

## O OBJETO ROUBADO\*

Marcus do Rio Teixeira

James Wetherell, ex-consul britânico no Brasil, conta no seu livro de memórias que “um dos governadores da Bahia, homem profundamente honesto, comentou uma vez que sabia muito bem que ‘os seus empregados, do primeiro ao último, roubavam e desfalcavam, seja por suborno, seja por outro meio’. Como alguém então lhe perguntasse por que não os demitia: ‘Não’, disse ele, ‘a emenda seria pior do que o soneto; os que ali estão já encheram os bolsos e, se os demitisse e fizesse novas nomeações, teria que aceitar homens necessitados, ansiosos por conseguir tudo o que pudessem, e a pilhagem seria ainda maior”<sup>1</sup>.

Vejam os que relata ainda Alex José Periscinoto, no seu artigo intitulado “A difícil tradução da cultura”: “E meu amigo Wagner Chagas que o diga. Viajamos juntos para os Estados Unidos há alguns anos. Um dia, vimos uma cena curiosa: um cego vendendo jornais. Ora, como um cego vai checar o troco, ver se você pegou mais de um jornal, e tudo mais? Foi o que Wagner perguntou a uma mocinha que, normalmente, colocava uma moeda no pratinho, pegava o troco e se preparava para sair com o jornal debaixo do braço. A resposta dela disse tudo: ‘O senhor é de que país?’ E o Wagner, flagrado, respondeu: ‘Do México’. E a fama ficou para os mexicanos”<sup>2</sup>.

Estas duas citações parecem ilustrar perfeitamente a situação do nosso país, onde os escândalos de corrupção nos três poderes ocupam cotidianamente a mídia, e que teve na sua história recente um presidente submetido a um *impeachment* devido a denúncias desse teor. O mais curioso, porém, é que a primeira se refere ao período de 1843 a 1857, época em que James Wetherell exerceu a representação britânica na então província do Império. A segunda foi extraída de um artigo de jornal, publicado em 1990.

Que conclusão poderíamos extrair daí? Que os nossos problemas ( corrupção e esperteza ) não mudaram muito desde a época do Brasil Império? Dizer que eles não mudaram seria talvez incorreto, pois certamente mudaram para pior, como se pode extrair do noticiário que confirma o crescimento do crime organizado em “negócios” que movimentam bilhões de dólares. Há quem suponha tratar-se do habitual exagero da mídia, que já chamou a segunda maior capital do país de “cidade da cocaína e da carnificina”<sup>3</sup>, contudo, os próprios governantes reconhecem a veracidade dos dados.

Não se trata de supor aqui que tais problemas só existem no Brasil, que o nosso país seria o centro das mazelas do mundo. É muito fácil observar que em outros países dos mais diversos continentes também existem políticos corruptos, organizações criminosas, empresários sonegadores, etc., e que o Brasil nesse ponto não é uma exceção, mas faz parte

---

\* Versão modificada do texto apresentado no *Seminário de Verão da Association Freudienne Internationale*, Olinda, set. 92 e publicado em *Seminários – Coletânea de textos do Seminário de Verão*. Recife: CEF, 1993.

# Textura



da regra. Tal comentário é inclusive brandido por aqueles que, num ímpeto nacionalista, se insurgem contra a imagem autodepreciativa do nosso país (segundo uma pesquisa, 40% dos brasileiros declara não ter do que se orgulhar em relação ao seu país).<sup>4</sup>

A hipótese que nós levantamos aqui se situa entretanto num nível diverso. Poderíamos formulá-la da seguinte maneira: se não é preciso ser um antropólogo para notar que as práticas e os objetos sobre os quais incide a interdição variam de uma cultura para outra, não poderíamos supor também que a própria relação à interdição em si mesma sofre uma variação cultural? Que a relação do brasileiro com a interdição seria portanto mais “flexível” do que a dos povos de outros países? Penso sobretudo no famoso *jeitinho* brasileiro, que alguns antropólogos consideram um componente da nossa identidade nacional. Roberto Da Matta assim o define: “... o ‘jeitinho’ se constitui num modo obrigatório de resolver aquelas situações nas quais uma pessoa se depara com um ‘não pode’ de uma lei ou autoridade e – passando por baixo da negativa sem contestar, agredir ou recusar a lei, obtém aquilo que desejava, ficando assim ‘mais igual’ do que os outros”.<sup>5</sup> Ou ainda: “Fazemos o que queremos e evitamos o conflito aberto com a lei”.<sup>6</sup> Roberto Campos<sup>7</sup> fala do *jeitinho* como *paralegal*, ou seja, algo que se situa à margem da lei, mas que não é ilegal.

Nesse estilo nacional de burlar a lei, de criar uma situação que transgride a lei sem contudo se definir como uma transgressão, haveria talvez algo da ordem de um sintoma social brasileiro? Haveria aí algo de específico ao Brasil quanto ao modo de se relacionar com a lei? Vejamos o que diz a autora do livro *Jeitinho brasileiro – A arte de ser mais igual do que os outros*, Lívia Barbosa: “Não se trata de negarmos aqui a existência de instituição semelhante ao *jeitinho* em outras sociedades ou afirmarmos sua especificidade brasileira. Nosso objetivo é impedir qualquer tentativa de atribuir uma substância a esse mecanismo social e enfatizar o seu aspecto classificatório. Por exemplo, uma situação que para nós pode ser considerada *jeitinho*, nos Estados Unidos será simplesmente classificada como ilegal ou desonesta”.<sup>8</sup>

Se para esses pensadores o termo *lei* é empregado *lato sensu*, isto não impede que o tomemos numa referência psicanalítica, pois ele aí se aplica com exatidão. Trata-se portanto de uma situação onde se procura, como vimos, passar à margem da lei, burlá-la, utilizando os mecanismos da astúcia e da esperteza, sem entretanto assumir o ato como uma transgressão. Nesse caso o transgressor, mesmo tendo consciência de que está burlando a lei, não considera em nenhum momento estar cometendo uma transgressão, nem se considera perante as leis do código penal como alguém que comete um ato ilegal, como um criminoso.

Algo que passa entretanto despercebido aos pesquisadores universitários do *jeitinho*, que consideram essa prática como instauradora de uma sociabilidade fraterna, de uma maior aproximação entre os cidadãos, é que a prática da malandragem, à qual ele é associado, pressupõe sempre dois lados: o malandro e o otário. Isso faz com que, em nosso país, praticamente em todas as relações de troca, quer envolvam dinheiro ou não, se

# Textura

coloquem estas duas posições, a de quem engana e a daquele que é enganado; ou, como propõe Angela Ferretto<sup>9</sup>, que considera a antropofagia como o sintoma brasileiro: quem devorará e quem será devorado.

Assim, perguntamo-nos: que laço social pode se estabelecer numa situação onde a relação ao outro é marcada pela desconfiança mútua e pelo conflito, e onde o objeto é menos o objeto de uma troca, como na economia de mercado, do que o objeto de um roubo?

Ora, evidentemente não parece ser um laço social instaurado pelo discurso psicanalítico; tampouco pelo discurso do mestre, ou pelo discurso universitário, pois quem comanda no lugar de agente parece ser o próprio sujeito, com seus atributos de astúcia e esperteza. Seria então um discurso histérico? Creio que não, pois o sujeito não parece aqui questionar o mestre, intrigá-lo ou comovê-lo com o seu sintoma, muito menos tentar fundar uma comunidade de iguais. O malandro, segundo os autores estudados, é aquele que quer ser “mais igual” do que os outros. Trata-se então do discurso do capitalista, cuja escritura foi proposta por Lacan uma vez na Itália? Com efeito, é um sujeito que comanda para ter acesso ao objeto produzido pelo outro, porém não se trata aqui de uma mais-valia já inscrita em um modo de produção. Trata-se muito mais de extorquir, de expoliar, de roubar, de tomar do outro o objeto pela força ou pela astúcia. Nessas condições, toda e qualquer propriedade parece para o sujeito ser fundada sobre um roubo. Se o outro possui e eu não, é porque ele roubou de mim. Ele deve me devolver ou eu roubarei de volta. Além disso, não é somente o objeto que é roubado do outro, mas é o próprio outro que é colocado numa posição objetal: aquele que será devorado.

Alguns psicanalistas têm estudado a relação dos mestres colonizadores com as populações autóctones, na tentativa de compreender, a partir desse momento fundador, o laço social que se constitui na nossa cultura. Na sua conferência *Casa Grande e Senzala*<sup>10</sup>, Charles Melman considera que a maneira como o processo civilizatório se deu nas situações coloniais, através da violência, faz com que aquilo que é da ordem de uma castração simbólica seja vivido como um traumatismo real. A desunião entre o Real e o Simbólico decorrente daí provocaria uma modificação na própria escritura do Discurso do Mestre, cuja barra, tornada vertical, viria separar de um lado o significante-mestre  $S_1$  e o sujeito, e do outro lado o saber (o outro)  $S_2$  e o objeto  $a$ . Esta modificação acarretaria diversas conseqüências, tanto clínicas quanto sociais, uma vez que, como afirma o mesmo autor em outro lugar, o espaço dito social e o espaço dito individual são ordenados pelo mesmo Real. O fato de que o sujeito seja levado a confundir-se com o significante mestre geraria um tipo bastante grave de histeria, dita *pseudoparanóica*, na qual não se trata de uma estrutura psicótica, mas de uma posição subjetiva que se confunde com o significante-mestre, o que leva o sujeito a tomar-se como centro das cogitações e tramas do seu entorno (a constatação de formas graves de histeria, que parecem indicar uma debilidade do Simbólico e uma hipertrofia do Imaginário, não é novidade na clínica cotidiana dos analistas brasileiros). Por outro lado, para manter-se como tal, o sujeito precisaria da presentificação do objeto  $a$ , o que vem a ser uma modalidade da relação perversa. Nessa situação o objeto seria percebido pelo sujeito não como perdido, mas como roubado (com a conseqüente tentativa de

# Textura



recuperá-lo, tomando-o do outro). O laço de dominação que se estabelece a partir daí parece indicar uma relação mestre/escravo que visa o poder absoluto, despojada de todo tipo de limite e interdição exteriores à vontade do mestre.

Nós mesmos comentamos em um outro lugar<sup>11</sup> o texto da apresentação da jornada sobre *A Colonização e seus efeitos*<sup>12</sup> onde é dito que os colonizadores, ao nomearem os animais e as coisas, se colocariam numa posição “divina”, e que ao mesmo tempo eles gozariam da mulher “como do próprio Real”. Ora, se é o recalque originário que permite o povoamento do Real com significantes, podemos dizer que os colonizadores teriam a pretensão de colocar-se como instauradores desse recalque, considerando o Novo Mundo e seus habitantes como um Real ainda intocado pelo Simbólico. Nesse sentido, caberia a eles instaurar a falta, ou seja, instaurar o próprio Simbólico, uma vez que, como nota Lacan, o Real por definição é pleno, é a sua simbolização que permite falar de uma falta. Além disso, ao pretenderem gozar da mulher e não do órgão eles se colocariam, nos parece, como o ao menos-um que escapa à castração. Ao supor o Real ali onde existia a castração simbólica dos povos colonizados, eles anulam esta castração, sendo que nesse mesmo movimento eles escapam a ela, colocando-se assim no lugar do Outro, que vem a ser o Outro sexo.

Temos aqui portanto uma situação inaugural, na qual os mestres se impõem como absolutos, ultrapassando os próprios limites simbólicos que, nas suas culturas, restringiam o seu gozo. Os sujeitos das culturas autóctones, nessa situação, são tomados como puro objeto do gozo dos mestres, sendo-lhes negada a própria possibilidade de existirem enquanto sujeitos, incluídos na castração simbólica. A desunião entre o Real e o Simbólico, por sua vez, faz com que a Lei simbólica seja buscada no Real. O mestre não é considerado como o representante de uma Lei que lhe é anterior e exterior, mas como aquele que faz a Lei, como mestre perverso. Qualquer semelhança com a nossa realidade social e política ulterior não seria mera coincidência. Sabemos que durante grande parte do seu período republicano o Brasil passou por longas ditaduras – civil e militar –, ou seja, situações onde o poder se sustentava não num pacto social, numa ordem institucional, mas na força. Sabemos também que aquele que ocupa o cargo de presidente costuma ser percebido – e não somente pela parcela menos esclarecida da população – não como o representante de uma ordem institucional, nem mesmo como o representante de um partido político ou de uma classe social, mas como um *sujeito*. Ou seja, supõe-se que ele resolverá os problemas da nação não a partir de acordos políticos e de interesses de Estado, mas a partir do seu próprio desejo. Por isso suas qualidades pessoais e seus atributos viris contam mais do que a sua representatividade política. Collor foi vítima desse mecanismo, que ele não hesitou em usar no início a seu favor, e seu fracasso político transformou-se em fracasso pessoal, sua pessoa sendo exposta à execração pública.

Da mesma forma, se os políticos são considerados como corruptos, é o próprio parlamento enquanto instituição que é considerado um fardo inútil, num raciocínio que tira o sono dos nossos pensadores democratas. Algumas pesquisas recentes apontam para uma tendência decrescente no número de cidadãos que considera o regime democrático como preferível em qualquer circunstância. O que os cientistas sociais receiam é que o dito

# Textura

popular que emerge eventualmente em períodos de crise – “O que nós precisamos é de uma ditadura” – possa em algum momento tornar-se demasiadamente sedutor para as massas. Diante da carência simbólica, observa Melman, o sujeito faz um apelo desesperado ao Pai; mas como é ao pai imaginário que ele apela, a carência simbólica permanece. Ao que parece, entretanto, a atitude dos cidadãos brasileiros nos últimos tempos, em relação à política, é bem mais prosaica, e em tudo semelhante àquela da maioria dos cidadãos das democracias ocidentais: a simples decepção e o desinteresse.

A recente restauração da democracia, com cerca de 20 anos, produziu, contudo, efeitos bastante significativos, dentre os quais a constituição de uma classe média mais esclarecida, graças à liberdade de imprensa, e interessada na melhoria das condições de vida da população. Essa classe passou a repudiar práticas como o jeitinho e a malandragem, vistas como desonestas, e a exigir punições severas aos políticos acusados de corrupção. Uma outra parcela da população, porém, ainda mantém uma relação especular com os mestres, reproduzindo, em escala artesanal, a rapinagem destes. Seria apressado dizer que isso introduz uma fratura entre uma parcela da sociedade mais identificada com os valores da modernidade, e outra, mais arcaica, ainda presa ao laço de submissão ao mestre patriarcal. Na realidade, os efeitos da confluência, em nossos dias, da nossa herança colonial predatória com a nova ordem econômica neoliberal, são bem mais complexos e não se resumem a uma simples relação de oposição.

O que podemos constatar é que a modernidade não veio romper com a nossa origem colonial, no que diz respeito à relação com o objeto. Ao contrário, o Discurso do Capitalista, ou a sua versão do livre mercado, parece reiterar que em nossa cultura o objeto permanece como algo a ser tomado, espoliado, não como produto do trabalho – visto como aviltante, humilhante – , mas como obra do poder ou da astúcia. O patrimônio nacional, as empresas estatais, o erário público, confundem-se com as terras virgens vistas pelos olhos do colonizador: uma pletera de riquezas a serem dilapidadas, um manancial de objetos a serem gozados imediatamente, sem pagar nenhum preço ( sem termos que passar pela castração ). É ainda a exuberância dos recursos naturais que, mais uma vez, sustenta a suposição da inexistência de limites: é possível contrabandear dezenas de milhares de animais silvestres e queimar milhões de hectares de florestas para fazer pasto porque “a Amazônia é imensa”, “não vai acabar nunca”. Países vizinhos podem constar como exportadores mundiais de minérios e grãos, em quantidade várias vezes superior às suas reservas minerais e à sua superfície de terras aráveis, porque um país tão grande como o nosso não precisa preocupar-se com questões menores como roubo e contrabando. Da remessa de pau-brasil e ouro para as cortes da Europa na período colonial à moderna evasão de divisas para os paraísos fiscais ( estimada em 100 bilhões de dólares ), o que se mantém é a noção de que este é um território a ser predado até o último centavo.

Contardo Calligaris vai chamar de “o paradoxo brasileiro contemporâneo: a convivência, em cada sujeito, dos imperativos da modernidade com visões arcaicas das relações humanas e da atividade econômica.” Segundo ele, “paira em nosso ar uma crença, herdada do colonizador, pela qual a riqueza não deve ser fruto do esforço, mas de uma

# Textura



colheita ( sem plantio ) ou de um saque. Ela deve ser encontrada e levada embora. Nessa ótica, assim como os diamantes vêm da terra e os maracujás, das árvores, o dinheiro não vem do trabalho, vem dos outros. É só tirá-lo deles, como se corta uma árvore de pau-brasil.”<sup>13</sup> Para o autor, a fusão desse arcaísmo com o imperativo da modernidade, que impele os sujeitos a competirem uns com os outros e a produzirem riquezas, com base na inveja, gera um efeito de pura delinquência. Desprovida de uma ética do trabalho, a resolução da inveja é buscada através da relação predatória do colonizador. O sujeito então faz uma passagem ao ato, roubando do outro os bens que ele cobiça e não pode adquirir.

Lembremos que, segundo Melman, a escritura modificada do Discurso do Mestre não poderia criar um novo discurso, uma vez que o laço social só se sustentaria aí pela violência. A mudança de discurso, por sua vez, seria impedida, cristalizando um tipo de relação de dominação mestre/escravo<sup>14</sup>. O título de “homem cordial” se aplicaria ainda aos habitantes de um país que assiste nas últimas décadas ao aumento dos índices de criminalidade e violência nas grandes cidades, tanto em números absolutos quanto proporcionalmente ? Para Alba Zaluar, a nossa história, ao contrário de outros países, não registra guerras civis ou religiosas, e mesmo “episódios localizados de ódio social, racial e religioso não deixaram grandes feridas que sangrassem por todo o país.”<sup>15</sup> O que não impediu, segundo a autora, um retrocesso parcial no processo civilizatório a partir dos anos 80. Dentre os múltiplos fatores que ela lista como tendo contribuído para esse retrocesso, destacamos a perda de confiança no Estado e nas elites como capazes de assegurar condições de cidadania às classes menos favorecidas, e o caos econômico decorrente da inflação, aliado à vulnerabilidade de setores da sociedade à corrupção, que favoreceram a entrada, em nosso país, das redes internacionais de lavagem de dinheiro e do narcotráfico, que recrutam seus soldados entre os jovens desempregados da classe mais baixa.

Um dado relevante é que, ultimamente, observa-se – e não somente nessas classes – uma estranha atitude a respeito da delinquência e até mesmo do crime organizado. Trata-se de justificar o crime, segundo a lógica de que “uns têm tanto, outros tão pouco”. Mesmo confrontada com a nova realidade do crime organizado e do narcotráfico transnacional, essa utopia romântica do banditismo social sobrevive silenciosa não somente entre os mais pobres, mas até mesmo entre uma parcela dos descendentes dos mestres. Assim, um jovem e bem-sucedido cineasta, portador de um sobrenome famoso, resolve dar uma mesada a um traficante e líder de quadrilha, a título de adiantamento de direitos autorais por um livro. Diante da possibilidade de enfrentar as consequências legais pelo seu ato, responde com um discurso edificante, declarando-se comovido pela consciência social do seu pupilo. É patético que a má-consciência mais vulgar, longe de levar a uma busca da melhoria das condições sociais, ou quando nada a uma crítica dos costumes, descambe no culto masoquista do banditismo. Travestido de crítica social, esse pensamento revela-se na realidade um produto da junção arcaico-moderna descrita acima, e apenas troca os mestres déspotas por escravos bandidos<sup>16</sup>.

Uma outra contribuição para a compreensão dos efeitos subjetivos da colonização é trazida por Octavio Souza, no seu livro *Fantasia de Brasil*.<sup>17</sup> Nele, o autor analisa a

# Textura



constituição de uma identidade nacional, cujos antecedentes vai buscar no antigo mito, presente na cultura européia, de um Paraíso Terrestre ao sul do Equador. Embebidos dessa mitologia, os colonizadores consideraram a exuberância da nossa fauna e flora, aliada à nudez edênica dos nativos, como a comprovação de que haviam encontrado o Paraíso na Terra, e que teriam acesso a um gozo sem barreiras. A herança desse primeiro encontro dos mestres europeus com as culturas autóctones é transmitida aos seus descendentes, os brasileiros, sob a forma daquilo que o autor chama de um *mandato utópico*, que impõe realizar a utopia do Éden austral, diverso da Europa na geografia e na cultura: se por estas bandas o clima não agride os corpos, a cultura tampouco lhes impõe grandes restrições. O cumprimento desse mandato, tão imperativo quanto impreciso, coloca os brasileiros em uma relação paradoxal frente à tradição do mestre europeu: negar essa tradição, buscar ser diferente do pai europeu, significa seguir à risca o seu mandato. O autor constata em declarações de antropólogos, críticos literários, escritores e até mesmo psicanalistas a presença dessa *fantasia européia*, que afirma que somos mais alegres, mais desinibidos, mais sensuais, que temos mais ginga, e, é claro, que somos mais espertos, sabemos que a lei não é para ser cumprida e temos nosso jeitinho para burlá-la.

O paraíso, contudo, pode transmutar-se facilmente em inferno, e os mesmos traços que antes eram motivo de orgulho, passam a ser, no momento seguinte, motivo de vergonha: somos o país da desigualdade econômica, da prostituição infantil, da corrupção generalizada, etc. Na verdade, essas seriam reações imaginárias à forma como somos vistos pelo mestre estrangeiro – valorizados enquanto objetos que causam o seu desejo ou depreciados enquanto detritos. Isso explicaria, ao nosso ver, a ciclotimia detectada nas pesquisas que, volta e meia, mostram uma oscilação entre a euforia ufanista e a auto-depreciação. O ponto comum entre esses pólos maníaco e depressivo é o lugar de objeto em que nos situamos: seja quando nos regozijamos por sermos o avesso exótico da cultura européia – alegres, politeístas, carnavalescos e descumpridores da lei – seja quando nos envergonhamos pelas nossas mazelas terceiromundistas, sempre nos colocamos como objeto diante do olhar do Outro estrangeiro. No primeiro caso, numa auto-congratulação ingênua por realizarmos a sua fantasia, sem nos darmos conta de que dessa forma nos condenamos a sambar eternamente na Marquês de Sapucaí<sup>18</sup>, privados da universalidade da cultura ocidental. No segundo, ao aceitarmos o julgamento do seu olhar, que enxerga então a nossa diferença como defeito, nos recriminamos por não sermos fiéis à imagem idealizada do mestre. Não é à toa que as “soluções” eventualmente propostas para o impasse do subdesenvolvimento preconizem a identificação ao mestre – agora não mais europeu, e sim norte-americano – e a depreciação de alguns dos nossos traços culturais. Segundo essa corrente, seríamos atrasados devido à nossa origem lusitana, ao invés de anglo-saxã, à nossa religião católica, e não protestante. Até mesmo traços comumente considerados como positivos, como a nossa sociabilidade despojada e afável, e nossa predisposição ao contato físico descontraído, passam a ser vistos de forma pejorativa. Quem sabe deveríamos, segundo essa concepção, saudar Edir Macedo como apóstolo da modernização nacional e adotar como ideal de convívio social a fobia de contato característica dos norte-americanos.

# Textura



É interessante conhecer, a esse respeito, a opinião do sociólogo Antônio Flávio Perucci, estudioso da religião. A respeito da tese defendida por sociólogos norte-americanos, segundo a qual o crescimento das seitas protestantes seria um fator de modernização do Brasil, ao criar agentes econômicos desculpabilizados em relação ao dinheiro, este autor afirma que “isto, porém, é uma aplicação mecânica da tese weberiana a esse capitalismo que é de consumo, de serviços, não de produção de bens, que não tem emprego e é muito voltado ao imediatismo do consumo, ao gozo imediato. É um capitalismo que não pede para você acumular, e sim gozar imediatamente as benesses de ter dinheiro, se divertir.”<sup>19</sup> Segundo Pierucci, o neopentecostalismo brasileiro não guardaria nenhuma relação com a ética do trabalho dos puritanos do século XVII, que não buscavam a riqueza como um fim, e sim o trabalho e a disciplina. As seitas locais, ao contrário, prometem o acesso milagroso e imediato à riqueza através da adesão à religião. Uma promessa particularmente perigosa em país do terceiro mundo, extremamente sensível às crises econômicas, como é o caso do Brasil.

Mais uma vez, portanto, constatamos que a modernidade, entre nós, longe de contribuir para a superação de um laço social arcaico, reforça frequentemente o seu caráter predatório. Ao exaltar o individualismo e a competição em detrimento das formas tradicionais de cooperação e sociabilidade, e preconizar a posse dos bens como garantia da identidade do sujeito, a ideologia do livre mercado contribui para minar as relações sociais nos países onde se instaura. Em nossa cultura, marcada pela persistência de um mito fundador que propõe um acesso sem barreiras ao objeto, a emergência desse novo laço é particularmente nociva. Se já seria demasiado exigir do sujeito, em uma sociedade onde a relação aos limites da Lei fosse mais estável, uma auto-contenção diante da imposição midiática do objeto de consumo como desejável, o que se pode esperar em uma cultura que, historicamente, considera o trabalho como uma imposição penosa e ao mesmo tempo faz a injunção a um gozo sem limites? De nada adianta, como vimos, importar um modelo cultural, seja religioso ou laico: ao contrário, ao se instalarem em nosso meio, esses modelos só fazem reproduzir, agora em versão moderna, neoliberal, a predação arcaica. Mudam os mestres, os velhos coronéis são substituídos pelo comando sem rosto do capital transnacional, porém permanece a oferta do objeto ao gozo insaciável do Outro. Para aqueles que se situam no lugar dos escravos, a perspectiva que se descortina é a de uma troca da submissão primitiva aos caprichos do mestre, que se apresentava como uma encarnação do Pai não-castrado, pela nova submissão ao mercado, que aboliu qualquer representação do Pai e não possibilita nenhum laço de filiação.

Uma via inteiramente diversa se abriria para nós, se considerássemos a possibilidade de encarar a questão sob um outro ângulo: ao invés de nos interrogarmos incessantemente acerca do desejo do mestre estrangeiro, na tentativa de descobrir o que ele deseja de nós, nos colocando como objeto para melhor agradá-lo – seja no papel de mico do realejo, enquanto diferença desejável; seja negando a nossa subjetividade, na tentativa de espelhar os seus traços – caberia nos interrogarmos acerca do nosso próprio desejo, ou seja, sairmos da posição de objeto do desejo do Outro para a posição de sujeito desejante. Deixemos que

# Textura

os mestres estrangeiros se defrontem com a questão sobre o seu desejo: por que eles necessitam supor a existência de um lugar na Terra onde a Lei seja mais frágil, para gozar além dos limites da castração e, em seguida, desprezarem os habitantes desse país selvagem, que não respeita a Lei simbólica e a lei civil? Esta não é uma questão que nos caberia responder. Seria melhor, antes, nos interrogarmos acerca de qual gozo buscamos ao nos oferecermos como objeto para esse Outro. A mudança desse gozo, assim como a mudança da nossa situação socio-econômica, ainda está por ser realizada pelas novas gerações de brasileiros.

## NOTAS:

1. Wetherell, J. *Brasil – Apontamentos sobre a Bahia*. Salvador: Ed. do Banco da Bahia, 1972.
2. Periscinoto, A.J. A difícil tradução da cultura. In *Folha de S.Paulo*, 11/11/90.
3. Philips, Tom e Viallela, Thaís. A cidade da cocaína e da carnificina. In *Folha de S. Paulo*, 13/10/04 (reportagem originalmente publicada no *Independent*).
4. Publicado na *Folha de S.Paulo*, 22/9/91.
5. DaMatta, R. Prefácio. In Barbosa, Livia. *O jeitinho brasileiro – A arte de ser mais igual que os outros*. R.J.: Campus, 1992.
6. Id., *ibid*.
7. *Apud* Livia Barbosa in *O jeitinho...*, *op.cit.*, p. 14.
8. Ferretto, A. De l'Anthropofagie à la Psychanalyse. In *Le Discours Psychanalytique* n°2, Paris; ed. bras.: *Da Antropofagia à Psicanálise*. In *Lacan e a formação do analista no Brasil*> Salvador: Ágalma, 1992.
9. Id, p.29n.
10. Melman, Ch. Casa Grande e Senzala. In *Lacan e a formação...*, *op. cit*.
11. Teixeira, M. O triunfo do matriarcado. In Teixeira, M. *A Feminilidade na Psicanálise e outros ensaios*. Salvador: Ágalma, 1991.
12. Apresentação do ciclo de confências sobre A Colonização e seus efeitos: “Le complexe de Colombe”. In *Bulletin de l'Association Freudienne* n°39, Paris, sep. 1990.
13. Calligaris, C. O show do meio milhão. In *Folha de S.Paulo*, 06/11/01.
14. Melman, Ch. O Complexo de Colombo. In *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. PoA: Artes e Ofícios, 2000.

# Textura

15. Zaluar, A. Para não dizer que não falei de samba : os enigmas da violência no Brasil. In *História da vida privada no Brasil, vol4: Contrastes da intimidade contemporânea*. R.J.: Cia das Letras, 2000.
16. Acerca da mal-disfarçada admiração de alguns pelo autêntico “Estado dentro do Estado” que constitui o poder do narcotráfico nas favelas, e a suposta relação de lealdade entre os traficantes e as comunidades, A. Zaluar lembra que o narcotráfico é uma atividade criminosa com fins lucrativos, que impõe uma submissão das comunidades populares aos seus interesses, sendo que “...as relações de lealdade pessoal e reciprocidade também não são fruto de um ato livre da pessoa, mas impostas sobretudo pela ameaça de violência física ou mesmo terror.” (Para não dizer..., op. cit.). O controle da vida social e as regras de conduta impostas pelos narcotraficantes lembram na verdade um Estado policial, chegando ao extremo de proibir os moradores das favelas de criarem cachorros, estabelecer toque de recolher e utilizar as associações comunitárias como massa de manobra sempre que a ação da polícia os ameaça.
17. Souza, O. *Fantasia de Brasil – As identificações na busca da identidade nacional*. S.P.: Escuta, 1994.
18. Segundo o irônico comentário de Octavio Souza a respeito da chamada “carnavalização da cultura”, que ainda exerce um certo fascínio entre alguns psicanalistas brasileiros. O autor acrescenta: “Uma das consequências mais nefastas de aquiescer em representar-se como exótico é, justamente, o estreitamento das possibilidades de expressão” (*Fantasia...*, op.cit.). R. Barthes já reconhecia no exotismo uma forma de neutralizar a diferença. Como o exótico é sempre o outro, aquele que não faz parte da cultura ocidental, identificar-se com essa representação equivale a fixar-se num papel caricatural e auto-excluir-se dessa cultura.
19. Perucci, A.F. Entrevista à *Folha de S.Paulo*, 03/11/01.