEMPOS DE FENÔMENOS EXTREMOS.....</b>	<b>14</b>
a ética de princípio; o sujeito e o Outro; as virtudes e os valores éticos; o <i>ethos</i> fundamental; uma articulação entre as filosofias morais de Aristóteles, Levinas e Sartre; a liberdade responsável; o equilíbrio	
<b>2. IDENTIDADE E DIFERENÇA: UMA ONTOLOGIA DA ARTE PÓS-NONSENSE.....</b>	<b>24</b>
a estética contemporânea; o conceito de <i>identiferença</i> ; a negação da arte pela arte contemporânea; o belo articulado com o bom; o apolíneo e o dionisíaco; uma definição de arte	
<b>3. BRASIL, BRAZIL, BRASIS: E A BRASILIDADE?.....</b>	<b>31</b>
a identidade e a identificação; a identidade nacional e o ser brasileiro; alienação e desalienação; a diferença entre o Brasil e o Brazil; a negação da nacionalidade; a cultura e a sociedade brasileira; o Carnaval; a música popular brasileira; o modernismo de 1922; a Tropicália	
<b>PROPOSIÇÕES (IN)CONCLUSIVAS.....</b>	<b>43</b>
a dessimbolização (auto-referencialidade) e a precarização das identidades; miscigenação biológica <i>versus</i> miscigenação social; a esquiva identitária do brasileiro	
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>47</b>



Quando as posições se extremam, a crítica tem de recuar até a raiz desses atributos e fixar-se num ponto que é comum a todos.

Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*, p.17

Dividir por gênero, e não tomar por diversa uma forma que é idêntica, nem idêntica uma forma que é diversa, não é essa, diríamos, a ciência dialética?

Platão, *Sofista*, 253d

[...] a presença do inconsciente, por se situar no lugar do Outro, deve ser procurada em todo discurso, em sua enunciação.

Jacques Lacan, *Posição do inconsciente*

# preâmbulo & pressupostos epistêmico-metodológicos

Dado que nem no conhecimento nem na reflexão nos é possível chegar à totalidade, porque àquele falta a dimensão interior e a esta a exterior, temos necessariamente de pensar a ciência como arte, se esperamos encontrar nela alguma espécie de totalidade. Essa totalidade não deve ser procurada no universal, no excessivo; pelo contrário, do mesmo modo que a arte se manifesta sempre como um todo em cada obra de arte particular, assim também a ciência deveria poder ser demonstrada em cada um dos objetos de que se ocupa

J.W. Von Goethe

A própria teoria é uma prática, tanto quanto seu objeto. Ela não é mais abstrata que seu objeto. É uma prática de conceitos, e é preciso julgá-la em função de outras práticas nas quais interfere.

Gilles Deleuze, *Cinema 1: a imagem-movimento*

## PREÂMBULO & PRESSUPOSTOS EPISTÊMICO-METODOLÓGICOS

A identidade nacional está em disputa. Pelos movimentos sociais, pelo governo, pelo Estado, pelos intelectuais, pelos interesses de cada cidadão. Engana-se quem pensa que esta disputa é de hoje. Enquanto problema social, ela surge, muito provavelmente, quando da constituição do Estado Nacional, ou seja, a Proclamação da Independência, se é que esta aconteceu – enquanto fato ou de fato –: uma Nação “surge” no cenário mundial<sup>1</sup>. Como problema sociológico, sem dúvida, a problemática ganha fôlego com os grandes intérpretes do Brasil, principalmente no início do século XX, em plena efervescência da República, ainda insípida, mas com desejos de crescimento, de “formar-se” enquanto unidade, com ápice cultural no Modernismo. Contudo, a identidade nacional nunca se resolvera: passados mais de 500 anos de nosso “descobrimento”, quase 200 anos de “independência” e mais de 120 anos da Proclamação da República, o que somos ainda é um mistério, uma indagação, ainda um problema.

Sou natural de uma cidade – Caxias do Sul – que reivindica uma identidade local, calcada em inúmeros estudos regionais (e aqui o regional não se refere às regiões do país, mas à Região de Colonização Italiana do Rio Grande do Sul, especificamente na “Serra” Gaúcha): seríamos ítalo-gaúcho-brasileiros, e parece que nessa ordem mesma – a italianidade soando muito mais forte que a brasilidade, e mesmo que a “gauchidade”. A cidade possui, sim, o Carnaval – esse fenômeno tão representativo de nossa nacionalidade – mas lá o Carnaval já aconteceu até mesmo na Semana Santa (e não se enganem, a tal italianidade ainda se mostra, ou o quer, na religião católica). E o Carnaval maior é outro: é o desfile de carros alegóricos da Festa da Uva – festa que surgiu com o propósito de exaltar (ou seria alegorizar?) a pujança da colheita do fruto que deu frutos (riqueza!) à localidade, ainda que há muito a uva deixou de ser o carro-chefe (embora a cidade ainda tenha Concurso dos Melhores Vinhos do ano), dando seu lugar à indústria metal-mecânica. A Festa da Uva é tão alegórica que elege-se uma rainha e princesas que a representem a cada dois anos (embora quem o foi, nunca deixa de sê-lo – e aí o princípio da monarquia, misturada com “eleição” não é mera coincidência).

E o Rio Grande do Sul é outro “causo mui” complicado. Nosso estado já reivindicou separação do país – e não falo aqui da comentada Revolução Farroupilha, guerra que durou dez

---

<sup>1</sup> Segundo a tese de Bresser-Pereira (2012), relativa aos pactos político-econômicos estabelecidos na história do país, o Brasil nunca constituiu uma Nação, apenas um Estado.

anos, mas que por vias políticas obtusas nada gerou – só morte de escravos e gente nada envolvida nos acordos da elite do charque, ligada a instituições secretas. Falo de movimentos separatistas, vigentes na década de 1990 – e até hoje! Os gaúchos se “vêem” – um dos pontos altos da identidade – como partes de um todo chamado “Bacia do Prata”, esse amontoado de territórios parte brasileiro, parte uruguaio, parte argentino, com características muito mais, talvez, compartilhadas que entre sul-rio-grandenses e demais brasileiros. O Movimento Tradicionalista Gaúcho deu, e ainda dá, robustez a essa identidade regional (movimento semelhante foi lançado em 1926, por Gilberto Freyre, no Recife: o Manifesto Regionalista, em defesa dos valores regionais). E não se pode esquecer a original “estética do frio”<sup>2</sup>, criada pelo músico e compositor Vitor Ramil, para descrever o nosso tão peculiar gauchismo, que tão pouco tem de tropical – o clima predominante nesse país com dimensões continentais: e quem fez “boneco de neve” a pouco mais de 100km de Porto Alegre sabe do que estou falando.

O Brasil, assim, vai se tornando cada vez mais intrigante. Indagar “que país é esse?” é mais que fazer uma crítica social à corrupção e à “sujeira pra todo lado” que se alastra “nas favelas, no Senado” e em todo território, como fizera o Legião Urbana, nos anos 1980: é indagar quem somos, para a partir de uma possível (?) resposta (?) indagar o quê e porquê fazemos. Espanto-me quando ouço colegas de profissão (sejam eles, jornalistas ou sociólogos) afirmarem, por exemplo, que o país, mesmo e principalmente o gauchismo, são “construções” sociais, como se o sendo tudo caísse por terra, e o discurso se fechasse em si mesmo. Sendo ou não, nascemos sob a égide de tal construção (não o seria toda a humanidade, ou o que dela se depreende – a cultura, a civilização?), então como lastrear nossa existência se extinguimos ou ignoramos nossa base estrutural, o que nos sustenta como sociedade?

Essas e outras questões permeiarão este ensaio, que pretende lançar uma hipótese de indissociabilidade necessária entre identidade e diferença, forma e conteúdo, unidade e multiplicidade, ética e estética, visando um novo olhar sobre a identidade nacional, a partir de uma visão interdisciplinar, debatida com os conceitos de *hybris* (mistura) & *hybrida* (híbrido). Esses conceitos foram introduzidos em outro ensaio, tendo em mente o fetiche da multielementariedade, travestido do enunciado *híbrido*, pela indústria cultural, uma das características da dessimbolização,

---

<sup>2</sup> Chico César, em show-homenagem a Vitor Ramil (27 de novembro de 2014. Salão de Atos da UFRGS), propôs “colocar umas estacas de fogo nessa estética do frio”, e o fez belissimamente, sendo ovacionado por um auditório lotado: uniu o nordeste ao sul, estruturando uma unidade nacional por meio da música, em um período pós-eleitoral tão marcado por um discurso de “divisão” do país.

esta tal como denunciada por Dufour (2005). O outro conceito introduzido é o de identiferença – que, podemos já dizer, é reconhecer a unidade no múltiplo e multiplicidade no uno; a diferença no Mesmo e a identidade no Outro. Aliás, esta suposta “falência da unidade”, tão pregada pela discursividade contemporânea da multielementariedade, não seria mais um “sintoma social” daquele discurso que afirma a identidade (nacional) não existir?

Necessária também se faz uma diferenciação entre a identidade nacional e o que constitui o ser brasileiro. Aquela se remete à Nação (nunca construída no Brasil, entidade sempre explorada, jamais designada pelo Outro que o “descobriu”); o ser brasileiro, entretanto, é o que identifica e diferencia os sujeitos deste território e as relações entre eles. Devido à limitação de espaço exigida ao trabalho, as questões são lançadas à reflexão: por vezes, não podendo aprofundar os temas, mas a abertura para isso estará posta. Elementos se abrem: como o Brasil é, como ele parece ser e como ele quer ser (ser visto)?

A Identidade Nacional está estreitamente relacionada ao país-interno e ao país-externo, o primeiro remetido às políticas públicas, o segundo, às relações internacionais, ambos o mesmo. Nas relações internacionais, as nações são identificadas por seus diferenciais em *hard power* (armamentos, intuições) e *soft power* (valores, credenciais). Nas políticas públicas, o país é o que faz com os seus cidadãos: como estes são assistidos em todas as necessidades, direitos e conflitualidades. Os valores então, como um “bem de exportação” e uma referência em políticas, tanto internas, quanto externas: não só a cultura, mas a moralidade de um povo. E aí cabe a pergunta: o Brasil ainda é um “povo cordial”, em que sentido? A identidade nacional é elemento ainda importante para reflexão, porque dele derivam questões como essa: o que o país “transmite” em relações internacionais – como o Brasil se configura em *hard* e *soft power* - e como age o Estado com os entes federativos e estes com os habitantes do seu território? Por isso o debate ético inscrito no primeiro capítulo deste trabalho; a questão estética, no segundo capítulo, de modo a lançar bases para a formalização do múltiplo brasileiro (e aqui fala-se em *ethos* e arte num sentido ampliável às relações sociais); culminando no terceiro capítulo, que discute propriamente o tema e objeto do ensaio.

Nossa temática: a brasilidade. Nosso problema: sendo esta o que caracteriza o Brasil (ou o ser brasileiro), quais os pressupostos ético-estéticos para a construção dessa “coletividade” nacional? Que o país almeja para as relações internas inter-cidadãos (ética), como quer ser reconhecido (identificado/diferenciado) pelas outras nações (estética)? Visando atingir os objetivos

propostos nessa pesquisa (quais sejam, os principais: identificar a existência ou não de uma/da brasilidade; e propor formalmente um diferencial ético-estético de reconhecimento da nacionalidade interna e externamente), pela busca da síntese (referencial, já que sempre é por si inalcançável: então as lógicas complementar e suplementar), a partir de um processo dialético, nosso método de análise será o dialético, com base nas discussões e metodologias apresentadas inicialmente pelo pensamento hegeliano, mas principalmente marxista, no que concerne especificamente aos estudos da Escola de Frankfurt. O método dialético, posteriormente nomeado por Max Horkheimer de Teoria Crítica (em contraposição à Teoria Tradicional), nesse sentido, expõe as contradições de um mesmo fato, contrapõe argumento contra argumento e almeja uma síntese – que constitui a realidade mesma do objeto analisado – entre a coisa e seu contexto, a essência e a aparência, a identidade e a diferença, o particular e o universal: “O *télos* do modo dialético de encarar a sociedade é contrário ao global. Apesar da reflexão sobre a totalidade, a dialética não procede a partir do alto, mas trata de dominar teoricamente pelo seu procedimento a relação antinômica do universal e do particular” (ADORNO, 2000, p, 154).

Para Adorno (2000), uma teoria crítica, apesar de toda aparência de coisificação, se orienta pela idéia da sociedade como sujeito. Assim, “o fenômeno singular encerra em si toda a sociedade” (p.156). Investigar um objeto e suas vicissitudes, desse modo, é estudar o social do qual ele surge. Daí também a relevância desse estudo e desse método investigativo.

Uma teoria deve procurar servir a explicitar (indagar) o hoje, mas não só: que ela abarque o ontem é imprescindível, que ela abarque o amanhã é desejável e necessário.

Seria pois necessária à nossa época, e é talvez a nossa única necessidade, uma tal correção de ética e de ironia.

Sören Kierkegaard

Tudo tem ou bem um preço, ou bem uma dignidade. Podemos substituir o que tem um preço por seu equivalente; em contrapartida, o que não tem preço e, pois, não tem equivalente, é que possui uma dignidade.

Immanuel Kant

Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.

Emmanuel Levinas, *Entre nós*

# CONTRA A *HYBRIS*: MODERAÇÃO E RESPONSABILIDADE EM TEMPOS DE FENÔMENOS EXTREMOS

Esboço dos pressupostos teóricos para a *ÉTICA DE PRINCÍPIO*

Como se sabe, o homem habita e, se ele não sabe onde, não deixa de ter hábito. O ethos (*ἔθος*), como diz Aristóteles, não tem mais a ver com a ética – com a qual ele observa a homofonia sem chegar a clivá-la desta – do que o laço conjugal.

Jacques Lacan, *Televisão*

A ética aplicada à História é a doutrina da revolução; aplicada ao Estado é a doutrina da anarquia.

Walter Benjamin, *A ética*

## 1 CONTRA A *HYBRIS*: MODERAÇÃO E RESPONSABILIDADE EM TEMPOS DE FENÔMENOS EXTREMOS - Esboço dos pressupostos teóricos para a *ÉTICA DE PRINCÍPIO*

Este é o nosso pressuposto: há supervalorização, de um ponto de vista social, da multielementariedade. É através dela que o sujeito contemporâneo estabelece o laço social. Dos fenômenos extremos, tal momento se configura de duas formas, antagônicas: *híbrido* e *mistura*.

Procuraremos demonstrar porque, de um ponto de vista ético, devemos renegar a mistura (ligada ao conceito de *hybris*, do grego), e de que forma o híbrido (correlato ao conceito de *hybrida*, do latim) – friso, não a mistura – pode vir a ser a mola propulsora do ser-no-mundo autêntico e coerente com o *ethos*.

Neste sentido, adotamos o que passamos a chamar “ética de princípio”. Tal predicação indica um duplo sentido: princípio designando *início* - o *ethos* do ser –, e princípio tal qual fundamento, essência – direcionado a uma ética das virtudes (aristotélica) associada a uma ética existencial e da responsabilidade (sartreana), ambas transversalizadas pelos pressupostos levinasianos.

Contrapomo-nos, epistemologicamente, às éticas deontológicas (de obrigações) e utilitaristas (baseadas mais em direitos e prazeres – visando o fim – o prazer ao maior número de pessoas). Logo, compartilhamos das concepções de éticas dos direitos (contudo com limites) e dos deveres (contudo não de obrigações, imperativos), porque *a violação de um ser – humano ou não – mancha e corrói a humanidade inteira*.

Entendemos, com Levinas, que ética é a própria relação com a alteridade de Outrem, que só se efetiva na cultura (a responsabilidade por Outrem), e na valorização do Rosto (semblante), a linguagem antes das palavras. Antes do Rosto, o Olhar que deseja e constitui Desejo, Sujeito, dá base para que a lei seja inscrita. É por meio do Olhar, no Olhar – no entre-Olhares – que há o reconhecimento do Outro. O Mesmo acontece pelo Olhar, e o Olhar é que permite mais que o ver, o Reconhecer – princípio primeiro da Ética.

O Mesmo, sua identidade e sua diferença, revelado no Olhar e no Rosto que porta, também está inscrito numa marca, num traço, no nome próprio, advindo, inclusive, do Outro. “Um nome próprio não é nunca puramente individual”, afirmara Jacques Derridà (2003, p.23), já que nele o sujeito carrega sua estrutura, sua unicidade e sua multiplicidade, que, tal qual o nome (inviolável e

intransferível), só a história do sujeito comporta e alicerça – seu passado, seu presente e mesmo seu futuro.

Dessa forma, base estrutural necessária (e até imprescindível) frente às problemáticas contemporâneas (dentre elas, a mistura, mas não só – destacamos a exacerbação do estatuto de verdade da ciência, a sobrevalorização da tecnologia em detrimento da própria humanidade, a crise de valores, a cultura de consumo e a indústria cultural) estaria alicerçada na mediedade – ou moderação/equilíbrio – e no ser/agir responsável. Compartilhamos aqui também a crítica heideggeriana à *techne* (exacerbada hoje na sua ligação com o *logos*, metamorfoseada em tecnologia), que se contrapõe ao próprio Ser, transfigurado na *poiesis*, criação e unidade. Nesse sentido, também destacamos a posição de Gadamer, que contrapõe *techne* à *phronesis*, o “conhecimento moral que implica deliberação e aplicação à uma situação concreta”. *Phronesis*, para nós numa concepção muito próxima ao *ethos*, construído num sentido

quase que indescritível, pois é aquele com origem de *éthos* que era uma espécie de altar que existia em cada casa e que quando havia algum problema na família, os membros dessa família juntavam-se e ficavam dando voltas neste altar até encontrar uma solução, em respeito a seus antepassados. Para esclarecer melhor, ética é a educação que você teve de seus antepassados em relação ao cumprimento das regras sociais e pessoais. Por isso, ética é uma coisa que você deve sentir e não descrever. O verdadeiro sentido de ética não tem nada a ver com o que realmente pensamos sobre a palavra, pois o verdadeiro sentido dela é o nosso costume, a nossa maneira de ser. Inclusive existem autores que dizem que ética é a maneira como vemos a vida. Outros dizem ser uma poesia, uma arte que praticamos na vida. (REOLON DE OLIVEIRA, 2001).

### **Hybris e Hybrida: a diferença fundamental**

Da cultura grega, estabelecemos o conceito de *hybris* – o que ligamos à mistura. Jaeger (2010, p.210) indica que a *hybris* grega estava associada ao ultraje e à desmedida – fundamento das perversões – quando os homens, visando o além-limite (daí a característica perversa da *hybris*: denegar a lei), “não pensavam humanamente”. Inscrita nos terrenos do direito e do religioso, a *hybris* seria a maior ofensa à *physis*, à natureza: aspirar à elevação exclusiva das divindades. Levinas soube sintetizar, em poucas palavras, esse “sentimento” de ofensa à alteridade, invasão do Outro e mesmo da sacralidade que outrem abarca (a divindade interna), que essencializou a ação da (des)humanidade no século XX e que se alastra nesses quase quinze anos do século XXI, em atitudes cada vez mais mascaradas, espetacularizadas:



O fato mais revolucionário de nossa consciência no século XX [...] talvez seja o da destruição de todo equilíbrio entre a teodicéia explícita e implícita do pensamento ocidental e as formas que o sofrimento e seu mal assumem no próprio desenrolar deste século. Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada pública e desligada de toda a ética (LEVINAS, 2005, p.136).

Deixar-se seduzir pela *hybris* rapidamente se transforma na mais profunda dor e corrosão. Miasma social, à qual o próprio homem incorreu, diante da inveja dos deuses (para os antigos), e diante, hoje diríamos, da alteridade autêntica, em ações cada vez mais voltadas à massificação. A *hybris* advém da ânsia pelo poder (de caráter paranóico), pela abundância e, como tal, conduz à ruína do Ser e da civilização. No híbrido, há uma nova simbolização. Na mistura, por sua vez, há uma desimbolização, desubjetivação, o que compactua com as “passagens ao ato” – manifestações da perversão.

Isso posto, é por tal definição que renegamos à *hybris*, inscrita na estrutura da perversão (misturas irrefletidas, contra a lei, o natural – contrário à proposta do semblante levinasiano), e defendemos, por ora, a *hybrida* – que correlacionamos ao híbrido, também ligada à conexão de saberes, de culturas, à miscigenação (oposta à eugenia, buscada pela *hybris*). Nesse sentido, a *hybrida* inscreve-se na estrutura neurótica, que aceita a diferença e não busca aniquilá-la<sup>3</sup>. A *hybrida*, portanto, se coloca nos termos da ética das virtudes, da moderação, pregada por Aristóteles (que estudamos a seguir através da *Ethica Nicomachea*), e na liberdade responsável, definida por Sartre em *O existencialismo é um humanismo*, ambas as perspectivas em co-relação à teoria de Levinas.

### **Da virtude moral: a mediedade como ápice**

*Ethica Nicomachea* é um dos quatro tratados de ética de Aristóteles, ao lado de *Ethica Eudemia*, *Magna Moralia* e *De virtutibus et vitilis*. É também a obra ética mais conhecida do pensador e a mais comentada desde a Antiguidade. O livro fora dedicado, com maior probabilidade, ao seu filho e, com menor probabilidade, ao seu pai.

---

<sup>3</sup> A *hybrida* (híbrido) valoriza a Diferença, os diferenciais (talentos) individuais, para, no coletivo, propiciar a troca, base do social. A *hybris* (mistura), por sua vez, aniquila a Diferença, busca a mesmidade, num sentido de repetição. Ainda que impossível o Uno, ou a multiplicidade do Uno, sejam impossíveis de replicar. Logo, a *hybris* (mistura) é o fim do coletivo e do social.

A ética aristotélica está associada à noção grega de felicidade (*eudaimonia*) e, como tal, “certa atividade da alma segundo perfeita virtude”. As virtudes, por sua vez, disposições dignas de elogios, se configuram em intelectuais (por ex. a sabedoria, a perspicácia, a prudência), adquiridas pelo ensino (em termos de experiência e tempo), e em morais (por ex. a generosidade e a temperança – que inclui a indignação, ou seja, diferente do ‘acatamento’), adquiridas pelo hábito, alcançadas na prática, via convivência com a alteridade, primeiramente o Outro fundante do sujeito e, posterior à sua simbolização, o outro da socialização. Nosso estudo, de ordem ética, se concentrará nas virtudes morais.

A virtude moral, ou a boa medida de nossas ações, por sua vez, é correlata à mediedade e à disposição do sujeito em escolher por deliberação. Ligada à felicidade e, também ao Bem (eis o objetivo da ação virtuosa), a ética aristotélica se contrapõe à ética dos prazeres (dos gozos<sup>4</sup>), contemporaneamente designada como utilitarismo, já que, antes, está associada à responsabilidade. Para Aristóteles, o prazer não é um bem: ele provém de natureza perversa (o que, logo, poderíamos traduzir, por gozo), seja de nascença, seja por efeito do hábito, como os “prazeres” dos homens viciosos<sup>5</sup>.

Felicidade, portanto, é agir bem. Não raras vezes, implica buscar o que é moralmente belo (o *ethos*) às custas do que não nos é vantajoso. O tratado nicomaquéio da virtude moral gira em torno da responsabilidade moral e da liberdade da ação – por isso é que, mais tarde, o associarei à ética sartreana. A virtude moral, nesse sentido, é a mediedade (o que designo de *hybrida*, equilíbrio, harmonia) entre a falta e o excesso (ou abundância, sentido da *hybris*, ultraje, desmedida) – lembremos do preceito délfico, “nada em excesso”.

Para compreendermos como se configura a virtude moral, associada à noção de mediedade, e que é adquirida pelo hábito (logo por escolhas, e Aristóteles coloca aqui a expressão “escolha deliberada”), necessário se faz o entendimento da noção de deliberação. A virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação, por isso a escolha deliberada encontra-se no cerne da noção de virtude moral. A escolha deliberada está, intimamente, ligada à responsabilidade do

---

<sup>4</sup> Gozo difere de Prazer, segundo REOLON (2008), em sua leitura da psicanálise freudo-lacaniana. Segundo a autora, o Gozo vincula-se à estrutura perverso-paranóica. O Prazer, à estrutura neurótica e suas manifestações (histeria e obsessão).

<sup>5</sup> “Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito dos prazeres, pois este comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica busca, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos”. (ARISTÓTELES, 2008, p.45).

sujeito: não na adoção dos fins, mas antes na escolha dos meios<sup>6</sup>. Enquanto disposição, neste sentido, a deliberação está associada às tendências do caráter (também traduzível pela estruturação psíquica do sujeito): as intenções, as motivações do agente, o discernimento de reconhecer, nos particulares, o que é, de fato, bom.

A virtude aprimora o bom estado. Todo conhecedor, para Aristóteles, evita o excesso e a falta, e busca o meio termo. Por essência e pela fórmula que exprime equidade, a virtude é mediedade, mas segundo o melhor e o bem, é um ápice. É também neste sentido que nem toda ação admite mediedade: há ações que são vis por elas mesmas, não por seus excessos ou faltas. Para Aristóteles, entretanto, ações e reações tendem sempre ao equilíbrio, devem estar atentas à harmonia, de acordo com as circunstâncias: novamente, a moderação<sup>7</sup>.

Moderação implica, acrescento, uma *ex-sistência* e Olhar sobre o Outro de forma existencial, qual seja a do respeito, se o que se recebe é da ordem de uma límpida alteridade, e do limite, se há invasão, porque o Rosto, como muito sabiamente Levinas afirmara, é o começo da inteligibilidade – e, acrescentaria, da subjetividade (a mascarada, no oposto é a da ordem da dessimbolização, do a-sujeito). Não há sociedade na mascaração: há o espetáculo, que não passa de relação invertida, desumanização, repetição, aniquilamento da alteridade, negação da diferença e, conseqüentemente, da realidade que a sustenta.

O inter-humano propriamente dito está numa não-indiferença de uns para com outros, numa responsabilidade de uns para com os outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de todo contrato que significaria, precisamente, o momento da reciprocidade onde pode, com certeza, continuar, mas onde pode também atenuar-se ou extinguir-se o altruísmo e o desinteressamento.(LEVINAS, 2005, p. 141).

Bem é diferente de Bem aparente (ou o que é agradável). Ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade. O virtuoso vê a verdade, esta se manifesta a ele, em cada coisa.

---

<sup>6</sup> Na interpretação de Walter Benjamin, do imperativo categórico de Kant: a ética está atenta ao humano sempre como fim, nunca como meio.

<sup>7</sup> “Nem toda ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza, como a malevolência, a impudícia, a inveja e, quanto às ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, todas essas e as demais são censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis os seus excessos ou faltas. Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra”. (ARISTÓTELES, 2008, p.52).

A verdade, no entanto, às vezes se apresenta encoberta, “mascarada”, há na troca virtuosa o alcançar a verdade (*alethéia*, desvelamento<sup>8</sup>, des-marcamento).

Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas. (ARISTÓTELES, 2008, p.70).

Está em nosso poder sermos bons ou maus, fazer ou não fazer. A maldade, neste sentido, é voluntária. Uma vez que nos tornamos injustos, ou seja, pelo hábito, não é mais possível não sê-lo. É por isso que são reprováveis os vícios que estão sob o nosso poder. Vícios e virtudes são voluntários. Diante disso, as virtudes morais são mediedades, são disposições por si mesmas (de distinguir entre o bem e o mal), estão em nosso poder, são voluntárias (ou seja, seus princípios estão no agente e o agente conhece as circunstâncias nas quais a ação ocorre) e são designadas tais quais a reta razão ordena.

Não obstante, a ética aristotélica é também uma ética da liberdade, já que fundada na possibilidade de dizer sim ou não em função da deliberação sobre os meios para realizar bons e belos fins. Não se trata de dizer que um ato moralmente bom é o que é feito por um agente moralmente bom: não se trata de agir conforme um imperativo categórico, mas antes a um *ethos* fundamental – a *moralia* (ao íntimo das deliberações familiares, de acordo com os preceitos ancestrais). O ato é moralmente bom porque responde a propriedades que o caracterizam como um meio termo em certas circunstâncias, apartado do excesso e da falta, que constituem ambos o vício.

### Ética e Moralismo

É neste sentido também que está calcada a diferença fundamental entre ética e moralismo: veja bem, eis o cerne também da distinção entre *hybris* e *hybrida*. O moralista, por vezes, não passa de sujeito perverso, inscrito na *hybris*, invejoso do divino: visa à mistura, é prepotente, subjuga os demais, deseja a totalidade. O ético, todavia, é *hybrida*, híbrido na essência: admite a diferença, antes percorrendo o caminho da virtude e da ação responsável.

Ethos: o relativo ao ser, à sua essência, a morada familiar, o altar-lar das meditações. Então, há uma diferença básica entre o moralismo e a ética, supra-moral. Além da diferença entre moral e

---

<sup>8</sup> “[...] a verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça” (BENJAMIN, 2013b, p.19).

ética: moral atenta ao social; ética como princípio do indivíduo, do ser. A questão do moralismo é extra-filosófica, não participa da investigação científica, do cerne acadêmico, no sentido fundamental, originário grego. O moralismo é exterior a qualquer investigação, a qualquer análise ou fundamento questionador, já que está calcado no pré-julgamento, no preconceito. Tende para a intolerância. É puritano. Não há no moralismo qualquer espaço para a dúvida, para o questionamento e para a verdade, já que a verdade tem sua essência na *aletheia*, na revelação. É neste sentido que a ética aristotélica das virtudes, oposição extrema ao moralismo, se associa à ética do existencialismo, alicerce à subjetividade e à integridade do Outro, cuidado de si e de outrem, porque, destaca Levinas, a responsabilidade na alteridade não é um dar-se ao outro, nela não há cedência: “uma responsabilidade em que se cede a alguém não é mais responsabilidade” (2005, p.149), complementar a célebre “jamais cederás no que tange ao teu desejo” de Lacan. A individuação e a unicidade, assim, são *sustentados* pela responsabilidade, que não se corrói e não se aniquila, nem por outro sobre ela, nem como doação de algo próprio.

### **Do existencialismo: não há liberdade sem responsabilidade**

Sartre, em *O existencialismo é um humanismo* (1987), inicia afirmando que o existencialismo é uma "doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana" (p.3), cujo cerne está calcado na afirmação "a existência precede a essência, ou, se se preferir, que é necessário partir da subjetividade" (p.5). Compactuo com o autor: é necessário que partamos da subjetividade, do homem em si – e acrescentaria: não só do humano, mas de todo ser vivo –, para investigar qualquer questão que possamos pensar social: a sociedade é um conjunto, uma formação de seres individuais, portadores de subjetividades, logo existências singulares, únicas, não-reproduzíveis. Cada ser é permeado por uma dignidade inviolável: o indivíduo, jamais replicável, é portador de um *complexus*, uma sacralidade, jamais escrava de Outrem.

Se unos, não passíveis de cópia, cada ente, cada sujeito, é responsável por suas ações. Se nos encaminhamos para uma nova condição humana, a que nomeio "condição híbrida", relativa ao híbrido, em contraposição à mistura, então é mister que investiguemos quais os prolegômenos éticos para esse novo ser-no-mundo que se apresenta. Para tanto, que princípios de responsabilidade, que ética da responsabilidade se faz necessária para esses tempos? Que *ethos*, ser, condicionais para uma renovada - e verdadeira - humanidade?

Sartre coloca que "quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens" (p.6). Se nos encaminhamos para uma nova condição subjetivo-social, há que se olhar (Olhar com escuta!) o Outro, esse que convive e vive conosco, esse que nos constitui e nos abarca, há que se avistar a ética, o âmago do ser, do ser-agir no social. É o que Sartre expõe como o sujeito legislador, que não escolheu apenas a si mesmo, mas, simultaneamente, a humanidade inteira. Levinas acrescenta que Outrem é aquele por quem sou responsável e que essa responsabilidade só *acontece* pelo encontro, que é o inverso da aniquilação ou da contaminação de unicidades.

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade com ele [...] é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por Outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. (LEVINAS, 2005, p. 143-144).

Esse ente "não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade" (SARTRE, 1987, p.7), pois qualquer projeto (tal qual o da condição que investigamos) "por mais individual que seja, tem um valor universal" (p.10). Como nos lembra Levinas: minha liberdade começa quando começa a liberdade do Outro. Ressaltemos, a sacralidade do indivíduo é anterior a qualquer social: a dignidade humana, o valor humano consiste na subjetividade, no que cada sujeito porta de singularidade e diferença: não há possibilidade de social sem a liberdade - e ressaltamos, a responsabilidade - de cada qual.

Destaca o pensador que "não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade" (p.5), então somos o uno único, inscrito num âmago individual-social, portanto que não pode conceber a não-liberdade da humanidade inteira. Se assim o procedemos, não há como escapar da ética, filosofia primeira. Há uma imensidão conosco, há um inteiro em cada um de nós, sempre faltante<sup>9</sup>, sempre em busca de algo, logo há uma impossibilidade da solidão, somos um feixe de relações, há uma intersubjetividade. Se há, e há, não escapamos da responsabilidade integral por cada escolha. Caso contrário, nasce a anti-sociedade, a anti-*polis*. Não há liberdade quando um único ser é escravo - ou mesmo senhor. O humano é livre quando inscrito em um *ethos* digno de existência: o *ethos* da responsabilidade. Não concebemos social sem a existência livre de cada ser,

---

<sup>9</sup> "Se a ação de cada um não está mais referida ao que a ultrapassa e a garante, não há mais diferença entre o direito à liberdade de que cada um dispõe doravante incondicionalmente e o abuso do direito à liberdade" (DUFOR, 2005, p.97).

sem a total liberdade - de escolha, de opinião e de existência - de cada indivíduo: "[...] nós nos apreendemos a nós mesmos perante o outro, e o outro é tão verdadeiro para nós quanto nós mesmos [...] Para que eu obtenha qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro" (p.16).

É nesse sentido que ressalto o fundamento da diferença entre o hibridismo e a mistura, tão erroneamente investida em diversas esferas sociais, anti-ética. Na mistura, há um culto da supra-humanidade, *hybris*, uma busca pelo poder e pela totalidade em si mesmo e universal, há uma aglutinação de entes, uma deformidade das estruturas, aberração.

No híbrido, *hybrida*, por outro lado, há o inverso: originalidade na composição, sem alteração da essência dos entes, há criação, arte. Na mistura, há um culto da humanidade - não do ser-do-homem, mas de uma superioridade, que pensa abarcar o todo e poder manipular tudo ao seu benefício, individualista. No híbrido, há uma convivência, uma sincronia, uma harmonia.

Compartilho do pensamento sartreano: "O culto da humanidade conduz a um humanismo fechado sobre si mesmo [...] e, temos de admiti-lo ao fascismo". E acrescento: conduz ao Holocausto, ao miasma e ao fim de qualquer coletividade!

Quando o Ser foi constituído na e da mistura, na *hybris*, ele já está inserido no anti-social, ele está e conduz ao Caos, à aniquilação da alteridade e da própria sociedade, que é a própria alteridade em relação. Para um retorno ao coletivo, à *hybrida*, ao ético e à harmonia, há a necessidade ética de avaliar todos os fatores que conduziram à formação na existencialidade das diferentes situações. E ainda, para que a *hybrida* se sobressaia, imperioso é um cuidado – de si e do Outro - para que não se afunde no poço da *hybris*, calcado no gozo social

Na mistura, há poderio exacerbado, há paranóia. No hibridismo, há existência, há liberdade, há responsabilidade. Apreendemos, com Aristóteles e Sartre, o ser e a ética como princípio fundamental à existência: a moderação e a responsabilidade, Existência Ética, como princípios primeiro e último para o *ethos* contemporâneo.

A união dos dois tipos de força – a da inteligência ou da espiritualidade e a da forma ou da perfeição técnica – é coisa rara, o que a história da arte igualmente prova.

Wassily Kandinsky, *Olhar sobre o passado*

A arte pode cumprir sua função revolucionária interna somente se ela própria não se torna parte de qualquer *establishment*, inclusive o *establishment* revolucionário [...] A realização da arte como princípio de reconstrução social pressupõe mudanças sociais fundamentais. O que está em jogo não é o embelezamento do que existe, mas sim a reorientação total da vida em uma nova sociedade. [...] Por que o artista hoje parece incapaz de encontrar a transfiguração e a transsubstancialização da forma que capte as coisas e as liberte de sua sujeição a uma realidade bruta e destrutiva? [...] Não uma arte política, não a política como arte, porém a arte como arquitetura de uma sociedade livre.

Herbert Marcuse, *A arte na sociedade unidimensional*

# IDENTIDADE E DIFERENÇA:

## PARA UMA ONTOLOGIA DA ARTE PÓS-NONSENSE

A arte desapareceu. Desapareceu como pacto simbólico, pelo qual ela se distingue da pura e simples produção de valores estéticos que conhecemos sob o nome de cultura.

Jean Baudrillard, *A transparência do mal*

A novidade do estágio de cultura de massa em face do liberalismo tardio está na exclusão do novo. A máquina gira em torno do seu próprio eixo.

Theodor Adorno & Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*

Todo esforço de aproximação de uma obra de arte será vão se o seu conteúdo histórico sóbrio não se tornar objeto de um conhecimento dialético.

Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e escritor*



## 2 IDENTIDADE E DIFERENÇA: PARA UMA ONTOLOGIA DA ARTE PÓS-NONSENSE

Causa-me estranheza a afirmação de Mathieu, o personagem professor de filosofia, de *A idade da razão* (romance de Jean-Paul Sartre): “Agrada-me indignar-me contra o capitalismo, mas não desejo que o suprimam, porque não teria mais motivos de indignação” (SARTRE, 1949, p.116). Em tempos de *hybris*<sup>10</sup> contemporânea, o intelectual adquire mais uma tarefa: *sê-lo efetivamente*. Ora, uma teoria crítica, e aqui me proponho a ao menos esboçá-la, além de fazer um diagnóstico do presente, tem o ímpeto de lançar prognósticos, perspectivas, com vistas à mudança. Assim, neste estudo, procurarei fazer uma crítica aos modelos de teoria da arte contemporânea, especialmente o formulado por Arthur Danto, em *A transfiguração do lugar-comum* (2010), com base nos conceitos de Identidade e Diferença, pensando-os como indissociáveis, porque, creio, o grande equívoco de muitos filósofos contemporâneos, foi a valorização de um em detrimento do outro, ou, em outro sentido, “a identidade de essência não é acompanhada de uma identidade de existência” (SARTRE, 2011, p.10), e aí também o deslize acontece. Não há Diferença sem Identidade, assim como a Identidade é vazia sem a Diferença. Dessa forma, a introdução do conceito de Identiferença se realiza – e o fazemos perante a arte, como ícone do Belo, ao lado do Bom – de modo a dar bases para a sustentação de uma *hybrida* (híbrido), em contraposição à *hybris* (mistura) que caracteriza a pós-modernidade.

A *hybris* (mistura) é a desagregação, o caos, a sobreposição do dionisíaco<sup>11</sup> em relação ao apolíneo (abafando este), não constrói o novo, apenas dá nova “roupagem” ao passado, até mesmo destruindo-o sob nova aparência (máscara horrenda). A *hybrida* (híbrido), por sua vez, é a harmonia, a conexão, o equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco, entre o passado e o futuro, instituindo o novo, sem qualquer adulteração de um ou de outro. Na mistura há um retorno ao grau zero (de subjetividade), porque lá ela se perde: perde sua identidade, perde sua diferença, há uma superposição de significantes deslocados, é o não-ser. No híbrido o ser permanece com seu traço –

---

<sup>10</sup> *Hybris* (mistura) e *Hybrida* (híbrido) foram conceitos introduzidos por este autor, em sua dissertação de mestrado, intitulada “Prolegômenos à condição híbrida: esboço de uma teoria crítica do sujeito pós-midiático”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), em junho de 2011. *Identiferença*, *identiferenciar* e seus correlatos, utilizados neste estudo, também são conceitos deste autor.

<sup>11</sup> Tão erroneamente interpretado, e mal compreendido, já que o dionisíaco implica a alegria, o prazer, logo o não-Gozo, voltado ao Outro.

unário ainda assim, porque nem identidade, nem diferença se corrompem, há uma virada de significação.

Identiferença, pois, Identificar e Diferenciar, Identificar diferenciando e Diferenciar o identificado, porque Identidade, tampouco Diferença, sozinhas<sup>12</sup>, não são suficientes para uma definição de arte. Desse modo, desejo introduzir o conceito de Identiferença para fazer da arte uma verdade, uma libertação, não um mero objeto, sem sentido, nonsense, porque não concordo com a afirmativa de Nietzsche: “Temos a arte para não morrer da verdade”. O pensador equivoca-se, porque 1) a verdade é vida, a mentira mata; e 2) a arte é verdade por excelência<sup>13</sup>, não há contrariedade aí: ambas estão imbricadas.

Penso a arte com papel estruturador societário (do coletivo), porque além de uma função antecipatória, possibilita (favorece, não institui obrigatoriamente) o laço social, lança os alicerces para o que está por vir (e aí sua responsabilidade, seu caráter ético – estaria Duchamp, em 1917, iniciando a “loucura”<sup>14</sup> do hoje?), e dá espaço para a necessária sublimação (transformação do “sintoma” em Arte), em contraposição à barbárie (que conduz a uma catarse para instintos agressivos - “loucura”). Nesse último sentido, em uma sociedade que valoriza a “passagem ao ato” de fantasias perversas, não estaria a arte perdendo sua real função, transformando-se em mais um veículo de apoio à fetichização dos objetos<sup>15</sup> (ou, melhor, de meras coisas)?

A obra adquire o verdadeiro estatuto de arte quando atinge o limiar do não-dito, na pura expressividade do dizer não-dizendo: a própria linguagem (e não o objeto) é, pois, transfigurada. No cinema, dois exemplos são *Orgulho e Preconceito*, e *Amor além da vida*. No primeiro, o sublime, ainda que complementado pelo figurino, pelo roteiro, pela fotografia, está no indizível, nos olhares, nas frases inacabadas, nos sentimentos, nos pensamentos dos personagens, “ditos” não pela palavra. No segundo, é a qualidade plástica, do Paraíso criado como uma tela impressionista, carregado de tinta, cuja cor é a própria expressividade de um “além da vida”, a partir do sentimento familiar vivido “na Vida”. No cinema, cabe lembrar ainda de *O sorriso de Mona Lisa*, mas aqui a arte

<sup>12</sup> “Não se trata mais de constatar a ruptura entre e a linguagem e o mundo, o homem e as coisas, a verdade e a realidade, mas de investigar a passagem, a gênese da relação o elemento que constitui a possibilidade da diferença na identidade entre sensível e inteligível” (PAVIANI, 1987, p.119).

<sup>13</sup> “O conhecimento é questionável, a verdade não. [...] [N’O *Banquete*], a verdade – o reino das idéias – é ilustrada como o conteúdo essencial da beleza” (BENJAMIN, 2013b, p.18-19).

<sup>14</sup> “Nós nos encontramos [...] num espaço anômico sem referências [...] no qual nem todos os indivíduos se tornam necessariamente psicóticos, mas no qual as solicitações para se o tornar são abundantes” (DUFOR, 2005, p.60).

<sup>15</sup> “Através da liberação de formas, linhas, cores e concepções estéticas, através da mixagem de todas as culturas e de todos os estilos, nossa cultura produziu uma estetização geral” (BAUDRILLARD, 1990, p.23).

não exatamente no conteúdo filmico (claro que ali também há), mas numa cena específica, quando Julia Roberts, a professora de história da arte, encomenda um painel-tela de Pollock, e diante da surpresa de suas alunas (trata-se de um College conservador, nos anos 60) – “isso é arte?” interroga uma delas – apenas diz: “parem de falar, aproximem-se, olhem-no de perto, e apenas apreciem!”: a interpretação não é necessária, arte acontece, por si, identificando-se na novidade.

A arte não pode ser um mero objeto do cotidiano, e isso podemos constatar pós-Andy Warhol e Marcel Duchamp – assim, a obra acaba se reduzindo a fetiche e nada dela deriva. Na *Identificação*, não basta a obra diferenciar-se dos demais objetos, nem mesmo Identificar-se com eles. Então, como se “identificar”? Danto não se questionou, e talvez esse seja o seu maior equívoco, embora seu esforço em definir a arte seja considerável, se a caixa de Brillo Box, as sopas Campbell ou a Fonte (o urinol de Duchamp) são efetivamente “obras” e se estas podem ser caracterizadas como “de arte”. Ele procura, a todo instante, elaborar um conceito (a partir de condições) para enquadrá-las como tais. Mas ao olharmos para uma lata de sopa, para um caixa de sabão em pó, nada ali há de estético. A arte contemporânea – e seus aditivos: o contestatório, o horrendo, o absurdo – subtraíram da arte sua Identidade (seu estatuto enquanto tal, seu caráter identificador) e sua Diferença (o sublime, o Belo)<sup>16</sup>. Não afirmo que a arte deve voltar a ser *mimesis* (imitação) do real – muito pelo contrário. Isso (mimetizar) não é só insuficiente, como a obra de arte, para assim ser caracterizada, deve *matizar* a vida cotidiana, ser um alento ao caos de tantos outros elementos: o econômico, o político, o racional.

Poderíamos então dizer que Danto não faz uma Filosofia da Arte, mas, especificamente, uma Filosofia da “Arte” Contemporânea. A obra de arte contemporânea é essencialmente efêmera, porque dela, em si, nada permanece, apenas sua atitude transgressora. Ela é momentânea, é presenteísta (fragmentos de presentes perpétuos, cuja “história” é esquecida – mas sem História, sem passado, não há constituição de Identidade, não há Diferença, há apenas simulacros, *fakes* e *posers* – semelhante ao *momentum* que vivemos, de uma *sociedade toxicômana* – presenteísta<sup>17</sup>), e tão só. Uma vez exposta, perde sua força, deixa de sê-lo: é o oposto da obra de arte por excelência

---

<sup>16</sup> “A arte em sua época de dissolução, como movimento negativo que prossegue a superação da arte em uma sociedade histórica na qual a história ainda não foi vivida, é ao mesmo tempo uma arte de mudança e a pura expressão da mudança impossível. Quanto mais grandiosa for sua exigência, tanto mais sua verdadeira realização estará além dela. Essa arte é forçosamente de *vanguarda*, e *não existe*. Sua vanguarda é seu desaparecimento.” (DEBORD, 1997, p. 181).

<sup>17</sup> Cf. FERREIRA *et al*, 1995; LIPOVETSKY, 2004.

(permanência). Por isso que a obra de arte contemporânea parece<sup>18</sup>, *mas não é*, a verdadeira obra de arte, atemporal.

Segundo Danto, “como obra de arte, a caixa de Brillo Box faz mais do que afirmar que é uma caixa de sabão dotada de surpreendentes atributos metafóricos. Ela faz o que toda obra de arte sempre fez: exteriorizar uma maneira de ver o mundo, expressar o interior de um período cultural, oferecendo-se como espelho para flagrar a consciência dos nossos reis” (2010, p.297). Se assim o fosse, quem são nossos “reis”, contemporaneamente? Qual o *interior* do atual período cultural? Sendo o apropriação um dos elementos característicos da arte contemporânea, de que maneira estamos *vendo* o mundo?

Para Danto, “em períodos de estabilidade artística, somos capazes de identificar obras de arte por indução”. Penso que aí há outro equívoco. Não identificamos obras de arte por *indução*, mas por *dedução* ou por *dialética*, porque a verdadeira obra de arte, justamente, tem Identidade e tem Diferença. A Fonte de Duchamp é apenas a duplicação de um urinol, ainda que, posteriormente, tenha sido inundado por uma enxurrada de interpretações turvas, propositais para enquadrá-lo como obra, que, como tal, só pode *parecer* sê-la se exposto em uma galeria de arte, como diria Dickie (a partir de sua Teoria Institucional da Arte).

Marcel Duchamp cindiu, via justaposição, o real e o ficcional do estético, fazendo dessa mistura, a *hybris* no mundo da arte. Quebrando a fronteira da Identidade e da Diferença entre a obra (a representação) e o objeto (o representado), transfigurou a arte em meras técnicas desconexas, de *performances*, artifícios audiovisuais e apropriações: a arte deixou de ser (Original) para não-ser (a Cópia). (E será que somente na Arte há isso?- aí está a questão!).

Na mistura entre representação e representado, o simulacro e o fetiche pelo objeto (suposta obra de arte) são imperiais. O que deveria apenas parecer (a verdadeira obra de arte, ficcional por excelência) é, e o que deveria ser (a realidade) se reduz ao *parecer*: está feita a confusão!

Nos híbridos, por sua vez – e aqui *Bajofondo* é o exemplo típico, senão o único, ao menos na música – não há justaposição ou sobreposição de fronteiras, porque não há corrupção dos elementos constituintes, mas harmonia entre eles – o ficcional artístico não extrapola o real, porque na hibridação há conjugação para criação, jamais expropriação estética, como ocorre nas mixagens “selvagens” e na mistura de músicas justapostas.

---

<sup>18</sup> “[à realidade da sociedade do espetáculo] só lhe é permitido aparecer naquilo que ela não é” (DEBORD, 1997, p. 18).

A *Fonte*, as “ready mades”, a arte pop, as performances, o apropriação, não são transfigurações do lugar-comum, mas o próprio lugar-comum, inscrito num “mundo da arte”. A transfiguração em si morreu com a arte moderna. O urinol, fora do museu, é só um urinol, não uma obra de arte, porque desprovido da identidade de uma.

Cabe a uma nova arte, a que se poderia chamar de *pós-nonsense*, reintroduzi-la. A tarefa não é fácil. Na ausência de simbolização<sup>19</sup>, a abstração some e o que resta são meros objetos. Meros objetos jamais serão arte, uma vez que são desprovidos de sentido, *nonsense*, simulações. O signo mutilado nada é, nem mesmo significantes abertos para a constituição do novo, por isso o absurdo da proliferação do sempre-igual, rememorado e dessubstancializado. Para Wassily Kandinsky, o mestre do abstracionismo, a arte deve servir à evolução e ao aperfeiçoamento da alma humana, e a verdadeira obra de arte é aquela que expressa a alma do artista<sup>20</sup>, o momento, o instante. Para ele, “essa arte que não encerra em si nenhum potencial de futuro, que é tão-só o produto do tempo presente e jamais engendrará o ‘amanhã’, é uma *arte castrada*. Vive pouco tempo e, privada de sua razão de ser, morre assim que muda a atmosfera que a criou” (KANDINSKY, 1996, p.31).

O ápice da arte, no que tange à pintura, foi a abstração e o surrealismo – ali a própria linguagem, estruturada como ficção, se transfigurou: o artista, sua essência, sua alma, são visíveis no indizível. Sem dúvida, Kandinsky e Dali foram seus maiores expoentes. Kant, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, afirmara que “o Belo é o símbolo da moralidade”. Se a (dês)lógica contemporânea é a da dessimbolização, com o Imagético (“fingindo-se” de Imaginário) a imperar e a se sobrepor ao Simbólico (à linguagem), como pensar em “símbolo”?

Se o símbolo se desintegra – e a arte *nonsense* nos mostra isso, trancafiando o Belo nas caves e nas instalações –, a moralidade e o enlace fundamental, fundacional, são denegados por conseguinte: a *hybris* toma conta! Um novo paradigma, que vise uma arte efetiva, verdadeira, *pós-nonsense*, *pós-mídia*, ainda mais torna-se *necessário*, senão *obrigatório*, propiciando, então, que a *hybrida* crie um novo estatuto existencial, nesse sentido, ético por excelência. Só assim – se a arte se restabelecer como tal – é que ela será, também como Kant afirmara, *liberdade*. Só assim,

---

<sup>19</sup> “Estamos, pois lidando com uma dessimbolização [...] é no espaço vacante deixado por essa queda atual dos ideais do eu e do supereu em sua face simbólica que se entranha o Mercado” (DUFOR, 2005, p.106-7).

<sup>20</sup> “A arte retrata a sociedade em que o artista está inserido, a cultura em que vive, os sentimentos que possui e que deseja passar, mas, primordialmente, a arte retrata sua época, ou deveria retratar, mostra e demonstra uma história, a história do artista (e a estória que conta em sua obra) e a história social” (REOLON, 2008, p.74).

enterraremos essa “existência inautêntica” (segundo Heidegger), calcada numa cultura da máquina e da técnica (que deveria ser ferramenta e não fim em si mesma). Só assim escaparemos às armadilhas do esfacelamento do Ser.

A utopia é sempre um sinal de inconformação e um prenúncio de revolta

Oswald de Andrade, *A marcha das utopias*

Um dos males da nacionalidade que com tanto esforço construímos é o nosso ufanismo. [...] onde tudo que o Brasil fez aparece cor-de-rosa e azul. Maior seria a nossa grandeza se distinguíssemos as virtudes dos defeitos que se entrelaçaram em nosso destino de nação.

Oswald de Andrade, *A marcha das utopias*

Uma sociedade que não possui a idéia de nação dificilmente experimentará um desenvolvimento sustentável.

Luiz Carlos Bresses-Pereira, *Brasil sociedade nacional-dependente*

# BRASIL, BRAZIL, BRASIS: E A BRASILIDADE?

Uma autêntica auto-nomia (igualitária e democrática) se institui, e deve fazê-lo, a partir de uma hetero-nomia.

Jacques Derridà

O corpo falante e desejante é traço unário, símbolo traçado pelo Outro na página ilimitada do mundo

Alain Juranville, *Lacan e a filosofia*

Todas as coisas são Um.

Heráclito, *D 50*

### 3 BRASIL, BRAZIL, BRASIS: E A BRASILIDADE?

O que é o Brasil? Sendo a brasilidade o que nos constitui enquanto cidadãos de nosso país, como ela se caracteriza? Brasil, **Brazil** ou brasil, país ou idéia: estrutura-se uma nacionalidade ou um sistema isolado de crenças desenraizado?

[...] não há solo, não há povo, a nacionalidade é apenas um determinado sistema de impostos, a alma, uma tabula rasa, uma cerinha com a qual se pode imediatamente moldar um homem verdadeiro, um homem geral, universal, um homúnculo: basta para isso aplicar os frutos da civilização européia e ler dois ou três livros (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.95-96).

A noção de brasilidade aponta à origem, fundação, que, por sua vez, remete à identidade do povo brasileiro. Segundo André Green (1981), o conceito de identidade agrupa as noções de permanência e manutenção de pontos de referência que não mudam com o passar do tempo. Aplica-se à delimitação que permite a distinção de uma unidade, propiciando o relacionamento com o outro. A identidade é a síntese sobre o si-mesmo, incluindo os atributos que os outros lhe conferem, permitindo uma representação sobre si: “Algo com a propriedade essencial de definir a conjunção de identidade e diferença – isso é o que me parece mais apropriado para explicar a função do sujeito estruturalmente” (LACAN, Seminário 13, inédito, seção de 12/01/1966).

Se entendemos com Sigmund Freud que toda psicologia é psicologia social, ou seja, que o social é um “reflexo” do individual, depreendemos, com Jacques Lacan, que o sujeito é determinado pelos significantes do Outro. Lacan não fala explicitamente em identidade, mas em *identificação*, assim como Freud, em *Psicologia das massas e análise do eu*. O sujeito, assim, é “sem” identidade, ou melhor, a identidade, que é do registro imaginário, vem do Outro.

O sujeito não tem uma identidade própria, ele é tão somente representado por significantes que se encontram nesse lugar psíquico que é o Outro [...] O sujeito não “é” isso ou aquilo.

#### Brazil com S

Rita Lee

Quando Cabral descobriu no Brasil o caminho das índias  
Falou ao Pero Vaz para a caminha escrever para o rei  
"Que terra linda assim não há  
Com ticos-ticos no fubá  
Quem te conhece não esquece  
Meu Brazil é com S"

O caçador de esmeraldas achou uma mina de ouro  
Carumurú deu chabú e casou com a filha do Pajé  
Terra de encanto amor e sol  
Não fala inglês nem espanhol  
Quem te conhece não esquece  
Meu Brazil é com S

E pra que gosta de boa comida aqui é prato cheio  
Até Dom Pedro abusou do tempero e não se segurou  
Oh" natureza generosa  
Está com tudo e não está prosa  
Quem te conhece não esquece  
Meu Brazil é com S

Na minha terra onde tudo na vida se dá um jeitinho  
Ainda hoje invasores namoram a tua beleza  
Que confusão veja você  
No mapa-múndi está com Z  
Quem te conhece não esquece  
Meu Brazil é com S



Ele é um vazio, um furo no conjunto da linguagem, deslizando nas cadeias significantes. [...] Devemos lembrar, no entanto, que se trata de identificação e representação, ou, em termos lacanianos, alienação. O sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele. O sujeito se encontra alienado a esses significantes que são do Outro, como lugar do inconsciente. (QUINET, 2012, p.23-24).

Segundo Porge (2006), o sujeito é representado por um significante para outro significante: com essa fórmula, Lacan identifica o sujeito em relação ao inconsciente. Trata-se de uma identificação simbólica por meio de um contável: elemento que conota a diferença em estado puro. Para que haja Sujeito, uno, não mais alocado ao Outro, é preciso que a função simbólica seja inscrita, condição que só é atendida quando é inscrito nesse sujeito o “traço unário”, diferença única do ser, unitária em si, irreplicável. O que implica no traço unário “essa função de unidade é, justamente, não ser mais que diferença” (LACAN, *L’identification*, inédito, 29/11/1961). E: “A essência do significante, na sua função de conotar a diferença, é o traço unário. [...] O um unário é o número: ele designa a multiplicidade”. (PORGE, 2006, p.199).

Alain Juranville (1987) acrescenta que o traço unário, significante diferenciador do Sujeito, significante “escrito”, só adquire valor a partir do lugar daquele que o traça, o ins-creve, ou seja, do Outro simbólico: o nome próprio é a forma essencial do traço unário: “O vestígio do traço unário segundo o qual se constitui o desejo não é mais do que um *fragmento de escrita*, que conclama o sujeito a escrever, a concluir a escrita começada” (JURANVILLE, 1987, p.254). Nesse sentido, ser Sujeito só o é como ser alfabetizado. Fomos, nós brasileiros, “alfabetizados” por aqueles que nos “descobriram”? Estes “traçaram” o nosso “um”, desejando que desejássemos, ou seja, que tivéssemos vida própria, despreendida da metrópole? Se nunca nos inscrevemos simbolicamente, e se hoje a dessimbolização impera, como escrever nossa história sem a Letra (e o entendimento dela)?

Dessa forma, a questão “quem somos?”, formulada pelos cientistas sociais que se debruçaram sobre a identidade nacional – dentre eles, Sérgio Buarque de Holanda (1995) – ainda parece incompreendida, inacabada, parcializada, porque a identidade, em si, comporta a noção de manutenção. Assunto muito trabalhado, porém jamais concluído em suas formulações, comporta uma continuidade do questionamento e da dúvida, permanente tentativa de esclarecimento.

Se a identidade é a denominação dada às representações e sentimentos que o ente desenvolve a respeito de si próprio, a partir do conjunto de suas vivências, conforme Bock (2002), um estudo pormenorizado sobre essa – a identidade brasileira – correlacionada a períodos

conturbados de nossa história, por exemplo as ditaduras, se mostra importante, porque de repente inovador em algum sentido. Nessa perspectiva, ainda mais intrigante é esta questão se pensarmos como Caetano Veloso, que afirmara a ditadura ter sido uma expressão do Brasil. Que expressão é essa, de que Brasil?

Se deixamos de reconhecer como nosso o que o é, recusamos o que somos pelo que não podemos ser (já que o outro não nos reconhece como idêntico a ele), ou seja, recusamos a diferença para desejar uma identidade impossível. A identidade se cria e se recria, se faz através de sua rememoração que implica repetir, mas necessariamente diferenciar. (MILAN, 1984, p. 87-88).

Estudar a identidade é estudar quem somos, quais as nossas representações, o que os outros pensam sobre nós, o que pensamos sobre nós mesmos, o que exportamos como “realidade brasileira”. Dois foram os movimentos culturais que, ao lado dos principais pensadores “inventores” do Brasil, buscaram constituir uma identidade nacional, ou mesmo expressá-la, dizê-la: o modernismo, na década de 1920 (principalmente com Oswald de Andrade) e a Tropicália, cujo período de experimentação fora curto (1968 a 1973), embora se propague ainda hoje.

A Tropicália, segundo seu principal expoente e líder do movimento, Caetano Veloso, foi uma rememoração, uma atualização do discurso modernista. Modernismo e tropicalismo, nesse sentido, são significantes do que é o Brasil, mostram o que somos, numa cadeia interligada: um remete ao outro, que remete a um significante que pretende mestre, porém inalcançável, já que a nossa origem está sempre em xeque: está no indígena, no que aqui sempre esteve; está em Cabral; está na família Real portuguesa; está na Independência? Nesse sentido e a partir da perspectiva elaborada por M.D. Magno (1985), pretendemos destacar os significantes fundadores e constituintes do sintoma e da fantasia particulares do Brasil.

Se, por um lado, é preciso admitir de saída que o Brasil ou o brasileiro não existem, pois ambos são da ordem de uma ficção, por outro, nada impede que se escute, da *insistência significativa*, a verdade que está em jogo nessa ficção. [...] O que interessa aqui é a questão de uma sintomática e de uma fantasia nacionais. [...] O sintoma [...] possibilita o desvelamento da realidade do sujeito e, porque é metafórico, pode ser simbolizado através de quantas metáforas o substituíam, capazes de bem dizê-lo. E bendizê-lo é atravessar a sua fantasia (MAGNO, 1985, p.III).

O Modernismo brasileiro tem seu principal representante na figura do escritor e ensaísta Oswald de Andrade, autor do Manifesto Antropófago. O Manifesto Antropófago, publicado em 1928, posterior ao já importante Manifesto Pau-Brasil, de 1924, inaugura uma nova forma de pensar o Brasil e suas vicissitudes: contra o discurso indigenista do verde-amarelo, nacionalista por

excelência, que se constituiu também nos anos 1920. O verde-amarelismo (indigenista), para Oswald, é mítico, enquanto o metafórico antropófago, é um anti-mito. Cabe aqui lembrar o cenário da época: uma República recém inaugurada, que derrubara um Império continuísta da monarquia Bragança e uma nação efervescente economicamente (líder na produção mundial do café). Ressalta-se que Oswald é o líder do movimento modernista, ao lado de Mário de Andrade (e seu “Macunaíma”, tido como o representante fidedigno da brasilidade) e Tarsila do Amaral (e seu “Abaporu”, pictografia nomeada por Oswald, “o homem que come gente” em tupi-guarani). O Manifesto Antropófago, nesse sentido, é o cerne do pensamento de Oswald, porque ali se esboça a defesa de sua principal idéia, a partir de uma extremada metaforização: o Brasil é antropófago, “come” a cultura estrangeira e a digere com propriedade – o resultado é algo novo, brasileiro por excelência, que, segundo o autor, é contra todas as catequeses<sup>21</sup> e carnavaliza tudo. A antropofagia, tal como enunciada por Oswald, não é apenas uma “deglutição” do que é produzido no exterior, mas uma reformulação com jeito próprio, ou seja, não se trata de copiar o estrangeiro, mas de não fechar-se em si, de maneira ufanista. O resultado é uma cultura realmente brasileira, inclusive “de exportação”.

A Antropofagia é o que Oswald de Andrade (2011) coloca como o cerne da identidade nacional: ele a eleva a *Weltanschauung*, como concepção de mundo, ideologia. Segundo o pensador, é o que nos une: filosoficamente, economicamente, socialmente, porque jamais fomos catequizados, o que fizemos foi carnaval: o Carnaval<sup>22</sup> como representação do ritual antropofágico. Conforme Milan (1984), “o que era do outro, carnavalizado, passa a ser uma coisa nossa” (p. 82). “Se o Carnaval cultiva a ambivalência, ele é taxativo sobre o que somos, ensina praticamente a insistir nos valores da brasilidade e na língua que falamos”. (MILAN, 1984, p. 66).

O ritual antropofágico não é uma “deglutição” do outro, uma destruição da alteridade, mas é antes uma criação, com singularidade própria, do que na realidade é brasileiro, já que, se analisarmos mais atentamente, os que aqui chegaram (os portugueses), é que “nos roubaram”, destituíram o que aqui estava (o indígena). Oswald eleva o indígena à condição de brasileiro por excelência, sem a mitificação que este tivera no Romantismo (consagrado, por exemplo, em *O Guarani*, de José de Alencar), numa posição dialética: cujos pressupostos seriam o do homem natural como tese, o homem civilizado como antítese e o homem natural “tecnizado” como síntese,

---

<sup>21</sup> “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval” (ANDRADE, 2011b, p.70).

<sup>22</sup> “O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça” (ANDRADE, 2011a, p.59)

ou seja, reintegrar a vida primitiva (com seus valores matriarcais) na civilização. Mas não se pode ignorar, entretanto, que o Brasil não é o indígena<sup>23</sup>, é o indígena, o branco (o português e o imigrante) e o negro, e a miscigenação desses. Logo, o que sempre aconteceu foi, metaforicamente, antropofagia: uma incorporação, um “ajuntamento”, e um posterior “abrasileiramento”. Na antropofagia não há qualquer atitude de aniquilação da realidade outra, mas uma construção. Nas palavras de Maltz (1993): “o canibalismo oswaldiano é de sentido construtivista e prospectivo” (p.20).

a contrapartida dessa atitude de inércia ideológica e cultural, de brutal assimilação que legitimava a influência estrangeira, seria atitude antropofágica de ‘deglutir’ o saber europeu, ‘devorando-o’ não mais para incorporá-lo de modo mecânico mas para absorvê-lo dialeticamente na tentativa de abraçar a nossa cultura dando-lhe uma identidade (MALTZ, 1993, p.11).

Mas o conceito de antropofagia, conforme descrito por Oswald de Andrade, e depois retomado pela Tropicália (Oswald foi o ponto de ligação entre todos os tropicalistas e seus admiradores antagônicos), não é um reduto de toda e qualquer solução sobre o que somos, porque ainda permanecemos absortos quando pensamos sobre o país, mesmo em políticas públicas nacionais: somos o Brasil ou somos muitos brasis – os regionais ou o nacional? A Antropofagia vai exatamente ao encontro de uma indagação anterior, mais original, que remete ao Brasil brasileiro versus o Brasil disseminado, o *Brazil*, e pretende resolvê-la, agindo “como instrumental combativo contra a violência disseminada pelo colonizador” (MALTZ, 1993, p.22). O que Oswald pretendeu, penso, e aí está a sua maior relevância (aliás não só dele, mas dos modernistas), foi desvelar o Brasil, dizê-lo em sua verdade, não acatando a imposição do senhor-europeu, mas não esquecendo que o Brasil não foi construído do nada, de um dado, mas de forças antagônicas, num processo dialético entre as três etnias (ou mais delas, conforme a perspectiva):

A antropofagia é antes uma decisão de regras do que uma panacéia para resolver o problema da identidade do Brasil [...], é um modo de radicalizar a exigência de identidade (e de excelência na futura), e não um drible na questão” (VELOSO, 2008, p.244).

---

<sup>23</sup> “Tupi or not tupi, that is the question” (ANDRADE, 2011b, p.67). Ainda: “O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica” (ANDRADE, 2011a, p. 66).

O país, no entanto, parece ter esquecido, quem sabe recalcado (por quais motivos?) essa realidade e, nos anos seguintes ao movimento modernista, reforçou os antagonismos. A arte, nesse sentido, é uma expressividade de nossa realidade e, como o Brasil tem na música a sua arte mais reconhecida internacionalmente (nunca nos destacamos, em igual nível, no cinema, na pintura, etc.), a música popular, já dissera uma vez João Gilberto, é a determinante de nossa verdade. Paralelamente ao modernismo, vê-se surgir, no Brasil, o seu principal produto artístico de exportação: o samba. Mas esse, embora disseminado, posteriormente se dissipa e, para dar-lhe nova roupagem (e fazê-lo atingir todas as camadas sociais), surge a Bossa Nova, expoente da chamada Música Popular Brasileira na final da década de 1950. No mesmo período, entretanto, sob forte influência estrangeira, o país é “invadido” pelo rock (norte-americano e britânico). É nesse embate – MPB versus iê-iê-iê, o movimento da Jovem Guarda, que traduziu, abasileirou o rock – que a Tropicália surge, como retomada da busca por respostas ao que somos – brasileiros, **brazileiros** estrangeiros em nossa própria terra.

Os tropicalistas tinham fortes referências no neoconcretismo e no Cinema Novo (representado na figura de Glauber Rocha), passando pela Bossa Nova, pelo rock (tanto o inglês, com os Beatles, quanto o “abrasileirado” da Jovem Guarda), pela literatura inventiva de James Joyce e Guimarães Rosa, por Carmem Miranda e os produtos da cultura de massa da época. A Tropicália surge como movimento a partir do lançamento do álbum *Tropicália ou Panis et Circensis*, gravado em maio de 1968, e se estendeu até o lançamento do álbum *Araçá Azul*, de Caetano, em 1973.

Assim como o modernismo (que almejava reintegrar o primitivo ao civilizado), o tropicalismo buscou a síntese entre o arcaico e o moderno. A Tropicália, sob esse aspecto, alegoriza essa realidade (Favaretto, 2007). E alegorizar, retomamos, é carnavalizar, que, novamente, é um ato antropofágico.

#### Querelas do Brasil

*Elis Regina*

O Brasil não conhece o Brasil  
O Brasil nunca foi ao Brasil  
Tapir, jabuti, liana, alamandra,  
alialaúde  
Piau, ururau, aqui, ataúde  
Piá, carioca, porecramecra  
Jobim akarore Jobim-açu  
Oh, oh, oh

Pererê, câmara, tororó, olererê  
Piriñ, ratatá, karatê, olará

O Brasil não merece o Brasil  
O Brasil ta matando o Brasil  
Jereba, saci, caandrades  
Cunhãs, aririnha, aranha  
Sertões, Guimarães, bachianas,  
águas  
E Marionaíma, ariraribóia,  
Na aura das mãos do Jobim-açu  
Oh, oh, oh

Jererê, sarará, cururu, olerê  
Blabláblá, bafafá, sururu, olará

Do Brasil, SoS ao Brasil  
Do Brasil, SoS ao Brasil  
Do Brasil, SoS ao Brasil

Tinhorão, urutu, sucuri  
O Jobim, sabiá, bem-te-vi  
Cabuçu, Cordovil, Cachambi, olerê  
Madureira, Olaria e Bangu, Olará  
Cascadura, Água Santa, Acari, Olerê  
Ipanema e Nova Iguaçu, Olará  
Do Brasil, SoS ao Brasil  
Do Brasil, SoS ao Brasil

Repetindo uma fantasia do Ocidente sobre o Brasil, o Carnaval é simultaneamente uma fantasia do Brasil sobre o Ocidente através do qual deixamos de ser objeto do desejo alheio para nos tornarmos

sujeitos. [...] O Carnaval é um culto paradoxal do esquecimento, pois através dele lembramos o passado reinventando todo ano nossa história (MILAN, 1984, p.79-80).

O tropicalismo é uma visão de identidade nacional que, durante os anos em que vigorou como experimentação, afrontou, embora sem essa pretensão, a ditadura militar, especialmente porque surgiu e co-existiu com a vigência do Ato Institucional nº 5, o principal instrumento criado pelos militares na repressão, na censura e no combate às forças opositivas, instalado pelo governo de Costa e Silva (1967-1969), que instituiu também a Lei de Segurança Nacional, fechou o Congresso, suspendeu o hábeas-corpus e combateu duramente a imprensa e as formas culturais contestatórias do Regime Militar, continuado por Médici (1969-1974), cujo governo fora o do “Brasil: ame-o ou deixe-o”.

Mas a Tropicália, em si, não foi um movimento de protesto: a oposição ao regime militar acontecia, na música, pelas canções de protesto, consagradas nos Festivais, e que tinham sua força no conteúdo, nas letras, carregadas de conotação combativa. A Tropicália “trata o social sem o **pathos** então vigente” (FAVARETTO, 2007, p.21): as “contradições históricas, ideológicas e artísticas são levantadas para sofrer uma operação desmistificadora” (p.26). O tropicalismo abalou os militares, porém em outro sentido. Quando preso, durante dois meses, Caetano Veloso teve contato com um sargento e um capitão, que “revelaram” ao compositor onde estava o “poder” tropicalista. O poder subversivo da Tropicália estava na forma e não no conteúdo: a busca pela “desestrutuação” que os músicos expunham até mesmo em suas entrevistas à imprensa apresentava aos militares um risco maior que as canções de protesto, que podiam ser censuradas “justificadamente” pelo seu conteúdo: “da coincidência, no Brasil, da fase dura da ditadura militar com o auge da maré da contracultura. Esse é, com efeito, o pano-de-fundo do tropicalismo: foi, em parte, por antecipação, o tema de nossa poesia”. (VELOSO, 2008, p.356).

Segundo Alexandre Barbalho (2000), os regimes ditatoriais têm um interesse muito significativo no controle da cultura popular, já que esta atinge cidadãos de todas as classes sociais, e pode ser convertida em “arma” para a manutenção da legalidade da política governamental,

### Brasil

Cazuza

Não me convidaram  
Pra esta festa pobre  
Que os homens armaram  
Pra me convencer  
A pagar sem ver  
Toda essa droga  
Que já vem malhada  
Antes de eu nascer

Não me ofereceram  
Nem um cigarro  
Fiquei na porta  
Estacionando os carros  
Não me elegeram  
Chefe de nada  
O meu cartão de crédito  
É uma navalha

Brasil!  
Mostra tua cara  
Quero ver quem paga  
Pra gente ficar assim  
Brasil!  
Qual é o teu negócio?  
O nome do teu sócio?  
Confia em mim

[...]

Não me sortearam  
A garota do Fantástico  
Não me subornaram  
Será que é o meu fim?  
Ver TV a cores  
Na taba de um índio  
Programada  
Prá só dizer "sim, sim"

[...]

Grande pátria  
Desimportante  
Em nenhum instante  
Eu vou te trair  
Não, não vou te trair

legitimando o poder vigente e fortificando-o para a sua continuidade. Em 1964, a preocupação das elites dirigentes deixa de ser “criar uma nação” (que era o intuito de Vargas segundo o autor, com a institucionalização do samba, do futebol e do Carnaval como produtos brasileiros), e passa a ser garantir a integração nacional. A cultura é percebida como “elemento central na garantia da nacionalidade” (p.75).

[...] a busca de uma possível identidade nacional foi uma moeda forte na execução das políticas culturais em ambos os regimes [de Vargas e Militar]. [...] As ditaduras procuram monopolizar o discurso interpretador da nação, unificando as diferenças e eliminando as contradições (BARBALHO, 2000, p.72).

Otávio Ianni (1978) corrobora, à época da vigência do Regime Militar, o pensamento do autor acima citado, afirmando que “o Estado detém o monopólio da única interpretação que ele próprio considera válida para o conjunto da sociedade. [...]e precisa alimentar-se da falsa idéia de estabilidade social e política, da perenidade do presente” (IANNI, 1978, p.217-218).

Segundo o líder do tropicalismo, a pretensão era de “destruir” os nacionalistas, os ufanistas, e pulverizar o Brasil carioca, o Carnaval e o “jeitinho”: desencadear forças revolucionárias na música brasileira, par’além dos *slogans* ideológicos. A música popular era entendida pelos tropicalistas como arena de decisões para a cultura brasileira e para a própria soberania nacional. O que eles desejavam era expor as entranhas do Brasil para fora, efetuando uma “descida aos infernos”, desvelando suas mazelas e seu subdesenvolvimento. Nesse sentido, Caetano coloca que a Tropicália foi uma neo-antropofagia oswaldiana: Oswald foi o pai da Tropicália e unia os irracionistas e os superracionistas no momento em que propunha um *aggiornamento*<sup>24</sup> e ao mesmo tempo uma libertação das vanguardas européias, com o desmantelamento das classes sociais, dos nichos e dos “graus” de educação. “A palavra-chave para se entender o tropicalismo é sincretismo”, afirmara Caetano (2008, p.286). A Tropicália foi um movimento para acabar com todos os movimentos e afirmar o Brasil como unidade: sem antagonismos. A prisão e o exílio, entretanto, de Caetano e Gilberto Gil, seus principais expoentes, acarretou um corte na continuidade dos trabalhos, de modo que, em 1973, as experimentações<sup>25</sup> acabam e os compositores seguem por outros caminhos, retomando a crítica social anos depois, por meio do conteúdo de suas canções.

---

<sup>24</sup> No sentido de “agendamento”, agenciamento.

<sup>25</sup> “[Araçá Azul] é a síntese de todos os roteiros abertos pelo tropicalismo, que, levados às últimas conseqüências, esgotam o período de experimentação” (FAVARETTO, 2007, p. 41)

Pensar o Brasil como ente mestiçado, múltiplo, retomo: a unidade nacional estaria justamente na sua multiplicidade. Assim sendo, concluiríamos com Michel Maffesoli (2006), que o Brasil é o laboratório da pós-modernidade, porque dá ênfase à mestiçagem e à coesão na pluralidade: “encontramos nele os valores alternativos” (p.63) àqueles das nações fechadas em seus ufanismos, xenofobias, violência ao estrangeiro e horror a tudo que é o diferente. Uma questão parece surgir: então sempre fomos pós-modernos? E, conseqüentemente, nunca simbolizamos? Talvez, por isso, a nossa eterna dependência do Outro: “A nossa independência ainda não foi proclamada” (ANDRADE, 2011, p. 74). Dependentes da metrópole, quando colônia; dependentes da Grã-Bretanha, para fazer do Brasil a sede do Reino Unido de Portugal; dependentes de sociedades secretas, para que o Império se sustentasse enquanto tal; dependentes das Forças Armadas, da Igreja, de **tiranos** que mantivessem a ordem; de populistas que sejam provedores e não governantes. Desde sempre, fomos usados, explorados, nunca desejados. Por isso, quem sabe, também essa busca, incessante, sempre com respostas suspensas, duvidadas, mesmo criticadas, sobre a nossa identidade. Por isso, quem sabe, o nosso conformismo, diante de tantas formas **corruptoras políticas** e mesmo sociais, e a nossa predisposição às ditaduras: o discurso democrático, as ações tiranas, o simulacro de sociedade, o cúmulo de individualidades em des-relação.

Sérgio Buarque de Holanda (1995), no emblemático e clássico *Raízes do Brasil* (publicado em 1936), embora afirmando que “o Estado, entre nós, não precisa e não deve ser despótico, [...] mas necessita de pujança e compostura, de grandeza e solicitude”, dada a característica fundamental do brasileiro descrita pelo historiador, a cordialidade, relatava que “o quadro formado pela monarquia ainda guarda seu prestígio” (p.176). O país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais e a consciência coletiva dos brasileiros, até hoje, ainda não se desligou do espírito imperial: a imagem de nosso país ainda vive como projeto e aspiração: somos a nação “do futuro”.

No fim do século XIX, foi um incitamento negador que animou os republicanos: “o Brasil devia entrar em novo rumo, porque ‘se envergonhava’ de si mesmo, de sua realidade *biológica*”

#### Que País É Esse?

##### *Legião Urbana*

Nas favelas, no Senado  
Sujeira pra todo lado  
Ninguém respeita a Constituição  
Mas todos acreditam no futuro da nação

Que país é esse?

Que país é esse?

Que país é esse?

No Amazonas, no Araguaia iá, iá,  
Na baixada fluminense  
Mato grosso, Minas Gerais e no  
Nordeste tudo em paz  
Na morte eu descanso

Mas o sangue anda solto

Manchando os papéis,

documentos fiéis

Ao descanso do patrão

Que país é esse?

Que país é esse?

Que país é esse?

Que país é esse?

Terceiro mundo, se for

Piada no exterior

Mas o Brasil vai ficar rico

Vamos faturar um milhão

Quando vendermos todas as  
almas

Dos nossos índios num leilão

Que país é esse?

Que país é esse?

Que país é esse?

Que país é esse?



(HOLANDA, 1995, p. 166). Essa mesma realidade, que o autor relata como natural de nosso país, porque, diríamos, também naturalizada por seus cidadãos, é causa e, ao mesmo tempo, consequência, do fato que enxergamos o Brasil sempre como coisa externa a nós: brasil, substantivo comum: somos “gigantes pela própria natureza”, mas entranhamos a “síndrome do viralata”, preconizada por Nelson Rodrigues. *Podres Poderes*, de Caetano, pós-Tropicália, seguindo a onda do rock contestador dos anos 1980, traduz essas dicotomias que o país estampa, todos os dias, no cotidiano:

Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Motos e fuscas avançam  
Os sinais vermelhos  
E perdem os verdes  
Somos uns boçais...

Queria querer gritar  
Setecentas mil vezes  
Como são lindos  
Como são lindos os burgueses  
E os japoneses  
Mas tudo é muito mais...

Será que nunca faremos  
Senão confirmar  
A incompetência  
Da América católica  
Que sempre precisará  
De ridículos tiranos  
Será, será, que será?  
Que será, que será?  
Será que esta  
Minha estúpida retórica  
Terá que soar  
Terá que se ouvir  
Por mais zil anos...

Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Índios e padres e bichas  
Negros e mulheres  
E adolescentes  
Fazem o carnaval

Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Morrer e matar de fome

De raiva e de sede  
São tantas vezes  
Gestos naturais

O Brasil, sendo brasil, sempre nos leva a mecanismos fugidios: foracluímos nosso  
significante fundador, ou o denegamos, tornando-nos a-sujeitos, sempre desterrados<sup>26</sup> em nossa  
própria terra.

---

<sup>26</sup> “A tentativa de implementação da cultura européia [...] é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências. [...] Somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” (HOLANDA, 1995, p.31).

A identidade (brasileira, no âmbito do nacional ou do pessoal) não nos parece recentemente encontrar guarida senão em uma fantasia imaginária lastreada numa identificação mimética, egóica e por isso também imaginária. E ao confundirmos insistentemente, acesso ao consumo com qualidade e/ou condição de vida, desigualdade com diferença, seja para aplaudir, seja para contestar, temos produzido, no nível das mentalidades, entre nós, o efeito permanente da decadência Legisferante da imago paterna, tornando difícil historicamente (entre nós) o comparecimento cotidiano ou mesmo discursivo da diferença democrática, que oriunda do ético Heteros da discórdia, deveria em nome do respeito, do reconhecimento e da tolerância com esta diferença, praticá-lo no lugar do racismo mental.

Antônio Sérgio Mendonça, *A realidade brasileira*

# proposições (in)conclusivas

Como é possível ao mesmo tempo reclamar-se da disseminação e/ou da constituição da dita identidade cultural? Isso é, ou bem a singularidade imaginária foi instalada, por via simbólica, e não consegue se expressar por efeitos pedagógicos de repressão política-ideológica ou bem ela foi “foraclusa”, e não há o que possa ser disseminado.

Antônio Sérgio Mendonça, *Saber e melancolia*

Se a modernidade terá como marco o industrial, a legitimação, o pensamento crítico, a aposta emancipativa na mudança social e de mentalidade [...], a dita pós-modernidade será “performática”. E como tal ligar-se-á à informatização, à automação, à desideologização, à estetização da mídia.

Antônio Sérgio Mendonça, *A realidade brasileira*

## PROPOSIÇÕES (IN)CONCLUSIVAS

Jacques Lacan afirmara que “o coletivo não é nada, senão o tema do individual” (1992, p.86), e que a “subjetividade na origem não tem nenhuma relação com o real, mas com uma sintaxe que aí engendra a marca significante” (1992, p.57). Para tanto, só há Social, se já Sujeito. E só há Sujeito, se há simbolização, “marcação” do traço unário, identificador e diferenciador, de cada único em sua multiplicidade. Como expusera Fink (1998, p.79), “a ordem simbólica serve para neutralizar o real, para transformá-lo em uma realidade social”. A ordem simbólica, que também leva o nome de função paterna, Lei ou significante Nome-do-Pai, na teoria lacaniana, barra a unidade mãe-criança indiferenciada.

Ela barra o acesso fácil da criança ao contato prazeroso com a mãe, exigindo que a criança busque o prazer através de vias mais aceitáveis pela figura paterna e/ou Outro materno (na medida em que é somente através da importância que a mãe atribui ao pai que este pode desempenhar sua função). Nos termos freudianos, o ordem simbólica é um correlato do princípio da realidade, que não nega por completo os objetivos do princípio do prazer mas os canaliza para caminhos socialmente estabelecidos. (FINK, 1998, p.79).

Como pudemos explicitar neste trabalho, na pós-modernidade<sup>27</sup>, a dessimbolização é um imperativo constante, principalmente porque interessa ao Mercado<sup>28</sup>. Com a auto-referencialidade pregada pela dessimbolização, ausência de referência, se vê também uma profusão de enunciações que impõem a multielementariedade no discurso contemporâneo, com fachada (máscara) de enunciado “híbrido”<sup>29</sup>. Da multielementariedade, depreende-se que há uma suposta falência da

---

<sup>27</sup> E no Brasil, provavelmente desde sempre, já que a ordem simbólica, por aqui, parece-nos, nunca foi instalada. Esta ainda é uma tese (perigosa!) a ser melhor estudada. Dado o caráter deste trabalho, e o critério da paginação máxima, não pudemos nos aprofundar neste tema.

<sup>28</sup> “Como o Mercado ignora o Terceiro e pode propor apenas relações duais, isto é, interações, ele não permite ao sujeito se fixar no que o ultrapassa. Ora, um sujeito privado das questões impossíveis da origem e do fim é um sujeito amputado da abertura para o Ser, ou seja, um sujeito impedido de ser plenamente sujeito. A rede constitui, pois, uma espécie de grau zero da sociedade, já que ela forclui toda relação com o ser” (DUFOUR, 2005, p.87). E, ainda: “O Mercado tem objetivamente interesse na flexibilidade e na precarização das identidades. O sonho atual do Mercado [...] é poder fornecer kits de todo gênero, inclusive panópias identitárias: discursos, imagens, modelos, próteses, produtos. Idealmente, o Mercado é o que deve poder fornecer a qualquer um, em todos os lugares e a todo instante, todos os produtos que são supostos corresponder aos desejos, estranhamente compreendidos como desejos instantâneos e possíveis de satisfazer sem demora” (DUFOUR, 2005, p.183).

<sup>29</sup> A gênese dessa discussão está em meu ensaio “No lugar do Outro: ensaio sobre mídia e pós-modernidade”, Trabalho de Conclusão de Curso em Comunicação Social – Habilitação Jornalismo, apresentado em dezembro de 2008, na Universidade de Caxias do Sul.

unidade, do uno. Suposta porque também improvável em tempos que se valoriza tanto a individualidade e os direitos dela advindos. Por que, então, essa exacerbação dos ideais do múltiplo? Seria essa incoerência (ou seria um paradoxo?), ou mesmo essa justaposição, mais uma característica da dessimbolização?

Não defendo purismos (sou contrário a eugenias de qualquer tipo, mesmo as denominadas “melhorias genéticas”), nem miscelâneas: defender o purismo é ignorar a diferença; defender a miscelânea é ignorar a identidade. Por isso, introduzi o conceito de *identiferença*. Porque dar ênfase à pura diferença não difere em nada da indiferença.

Não há pura diferença, assim como não há pura identidade. O ser é múltiplo e, como tal, sempre uno: constitui uma unidade, não isolada, sempre remetida ao Outro, dotado de um complexus, aquele que a diferencia e, portanto, a identifica. A identidade não é uma igualdade (esta, em si, não existe), mas uma similitude, uma referência, sem a qual não há Sujeito e, conseqüentemente, não há Social. Ignorar a mudança é dos maiores equívocos. Mas a id-entidade permanece. A mutação é a base do darwinismo, entretanto quando o homem “banca Deus” e, por meio da tecnologia (*techné + logos*), provoca-a deliberadamente, faz-se o que Heidegger chamou o “demoníaco”, o império da armação.

A miscigenação, até hoje, é apontada como uma das principais características da brasilidade – ao lado da cordialidade, bem descrita por Sérgio Buarque de Holanda (1995). Contudo, há real miscigenação, em que sentido? Posto que forçada (ora com vistas ao branqueamento da raça, ora como resultado da exploração das escravas pelos senhores), é um mito brasileiro: calcado apenas no âmbito do biológico, permaneceu apenas na fantasia, no âmbito do social. Nesse sentido, a tal miscigenação brasileira, é *hybris*. A miscigenação social de etnias nunca aconteceu; se o tivesse, seria *hybrida*. Hoje, talvez mais do que em outros períodos de nossa história recente, temos um perigo eminente. O século XX assistiu aos totalitarismos de identidade (o nazismo, o fascismo, o stalinismo). Que não assistamos aos totalitarismos da diferença, em que a *hybris*, o ultrage, não abre espaço para as identidades, a imobilidade e a fixidez, também necessárias à manutenção do social.

Nesse sentido, se o Brasil Mesmo não existe, o que dizer do “ser brasileiro”, da brasilidade? O brasileiro é um esquivo por excelência: sempre a denegar a identidade nacional (por meio da cordialidade travestida do perverso “jeitinho”), a reforçá-la (através dos estereótipos propagados pela indústria cultural: o Carnaval, o samba e o futebol), ou não se identificando a ela (buscando outras

identidades: a dupla cidadania, os regionalismos - “fugindo” dessa identidade nacional). Vera Marta Reolon (2000) afirma da necessidade de

retirar a brasilidade do cartão-postal, para um campo do possível, como sentimento íntimo do ‘ser brasileiro’. Deixar de ser um povo novo, para ser um povo do fazer, do construir história. O brasileiro o é assim tendo uma relação de criatividade com o mundo, em um ‘fazer’ brasileiro, em um ‘estar’ criativo em relação ao mundo, com nossas cores e, por que não?, com nosso exotismo. [...] Lembro que, na crônica dos 60 anos de Pelé dizem: ‘Ser Pelé em alguma coisa na vida é ser insuperável’. Esta é a verdadeira identidade brasileira para mim, onde apesar das dificuldades da origem podemos, se realmente desejarmos, ser ‘Pelés’, ou seja, insuperáveis em nossa arte (REOLON, 2000).

Segundo Ruben Oliven (1999), a afirmação de identidades regionais no Brasil pode ser encarada como uma reação a uma homogeneização cultural e como uma forma de salientar diferenças culturais: “Esta redescoberta das diferenças e a atualidade da questão da federação numa época em que o país se encontra bastante integrado do ponto de vista político, econômico e cultural sugerem que no Brasil o nacional passa primeiro pelo regional” (OLIVEN, 1999, p.79)

Será? Se a identidade, no Brasil, parece começar pelo local, ou no mínimo pelo regional, parece também que ali ela estaciona. E, com isso, temos só *hybris*: identidade regional destacada de uma “ilusória” identidade nacional. Não seria esse ao menos um dos fatores para as grandes mazelas sociais brasileiras? Não nos enxergamos como Um, mas “despedaçados”, “quebrados”, “fragmentados”: daí o preconceito contra nordestinos, o olhar exótico aos povos ribeirinhos, a estranheza com os gaúchos. Sem dúvida não apreendemos a magnitude disso. Também porque a *hybrida* ainda não aconteceu por aqui... talvez também por “ali”!

*Sonhático talvez, utópico muito provavelmente, crítico sempre!*

# referências

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. **Conceito de iluminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- ANDRADE, Oswald. A marcha das utopias. In: **A utopia antropofágica**. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011.
- \_\_\_\_\_. Manifesto antropofágico. In: **A utopia antropofágica**. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011a.
- \_\_\_\_\_. Manifesto da poesia Pau-Brasil. In: **A utopia antropofágica**. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011b.
- BARBALHO, Alexandre. Estado autoritário brasileiro e cultura nacional: entre a tradição e a modernidade, **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, Artes e Ofícios, n. 19, p.71-82, out-2000.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A transparência do mal**: ensaio sobre os fenômenos extremos. 8 ed. Campinas: Papyrus, 1990.
- BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Globalização**: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Vida para consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. A ética – Fragmentos (filosofia da história e política). In: **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.
- \_\_\_\_\_. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.
- \_\_\_\_\_. **Origem do drama trágico alemão**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.



- \_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.
- BOCK, Ana et al. **Psicologias**: uma introdução ao estudo da psicologia. 13 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Brasil, sociedade nacional-dependente. **Novos estudos**, Cebrap, n. 93., jul-2012, p.101-121.
- CREMASCHI, Sergio. Tendências neorristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- DANTO, Arthur. **A transfiguração do lugar-comum**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- DÉBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Notas de inverno sobre impressões de verão**. São Paulo: 34, 2000.
- DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças**: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- FAVARETTO, Celso. **Tropicália**: alegoria, alegria. 4 ed. Cotia: Ateliê Editoria, 2007.
- FERREIRA, Nadiá et al. **Tóxicos & Manias**: o mal-estar na contemporaneidade. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.
- FINK, Bruce. **O sujeito laciano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FREITAS, Verlaine. **Adorno & a arte contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Volume 18.
- GREEN, André. Átomo de parentesco y relaciones edípicas. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org). **La identidad**. Barcelona: Grasset, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- IANNI, Otávio. O Estado e a organização da cultura, **Revista Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v.1, p.216-241, 1978.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- JURANVILLE, Alain. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- KANDINSKY, Wassily. **Do espiritual na arte**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- \_\_\_\_\_. **Olhar sobre o passado**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LACAN, Jacques. Seminário sobre 'A carta roubada'. In: **Escritos**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma. In: **Escritos**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Televisão**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- LACOSTE, Jean. **A filosofia da arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles. **Tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. Intervenções I. In: SILVA, Juremir Machado da; SCHULER, Fernando. **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- MAGNO, M.D. **Revirão 2**. Revista da prática freudiana, out. 1985. Rio de Janeiro: outra, 1985.
- MALTZ, Bina. Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In: **Antropofagia e Tropicalismo**. Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- MARCUSE, Herbert. A arte na sociedade unidimensional. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- MENDONÇA, Antônio Sérgio. A realidade brasileira: identidade (nacional), fantasia (imaginária) e as identificações (simbólicas). In: **Bovarismo e paixão**. Porto Alegre: Edições do CEL, 1992.
- \_\_\_\_\_. SÁ, Álvaro. **Saber e melancolia**. Porto Alegre: Edições do CEL, 1992.
- MILAN, Betty. **Isso é o país**. Rio de Janeiro: outra, 1984.
- NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- OLIVEN, Ruben G. Que país é este? A (des)construção da identidade nacional. In: SOUSA, Edson L.A. (org.). **Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.
- PAVIANI, Jayme. **A racionalidade sensível**. Porto Alegre: Edipucrs, 1987.
- PORGE, Erik. **Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino**. Brasília: UnB, 2006.
- QUINET, Antônio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- REOLON, Vera Marta. **mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Ser brasileiro: ser Pelé**. Folha do Sul, Caxias do Sul, 26 dez. 2000.

- REOLON DE OLIVEIRA, Guilherme. **Ética**: será que ela existe?. In: Concurso literário livre. Caxias do Sul: La Salle Carmo, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. **A idade da razão**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- \_\_\_\_\_. **A imaginação**. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)
- VELOSO, Caetano. **Verdade tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. São Paulo: Odysseus, 2008.