

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Marcelo Henrique Marques de Souza**

**A VIRALATICE BRASILEIRA:  
Transformática para o Quarto Império**

**Juiz de Fora  
Março de 2016**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO

**Marcelo Henrique Marques de Souza**

**A VIRALATICE BRASILEIRA:  
Transformática para o Quarto Império**

**Juiz de Fora  
Março de 2016**



**Marcelo Henrique Marques de Souza**

**A VIRALATICE BRASILEIRA:  
Transformática para o Quarto Império**

**Dissertação apresentada ao Curso de  
Comunicação Social – Jornalismo da  
Faculdade de Comunicação da  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
como requisito parcial para a obtenção do  
título de mestre**

**Orientador: Prof. Dr. Potiguara Mendes  
da Silveira Jr.**

**Juiz de Fora  
Março de 2016**



Marcelo Henrique Marques de Souza

A Viralatices Brasileira:  
Transformática para o Quarto Império

Dissertação apresentada ao Curso de Comunicação Social –  
Jornalismo da Faculdade de Comunicação da Universidade  
Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a  
obtenção do título de mestre

Área de Concentração: Comunicação e Sociedade  
Linha de Pesquisa: Estética, Redes e Linguagens  
Orientador: Prof. Dr. Potiguara Mendes da Silveira Jr. –  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Aprovado pela banca composta pelos seguintes membros:

---

Prof. Dr. Potiguara Mendes da Silveira Jr. (UFJF) – Orientador

---

Profa. Dra. Nelma Medeiros (UFRJ) – Convidada

---

Profa. Dra. Teresa Neves (UFJF) – Convidada

Conceito Obtido: \_\_\_\_\_

Juiz de Fora, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_\_\_\_.



À memória de Orlando Marques de Souza,  
acorde e-terno deste concerto atonal



## AGRADECIMENTOS

- Ao meu orientador Potiguara Mendes da Silveira Jr, pela paciência, pelas aulas e análises enriquecedoras e pelas indicações bibliográficas relevantes e fundamentais para o amadurecimento da pesquisa;
- Ao psicanalista e teórico MD Magno, pelo comentário que gerou a ideia da pesquisa, pela oportunidade do contato mais amplo com a Transformática e com a Psicanálise Novamente, além dos diversos espelhos analíticos;
- Às professoras Nelma Medeiros e Teresa Neves, pelas sugestões que contribuíram para várias reflexões importantes deste trabalho;
- Aos professores Weden Alves, Gabriela Borges e Maria Cristina Ferraz, pela fértil e generosa ampliação da rede de conhecimentos, que em muito auxiliou a pesquisa;
- Ao professor e amigo Marcelo Fonseca, que me apresentou à teoria do revirão;
- Aos analistas da Novamente, pela troca de ideias e experiências;
- A Narda, pela melodia do reencontro;
- Aos amigos Neide, Elaine, Luiz e Vinícius, pela complexidade poética e oceânica de todos os encontros, conversas e debates;
- Aos amigos Ana Paula, Monica Nascimento, Nelson Batista, Fabrícia Miranda, Fábio Vidon, Bárbara, Ricardo, Ilci, Mathias, Camila, Milva Campos, Karla Danitza, Carla Nascimento, Celina Duque, Marcus Vinícius, Edyr Machado, Flávio Braga, Alessandro Zali, Gustavo, Rodrigo Manguinho, Leandro, Maria Regina, Suely Fernandes, Alex Lattari, Patrícia Hierro, Lícia e Matheus Arcaro, que ajudaram, cada um com sua riqueza particular, a construir os pedaços da nave, no alto da árvore.



“Este é o país onde há a maior possibilidade de  
se criar um mundo inteiramente novo.  
Caos não falta”  
Millôr Fernandes,  
*A bíblia do caos*, 65

“Outro lugar onde nenhum”  
Samuel Beckett, ‘Pra frente o pior’,  
In *Companhia e outros textos*, 67

“O Brasil é uma espécie de lugar do sem lugar  
*que é o lugar*”  
José Miguel Wisnik,  
*Veneno Remédio: o futebol e o Brasil*, 417

“Os pássaros voltaram, com seus gritos agudos,  
por sobre o beiral saliente da casa, voando,  
muito negros, contra o ar que esmaecia. Que  
aves seriam aquelas? Talvez fossem andorinhas  
acabadas de chegar do sul. E ele, pois, estava  
para ir embora, ao passo que elas eram pássaros  
indo e vindo, continuamente, edificando um lar  
efêmero sob as calhas das casas dos homens e  
sempre a deixarem o lar que tinham construído  
para vagabundearem”  
James Joyce,  
*Retrato do artista quando jovem*, 259

“reformatar a casa é abri-la  
pra tentar descobrir outra dentro”  
Victor Paes,  
*O óbvio dos sábios*, 33

“Tudo que é estrangeiro soa nobre,  
não sei por quê”  
Robert Walser,  
*Jakob Von Gunten: um diário*, 22



## RESUMO

Nelson Rodrigues criou, na década de 1950, a expressão “complexo de vira-lata” para designar o comportamento autodepreciativo do brasileiro. Esse comportamento, que já havia sido descrito por vários pensadores e viajantes do século XIX como uma característica bastante disseminada no Brasil, continua mais vivo do que nunca, o que ficou bem claro durante a copa do mundo de 2014, quando o tema voltou a ocupar o noticiário e os comentários gerais, diante dos problemas com os estádios e, evidentemente, depois do fracasso diante da Alemanha, nas semifinais. O complexo de vira-lata se tornou, assim, a denúncia de uma série de sintomas brasileiros. Entretanto, mais que isso, hoje a própria repetição da expressão se tornou, ela também, um dos nossos maiores sintomas. Importante frisar isso porque um dos principais objetivos desta pesquisa é tentar mostrar que a metáfora do vira-lata, a despeito de seu uso corrente no sentido de alimentar a percepção do brasileiro como aquele que joga o tempo todo contra si mesmo – o que guarda sua parcela de verdade –, carrega também a potência de apontar para o outro lado da mesma moeda, ou seja, para algumas peculiaridades do comportamento brasileiro, que são fundamentais para pensar o mundo de hoje. Para observar esse outro lado, apoiaremos a pesquisa no escopo teórico da transformática – que é a psicanálise entendida como uma grande teoria da comunicação –, especialmente em conceitos como revirão, teoria das formações, a tópica ‘Primário, Secundário e Originário’ e a teoria dos impérios de MD Magno. O propósito é mostrar que o vira-lata pode ser uma metáfora das mais ricas para demonstrar certas particularidades significativas da sintomática que estamos vivendo hoje, a passagem do terceiro para o quarto império, e o que os brasileiros têm a ver com isso.

### **Palavras-chave:**

vira-lata; complexo; transformática; Brasil; Quarto Império



**ABSTRACT**



## SUMÁRIO

### **INTRODUÇÃO 23**

### **1 – BREVE HISTÓRIA DO COMPLEXO DE VIRA-LATA BRASILEIRO 31**

#### **1.1 – O COMPLEXO DE VIRA-LATA EM NELSON RODRIGUES 31**

#### **1.2 – O COMPLEXO DE VIRA-LATA E A COPA DO MUNDO DE 2014 34**

#### **1.3 – A INDE-PENDÊNCIA BRASILEIRA: OU: O OLHO NÃO VÊ A SI MESMO – O ROMANTISMO E O POSITIVISMO NA CONSTRUÇÃO DA SINTOMÁTICA BRASILEIRA 43**

#### **1.4 – A MALANDRAGEM E O JEITINHO BRASILEIRO VISTOS COMO DEFEITOS 58**

#### **1.5 – A PREDOMINÂNCIA DO RURAL SOBRE O URBANO 61**

#### **1.6 – O MAZOMBISMO 65**

### **2 – A TRANSFORMÁTICA E A PSICANÁLISE BRASILEIRA DE MD MAGNO 75**

#### **2.1 – A FOZ DA TRANSFORMÁTICA 75**

#### **2.2 – ELEMENTOS TEÓRICOS E ASPECTOS ESPECÍFICOS DO CAMPO 76**

#### **2.3 – A TRANSFORMÁTICA COMO TEORIA DA COMUNICAÇÃO: UMA NOVA ABORDAGEM E NOVOS CONCEITOS 79**

#### **2.4 – A TEORIA DAS FORMAÇÕES E A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS 86**

#### **2.5 – O CONCEITO DE PESSOA: ANAMNESE ANALÍTICA 90**

#### **2.6 – O DESLOCAMENTO DO RECALCADO: DA FORMAÇÃO PESSOA À PESSOA COMO FORMAÇÃO 103**

#### **2.7 – O CREODO ANTRÓPICO: A TEORIA DOS CINCO IMPÉRIOS DE MD MAGNO 114**



**3 – O VIRA-LATA COMPLEXO, ARTISTA DO QUARTO IMPÉRIO 121**

**3.1 – O COMPLEXO E O VIRA-LATA: REPETIÇÃO E SUBSERVIÊNCIA OU O QUÊ?  
121**

**3.2 – A MODERNIDADE E AS MÁSCARAS DO TEMPO 129**

**3.3 – O MODERNISMO BRASILEIRO E A ANTROPOFAGIA DE OSWALD DE  
ANDRADE: UM NOVO OLHAR SOBRE A RELAÇÃO DO BRASIL COM O  
ESTRANGEIRO 151**

**3.4 – A HETEROFAGIA DE MD MAGNO E UM NOVO OLHAR SOBRE A  
MALANDRAGEM E O JEITINHO BRASILEIRO 200**

**3.5 – O VIRA-LATA COMPLEXO 248**

**CONSIDERAÇÕES FINAIS 299**

**REFERÊNCIAS 307**



## INTRODUÇÃO

Os últimos anos foram bem agitados no Brasil. As manifestações de 2013; a copa do mundo de 2014; e o circo da “crise econômica” de 2015 – que se estende até os primeiros dias de 2016. Esses eventos colocaram o país no “olho do furacão”, nos tons mais espessos e fervilhantes da *densidade sanguínea* da atualidade. No meio do desenrolar de todas essas transas, ganhou ainda mais força um dos sintomas mais potentes destas terras, o “complexo de vira-lata”. Criada pelo dramaturgo e cronista Nelson Rodrigues no ano de 1958, a expressão aparecia para ilustrar o que, no dizer do autor, seria um comportamento “autodepreciativo” característico do brasileiro, resto sintomático do fracasso na copa de 1950, realizada aqui mesmo, com a derrota absolutamente inesperada na final, para os uruguaios. O autor, aliás, ia além, ao afirmar que o complexo de inferioridade do brasileiro vinha de longe, já presente no início das copas, na aurora da década de 30. Sempre fora assim, dizia ele. Mas, naquele ano, 1958, tudo poderia mudar. Bastaria, para isso, que o Brasil se convencesse *de que não era um vira-lata*: “Ser ou não-ser vira-lata, eis a questão”, bradava Nelson Rodrigues, em uma das manifestações do tom hiperbólico com o qual coloria as suas crônicas esportivas. Então, o Brasil ganhava e “deixava” de ser vira-lata; perdia de novo e o sintoma retornava. E assim oscilava o complexo, na visão do escritor.

As vitórias e derrotas se revezavam, assim como o “sentimento de inferioridade”. O único que não variava era o vira-lata, que aparecia sempre como um sinônimo de “subdesenvolvimento” e de autoflagelo “multiplicado ao infinito”, nos textos rodriguianos. Uma imagem que ele ajudou a expandir. Expansão essa que se prolonga, insistente, até os nossos dias. Não à toa no ano de 2014 veio à tona um documentário sobre o tema – cujo título é exatamente “O complexo de vira-lata”, direção de Leandro Caproni –, no qual vemos uma série de debates sobre as causas e as consequências do “complexo”, mas nenhuma mudança de cenário em relação à metáfora. As causas e eventuais “soluções” são sempre várias; mas o problema parece ser um só: a *viralatice* brasileira.

Como colocamos, os últimos anos foram bastante complexos por aqui. E essa complexidade ajudou a intensificar os debates sobre o papel do Brasil no mundo de hoje. De que maneira podemos contribuir no sentido de acrescentar elementos relevantes para auxiliar na reflexão dos grandes problemas do mundo atual – como a economia, os

conflitos religiosos, as guerras? É possível enxergar na cultura e no comportamento brasileiros aspectos, formas e modos de funcionamento que possam colaborar para ajudar a pensar o cenário cada vez mais ‘internacional’ e ‘cibernético’ que nos cerca? Enfim, o que temos a ver – e *haver* – com tudo isso?

Com as jornadas de 2013, por exemplo, o Brasil se articulou com as manifestações mundiais que vem acontecendo de forma cada vez mais intensa, como a chamada “Primavera Árabe”, o “Occupy Wall Street”, e tudo o que vem ocorrendo na Europa, nos mais variados níveis – além de ampliar, de vez, o poder da internet no âmbito das guerras políticas de praxe, entre ‘esquerdas’ e ‘direitas’, e ‘conservadores’ e ‘liberais’ de todas as ‘ordens’ e ‘desordens’. Nesse momento, o Brasil entra de vez no cenário ao mesmo tempo antagônico, ambíguo e ambivalente das articulações entre as ruas e as redes da internet, no âmbito cada vez mais evidente do ‘borramento’ das fronteiras entre o público e o privado que estamos experimentando. E disso decorrem ‘n’ questões: A quem serve a polícia? Como enredar a velocidade das mudanças das chamadas “redes virtuais” com as possibilidades, limites e aberturas dos espaços de concreto das ruas, calçadas e outras formações do tipo? As chamadas “redes sociais” são essencialmente abstratas, ou podem ajudar a fermentar preconceitos, racismos e outros tipos de atraso? O que se pode fazer em relação a isso tudo?

Outro evento marcante foi a copa do mundo de 2014. Realizada exatamente aqui, no Brasil, ela intensificou ainda mais o circuito dos protestos – ainda que tenha, ao mesmo tempo, arrefecido uma outra parte, diante dos excessos da polícia e do conservadorismo da chamada “classe média” – e escancarou, de vez, o fato cada vez mais inquestionável de que o Estado, na sua forma atual, serve cada vez menos aos cidadãos e cada vez mais aos mega-empresários que bancam as campanhas político-partidárias. Além disso, a copa amplificou, também, o retorno das discussões acaloradas sobre o sintoma apontado por Nelson Rodrigues – o que fica claro com a publicação do citado documentário, como também com a pesquisa que fizemos sobre a quantidade de textos da imprensa que se referiam ao “complexo de vira-lata”, especialmente durante a copa. O tema ganhou ainda mais destaque – um destaque de tal forma afetado e hiperbólico que não deixou nada a dever para os textos mais dramáticos e grandiloquentes do dramaturgo pernambucano-carioca – com a surpreendente goleada sofrida para a Alemanha, por 7 x 1, na semifinal da competição.

Fato esse que serviu para ampliar de vez as discussões sobre o tema, que já fermentava desde a época de preparação da copa. Alguns citaram a “volta do complexo”, enquanto outros lamentaram um “complexo” que nunca teria ido embora. “Vergonha”, palavra-índice de “inferioridade” e “humilhação”, foi um dos termos mais utilizados pela imprensa, na ocasião. Que ganhou ares ainda mais “rodriguianos” por conta da derrota ter sido para o “equilíbrio alvo” dos alemães e através de uma goleada raríssima para jogos deste porte.

E há 2015, o ano da “crise”. Não se sabe se por um reflexo sorumbático e hipocondríaco do generalizado sentimento de “vergonha” com a goleada de 2014; se fruto de estratégias políticas – inclusive econômicas – as mais diversas, especialmente das grandes corporações; ou se parte inescapável da sintomática brasileira, que, em parte, oscila sempre entre o “cuspir na própria imagem” e o “ser o melhor do mundo”; ou se efeito-causa de tudo isso junto; o fato é que, em 2015, vimos uma expansão violenta, colérica e, o que é mais significativo, *moralizada* como algo essencialmente “ruim”, da palavra e de um sentimento estigmatizado de “crise”. Os jornalistas-economistas e os economistas-jornalistas repetem o tempo todo, dia e noite, que o país está “em crise”. A partir daí, surgem os psicólogos-jornalistas e os jornalistas-psicólogos, além de toda a multidão das redes, para afirmarem que a causa da “crise” estaria exatamente no nosso incurável “complexo de vira-latas”, no nosso insuperável “subdesenvolvimento”, enfim, na nossa inescapável “viralatice” de “atrasados” e “inferiores”. Como se “crise” não fosse a forma-mesma da economia atual, que migrou das formas conservadoras de poupança e renda para as formas extremamente aceleradas das especulações e apostas das bolsas de valores e dos juros dos cartões de crédito. E como se, mais amplamente, “crise” não fosse um-outro sinônimo para “mudança” e “transformação”, nas suas mais variadas formas.

Diante de tudo isso, trata-se, pois, de uma boa hora para repensar o *vira-lata*. De um ótimo momento para colocar as versões hegemônicas ‘em crise’, através de uma profunda análise. Análise essa que faremos apoiados no corpo teórico da “Psicanálise Novamente” de MD Magno, pensador brasileiro que vem construindo, ao longo das últimas quatro décadas, um longo e rigoroso processo de reflexão sobre o campo teórico-clínico da psicanálise – inclusive como “clínica geral” das culturas – e, na mesma ‘rede complexa’, sobre a sintomática e as possibilidades analíticas do comportamento brasileiro, em suas

mais variadas facetas e aspectos. A partir do entrecruzamento de várias temáticas brasileiras com os conceitos da *Novamente*, em especial a partir da visada da ‘*transformática*’, que é a teoria da comunicação da *Novamente*, tentaremos pensar de forma mais ampla o “nó-quase-górdio” do “complexo de vira-latas”, em alguns de seus mais importantes aspectos históricos, para então, na parte final do trabalho, sugerir uma leitura alternativa, que ataque um ponto muito pouco analisado da questão, qual seja, o papel da maneira como se usa e manifesta a metáfora do vira-lata para a manutenção do próprio “complexo”, entendido como uma “perturbação psíquica” digna de tratamento – mesmo quando esse uso é para negá-lo.

Nesse contexto, a análise parte da necessidade de desenhar de forma ampla a forma como Nelson Rodrigues cria e desenvolve a sua ideia do que seria o dito “complexo de vira-lata” – o que mostra, também, a maneira como ele via e usava a própria metáfora do cão das ruas. Para uma melhor observação da questão, faremos uma análise de algumas importantes crônicas do autor a respeito do tema, para depois avaliarmos o retorno significativo da expressão no âmbito da copa de 2014, realizada aqui no Brasil – tanto na imprensa em geral, quanto no documentário sobre o qual já falamos.

No desenrolar desse mesmo primeiro capítulo, buscaremos refletir, ainda, sobre alguns possíveis antecedentes do que o dramaturgo pernambucano-carioca situava como o “sentimento de inferioridade” em essência do brasileiro. Sem o objetivo de esgotar questão tão ampla, visitaremos alguns elementos culturais de base da formação brasileira, com o intuito de investigar a sua relação com o “complexo de vira-lata”. Desse aglomerado constam os embates racialistas entre os românticos e os positivistas – com forte dominância destes últimos – no decorrer de todo o século XIX, notadamente depois da chamada “proclamação da independência”; a forma quase sempre pejorativa com que se tachou, desde os primórdios da questão, a “malandragem” e o chamado “jeitinho brasileiro”, tomados sempre como defeitos congênitos dos que aqui nascem, e quase nunca vistos a partir de outros ângulos, que procurem levar em conta os aspectos “positivos” e ganhos “decorrentes” desse tipo de comportamento; o predomínio secular das formações rurais em relação às urbanas, na maior parte da história do país, ascensão essa dotada inclusive de alguns aspectos que não se observa em nenhum outro lugar, como, por exemplo, o fato de que aqui, mais do que “predominar”, o rural durante um bom tempo *dominou* o urbano,

através de um conjunto muito bem articulado de hierarquias, que permitiam aos senhores de engenho terem “em suas mãos” a maioria dos funcionários públicos e políticos da época; e o chamado “mazombismo”, visto sob alguns aspectos que nos parecem muito importantes, como a relação deste sentimento com a lógica da *imitação* e com as questões da *identidade* e da “*ninguendade*” apontada por Darcy Ribeiro – e que relemos, aqui, deslocada para outra forma. Essas formações serão avaliadas, para que possamos analisar que tipo de relação possuem com as características apontadas no “complexo de vira-lata”, por Nelson Rodrigues.

No segundo capítulo, será a vez de traçar um mapeamento de alguns dos conceitos mais importantes da *Psicanálise Novamente* de MD magno, assim como de sua teoria da comunicação, a *Transformática*. Vale a ressalva de que, também nesse caso, não se trata, aqui, de esgotar o tema, que, frise-se, é fruto de cerca de quarenta anos de estudos e pesquisas. Há uma vasta produção de seminários e textos sobre o tema na internet e em formato de livro, através dos quais é possível aprofundar ainda mais todos os aspectos e detalhes da teoria, assim como suas inúmeras possibilidades. De qualquer forma, tentaremos descrever os pontos mais importantes da teoria, com o intuito de que, assim, seja possível aproveitar o seu potencial analítico para auxiliar no estudo mais apurado de nosso tema.

Dentro desse mapeamento falaremos sobre vários conceitos importantes, como os de “hiperdeterminação”, “acontecimento”, “disponibilidade”, “comunicação”, “sublimação”, “informação”, “saber”, “criação”, “pulsão”, “revirão”, “vínculo”, “indiferenciação”, “formação”, “transas entre formações”, “pólo”, “foco” e “franja”, dentre outros, com o objetivo de situar o papel de cada um dentro da rede e do enredo teórico mais amplo da Transformática e da Novamente. Além disso, analisaremos, no final do capítulo, de forma mais profunda e detalhada, o conceito de “Pessoa”, que na transformática ganha também o nome de “idioformação”. Passaremos pela relação de deslocamento que o conceito de “Pessoa” estabelece com conceitos mais antigos, como “ser humano”, “indivíduo”, “sujeito”, “ego”, “eu” e “outro”, para depois situar, analiticamente, os conflitos históricos que se alternaram entre noções nuclearmente ligadas ao tema, como “substância”, “relação”, “essência”, “máscara” e “personalidade”, além da articulação que os estóicos fizeram entre ‘vida e teatro’ para pensar o conceito. Em seguida, acrescentamos

uma análise do poeta Fernando Pessoa, tomando-o mais amplamente como “conceito” e “pessoa” ao mesmo tempo, desconsiderando a existência de fronteiras entre esses âmbitos, exercitados como partes de uma ‘mesma-outra’ rede de formações, com forte vocação analítica, que ajuda ainda mais a pensar as novas possibilidades e deslocamentos que desenvolveremos depois, no capítulo seguinte, sobre a metáfora do vira-lata. Noções como “despersonalização” e “heteronímia” são confrontadas, num processo de análise que se desenrola através da base do conceito de “hiperdeterminação”. No final, traçamos um breve esboço da “teoria dos impérios” de MD Magno, que serve como um importante intróito para o terceiro capítulo.

Na última parte da pesquisa, delineamos, de forma detalhada, a principal proposta deste trabalho: a inversão artístico-analítica da ideia de “complexo de vira-lata”, deslocada para a percepção de um aspecto fundamental e abstrato da sintomática brasileira: o que chamamos de “viralatice complexa”. A expressão inverte, como num espelho, o sintoma apontado por Nelson Rodrigues, e isso ajuda a expressar o quanto ela pode auxiliar no entendimento do valor e da vocação analíticos do comportamento brasileiro.

A partir desses pressupostos, buscamos analisar algumas das dicotomias mais marcantes de nossa história, como as que se encontram nas noções de “subserviência”, “dependência” e “universalidade”; e “cópia” e “originalidade” ou “origem”; dentre outras – no seio das quais traremos uma breve reflexão sobre o “Pierre Menard”, de Jorge Luis Borges.

No momento seguinte, será investigado o conceito de “modernidade”, desde os seus primórdios, na chamada Idade Média, até a visão da *Novamente* sobre o tema, passando por algumas noções de destaque que com ele se articulam, como “Antiguidade”, “progresso”, “positivismo”, “tradição”, “futurismo” e “pós-modernidade”. O objetivo é mostrar a importância de uma reflexão prévia do conceito de “modernidade” para a análise posterior, sobre o problema do “tempo”. Aqui, analisaremos a convergência que se insinua entre os conceitos de “instante” em Bachelard; “eternidade” em Borges; “contemporâneo” em Agamben; “transcronicidade” em Francisco Bosco; e “tempos múltiplos” em Luiz Costa Lima; como índices de um “revirão temporal”, cuja percepção parece ser um sintoma bem forte da entrada do “Quarto Império” apontada por MD magno.

A experiência do modernismo brasileiro aparece como uma parte bastante relevante neste enredo. Com as reflexões trazidas pela publicação de seus manifestos, o poeta Oswald de Andrade acrescentou vários elementos de destaque, que ajudam a refletir de forma ainda mais ampla o valor da sintomática brasileira no contexto da passagem do Terceiro para o Quarto Império. As visitas dos artistas modernistas brasileiros ao ambiente das vanguardas européias; o diálogo intenso com os “primitivismos” – o europeu e o brasileiro; o conceito oswaldiano de “antropofagia”; a força abstrata do “Macunaíma” de Mario de Andrade; e alguns aspectos de outros autores importantes, como Raul Bopp e Murilo Mendes; são entrecruzados com análises conceituais das noções de “origem”; do “estranhamente familiar” freudiano; de “*ready-made*”; do “Ovo de Colombo”; e de “mundo sem datas” de Oswald; tudo articulado a partir da referência teórica da *transformática*. Avaliamos, para além disso, também, uma série de eventos posteriores que nasceram do diálogo direto ou indireto com as considerações trazidas pela antropofagia de Oswald de Andrade. O objetivo aqui é demonstrar como, durante todo o século XX, ganhou força uma nova concepção da formação brasileira, que apontava para um aspecto radicalmente oposto àquele que Nelson Rodrigues destacaria na década de 1950 – ainda que seja possível perceber algumas sutis conexões entre ambos. Concepção essa que aparece em vários casos, como na “Bossa Nova”, no “Teatro Oficina”, na “Poesia Concreta”, na “Tropicália” e no cinema de Julio Bressane, dentre outros, que serão abordados.

No momento seguinte, será a vez de abordar a profundidade do diálogo que MD Magno empreende com a obra de Oswald de Andrade. O conceito de “heterofagia”, a “vocação homossexual” do comportamento brasileiro e a questão da “diferença”, dentre outras, serão situados. Nos entremeios dessa articulação, analisaremos conceitos importantes, como os de “utopia”, “lugar”, “cidade”, “urbanidade”, “malandragem”, “jeitinho brasileiro”, “cinismo”, “drible”, “dança”, “gesto”, “efeito” e o exemplo do “tipo assim”, todos ancorados pela referência do revirão e pelo propósito de preparar a re-virada que passará a refletir a sintomática oposta, qual seja, o que estamos chamando de “vira-lata complexo”.

Na fase final da pesquisa, apresentaremos uma reconsideração sobre a metáfora do vira-lata, pensada a partir de outros referentes, em especial a “mestiçagem” e as noções de “rede”, “complexidade” e “rede complexa”. Nesse contexto, abordaremos de forma breve

as formações “portuguesas”, “indígenas” e “negras”, que supostamente seriam a “base tripla” da formação brasileira; além de passar também pela chamada “língua portuguesa”, tomada como uma formação mais ampla. Terminamos, então, analisando de forma detalhada o termo “complexo”, em suas mais significativas acepções – notadamente as que comparecem nos campos “psi” e nas chamadas “teorias da complexidade” –, além de colocar, ainda, um breve comentário sobre a forma como o termo aparece considerado por MD Magno; e, finalmente, o conceito de “vira-lata”, naquilo que ele traz de oposição às idéias de “pedigree” e “raça”, assim como em sua vocação equivocante, voltada para a disponibilidade e para o Quarto Império. O capítulo traz, ainda, mais alguns aspectos, aqui ampliados, da noção de “utopia”, cujo objetivo é articular a nova visada da metáfora do vira-lata com as noções de “arte” e de “diferocracia” da *Novamente*.

Nas considerações finais, que preferimos chamar de “invent-ário poético-científico”, retomamos a questão da suposta dicotomia entre “original” e “cópia”, que se mostra uma das bases e das chaves para o deslocamento que propomos, do “complexo de vira-lata” para o “vira-lata complexo”. Fazemos uma breve avaliação da ideia de “estrangeiro”, a partir da música de mesmo nome, publicada em 1989, por Caetano Veloso, articulada com a noção de “revirão” de MD Magno, para então encerrar o trabalho com uma nova análise do termo “vira-lata”, desta vez alicerçada na consideração de um poema de Mario Quintana. O “invent-ário” ‘inventaria’ e ‘inventa’ o tema, deslocando-o para eventuais possibilidades que suplantem as páginas do trabalho.

## **1 – BREVE HISTÓRIA DO COMPLEXO DE VIRA-LATA BRASILEIRO**

### **1.1 – O COMPLEXO DE VIRA-LATA EM NELSON RODRIGUES**

O tema do “sentimento de inferioridade do brasileiro” aparece várias vezes nas crônicas de Nelson Rodrigues. E assume várias formas. A mais relevante delas para este trabalho é justamente a do “complexo de vira-lata”. Entretanto, ela é parte de uma ideia mais ampla defendida pelo autor, que envolvia outras expressões similares, como o “narciso às avessas”, a “autoflagelação”, o “servilismo colonial”, a “humildade exagerada”, o “subdesenvolvimento”, a “inibição”, a “subserviência” e a “autonegação”, dentre outras. Nelson Rodrigues considerava esse comportamento servil inato ao brasileiro, ao mesmo tempo em que imaginava no futebol uma possibilidade de escape, ou seja, algo como uma possibilidade de “cura” para nosso mal de origem. A cada vitória, a nossa viralidade era tida como expurgada. Porém, quando as derrotas voltavam, retornava junto o nosso complexo de inferioridade. Importante, portanto, destacar esse vai-e-vem nos textos do cronista, para que então possamos garimpar na história do país e de sua cultura o que há de efetivamente sustentável acerca desse fato aparentemente tão inquestionável.

É possível traçar um enquadramento da questão utilizando quatro crônicas do escritor, todas elas escritas em momentos importantes do futebol brasileiro. Na primeira, escrita no dia 31 de maio de 1958, aparece a expressão “complexo de vira-latas” (RODRIGUES, N., 1993: 60-62). Foi a última crônica produzida pelo autor antes da estreia do Brasil na copa de 1958, na Suécia. Naquele momento, o país ainda não havia vencido nenhuma copa e carregava nas costas a derrota para os uruguaios na final da copa de 1950. Nelson definia essa derrota como uma insuperável “humilhação nacional, que nada, absolutamente nada, pode curar” (idem, 60), já que o fracasso aconteceu dentro de casa, na única copa até então realizada aqui mesmo, no Brasil. O autor afirma acreditar na seleção e em nossa capacidade de improviso, invenção e fantasia (idem, 61) e diz que a única coisa que pode tirar a vitória do Brasil na copa de 1958 é justamente o nosso “complexo de vira-latas” (idem, ibidem, 61). Ele então explica a expressão: “por ‘complexo de vira-latas’ entendo eu a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo. Isto em todos os setores e, sobretudo, no futebol” (idem, ibidem, 61). Uma falta

de “fé em si mesmo” (idem, *ibidem*, 61) basilar, que seria a causa fundamental dos nossos fracassos. Importante ponderar que na mesma crônica Nelson coloca o fato em questão com uma pergunta: “não seria esta atitude negativa [o pessimismo “vira-lata” em relação à seleção] o disfarce de um otimismo inconfesso e envergonhado?” (idem, *ibidem*, 60). A ressalva pode ser importante para o que vamos refletir no decorrer do trabalho.

A segunda crônica que aqui apresentamos foi escrita no dia 12 de julho do mesmo ano de 1958. Teve como título “É chato ser brasileiro!” (idem, 72-73) e foi produzida depois do fim da copa, quando a seleção conseguia finalmente vencer todas as rivais, sagrando-se campeã do mundo pela primeira vez. Diante da vitória, o tom do texto é eufórico e exalta a conquista como um feito que modifica completamente a imagem que o brasileiro tem de si mesmo: “Graças aos 22 jogadores, que formaram a maior equipe de futebol da Terra em todos os tempos, graças a esses jogadores, dizia eu, o Brasil descobriu-se a si mesmo” (idem, 72). Nelson afirmava com todas as letras: “Já ninguém tem mais vergonha de sua condição nacional. [...] O povo já não se julga mais um vira-latas. Sim, amigos: - o brasileiro tem de si mesmo uma nova imagem” (idem, 72-73).

Importante ainda destacar dessa crônica mais dois detalhes. O momento em que o rei Gustavo da Suécia apertou as mãos dos jogadores brasileiros, realçado por Nelson como um instante de glória que elevou os analfabetos nacionais a alfabetizados súbitos (idem, 72); e o trecho final, em que o autor sublinha que, se antes invejávamos a disciplina dos ingleses, com a vitória verificamos que “o verdadeiro inglês, o único inglês, é o brasileiro” (idem, 73). O que mostra a constante comparação da personalidade brasileira com a dos europeus, em especial a dos caucasianos ingleses e nórdicos.

Apesar do tom de cura definiva que encontramos nesse texto, o tema não tardou a voltar. Na terceira crônica que apresentamos, escrita no dia 26 de julho de 1966, o título já aparece bastante explícito: “Voltamos a ser vira-latas” (RODRIGUES, N., 1994: 120). Uma semana antes, o Brasil caía eliminado, ainda na primeira fase da copa da Inglaterra. No tom dramático habitual, Nelson definia, taxativo: “a pátria [...] está aberta em úlceras” (idem, 121). A crônica começa com o autor repetindo que antes da copa de 58 “o Brasil era um vira-lata entre as nações, e o brasileiro, um vira-lata entre os homens” (idem, 120). Em seguida reafirma o que já escrevera na crônica de julho de 1958: “Só em 58 é que, de repente, o Brasil e o brasileiro deixaram de ser vira-latas” (idem, *ibidem*, 120). Depois da

vitória na Suécia, o brasileiro não ostentava mais a “humildade feroz de subdesenvolvido” (idem, *ibidem*, 120), mas sim “um peito largo e escultural de havaiano de filme” (idem, *ibidem*, 120). Entretanto, bastou a nova derrota para que o peito de havaiano de filme regressasse de novo para a “baba elástica e bovina do subdesenvolvimento” (idem, 122). E então o texto termina, irrevogável: “Voltamos a ser vira-latas!” (idem, *ibidem*, 122).

Passada a nova euforia com a conquista do tricampeonato de 1970, o futebol brasileiro conhece então um novo fracasso na copa de 1974, disputada na Alemanha Ocidental. Depois de uma partida válida pelo Torneio Bicentenário dos Estados Unidos, na qual o Brasil venceu a Inglaterra por 1 x 0, Nelson escreve uma crônica no dia 26 de maio de 1976 (RODRIGUES, N., 1993: 33-35), em que reclama do fato de que, mesmo ganhando, a seleção foi vítima de muitas críticas. E então cita mais um de seus personagens, o Onestaldo, um amigo que, de tão complexado, se apresentava aos outros como “um quadrúpede de 28 patas” (idem, 33). Nelson comenta: “Vocês entenderam? Podia ser um quadrúpede de apenas quatro patas, mas fez questão de acrescentar-lhe mais 24” (idem, *ibidem*, 33). O Onestaldo era, no dizer do cronista, o típico “Narciso às avessas” (idem, *ibidem*, 33), mais uma expressão criada por Nelson para designar o complexo de vira-latas. Depois de citar o caso das 28 patas, o autor declara: “Ele fala assim como brasileiro. Em suma: é um Narciso às avessas que cospe na própria imagem. [...] Sinto na sua figura um símbolo nacional irresistível” (idem, *ibidem*, 33). E completa o texto entre o questionamento e a confirmação de sua tese: “Por que esse rebaixamento, essa autoflagelação desembestada? Repito: - Todos nós temos um pouco de Onestaldo” (idem, 34).

Essas não são as únicas crônicas nas quais Nelson Rodrigues fala sobre esse aspecto da personalidade brasileira. Há várias outras. De qualquer forma, elas servem para ilustrar o quanto o autor retornava a este tema. O tema do subdesenvolvimento nacional, do complexo de inferioridade do brasileiro frente aos europeus e países considerados mais ricos economicamente e poderosos culturalmente, do homem brasileiro, de etnias misturadas, diante dos brancos caucasianos do norte. Um tema que, entretanto, não foi colocado apenas por Nelson Rodrigues. Ele aparece em vários momentos de nossa história, antes e depois do dramaturgo, colocado por autores das mais variadas áreas de pensamento. Vamos tentar dar conta dessa história. Antes, porém, cabe situar o quanto o tema apareceu

com força nos últimos anos, diante da oportunidade da realização de uma nova copa do mundo aqui no Brasil. Além de ser um importante foco de comparação com a copa de 1950, o evento de 2014 serve também para perceber o quanto o tema continua presente no imaginário brasileiro.

## 1.2 – O COMPLEXO DE VIRA-LATA E A COPA DE 2014

É fácil encontrar aparições da questão nos últimos anos, tanto em artigos da imprensa quanto em trabalhos acadêmicos – e até mesmo no cinema. O motivo pode ser a copa do mundo deste ano de 2014 (que coincide com a produção desta parte inicial da pesquisa), que colocou o Brasil em evidência no cenário mundial, o que certamente aflorou certos sintomas que, como já vimos, são diretamente ligados ao evento. Além disso, existem as inevitáveis comparações com a copa de 1950 – acontecimento que, para Nelson Rodrigues, teria sido o estopim do “complexo de vira-lata” –, assim como a própria situação do nosso tempo, que, como veremos em parte posterior do trabalho, tem como uma de suas principais características a produção de constantes questionamentos sobre o problema das identidades. O tema do “complexo de vira-lata” assume diversas formas, que entretanto possuem as mesmas bases das formulações rodriguianas. Cabe observar algumas dessas aparições. Seguiremos a ordem cronológica. Vale a ressalva de que muitos textos foram suprimidos, dada a imensa quantidade encontrada.

Luiz Costa Lima, pensador brasileiro, destaca o assunto em texto do dia 23 de outubro de 2009. O autor define o complexo diagnosticado por Nelson Rodrigues como a dificuldade insuperável do brasileiro de suportar comparações com os estrangeiros sem se sentir imediatamente inferior. E dá alguns exemplos, dos quais se destaca aquele que norteou a escolha do título: “Clarice Lispector e o complexo de vira-lata”. Segundo Lima, a imprensa brasileira deu mais destaque a uma biografia da escritora Clarice Lispector feita no estrangeiro do que a outra sobre a mesma autora, produzida aqui no Brasil. E então comenta que o “nosso ‘viralatismo’ está no tratamento diferenciado dado a uma obra publicada no estrangeiro e escrita em inglês, [em comparação] à outra semelhante, que antes tinha saído em português” (LIMA, L., 2009).

O autor retorna ao tema do complexo de vira-lata em seu último livro, “Frestas” (2013), em que desenvolve extensa reflexão acerca da produção de teoria no Brasil, que ele denomina como sendo “um país periférico”. O assunto margeia boa parte da obra, mas vale destacar dois trechos. No primeiro, o autor cita diretamente a formulação rodriguiana:

Os intelectuais dos países periféricos se veem a si mesmos com profunda desconfiança, a qual só se dilui se suas ideias estiverem respaldadas por um nome (de um conceito ou de um autor) já firmado em uma academia metropolitana. A designação usada por Nelson Rodrigues – sofremos de ‘complexo de vira-lata’ – é incômoda mas precisa (LIMA, L., 2013: 159).

No segundo, ele sustenta o diagnóstico:

um ensaísta ou sobretudo um pensador nacional só deixa de ser cercado de desconfiança quanto à sua capacidade se estiver vinculado a alguma corrente internacionalmente firmada, se possível na moda, ou se se apresentar como seu divulgador (idem, 482).

Passemos a outro exemplo. Em 25 de julho de 2011, pouco antes de assumir o Ministério da Defesa brasileiro, Celso Amorim assina um texto para a revista Carta Capital, no qual aparece o tema. O foco do artigo, cujo título é exatamente “O complexo de vira-lata” (AMORIM, 2011), é um relatório publicado pelo Conselho de Relações Exteriores – órgão ligado ao *establishment* político, intelectual e empresarial dos EUA – e dedicado exclusivamente ao Brasil. Segundo Amorim, nas cerca de 80 páginas do texto “são analisados vários aspectos da economia, da evolução sociopolítica e do relacionamento externo do Brasil, com natural ênfase nas relações com os EUA” (idem). O autor destaca então alguns pontos elogiados pelo relatório, em especial a atuação do Brasil nas relações exteriores – na política, nas questões do clima e na economia –, para então pontuar o “abismo” dessa visão para “aquela defendida por parte da nossa elite, que insiste em ver o Brasil como um país pequeno [...], que não deve se atrever a contrariar a superpotência remanescente” (idem). De maneira geral, o texto combate a “subserviência”, mas vale a ressalva de algo que se depreende do subtítulo: “A elite dos EUA reconhece a importância do Brasil. Só falta a brasileira” (idem). Ou seja, se por um lado combate o “servilismo”, por outro o texto de Amorim busca legitimar esse combate no reconhecimento externo, o que conota certo apego à própria sintomática que denuncia.

No dia 5 de dezembro de 2011, o colunista Luis Felipe Pondé escreveu uma crônica para o jornal Folha de São Paulo, intitulada “Vira-latas” (PONDÉ, 2011). Ele começa o texto afirmando que “o brasileiro tem complexo de vira-lata. Adora bancar o chique falando mal de si mesmo” (idem). O autor fala de um tipo específico do complexo de vira-lata, que é aquele através do qual o brasileiro classifica tudo que tem vinculação com a Europa como sendo “o máximo”. Pondé esclarece que sua posição não é a da defesa do patriotismo e que seu texto se resume apenas a falar do nosso complexo de vira-lata. Ele completa afirmando que essa mania de sobrevalorizar os europeus também pode ser encontrada em parte de nossa elite – que ele classifica como “elite de colônia” (idem) – e no meio acadêmico.

Em texto para o site do “Jornal GGN”, publicado no dia 28 de abril de 2014, Osvaldo Ferreira sugere que o Brasil entrou numa onda de “pessimismo” e “baixo-astral”, que teria sido causada, em seu diagnóstico, pelo fenômeno das “Jornadas de junho de 2013” e pela forma como a imprensa desenvolveu a questão em seu noticiário. Pereira destaca o caráter inovador, criativo e desajeitado às guerras da “civilização brasileira” e afirma essa diferença comparando-a com alguns países considerados “mais desenvolvidos”, como Suécia, EUA e Alemanha, exaltando as riquezas do tipo-Brasil. Em linhas gerais, o texto, cujo título é “Sobre o nosso pessimismo e o complexo de vira-lata”, questiona o tempo atual como uma época que vê retornar um pessimismo que antes era mais contido e que agora aparece como uma “viralatice escancarada” (FERREIRA, 2014).

No dia 13 de junho de 2014, o cantor e compositor Alceu Valença fez duras críticas à cerimônia de abertura da copa do mundo, que aconteceu um dia antes. Segundo o músico, o evento foi mais uma prova da nossa viralatice, porque a responsabilidade da preparação da coreografia da festa acabou entregue aos cuidados de uma estrangeira: “Pra que chamaram uma belga [para a preparação da coreografia] se temos Paulo Barros, Debora Colker, Paulo Pederneiras e muitos outros profissionais experientes?” (VALENÇA, 2014). Segundo Valença, culpa do sintoma apontado por Nelson Rodrigues: “Será que temos que carregar a vida toda esse complexo de vira-latas e sermos carne de segunda?” (idem).

A copa do mundo de 2014, realizada aqui no Brasil, foi uma situação que tinha tudo para reverberar em ressonância amplificada os conflitos decorrentes do complexo proposto por Nelson – o que se mostrou inevitável, como se pode perceber nessa pequena compilação.

Outra autora a citar a questão foi a cientista política Eli Boscatto. Em texto para o site Obvius, datado de junho de 2014 – período de realização da copa –, ela comenta que algumas pessoas se colocaram contra os críticos da copa, sugerindo que estas seriam vítimas do complexo de vira-lata. E então, no transcorrer do texto, a autora questiona se uma das causas desse nosso complexo não estaria exatamente naquilo que é visto muitas vezes como virtude, ou seja, a nossa tão aclamada “hospitalidade”. Sob a perspectiva apontada por Boscatto, tratamos os estrangeiros com mais apreço justamente porque consideramos os nossos conterrâneos inferiores. A autora termina o texto perguntando se o problema estaria na falta de motivos para nos orgulharmos, ou se essa carência de orgulho não seria, ela sim, parte fundamental do complexo de vira-lata que nos acompanha (BOSCATTO, 2014).

Outro texto interessante é assinado por Marcos Guedes e Raul Flávio Drownick. Os autores usam a história de uma cadela vira-lata que participou da obra do estádio do Itaquerao, em São Paulo, como auxiliar do segurança do local, para defender a tese de que o fato da obra ter sido entregue a tempo da estreia é uma prova de que “o ‘complexo de vira-latas’ observado por Nelson Rodrigues na dolorosa derrota para o Uruguai em 1950 já foi varrido” (GUEDES e DREWNICK, 2014) definitivamente do nosso mapa. O texto, escrito exatamente no dia da estreia da seleção na copa, na manhã do dia 12 de junho de 2014, afirma, com elevada dose de otimismo, que o Brasil

não se curvou ao famoso ‘padrão Fifa’ de qualidade, questionável e obtido por meios altamente questionáveis. E, de fato, questionados. Calar-se era o caminho mais tranquilo, mas o ex-vira-lata não ganiu de humildade. Preferiu latir, apontar o que observava de errado e se fez ouvido (idem).

Em dois trechos do texto, o improviso brasileiro aparece como um atraso a ser superado. E os autores terminam destacando que o referido sucesso na preparação da copa demonstra nitidamente “as impressões digitais de um povo que deixa de ser vira-lata e jamais será pitbull” (idem)<sup>1</sup>.

Em nossa pesquisa, encontramos ainda um interessante texto assinado por Franchesco Ballerini, que sintomatiza claramente a verdadeira gangorra que caracteriza a

---

<sup>1</sup> Vale citar que o apelido do *rapper* escolhido para cantar na cerimônia de abertura da copa é exatamente “Pitbull”. Ironia ou não, Pitbull se apresentou no evento, ao lado das cantoras Claudia Leite e Jeniffer Lopes, uma loura e a outra morena, respectivamente.

questão do complexo de vira-lata. Ele começa taxativo: “A característica comum a todos nós é que herdamos ou nascemos com uma síndrome, daquelas que vacina alguma cura: a Síndrome do Vira-Lata” (BALLERINI, 2011). Então, depois de citar Nelson Rodrigues como o inventor da expressão, o autor passa a listar um inventário de situações nas quais o complexo comparece: as críticas históricas à nossa miscigenação – às quais voltaremos no decorrer da pesquisa –, feitas por Nina Rodrigues, Oliveira Viana e Monteiro Lobato no início do século XX; o pessimismo dos meios de comunicação de massa, que, segundo o autor, se reflete no imaginário da maioria; o atual excesso de “estrangeirismos” da língua – “São Paulo Fashion Week”, “Big Brother Brasil”, “Globo News”; e certos lugares-comuns que demonstram o apreço com que tratamos o que é de fora, em detrimento do que é daqui, “como “todo filme brasileiro é ruim ou baixaria”, “ele tem um carrão importado”, “a cultura tupiniquim” (no tom pejorativo do termo), “férias em Nova York? Que chique!” etc”” (idem). O alvo do exercício parece claro quando chegamos ao final do texto. No último parágrafo, depois de sublinhar, no extremo oposto da oscilação, que a “Síndrome de Vira-Lata” tem diminuído, graças ao aumento do número de viagens feitas pelos brasileiros ao exterior nos últimos anos – o que nos coloca, segundo Ballerini, em contato com problemas existentes em outros países antes mitificados –, o autor então declara: “Que a Síndrome do Vira-Lata diminua cada vez mais, para o bem econômico e cultural do Brasil. E que ela diminua rápido, para que a final da Copa de 2014 não seja, assim, tão decisiva para nossa auto-estima” (idem). É o momento mais grave do texto, no qual o fantasma da final da copa de 1950 aparece nas veias da última frase, como uma espécie de quiasma no qual a outra parte da antítese aparece oculta. Ao desejar que a final da Copa de 2014 “não seja assim tão decisiva para a nossa auto-estima”, o autor acaba por sintomatizar, de viés, o temor do retorno do recalque de 1950, quando da derrota para o Uruguai na final da primeira copa realizada aqui – retorno esse que ocorre, de fato, na própria frase. É o complexo de vira-lata, que vai e volta, ao sabor da oscilação do texto.

E acontece então o que ninguém esperava – ou, talvez, o que todos, no fundo, esperavam: no dia 8 de julho, o Brasil sucumbe na semifinal, diante da forte seleção alemã. O destaque “rodriguiano” fica por conta do placar: uma goleada de 7 x 1, drama a caráter para recheiar ainda mais uma história já povoada de hipérboles, nos dois lados da gangorra. Os jornais e a mídia em geral, claro, sintomatizaram na mesma sintonia. As manchetes do

dia seguinte, 9 de julho de 2014, ditavam o tom de catástrofe. *O globo*: “Vergonha. Vexame. Humilhação”. *Correio Braziliense*: “Um vexame para a eternidade”. *Estado de Minas*: “A maior vergonha do futebol brasileiro”. *Folha de São Paulo*: “Seleção sofre a pior derrota da história”. *Zero Hora*: “Fiasco”. Alguns jornais, como o *Correio da Bahia*, exageravam na hipérbole: “Vergonhaço”. Enquanto outros, como o *Diário de Pernambuco*, traziam de volta o marco de 1950: “Barbosa, descanse em paz”.

Como fica evidente na pesquisa, uma nova onda de hipérboles dramáticas vaza pelos artigos, crônicas e entrevistas que se sucederam na imprensa, como herança da eliminação da copa. No dia 9 de julho, dia seguinte à eliminação, Pedro Motta Gueiros assina um texto para o jornal *O Globo* no qual afirma que o “vexame” pode suscitar um novo debate que permita ao futebol brasileiro recuperar a sua “identidade perdida” (GUEIROS, 2014). No subtítulo, surge a inevitável comparação com o fracasso da final de 1950: “Derrota para a Alemanha foi capaz de tornar honrosa a tragédia de 1950” (idem). Já Renato Maurício Prado, do mesmo jornal, abusa do superlativo: “A vergonha das vergonhas na Copa das Copas” (PRADO, R., 2014). Outros, como Mauro Santayanna, incorporam a mesma verbosidade de Nelson Rodrigues: “Faltou confiança no país. Nacionalismo. E nos deixamos dominar, em campo, pelo mesmo “complexo de vira-latas” que, muitas vezes, nos atrapalha e tolhe fora dele” (SANTAYANNA, 2014). Postura semelhante à de Carlos Alberto Reis Sampaio, do Jornal “O Expresso”, outro a escolher um título pra lá de rodriguiano, no dia seguinte à goleada sofrida para a Alemanha: “Somos, sim, vira-latas, de carteirinha e crachá!” (SAMPAIO, 2014). O complexo de vira-latas aparece ainda em texto de Gabriel Godoy, que sugere que, se em 1950 “a derrota aflorou o complexo de vira-latas do brasileiro, como Nelson Rodrigues definiu”, “certo complexo de inferioridade voltou a reinar nessa Copa do Mundo. Mas não pelo futebol. Muitos brasileiros duvidavam que o país pudesse organizar com sucesso um torneio desse porte” (GODOY, 2014). Felipe Escobar de Lima também usa a expressão, de forma taxativa: “A derrota do Brasil? Foi outra vez o complexo de vira-latas” (LIMA, F., 2014). Mesma conclusão de Yvonne Maggie, que recorre à psicanálise em texto do mesmo dia 9, cujo título é sintomático: “Retorno do recalcado: complexo de vira-lata” (MAGGIE, 2014). O diagnóstico se repete em Arnaldo Jabor, que, em texto do dia 15 de julho de 2014, intitulado exatamente “A volta do complexo de vira-latas”, escreve como se fosse o próprio

Nelson Rodrigues, analisando a nova derrota “histórica”. Primeiro, o autor destaca que o complexo de vira-latas apareceu na forma como o Brasil foi submetido à FIFA, “lambendo-lhe os pés como cachorrinhos gratos, nas arenas grã-finas” (JABOR, 2014); depois, o complexo aparece na queda de qualidade do futebol brasileiro: “antes, nas Copas do Mundo, éramos a pátria de chuteiras. Hoje somos chuteiras sem pátria” (idem); e retorna novamente na suposição de que o Brasil sofre de uma “doce nostalgia do aniquilamento”, uma “sina de vira-latas”, que nos acompanha numa interminável “vocação do caos” (idem).

Era de se esperar que o tema retornasse no ano de 2014, j  que, 64 anos depois do drama de 1950, acabamos eleitos anfitriões de mais um mundial. Seria – como foi – o reencontro do Brasil com uma de suas questões mais emblemáticas – já que, segundo Nelson Rodrigues, foi a derrota para o Uruguai na copa de 1950 que deu origem ao “complexo de vira-lata”. Inevitável, portanto, o reencontro com o tema, que possui enorme peso na rede de confluências que denominamos “futebol brasileiro” e, mais amplamente, na rede que podemos chamar de *forma o brasileira*.

Encontramos mais uma demonstra o desse peso no fato de que, antes ainda da copa do mundo, aparece, aqui no Brasil, um documentário intitulado exatamente “O complexo de vira-lata”<sup>2</sup>. Produzido por ‘Cabrueira Filmes’ e ‘Sem Cortes’ e dirigido por Leandro Caproni, o filme, de cerca de 24 minutos, se constrói em cima de um diálogo entre trechos da crônica de Nelson Rodrigues – representada por um ator vestido com a camisa da sele o brasileira, que visita uma livraria, compra um livro do autor e passa a ler trechos do texto – e entrevistas feitas na atualidade com alguns escritores, jornalistas e professores. Eles passam, então, a comentar aspectos do “complexo”, em blocos alternados.

Um dos entrevistados, o escritor Ruy Castro, afirma que “hoje ela [a expressão “complexo de vira-lata”] está incorporada ao pensamento brasileiro” (4:55). Luiz Zanin, jornalista, coloca que esse sentimento de inferioridade volta e meia aflora por aqui, mesmo depois de conquistarmos cinco vezes a copa do mundo – feito que só o Brasil possui (6:00). O mesmo Zanin situa:

Ele [o complexo] aflora de que forma? Sempre julgando negativamente tudo o que nós fazemos aqui e sempre olhando para os estrangeiros com os olhos de quem diz ‘Não, eles é que são os grandes, eles é que estão fazendo a coisa certa,

---

<sup>2</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=2\\_WD7dqGbzk](https://www.youtube.com/watch?v=2_WD7dqGbzk). Acessado em 15 de agosto de 2014.

e se nós quisermos ser grandes também, nós temos que imitá-los, a solução pra nós é imitá-los' (6:23).

O filme é uma peça com os mesmos ingredientes das crônicas jornalísticas citadas anteriormente. O crítico de cinema Inácio Araújo lembra que na preparação da copa até pessoas “lúcidas” achavam que, se é o Brasil que está preparando uma copa, então só pode dar errado. Algo que ele chama de “culto da derrota e da imperfeição” (7:07).

Em outro trecho, Zanin sugere que “existe sempre essa sensação de que o modelo a ser seguido é o do país *desenvolvido*” (8:04). Destacamos a citação porque retornaremos a este tópico do desenvolvimento de forma mais detida, num ponto futuro da pesquisa. O jornalista conclui essa fala afirmando que “o complexo de vira-lata está mais vivo do que nunca” (9:07), algo que as crônicas refletem bem.

Diferente de Nelson Rodrigues, o professor Gilberto Maringoni diz que o complexo de vira-lata foi inoculado no Brasil por uma parcela da elite, “com o objetivo de desvalorizar o que era feito aqui, manter o país submisso a determinadas ideias e fazer com que o país aceitasse determinadas diretrizes” (9:38) vindas de fora. Segundo Maringoni, “o complexo de vira-lata é bem antigo. Ele está na formação do nosso povo” (11:26) – colocação importante, que também será investigada e analisada no decorrer da pesquisa. Exemplificando, ele comenta que, além do chicote, uma das formas de manter a escravidão era convencer os negros de que eles eram “pessoas inferiores”, que só conseguiriam fazer trabalhos braçais (11:47). E lembra então que outra dessas formas de convencimento foram as chamadas “teorias racialistas”, como a do Conde de Gobineau<sup>3</sup>, que foi incorporada pelo pensamento de certos autores do Brasil, como Silvio Romero (1851-1914), que acreditava que a *miscigenação* seria o fim do povo brasileiro, porque corromperia definitivamente o nosso *caráter* (12:10) – mais dois grifos importantes. “A solução, [para autores como Silvio Romero,] seria importar raça branca da Europa, importar europeus para purificar o sangue brasileiro e fazer de nós um país branco” (12:23). Uma das causas, ainda segundo Maringoni, estaria no fato de que

---

<sup>3</sup> O diplomata, escritor e filósofo francês Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), que foi um dos mais importantes teóricos do racismo no século XIX. Gobineau trabalhou em missão diplomática no Brasil, entre 1869 e 1870. Voltaremos a ele mais à frente.

a ideia de que o branco era superior era disseminada não só da Europa pra cá, ou seja, de fora pra dentro, mas aqui dentro também, pela elite brasileira, uma elite postiça, europeia, que tinha a cabeça em Paris e o bolso em Londres (12:38).

O jornalista Mino Carta aparece afirmando que “o povo brasileiro é muito resignado e entregue ao poder quase taumatúrgico de quem está por cima” (13:06). Em outras palavras, é como se o brasileiro vivesse sempre a esperar por um milagre vindo dos céus ou dos membros mais poderosos do poder político ou econômico – o que para muitos dá no mesmo. Isso nos leva a outros tópicos importantes, como o patrimonialismo e o papel da religião na nossa formação cultural, ambos igualmente dignos de atenção especial no processo de pesquisa.

Em outro trecho, Luiz Zanin cita o exemplo do *Oscar*, o prêmio do cinema dos Estados Unidos. Todo ano ficamos na expectativa de vencê-lo, “como se ganhar o *Oscar* fosse redimir todo o nosso cinema” (14:01). “O nosso cinema passaria a ter como que um ‘atestado de maturidade’ só a partir do momento em que ganhasse um *Oscar*” (14:09). “Ou seja, o reconhecimento dos estrangeiros” (14:17). “A gente precisa que nos digam que a gente é bom, porque a gente não acredita muito nisso” (14:32).

Mais um foco importante surge em outra fala do crítico Inácio Araújo: “Absorver o que é do exterior é bom; ser absorvido por ele é ruim” (15:39). Esse é um ponto que remete inevitavelmente à questão da antropofagia, proposta por Oswald de Andrade em 1928, e que será um dos marcos mais relevantes dessa pesquisa, como veremos adiante. Assim como a “Casa Grande e Senzala”, citada por Mino Carta (12:42) e o adjetivo “colonizados”, que aparece em outro trecho de Inácio Araújo (16:06).

Araújo comenta ainda que, em certo sentido, a globalização reforçou o complexo de vira-lata, porque muita coisa de fora passou a entrar aqui, como os programas de TV estrangeiros, que acabam quase sempre vistos como produções superiores apenas pelo fato de terem sido feitos lá fora (16:32).

Outro sintoma chave surge no elogio ufanista que faz o jornalista Mino Carta, quando exalta a natureza exuberante do Brasil, sua abundância de recursos naturais, a grande quantidade de espaços para pouca gente, o calor e as riquezas do subsolo etc (18:41). Nesse ponto do filme, próximo do final, notamos que o foco passa a ser a citação de pontos positivos do país. Mino Carta termina então sua fala com as seguintes palavras: “[O Brasil] é um país único. Destinado a ser o paraíso terrestre. E mais cedo ou mais tarde,

será” (18:47). Interessante verificar que essa é uma ideia que existe desde antes do “achamento” destas terras. Esse aspecto, somado ao quê de “naturalismo” que transborda da fala do jornalista – e que de fato é parte do tanto de formações arquetípicas que temos por aqui –, se mostra mais uma pista significativa, que precisamos seguir. Assim como o elogio da mestiçagem e da nossa pluralidade sexual, feito pelo professor Maringoni (19:10), que, logo depois, incorpora a nossa eterna ambivalência numa das falas mais sintomáticas do filme: ao citar a copa, ele diz que o Brasil não tem que se preocupar em ser um bom anfitrião do evento, mas sim em ser “um bom anfitrião para si mesmo” (21:22). Voltaremos a este ponto.

O documentário termina com o torcedor-leitor citando novamente a crônica de Nelson Rodrigues. Importante notar o trecho escolhido, aquele no qual Nelson destaca o seu patriotismo hiperbólico, para logo depois exaltar “a fantasia, a improvisação e a invenção do brasileiro”, que, segundo ele, tem “dons em excesso” (22:33). A última frase do filme retrata o eterno retorno do sintoma: “Só uma coisa nos atrapalha e por vezes invalida as nossas qualidades: [...] o complexo de vira-latas” (22:42). Vamos ver até onde é possível deslocar isso.

### 1.3 – A INDE-PENDÊNCIA BRASILEIRA: OU: O OLHO NÃO VÊ A SI MESMO

Segundo o professor Gilberto Maringoni, no documentário que abordamos na parte anterior, o complexo de vira-lata é bem antigo e remonta à formação do povo brasileiro. Isso nos leva inevitavelmente à questão do tempo e ao problema da origem. Quando começa isso que chamamos de “Brasil”? É uma questão bem mais complexa do que parece.

De cara poderíamos escolher a resposta usual do “descobrimento” – ou “achamento” – dessas terras pelos portugueses. Nesse caso, a conclusão recairia sobre o ano de 1500 e os acontecimentos locais daquela época. Uma dúvida surge: aquilo já era o Brasil, ou apenas o primeiro contato dos portugueses com uma terra desconhecida, sem fronteiras territoriais definidas e cujos habitantes eram tratados quase que como “extraterrestres”, tamanho é o estranhamento que se percebe nos textos e registros da época?

Outra data relevante é a da independência do país. Segundo os registros, a “emancipação” política do território brasileiro do jugo do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, ou seja, a separação que deu origem ao Império do Brasil, acontece no dia 7 de setembro de 1822. Aparece outra questão: apesar do sentido político da data, se elegermos uma perspectiva mais ampla, faz sentido falar em uma “independência” efetiva?

E finalmente, temos uma terceira data significativa, que é a da “proclamação da república”. Ela ocorre no dia 15 de novembro de 1889, quando cai a monarquia constitucional do império e se instaura a forma republicana federativa presidencialista de governo no Brasil. Para muitos esta data é a verdadeira “certidão de nascimento” do Brasil.

Em seu livro intitulado “A arqueologia do saber”, publicado no ano de 1969 dentro do contexto do debate sobre a noção de “discurso”, o pensador francês Michel Foucault apresenta uma reflexão importante sobre o problema da origem. No capítulo de nome “O *a priori* histórico e o arquivo”, o autor demonstra que aquilo que aparece como uma unidade estabelecida e imóvel – a data de surgimento de um país, por exemplo – não escapa de ser na verdade um jogo de simultaneidades no qual a superposição e a coexistência se dão através de regras e princípios de ligação que fazem parte da própria ligação (FOUCAULT, 2004 [1969]: 145) – o que difere das teses que afirmam que a correlação seria imposta “de fora”. Foucault esclarece que o termo “*a priori* histórico” cumpre o papel de tentar

dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível: em suma tem que dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho (idem, 144).

Na busca pelos *a priori* históricos, o autor quer “isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem” (idem, 144).

Nesta pesquisa, nosso objetivo não é pensar a questão através das noções de “discurso” ou “enunciado”, mas sim a partir de articulações com o campo da transformática. De qualquer forma, Foucault nos traz pistas que interessam a este momento do trabalho. Na medida em que, como o autor coloca, não há uma unidade fundadora que não seja, na verdade, o efeito de uma superposição interessada, com vias a construir uma

regularidade com valor de autenticidade, gostaríamos de marcar o fato de que isso se aplica também ao caso da formação do Brasil. Ainda segundo as pistas deixadas por Foucault, isso não significa propor que não existam marcos inaugurais brasileiros – como são as datas que colocamos anteriormente –, mas sim que estes marcos são, na verdade, pontos de convergência com *valor de origem*, e não a origem-ela-própria. Em outras palavras, vale dizer que toda origem é um fato que é ao mesmo tempo um efeito. Estamos, portanto, sempre no plano das conexões, e não no das unidades radicalmente isoladas<sup>4</sup>.

Nesse sentido, e para ilustrar a complexidade do que Foucault demonstra quando cita *os princípios de ligação que fazem parte da própria ligação*, optamos por iniciar a busca pelos *a priori* históricos do complexo de vira-lata – no desenrolar da pista deixada por Maringoni – nos debates sobre as características brasileiras desencadeados pela dita “independência” de 1822. Isso não significa que a questão fica definida pela cronologia (muito pelo contrário e a opção, neste momento, pelas pistas do *a priori* de Foucault busca ser um referente de nosso cuidado a este respeito). Há outros elementos a serem considerados em pistas cronologicamente pregressas – como o mazombismo – e retornaremos a elas. A escolha pelo recorte alternativo visa justamente demonstrar que entendemos que a cronologia serve apenas como uma parte de um enredo que é muito mais amplo e que não se encerra em marcações linearmente progressivas no sentido temporal. Ou seja, tentaremos desenhar uma anamnese que permita perceber que o nome Brasil é um fato que mescla algumas conexões que já existiam e cujo enredamento acaba por gerar outros fatos significativos que vão ampliando, com o passar do tempo, a *questão-Brasil*, ou o *tipo-Brasil*, em toda a sua polivalência.

A chamada “independência” brasileira ocorre no ano de 1822. Como se sabe, diante dos atritos da Corte portuguesa com o imperador francês Napoleão e o risco iminente de uma invasão francesa a Portugal, a família real se mudou para o Brasil no ano de 1808, escoltada pelos ingleses. Entre navios de guerra e navios mercantes, chegaram ao Brasil quarenta e três embarcações portuguesas e treze inglesas, trazendo a bordo mais de quinze mil portugueses. E enquanto Portugal passava a ser governado por uma Junta de Regência, o Brasil deixava para trás a condição de colônia e migrava para uma inédita situação de metrópole. Ao menos parcialmente, como veremos.

---

<sup>4</sup> O que tem ligação com a teoria das formações de MD Magno, como veremos na segunda parte.

É preciso reiterar que o objetivo desta parte do trabalho é dar conta dos *a priori* do complexo de vira-lata brasileiro. Portanto, não aprofundaremos uma quantidade excessiva de fatos históricos. Apenas aqueles diretamente relacionados com o objetivo central da pesquisa e no máximo aspectos secundários – ou adjuntos – que contribuam para ampliar o conhecimento sobre os fatos diretos.

Nesse sentido, vale começar frisando o óbvio: a independência brasileira foi um processo comandado pela metrópole portuguesa, que tinha como objetivo não emancipar o povo local, mas simplesmente proteger a Corte e manter o Império. O “rompimento” com Portugal se deu com apoio da aristocracia rural, sem a participação efetiva do povo e capitaneada por D. Pedro I, um Príncipe de formação absolutista e antiliberal. Manteve-se a escravidão, a imprensa era basicamente régia, ou seja, subdita à proteção oficial, e os primeiros cursos superiores e escolas eram centrados basicamente na formação militar, para atender às demandas dos nobres e das forças armadas (ARANHA, 2006: 219-221).

Mesmo assim, como todos os processos de independência, o brasileiro também suscitou o crescimento de sentimentos de nacionalismo afluído, a busca pelo passado histórico e a exaltação de valores tidos como essencialmente “brasileiros”. Nesse contexto surge então o Romantismo brasileiro, carregado de “lusofobia” e exaltação da necessidade de se construir uma pátria independente da metrópole (DE NICOLA, 2003: 127). Cândido lembra que esse foi um período de “exigente nacionalismo” (2000: 89). Os nossos românticos possuíam intenções nitidamente “separatistas” (idem, 2000: 90) e descobriram um foco importante de distinção na exaltação da natureza local e do índio (idem, 2000: 89)<sup>5</sup>.

Mais amplamente, é possível dizer que o romantismo brasileiro é uma grande mescla de vários aspectos que são recorrentes na nossa história cultural: o nacionalismo, a questão do índio, a exaltação da natureza, o sentimentalismo e a retomada de certos valores cristãos da Idade Média portuguesa (DE NICOLA, 2003: 137). Para este momento, o mais importante é destacar que uma das principais consequências de todo esse conjunto de

---

<sup>5</sup> Sobre a literatura deste período de formação, vale ainda citar duas características apontadas por Cândido, “o imediatismo das intenções e a exiguidade dos públicos” (2000: 90). Ele esclarece: “ou a obra se confundia à atividade prática, como elemento dela (sermão, relatório, polêmica, catequese), ou se fechava na fronteira de pequenos grupos letrados, socialmente ligados às classes dominantes, com tendência consequente ao requinte formal” (idem, 2000: 91). Em ambos os casos, na maioria das vezes o objetivo era basicamente “separatista”, fosse o de aumentar o número de fieis, fosse o de sustentar o hermetismo das elites.

sintomas foi justamente a tentativa de desligar o Brasil de sua origem portuguesa. Um exemplo claro disso encontramos na Canção do Exílio, o famoso poema de Gonçalves Dias, escrito em Coimbra, Portugal, em julho de 1843. Em todas as comparações do texto, o poeta enaltece os atributos brasileiros, em detrimento dos portugueses (idem, 139).

Além do romantismo, cumpre situar um segundo movimento, uma segunda formação, que navega o século XIX brasileiro como parte significativa do enredo da chamada “independência”. Trata-se da entrada em cena do pensamento científico e, mais especificamente, do pensamento positivista.

Gonçalves de Magalhães inaugurou o romantismo brasileiro no ano de 1836, com a publicação do livro de poemas *Suspiros Poéticos e Saudades* (idem, 125). Em 1838, portanto apenas dois anos depois, surge outra formação importante para o período: a criação do IHGB, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (GUIMARÃES, 1988: 2 [6]). Como já vimos, o período imediatamente posterior ao acordo da independência fez crescer no Brasil uma busca intensa pelas raízes da nossa cultura e por um retrato mais nítido, que pudesse explicitar com clareza o que era o país, em comparação aos outros. E se o romantismo trazia o interesse pela natureza local e pelo índio, o IHGB aparece como um pólo diverso, centrado na tentativa de lançar um olhar para a nossa história que fosse mais alinhado com as regras da ciência. E nesse caso também é possível mapear alguns indícios que apontam para a questão do complexo de vira-lata. Para chegar a eles, falemos um pouco sobre o instituto.

Vainfas (1999: 2) coloca que a historiografia brasileira começa a alavancar produções na década de 1840, através do recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro<sup>6</sup>. O IHGB foi criado nos moldes das academias europeias, que cresciam na esteira do Iluminismo (GUIMARÃES, M., 1988: 3 [7]). Havia, entretanto, uma diferença fundamental: aqui, a forma republicana de governo era tida, àquela época, como “a representação da barbárie” (idem, ibidem, 3 [7]). Isso transformava o Instituto numa instituição ambivalente, que carregava certa influência do esclarecimento das Luzes europeias, porém atrelada ao financiamento da monarquia local, que, como veremos, ditava em grande medida as diretrizes do projeto ali encarnado. Isso vai se refletir de forma inequívoca na visão de identidade nacional desenvolvida por ali no decorrer do século XIX.

---

<sup>6</sup> Fundado em 21 de outubro de 1838 – ver <http://www.ihgb.org.br/>. Acessado em 21 de outubro de 2014.

O IHGB tinha dois objetivos principais: coletar informações sobre o país e integrá-las na direção da construção de uma nação unificada e “civilizada” (idem, 4 [8]). Por “civilizada” leia-se a mescla do pensamento científico defendido e incorporado pelo instituto com a defesa da monarquia como a forma ideal de governo<sup>7</sup>. Isso significa que as imagens que o instituto criaria sobre o Brasil seriam fortemente influenciadas por um conjunto específico de referências científicas da época conectado aos interesses centralizadores do império.

Para se ter uma ideia bem razoável sobre o que o instituto representava, vale uma análise sobre o perfil dos seus primeiros membros. A maioria dos 27 fundadores desempenhava funções dentro do Estado, alguns na carreira da magistratura jurídica, outros militares, além dos burocratas. Segundo consta,

parte significativa destes 27 fundadores pertencia a uma geração nascida ainda em Portugal, vinda para o Brasil na esteira das transformações produzidas na Europa em virtude da invasão napoleônica à Península Ibérica. Tal experiência marcará certamente a socialização desta geração, criada nos princípios de recusa ao ideário e práticas da Revolução Francesa e de fidelidade à casa reinante de Bragança (idem, 6 [10])<sup>8</sup>.

Apesar de avessos à república, os estudiosos do instituto adotaram uma visão da história fortemente influenciada pelo modelo herdado do Iluminismo, marcada pelo entendimento da história como um processo linear e regido pelo movimento do progresso (idem, 7 [11]). Em outras palavras, vale dizer que prevalecia aqui uma historiografia pautada pela visão retilínea e “progressista” da chamada *historia magistra vitae* (idem, 18 [22]), que entendia a história sob a ótica do determinismo do progresso (LIMA, L., 2006: 120-125). Ou seja, enquanto a Europa, especialmente a França, abandonava a história vista como um processo contínuo e determinado – em direção a modelos voltados para a atenção aos processos –, o Brasil começava a construir uma visão de si mesmo alicerçada

---

<sup>7</sup> “Já por ocasião da sua reunião de constituição, a 1º de dezembro de 1838, o Instituto Histórico colocava-se sob a proteção do imperador, proteção essa que terá como expressão uma ajuda financeira, que a cada ano significará uma parcela maior do orçamento da instituição. Cinco anos após a sua fundação, as verbas do Estado Imperial já representavam 75% do orçamento do IHGB, porcentagem que tendeu a se manter constante ao longo do século XIX” (GUIMARÃES, 1988: 5 [9]).

<sup>8</sup> O que denota inclusive certo ressentimento em relação à França que pode ser uma pista importante para explicar o atraso da república, aqui no Brasil.

exatamente nesses mesmos parâmetros – o que interessava tanto ao monarca quanto aos primeiros estudiosos do IHGB.

O instituto cresceu como um forte contraponto à visão romântica, que via no índio o grande representante da nacionalidade brasileira. Importante ressaltar que a questão indígena era um dos assuntos mais tratados pelas publicações do IHGB. Manoel Guimarães situa que

trabalhos e fontes relativos à questão indígena ocupam indiscutivelmente o maior espaço da *Revista [do IHGB]*, abordando os diferentes grupos, seus usos, costumes, sua língua, assim como das diferentes experiências de catequese empreendidas e o aproveitamento do índio como força de trabalho. Neste último ponto serão frequentes as referências à escravidão negra, comparando-se os resultados advindos da utilização desses dois tipos de mão-de-obra (1988: 16 [20]).

O autor completa que o tema se tornava prioritário diante do projeto de unificação do território e da busca das origens da nação (idem, *ibidem*, 16 [20]).

Mister notar que, apesar da visão inteiramente oposta em relação aos índios, os românticos brasileiros e os intelectuais do IHGB possuíam uma semelhança de postura que merece destaque: ambos trabalhavam com uma visão da nação que, apesar de buscar elementos de convergência que unificassem o povo e o território, ao mesmo tempo negavam abertamente outros elementos que, inegavelmente, também faziam parte da história cultural da formação chamada Brasil. Os românticos afirmavam os índios e a natureza local e negavam os portugueses; e os estudiosos do IHGB afirmavam o projeto de unificação da monarquia portuguesa, mas negavam o índio e o negro como partes deste projeto. Havia o incentivo à miscigenação em alguns autores, mas apenas “como forma de branqueamento dos índios” (idem, 17 [21]). Isso porque a base de raciocínio do instituto operava sempre com um par de categorias declaradamente opostas em relação aos dois grupos: “‘civilização e estado social’ para caracterizar o mundo dos brancos e ‘natureza e barbárie’ para caracterizar o mundo dos indígenas” (idem, 18 [22]).

Ainda sobre o IHGB, vale citar outro ponto. Como vimos, o seu principal sentido de existência residia na intenção de auxiliar no projeto de unificação da nação empreendido pela monarquia, que por sua vez investia recursos significativos na instituição, para incentivar esse trabalho, que lhe rendia dividendos em vários aspectos. O objetivo do IHGB

era, então, o de escrever uma “História do Brasil” que ajudasse a desvendar o “nosso verdadeiro caráter nacional” (idem, 13 [17]), uma História que fosse, assim sendo, “o meio indispensável para forjar a nacionalidade” (idem, 14 [18]). Manoel Guimarães chega a afirmar que é possível “pensar no Instituto Histórico como o *locus* privilegiado, naquele momento, a partir de onde se ‘fala’ sobre o Brasil” (idem, *ibidem*, 14 [18]). Uma das principais iniciativas do instituto nesse sentido foi a criação de um prêmio, que seria concedido “para o trabalho que melhor elaborasse um plano para se escrever a história do Brasil” (idem, 16 [20]). Vale falar sobre esse prêmio, para situar sua relação com a história do complexo de vira-lata brasileiro.

O concurso, que tinha como objetivo auxiliar na elaboração de uma história do Brasil, foi criado em 1840 por Januário da Cunha Barbosa. E o texto premiado foi um artigo escrito pelo naturalista alemão Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868)<sup>9</sup>. No artigo, intitulado *Como se deve escrever a história do Brasil*, Martius afirma “que a chave para se compreender a história brasileira residia no estudo do cruzamento das três raças formadoras de nossa nacionalidade – a branca, a indígena [e] a negra” (VAINFAS, 1999: 2). Isso mostra mais uma vez o quanto a questão étnica era relevante naquele momento inicial da independência, no qual conviviam cenários os mais díspares, como a escravidão, a busca pela origem indígena, a negação dos portugueses empreendida pelos românticos e as chamadas teses racialistas de embranquecimento da população defendidas pela maioria dos intelectuais do IHGB.

Martius defendia a ideia de que no Brasil estavam estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento das três raças humanas citadas, por terem sido aqui colocadas lado a lado de uma forma inédita na história da humanidade (GUIMARÃES, M., 1988: 16 [20]). Nesse contexto, sublinhava o papel civilizador do homem branco e da religião cristã e resumia os indígenas a um povo primitivo, que deveria ser assimilado pelos valores brancos (idem, 17 [21]). E então, no final do artigo, o autor articula o objetivo fundamental do trabalho, que se encaixa com as intenções do instituto:

---

<sup>9</sup> O texto, que já havia sido publicado pela revista do instituto em 1844, recebeu o prêmio no ano de 1847.

a ideia da história nacional como forma de unir, de transmitir um conjunto único e articulado de interpretações do passado, como possibilidade de atuar sobre o presente e o futuro. A nação como unidade homogênea e como resultado de uma interpretação orgânica entre as diversas províncias (idem, ibidem, 17 [21]).

Esse modelo seguiria adiante com o trabalho de outro pesquisador do instituto, Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878). Varnhagen, que era filho de um alemão com uma portuguesa, entrou para o IHGB em 1841, como primeiro-secretário. Entre 1854 e 1857 escreve sua obra mais importante, a *História Geral do Brasil*, em cinco volumes. No texto, defende a monarquia e a religião católica como parâmetros civilizatórios para a nação e, apesar de contribuir com a documentação de vários dos costumes e crenças dos indígenas (VAINFAS, 1999: 2), trata-os sempre como “vagabundos”, “bestas falsas”, “infiéis”, “imorais”, “insensíveis”, enfim, uma “alcateia de selvagens” (ALMEIDA, 2006).

Essa foi a tônica do pensamento dito científico do Brasil do século XIX: louvor dos costumes brancos europeus, percepção dos negros e índios como essencialmente atrasados. A síntese disso era a defesa da mera assimilação dos nativos pelos brancos de origem europeia, que seriam os responsáveis pela melhoria da chamada “raça brasileira”. Dois outros autores ajudam a completar esse quadro: Joseph Arthur de Gobineau, mais conhecido como Conde de Gobineau (1816-1882), e Louis Agassiz (1807-1873). Além de seguirem a linha de von Martius, eles podem auxiliar na percepção de outros aspectos do tipo de pensamento científico que ganhava corpo por aqui.

Gobineau era francês. Estudou na Suíça e foi amigo de Alexis de Tocqueville, com quem partilhava a ideia de que a Revolução Francesa e a queda do regime monárquico teriam sido um grande erro (SOUSA, 2013: 3). No ano de 1855, publicou o seu trabalho mais conhecido, o *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas*. O texto defendia a tese de que todas as civilizações humanas que se prestassem à miscigenação decairiam até a extinção (GOMES, 2013). A questão étnica era, para ele, o elemento principal para entender a história das civilizações e de seu declínio (SOUSA, 2013: 4). E o problema seria inevitável porque, segundo o conde, mesmo que “pura” na sua origem, a raça dos conquistadores tendia a se misturar com os povos conquistados durante os processos de assimilação (idem, ibidem, 4). Assim como todos os pensadores dessa linha, Gobineau atribuía aos brancos superioridade sobre as outras raças (DAMATTA, 1986: 38-39; ver também GOMES, 2013).

No ano de 1869, Gobineau foi enviado ao Brasil por Napoleão III como ministro plenipotenciário da França na corte brasileira<sup>10</sup> (SOUSA, 2013: 1). Apesar de insatisfeito com a viagem, ao chegar aqui o conde travou relação das mais amistosas com o imperador Dom Pedro II – o que não causa estranheza, diante de sua afeição pela monarquia. Entretanto, enxergou nos brasileiros um campo fértil para sustentar suas teses acerca do caráter problemático da miscigenação. Avaliou os brasileiros como esteticamente repugnantes, preguiçosos, dados a vícios, raquíticos e pouco férteis (idem, 2). E então, nos artigos posteriores e também nas correspondências diplomáticas, defendia a inviabilidade de uma nação composta por três raças. Raciocínio que desembocou em sua conhecida profecia, de que o Brasil não duraria mais de duzentos anos (idem, 2 e 11). Culpa da miscigenação.

Importante colocar que o conde dialogava com o pensamento científico de sua época. Época áurea da fisiologia. Sousa destaca que “o conceito de raça, deslocado do argumento teológico ou do mito fundador da nação, passava a calcar-se no caráter biológico e hereditário na nova perspectiva da fisiologia” (idem, 6). Época de debates intensos entre os monogenistas – que acreditavam que o gênero humano descendia de uma única origem – e os poligenistas – que criam no surgimento paralelo de vários tipos de hominídeos em diferentes locais do planeta (idem, ibidem, 6). O *Ensaio* de Gobineau é, em grande parte, um diálogo com as teorias de vários fisiologistas de sua época, como Pierre Camper, Richard Owen, Johann Friedrich Blumembach, Samuel Morton, Carl Gustav Carus e Wilhelm Vrolik (idem, 7-8). Todos buscavam explicar as diferenças de comportamento entre as raças, inclusive no sentido criminal, através das diferenças anatômicas.

Gobineau era um monogenista que acreditava na versão bíblica da origem humana a partir de um único casal (idem, 10). E ao contrário dos que achavam que o cruzamento das raças gerava sempre uma fusão de variedades, afirmava que a miscigenação originava o surgimento de caracteres novos, o que tendia a um quadro de aparição de subgêneros, que classificava como “um espetáculo horrendo de anarquia étnica” (idem, ibidem, 10). Isso justifica claramente a sua declaração fatídica sobre o futuro do Brasil, sociedade que permitia uma “mistura insana de raças” (DAMATTA, 1986: 39).

---

<sup>10</sup> Cargo que corresponde ao atual posto de embaixador.

Louis Agassiz possui vários pontos de convergência com Gobineau e também com suas teses sobre o Brasil. Nascido na parte francesa da Suíça, Agassiz alistou-se na Universidade de Munique para ser aluno de botânica do já famoso naturalista e viajante Carl Friedrich Philipp von Martius. Ele mesmo. O estudante suíço acabou então responsável pelo estudo minucioso da coleção de peixes brasileiros que von Martius coletara em sua viagem à então colônia portuguesa, nos anos de 1817-1820. O trabalho foi muito bem avaliado e saiu publicado em 1829, sob o título *Peixes do Brasil* (MACHADO, 2007: 3 [71]).

Agassiz foi então para a França, como estagiário do Museu Nacional de Ciências Naturais de Paris, e incorporou as teses do naturalista francês Georges Cuvier, que “negava a fluidez e a interconexão genética das diferentes espécies entre si, propondo uma classificação do mundo natural em quatro ramos estáticos e não-inter-relacionados” (idem, ibidem, 3 [71]). Cuvier entendia que cada espécie era única em si mesma e defendia a tese de uma natureza animal estática e sem conexões. Tese essa que foi prontamente adotada por Agassiz.

Em 1846, o cientista suíço chegou aos Estados Unidos, com o desejo de estudar a história natural e a geologia da América do Norte. Logo entrou em contato com o pensamento criacionista americano e, depois de algumas palestras, foi nomeado professor de zoologia e geologia em Harvard. Seus novos contatos incluíram também alguns cientistas que defendiam teses sobre a superioridade racial dos brancos, como Samuel Morton (este citado por Gobineau em seu *Ensaio*) e Josiah Nott, “que publicaram o grosso dos estudos craniológicos racistas nas décadas de 1840 e 1850” (idem, 5-6 [73-74]). Ambos foram anfitriões, correspondentes e companheiros de palestras de Agassiz (idem, 6 [74]).

O próximo passo de Agassiz seria, então, o de aderir ao poligenismo degeneracionista de Nott, que defendia que “o cruzamento de raças produzia uma descendência biologicamente enfraquecida e com acentuadas tendências à esterilidade” (idem, ibidem, 6 [74]). Eram os anos que precederam e acompanharam a Guerra Civil americana e o tema dos escravos estava na ordem do dia. Agassiz defendia a supremacia branca para os Estados Unidos e sugeriu então que a solução para o problema dos negros seria uma

emigração coletiva ou, pelo menos, a segregação dos afro-americanos em um cinturão de clima quente e semitropical no Sul, no qual os negros viveriam o mais apartados possível do âmbito político nacional, sempre sob a tutela de uma população branca que fiscalizaria o trabalho e a vida dos mesmos (idem, *ibidem*, 6 [74]).

Dessa forma, sustentava o cientista, os EUA estariam protegidos dos males do “mulatismo” (ou “hibridismo”), ou seja, do casamento inter-racial, que, por gerar a decadência biológica que citamos anteriormente, seria definitivamente proibido por lei (idem, *ibidem*, 6 [74]). Obviamente, essa tese teve mais eco no Norte do que no Sul, que dependia largamente da mão-de-obra dos escravos negros. De qualquer forma, isso abriu espaço para várias propostas de repatriação dos negros para a África, ou para seu simples envio para áreas mais quentes na América do Sul e no Caribe. Esse assunto ganhou corpo nos EUA durante a década de 1850 e início da de 1860.

É nesse momento que entra em cena a Expedição Thayer. Agassiz entrou em conflito com alguns acadêmicos americanos da época e decidiu participar da viagem, que tinha como objetivo científico confirmar a teoria criacionista da distribuição das espécies pelo planeta (idem, 4 [72]). Os objetivos da expedição não eram, entretanto, apenas científicos, mas também políticos:

por trás do discurso público do cientista-viajante tecia-se um outro discurso que ligava Agassiz aos interesses norte-americanos na Amazônia, conectado a duas linhas de ação diplomática e de grupos de interesses: uma primeira, à política da navegação fluvial e abertura do Amazonas à navegação internacional, e uma segunda, aos projetos de assentamento da população negra norte-americana, como colonos ou aprendizes, na várzea amazônica (idem, 5 [73]).

Importante frisar que Agassiz já trocava correspondência com Pedro II, o imperador brasileiro, desde o ano de 1863 (idem, *ibidem*, 5 [73]). A expedição foi enviada, então, em 1865, o que colocou o cientista suíço em contato com a realidade brasileira. Além da articulação com os motivos políticos expansionistas, “o Brasil oferecia também oportunidade para que Agassiz, em sua estadia, recolhesse provas materiais da degeneração provocada pelo ‘mulatismo’, tão comuns na população brasileira, fortemente miscigenada” (idem, 7 [75]). E assim foi. Junto com amostras de peixes e de rochas locais, Agassiz levou para os EUA várias imagens dos mestiços brasileiros, “fotografados nus em poses dúbias, congelados como exemplos da degeneração racial, em nome da construção de um

inventário dos perigos da miscigenação” (idem, *ibidem*, 7 [75]). O Brasil passava então a servir de caso exemplar de degeneração racial para os naturalistas e criacionistas da época.

Agassiz publicou um livro sobre a expedição em 1868, intitulado *Uma viagem ao Brasil*. Na obra, podemos encontrar um dos comentários mais ilustrativos da forma como o autor via o país: “Que qualquer um que duvida dos males dessa mistura de raças, e se inclina, por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam – venha ao Brasil” (GIAROLA, 2010).

Voltaremos ao tema do pensamento racialista e seus desmembramentos. Antes, porém, surge como ponto importante da pesquisa situar outro foco ideológico do século XIX, que pode ajudar a entender as raízes e o crescimento do sintoma do complexo de viralata brasileiro. Trata-se do positivismo de Augusto Comte.

O valor excessivo dado aos elementos ditos “naturais” é nitidamente um sintoma brasileiro. É possível percebê-lo desde a carta de Pero Vaz de Caminha até o hino nacional de Osório Duque Estrada, passando por boa parte da produção cultural e artística do país. Não podia ser diferente no século que começou a colocar a identidade brasileira em questão.

Essa filiação vigorosa à natureza exuberante certamente explica uma parte do sucesso do positivismo por aqui. Como situa Magno (1987 [1983]: 37), uma das principais bases de sustentação do positivismo de Comte estava exatamente “na biologia, a qual, naquele tempo, era tomada, pelo menos por ele, como alguma coisa da ordem de uma ciência acabada, material e imutável”. O que se reforça com o que informa Aquiles Guimarães, que coloca, comentando a produção filosófica e científica do Brasil, que “a literatura brasileira das últimas décadas do século passado [XIX] e das primeiras do presente [XX], embora refletindo uma miscelânea de estilos, não passa de um epifenômeno do naturalismo europeu” (1997: 100), notadamente do evolucionismo e do positivismo.

Comte se interessou especialmente pela ideia do progresso. Segundo Bakos,

o princípio teórico comteano era a busca, no passado, da explicação do presente e da previsão do futuro. Com a sociologia, Comte buscou entender a sociedade em que vivia. Queria tornar a filosofia uma ciência exata, pela adoção de metodologia de cunho lógico-matemático e de técnicas de observação e de registro, sistemáticos (2011: 2).

Retrato bem sintomático daquele período inicial das ciências humanas: “o recurso às matemáticas, sob uma forma ou outra, sempre foi a maneira mais simples de emprestar ao saber positivo sobre o homem um estilo, uma forma, uma justificação científica” (FOUCAULT, 1999 [1966]: 485).

Como se pode perceber pela amizade de Pedro II com o conde de Gobineau e com Louis Agassiz, o pensamento francês exercia forte influência no Brasil do século XIX (GUIMARÃES, A., 1997: 99). O imperador trocava correspondência com os naturalistas franceses, ao mesmo tempo em que investia dinheiro e expectativas nos estudos do IHGB, que, em troca, premiava trabalhos naturalistas e defendia a monarquia como o melhor sistema para o país. Além disso, outro ponto de convergência entre o positivismo de Comte e o IHGB estava na oposição ferrenha ao Romantismo:

o Romantismo deve ser combatido por todos os meios uma vez que a sua configuração não se expressa apenas no plano das artes mas, sobretudo, na instância existencial: o homem romântico, voltado para o seu isolamento, acaba por tornar inviável qualquer projeto social (idem, 98).

Apesar do claro alinhamento ideológico com certos princípios defendidos no IHGB, a entrada do positivismo no Brasil parece ter ocorrido através dos militares (idem, 99; ver também BAKOS, 2011: 3). Aquiles Guimarães sugere que isso pode ter ocorrido por conta do frequente uso da linguagem matemática na formação pedagógica dos oficiais militares e por causa da presença da “ideia de ordem como componente fundamental da sociedade imaginada por Augusto Comte” (idem, ibidem, 99). Importante lembrar que as primeiras instituições de ensino superior criadas no país, àquela época, eram exatamente as academias militares, que tinham como único objetivo formar oficiais militares, engenheiros militares e médicos cirurgiões militares, todos subditos aos desígnios da coroa (ARANHA, 2006: 221). O que nos leva a perceber que, no final das contas, acabava sendo basicamente a mesma equação que regia o IHGB.

Esse conjunto ideológico reforçava o combate sistemático às ideias dos românticos, o que mantinha o fosso entre as duas formas de pensamento. E havia ainda outra consequência. O positivismo chegou ao Rio de Janeiro na década de 1850. Em 1857, o professor Benjamin Constant declarou o que seria a “postura comtiana” a ser adotada: “Não criar o futuro; apenas compreender como ele será e acelerar a marcha na sua direção”

(BAKOS, 2011: 3). Discurso conservador, que seduziu os militares, se alinhou à monarquia, inibiu o avanço de soluções alternativas e, de quebra, alimentou ainda mais o vício que separava os românticos dos cientificistas. Isso criava uma rotina de negação de partes da nossa formação que parece fundamental para explicar o complexo de vira-lata.

O positivismo vai acabar gerando o texto da bandeira nacional, “ordem e progresso”, já no cenário da república. Mas voltemos ao racismo, para explorar mais algumas nuances. O pensamento de pessoas como von Martius, Gobineau e Agassiz ganhou eco em outros autores e se manteve firme até o início do século XX. Outro francês, Louis Couty (1854-1884), que trabalhou como professor na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e no Museu Nacional, escreveu um livro chamado *O Brasil em 1884: esboços sociológicos*, no qual defende a inferioridade dos negros em relação aos brancos e sugere que a solução para o Brasil estaria na imigração de europeus (GIAROLA, 2010).

Silvio Romero (1851-1914), conhecido escritor e pesquisador, apoiando-se nas ideias do conde de Gobineau, também defendia que a saída para o Brasil seria se livrar das raças ditas “inferiores”. Romero acreditava que o gene branco prevaleceria sobre o negro de forma inevitável, o que resultaria num “branqueamento” gradual da população. Ideia igualmente defendida por João Batista de Lacerda (1846-1915), outro adepto do “branqueamento” (idem, 2010).

Ainda mais radical era a visão do médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Rodrigues imaginava para o Brasil “uma futura secessão, de base racial, entre o Sul (branco) e o Norte (negro e mestiço)”. Considerava a presença de mestiços e negros uma das principais causas do que chamava de “atraso do nosso povo” e propunha que as teses de branqueamento eram erros, porque levariam, na verdade, à eliminação do sangue branco da nossa sociedade. Segundo Giarola, era um pessimista que se apoiava radicalmente no conceito de “degeneração” de Agassiz e Gobineau (idem, 2010).

Paulo Prado (1869 – 1943), autor de um conhecido livro intitulado *Retrato do Brasil*, publicado em 1928, também fazia a defesa do branqueamento da população. Através de uma visão moralista, que condenava a liberdade sexual dos trópicos como algo “patológico”, o autor culpava os portugueses degenerados que para cá vieram e sugeria que o caráter indefeso do organismo dos miscigenados vinha exatamente do cruzamento entre “raças e sub-raças” (VAINFAS, 1999: 4).

A tese do arianismo tropical encontrou adesão também em Oliveira Viana (1883-1951). O autor defendia a superioridade dos brancos e propunha que o grande avanço trazido pela miscigenação seria exatamente o de formar, com o tempo, “uma nova raça ariana nos trópicos” (GIAROLA, 2010).

Enfim, como se pode perceber, o pensamento dito racista negava com todas as forças a miscigenação, uma característica claramente presente por aqui, e de uma forma bem específica, desde os primórdios da brasilidade. Era um tipo de pensamento baseado em pressupostos tidos como “científicos”, o que aumentava a sua aceitação em vários setores da sociedade. Todos esses autores foram ou professores, ou profissionais liberais ou jornalistas, todos com espaço para publicar suas ideias abertamente. Eram, obviamente, contrários também ao romantismo, que exaltava os índios como os verdadeiros heróis nacionais. Postura que era adotada de maneira inversa por esses mesmos românticos, que enalteciam o índio, minimizando a importância dos portugueses no enredo da formação do país – o que restava como outra forma de negação de um aspecto formador da nossa cultura. Isso trouxe reflexos evidentes para a ampliação do complexo de vira-lata.

#### **1.4 – A MALANDRAGEM E O JEITINHO BRASILEIRO VISTOS COMO DEFEITOS**

Retomando um trecho que citamos anteriormente (11), retirado do documentário *O complexo de vira-lata*, o jornalista Luiz Zanin afirma que uma das formas de manifestação do complexo é o julgamento sistematicamente negativo sobre tudo o que fazemos aqui, que invariavelmente vem acompanhado da exaltação do que é feito nos grandes centros – especialmente Europa e Estados Unidos – como referências melhores, que não conseguiríamos acompanhar exatamente por conta do nosso incurável “atraso de vira-latas”.

Esse contexto aparece nitidamente no tema da “malandragem”. Em muitos casos, ela aparece condenada como uma forma de comportamento questionável, típica de pessoas de índole ruim. Exemplos não faltam. Numa entrevista publicada em livro no ano de 2001, o cantor Gabriel o Pensador afirma de forma categórica: “Ainda somos o país do jeitinho, onde o malandro é o desonesto que leva vantagem em tudo e os honestos e trabalhadores se sentem e são tratados como grandes otários” (In AGUIAR (org), 2001: 86). Heloísa

Buarque de Holanda, por sua vez, associa o malandro aos que não trabalham e afirma que esse tipo de comportamento fazia mais sentido numa conjuntura econômica mais confortável. De tempos recentes para cá, ainda segundo ela, esse tipo de comportamento perdeu o “romantismo” e passou a ser uma postura que não atrai mais as novas gerações (idem, 113).

A autora situa a malandragem no âmbito da corrupção dos costumes, contrapondo a ela a postura do trabalhador, que seria então a posição moralmente louvável, segmentação que parte de uma clara dicotomia – de um lado o bem e do outro o mal –, ela sim questionável. Mesma dicotomia que encontramos na visão do cantor Gabriel. E que comparece ainda na visão do psicanalista Ricardo Goldenberg, num livro no qual o autor faz uma reflexão mais aprofundada sobre o tema do cinismo no mundo contemporâneo. Segundo ele,

não existe esperto sem um tolo em virtude de quem o primeiro pode realizar-se como tal. Se *todos* fossem malandros, como manda a lei de ‘levar vantagem em tudo’, quem sobraria para o papel de otário? Alguém precisa bancar o trouxa para a lei ser cumprida (GOLDENBERG, 2002: 68).

Há ainda o caso típico do que podemos chamar de “inverso do mesmo”. O cantor e compositor Bezerra da Silva (1927-2005), nome conhecido do samba carioca, produziu uma série de canções sobre o tema do malandro. Nelas, ao contrário dos que pensam a malandragem como atividade de pilantras, exalta de maneira unilateral a figura do malandro, tratando-o até mesmo como o pólo oposto do “canalha” – como na letra *Transação de Malandro*, de 1988. O sambista trabalha com outra conhecida dicotomia fixa, ilustrada de modo contundente no título de outra música, esta de 1999: *Malandro é malandro e mané é mané*. Ou seja, o malandro é o esperto que sempre se dá bem, um virtuoso por excelência, enquanto o mané não passa de um coitado que sempre se dá mal. No cenário de louvor positivado da malandragem de Bezerra da Silva, o malandro “não entra em fila” (*Malandro não vacila*, 1995) e o otário só tem dois direitos: “tomar tapa e não dizer nada” (*Os direitos do otário*, 2000). Ele chega a defender o expediente da “pena de morte” para os patifes e canalhas que tentam atrasar as transações do malandro, “que é responsa e é base que não balança” (*Transação de malandro*, 1988). Essa formulação do malandro *a la* Bezerra da Silva possui muita semelhança com o personalismo do homem

cordial de Sérgio Buarque de Holanda – o que a torna uma das bases para todos aqueles que criticam o atraso do brasileiro e sua suposta inferioridade em relação aos estrangeiros dos centros: “É por isso que o país não vai pra frente”.

Voltando à malandragem vista como algo essencialmente ruim, vale citar outro exemplo típico. Ele comparece num livro publicado no ano de 2014 pelo jornalista Pedro Rodrigues Neto. O título é claro: *A culpa é do jeitinho brasileiro*. No livro, o autor lista uma série de situações nas quais os cidadãos comuns brasileiros se aproveitam de situações eleitorais para conseguir vantagens ilícitas dos candidatos a cargos políticos. A ideia que se encontra por trás do título é outro exemplo de crítica ao mesmo comportamento que comparece na formulação do homem cordial de Holanda. Entretanto, Rodrigues Neto cita apenas o jeitinho – como sinônimo de malandragem – e sempre como algo errado. Diz o autor: “O Jeitinho Brasileiro acaba com nosso senso moral e crítico, nada que se diga ao contrário pode mudar isso. Somos os culpados, as vítimas, os mantenedores desse sistema” (RODRIGUES NETO, 2014: 9). E: “O Jeitinho Brasileiro é lobo em pele de cordeiro, é o embrião da corrupção, é a escola da safadeza” (idem, 16). Em resumo, o autor aponta para uma questão que procede, qual seja a de que muitas vezes os cidadãos comuns culpam os políticos governantes pela corrupção enquanto fazem o mesmo sem qualquer cerimônia, atacando, porém, um foco que nos parece improcedente. A culpa não é exatamente do jeitinho e esperamos mostrar isso no decorrer do trabalho.

Outro ótimo exemplo está no papagaio Zé Carioca, personagem criado por Walt Disney para representar o Brasil através da ‘política da boa-vizinhança’, estratégia do governo norte-americano da década de 1940, época da Segunda Grande Guerra e suas dicotomias ferrenhas, para impedir o avanço das ideias nazistas e comunistas na América Latina. Segundo Roberto Santos, a principal característica do personagem é justamente a malandragem, “que, se não chega a se tornar crime, tampouco pode ser considerada ética” (2002: 4). A abordagem do autor se declara pouco depois: ao situar que a malandragem é o ponto de convergência que assemelha Zé Carioca a outros personagens do gênero, como Macunaíma, Pedro Malasartes e Beto Rockfeller (idem, 5), Santos afirma que “os objetivos da malandragem podem diferir entre os três personagens citados, mas a conduta malandra de cada um deles é um indício do *subdesenvolvimento* da sociedade brasileira” (idem, 6, grifo nosso). O que se completa quando ele sugere que as histórias do papagaio de Disney

expõem elementos típicos da realidade brasileira, que vão desde as “qualidades”, como a alegria, até os “defeitos”, como “a malandragem, a disposição de obter vantagem a partir do logro, da matreirice, do ‘jeitinho’” (idem, 14). Voltaremos a este exemplo mais adiante.

O importante neste momento é citar que essa visão da malandragem está diretamente associada, como se pode perceber, ao sentido mais amplo do complexo de vira-lata apontado por Nelson Rodrigues. O malandro é tido como o esperto que não adere às regras, que nega qualquer tipo de hierarquia e ordenamento social e que acaba levando vantagem em cima dos “otários” e “manés”, que seriam as grandes vítimas de um comportamento essencialmente “subdesenvolvido” que caracterizaria o brasileiro. Com a exceção de Bezerra da Silva, que alçou a malandragem ao pedestal da moral inversa, que no fundo é a mesma: para ele, o malandro é o bem definitivo, a qualidade fundamental. É o esperto que não fica em filas, é o “responsa” que condena os otários à pena de morte diante do primeiro “vacilo”. De qualquer forma, uma simples associação mostra que essa figura descrita pelas canções do sambista se encaixa bem na formulação dos outros autores citados, com a diferença básica de que, se Bezerra da Silva louva o malandro, os outros o condenam. Talvez haja deslocamento possível para além das duas visões, mas o fato é situar que, nestas, a malandragem acaba associada ao nosso complexo de vira-latas, de pessoas que possuem dificuldade de aderir às regras, que não possuem “senso moral” e que fazem tudo para obter vantagens, mesmo através de logros, o que seria uma das causas do “atraso” do país.

## 1.5 – A PREDOMINÂNCIA DO RURAL SOBRE O URBANO

O complexo de vira-lata não nasce com os dilemas ampliados pela proclamação da chamada “independência”, no século XIX. Ao que parece, a subserviência e a resignação apontadas pelos autores citados na primeira parte deste capítulo possuem raízes mais antigas na formação do Brasil. É o que concluímos de uma análise atenta a algumas importantes indicações feitas pelo pensador Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro *Raízes do Brasil*, publicado no ano de 1936. A primeira delas tem a ver com o fato de que, segundo o autor, “toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora dos meios

urbanos” (1995 [1936]: 73). Cabe pensar a relação deste fato com o complexo de vira-lata colocado por Nelson Rodrigues, a partir de algumas pistas deixadas por Holanda.

No capítulo 3, intitulado “Herança Rural”, o autor faz uma análise detalhada sobre as relações que se estabelecem entre as cidades urbanas emergentes do século XIX e os grandes engenhos que dominavam a cena econômica do país à época. Holanda destaca que somos uma “civilização de raízes rurais” (idem, 73) e que na maior parte do tempo de nossa história tivemos uma realidade na qual as cidades urbanas não escaparam de ser em grande medida espaços profundamente dependentes do poder patriarcal dos engenhos (idem, ibidem, 73). Ele coloca que esse contexto produz reflexos até os dias de hoje (idem, ibidem, 73).

Diz o autor que

na monarquia eram ainda os fazendeiros escravocratas e eram filhos de fazendeiros educados nas profissões liberais quem monopolizava a política, elegendo-se ou fazendo eleger seus candidatos, dominando os parlamentos, os ministérios, em geral todas as posições de mando, e fundando a estabilidade das instituições nesse incontestado domínio (idem, ibidem, 73).

Essa realidade foi então posta à prova com a suspensão do tráfico negreiro, que encabeçou uma série de mudanças trazidas por reformas econômicas feitas especialmente na década de 1850, tais como o início da constituição das sociedades anônimas, o surgimento dos bancos – como o Banco do Brasil e o Banco Rural – e o crédito consequente, a abertura das primeiras linhas de estrada de ferro do país e o crescimento da imprensa e dos negócios (idem, 74). Ganhava corpo, no Brasil de então, um embate permanente entre os novos atores ligados a essas novidades, muitos deles desconectados de qualquer raiz rural, e os senhores de engenho, interessados em manter a impunidade da escravidão e os benefícios oriundos da manutenção do *status quo* tradicional. A resistência às mudanças era muito grande. Segundo Holanda,

eram dois mundos distintos que se hostilizavam com rancor crescente, duas mentalidades que se opunham como ao racional se opõe o tradicional, ao abstrato o corpóreo e o sensível, o cidadão e o cosmopolita ao regional ou paroquial (idem, 78).

Uma das consequências mais significativas desse estado de coisas comparece no que o autor chama de “espírito de facção” (idem, 80). Havia, à época, a percepção majoritária de que a filiação de uma pessoa a um partido político, por exemplo, estabelecia um compromisso insuperável com as ideias daquela instituição. Holanda coloca que esse tipo de comportamento se constituía

à semelhança das famílias, precisamente das famílias de estilo patriarcal, onde os vínculos biológicos e afetivos que unem ao chefe os descendentes, colaterais e afins, além da famulagem e dos agregados de toda sorte, hão de preponderar sobre as demais considerações (idem, 79).

Isso gerava, então, uma atmosfera na qual os membros do grupo “se [achavam] associados, uns aos outros, por sentimentos e deveres, nunca por interesses ou ideias” (idem, ibidem, 79). O que nos parece mais importante aqui é o fato de que os vínculos biológicos e afetivos eram muito mais poderosos do que a consideração das ideias. Essa característica se alicerça numa lógica que sobrevaloriza a subserviência, em detrimento de qualquer movimento mais independente ou posição emancipada – geralmente tachados de traição (idem, 80).

Para entender a força desse espírito provinciano no Brasil, é importante observar as considerações de Holanda sobre a estrutura interna dos engenhos. Ali, “o pátrio poder [era] virtualmente ilimitado e poucos freios [existiam] para sua tirania” (idem, 82). Para que tenhamos uma ideia da dimensão desta afirmação, o autor cita então que casos de “pais de família” donos de engenho que condenavam à morte mulheres – esposas ou mesmo noras – acusadas de adultério sem nenhuma interferência da justiça “oficial” não eram tão raros assim (idem, ibidem, 82). O que mostra o poder dessa formação no Brasil da época.

Essa força vazava, claro, para toda a vida em sociedade. E então a lógica particularista e de facção da família tradicional impregnava toda a vida social. Assim,

a nostalgia dessa organização compacta, única e intransferível, onde prevalecem necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, não podia deixar de marcar nossa sociedade, nossa vida pública, todas as nossas atividades. Representando, como já se notou acima, o único setor onde o princípio de autoridade é indisputado, a família colonial fornecia a ideia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem, em toda a vida social, sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família (idem, ibidem, 82).

Com o agravante, é bom reiterar, de que a base desse autoritarismo fundava-se sobre a lógica de isolamento quase intransponível do ambiente rural.

Autores do início do século XIX, como Silva Lisboa, por exemplo, consideravam fundamental que os líderes políticos atuassem orientados pela visão da vida pública como “uma espécie de prolongamento ou ampliação da vida doméstica” (idem, 85). Dizia então que “o soberano de cada nação deve considerar-se como chefe ou cabeça de uma vasta família, e conseqüentemente amparar a todos que nela estão, como seus filhos e cooperadores da geral felicidade” (idem, *ibidem*, 85). Essa realidade transporta para a seara política o esquema paternalista dos engenhos, o que, na vida pública, vai se deslocar para o hábito arraigado de uma população que acaba por entender a “cidadania” como a relação entre “filhos” sedentos de filantropia e “pais” exigentes da típica postura subserviente daqueles que tratam os governantes e parlamentares como se estes fossem “chefes” ou “pais de todos” e não representantes públicos, investidos de obrigações e deveres que devem ser constantemente cobrados. Claramente uma das facetas do complexo de vira-lata.

Sérgio Buarque de Holanda credita esse estado de coisas ao processo largamente improvisado que orientou a formação dos centros urbanos brasileiros do século XIX. No Brasil, protelou-se ao máximo “a situação de dependência em que se achavam colocadas as cidades em face dos domínios agrários” (idem, 88). A ponto do autor colocar que,

na ausência de uma burguesia urbana independente, [...] toda a ordem administrativa do país, durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar, por isso, elementos estreitamente vinculados ao velho sistema senhorial (idem, *ibidem*, 88).

Os cargos mais elevados acabavam nas mãos dos senhores de engenho ou de seus filhos e “afilhados”, que, orientados pelo espírito de facção típico da lógica familiar, dificultavam sistematicamente o crescimento dos comerciantes das cidades e o próprio desenvolvimento da lógica urbana em toda a sua amplitude.

Um último dos vários pontos colocados pelo autor neste capítulo, e que consideramos de grande importância para o nosso trabalho, está na lógica de extrema “autossuficiência” que regia os engenhos. Holanda lembra que as fazendas brasileiras se desenvolviam sempre na direção da construção de todo um aparato de produção interna que

tornava quase que totalmente desnecessária qualquer saída de seus moradores dali. O senhor de engenho e sua família só visitavam as cidades em datas comemorativas ou outros tipos de solenidades (idem, 90). De resto, em geral, as fazendas possuíam tudo de que precisavam: pedreiros, carpinteiros, barbeiros, pescadores, todo tipo de alimentação, e até mesmo escolas e capelas, onde se rezavam as missas (idem, 80-81). Isso trazia como resultado uma realidade na qual os engenhos se pareciam mais com uma república do que os próprios meios urbanos (idem, 81).

Esse zelo excessivo e egocêntrico das fazendas consigo mesmas acarretava, como consequência direta, num desleixo com a cidade urbana, que se prolongou até o século XX – e em muitos casos até os dias de hoje. Desleixo esse que não é apenas o da falta de saneamento básico ou do excesso de favelas, mas também e principalmente uma falta radical de vínculo com toda a carga simbólica de mudanças que aparece junto com qualquer crescimento da lógica urbana. Diferente da maioria esmagadora dos países, o Brasil cresceu recalçando as suas cidades a um estado de permanente subserviência em relação aos meios rurais. O que gera implicações simbólicas consideráveis e problemáticas tanto na estrutura física dos meios urbanos quanto na mentalidade das pessoas que neles habitam.

## 1.6 – O MAZOMBISMO

No caso da preponderância dos meios rurais e do isolamento quase “autorreferente” dos engenhos já comparece uma forte “lógica de cópia”, baseada no poder dos senhores de engenho. O que se “copia” – ou, melhor ainda, o que aparece, ali, como “insistência hegemônica” – é exatamente aquilo que nasce da orientação autoritária desses personagens. Trata-se, pois, de uma lógica que parece ter contribuído fortemente para o complexo de vira-lata apontado por Nelson Rodrigues, porque prevalecia o estímulo à reprodução subserviente e provinciana de um forte princípio de autoridade, calcado em bases as mais retrógradas e desafetas de qualquer tipo de contradito.

Para além disso, a “tendência para a imitação” que encontramos nos brasileiros, denunciada por Nelson Rodrigues e acentuada em sua formulação do “complexo de vira-lata”, possui raízes que podem advir ainda de outras formações que por aqui foram se

agrupando. Dentre elas, a última que vamos avaliar nesta primeira parte: o chamado “mazombismo”.

Segundo alguns autores, o termo teria surgido com o ensaísta Vianna Moog, em seu livro “Bandeirantes e Pioneiros”, publicado no ano de 1954. Antes de explorar o termo, entretanto, é preciso saber quem exatamente eram os “mazombos”. Segundo Rosa Sampaio Torres, a palavra, de origem africana, já existia no século XVII, como forma de adjetivar aqueles que eram filhos de portugueses, mas nascidos em terras brasileiras (SAMPAIO, entre 2010 e 2015). Entretanto, o termo não ficaria restrito ao âmbito da filiação. Moacyr Scliar destaca que logo a palavra ganhou “um duplo significado: designa (*de forma depreciativa*) o indivíduo nascido no Brasil, de pais portugueses, e quer dizer também sorumbático, macambúzio, mal-humorado” (SCLIAR, 2001). Sintomático notar que o dicionário de sinônimos sequer cita qualquer vinculação semântica com a filiação portuguesa. A palavra vem definida exclusivamente através de seus “vínculos psicológicos”: “carrancudo; macambúzio; mal-encarado; mal-humorado; sorumbático; tristonho” (1977: 751).

A expressão parece ser mais antiga. Segundo Patrício Batsikama, já era utilizada no século XVI e designava os jovens militares do Kôngo – território que serviu como fonte de escravos para o Brasil na época colonial –, mais precisamente da região de Mbata. “Mazombos” seriam, então, pessoas “nobres” no local de origem: “‘*Ma*’, prefixo que indica a nobreza, a Autoridade; e ‘*zômbô*’ que designa uma ‘tribo’ de grande nobreza neste Kôngo do século XVI” (BATSIKAMA, 2015). Ainda conforme coloca Batsikama, os textos do século XVII, entretanto, descrevem os mazombos como “militares derrotados, ou militares errantes que praticam comércio ambulante”, o que possivelmente deriva de sua derrota, no Kôngo, para a invasão dos Mbânz’a” (idem). Quando foram trazidos para o Brasil, esses jovens militares teriam se mostrado rebeldes ao cativo, o que pode ser a explicação para a fama posterior do nome, que passou a qualificar o “mazombo” como “o donzelo, isto é, o delicado, o apapricado ou o afeminado, não necessariamente na acepção de tendência sexual, mas de estilo de vida, que o apartava d[o] trabalho manual ou do trabalho *tout court* próprio dos escravos” (idem).

Sobre este último dado pairam ainda dúvidas. O fato é que, através dos deslocamentos próprios da linguagem, o termo passou a designar, como já dissemos, os

filhos de portugueses que nasciam já aqui, na colônia. Eram “brasileiros”, filhos de portugueses, porém considerados “colonos” pelos portugueses da metrópole. A associação pode ter se configurado pela via da comparação entre os comportamentos, dos “mazombos” africanos e dos novos “mazombos” de origem portuguesa. A análise dessa parte “comportamental” pode ajudar a pensar esse ponto, além de servir para introduzir e articular a questão da ‘imitação’, nosso principal aspecto neste momento.

Sabemos que não existe filiação meramente biológica, em se tratando de pessoas humanas. Trazemos, claro, a carga genética dos pais, e mesmo a dos grupos humanos aos quais eles pertencem; mas recebemos, junto, também, toda uma carga simbólica, secundária, ligada a elementos tanto culturais quanto conjunturais. No caso dos novos “mazombos” brasileiros, isso fica nítido. Darcy Ribeiro coloca que o mazombo,

filho de pais brancos nascido no Brasil [...], ocupando em sua própria sociedade uma posição inferior com respeito aos que vinham da metrópole, se vexava muito da sua condição de filho da terra, recusando o tratamento de nativo e discriminando o brasilíndio mameluco ao considerá-lo como índio (2006 [1995]: 114).

Como reforça Anísio Teixeira, os mazombos “não eram [nem] europeus, nem sul-americanos... e assim, hostis à sua própria terra, acabaram por se constituírem objeto de um risonho desdém até do próprio mundo europeu, de que não se queriam desligar” (TEIXEIRA, 1962).

Nesse sentido, os mazombos acabaram formando um grupo de pessoas cujo caráter “oscilatório” faz parte da própria formação do Brasil enquanto território, cultura e país. O fato de serem filhos de portugueses gerava-lhes uma ligação inevitável com a metrópole. Entretanto, essa realidade esbarrava na forte divisão qualitativa que havia à época, e que estratificava os portugueses entre os nascidos na metrópole, com o “pedigree” articulado pelo território, e os colonos, nascidos por aqui. Anísio Teixeira comenta a reflexão de Vianna Moog, que sugere uma diferença radical entre o que chamava de “sentido orgânico” da colonização inglesa da América do Norte e o que colocava como o “sentido predatório” da colonização portuguesa por aqui: “O mundo novo dos americanos ia ser criado. O novo mundo dos espanhóis e portugueses iria ser saqueado” (idem). Ou seja, os ingleses foram para o que seriam os “Estados Unidos” com o objetivo de plantar raízes e constituir uma

sociedade organizada; enquanto que os portugueses tinham objetivos basicamente ligados aos possíveis lucros econômicos da empreitada, quando para cá vieram. Isso explica em parte a forma como a metrópole portuguesa via as pessoas nascidas aqui. É possível que essas diferenças existissem também entre os americanos do norte. E vale dizer também que não estamos aqui trabalhando com a divisão elaborada por Moog como um dado que encerra o assunto. Há vários outros detalhes da questão que devem ser levados em conta. De qualquer forma, o fato é que o caráter predatório da experiência portuguesa nas terras brasileiras possivelmente é a explicação para os “mazombos brancos” serem vistos como pessoas “inferiores” e com “desdém” pela população da metrópole.

Esse cenário criava uma situação profundamente ambivalente para os mazombos. Isso porque, se não era aceito como “português” legítimo, também não era aceito como “nativo”, por conta de sua filiação portuguesa. Como destaca Teixeira, essas pessoas

eram ‘europeus’ nostálgicos, transviados nestas paragens tropicais. E como sucede em tais casos, nem eram aceitos pelos europeus, como europeus, nem pelos brasileiros mestiços, ou seja, os primeiros brasileiros autênticos, como brasileiros. Esse tipo cultural *dúbio, ambivalente*, nem peixe nem carne, acabou por criar nestas terras novas da América algo de *congenitamente inautêntico*, d[e] *congenitamente caduco*, na cultura americana (idem).

O autor continua:

O mazombo, dividido entre o desejo de regressar, o propósito de reproduzir a cultura da metrópole e as novas condições, o novo meio, a nova dinâmica da conquista, ignorava o próprio fato da *transplantação cultural* e a necessidade inevitável de adaptação *e se perdia em impulsos ridículos [d]e imitação e contrafação*. Incapaz, pela sua *irremediável duplicidade*, de aceitar as modificações que o meio impunha, *suprimia delas a possível força criadora*, desnaturado o que havia de melhor no nascente esforço nacional (idem).

Ou seja, diante de uma espécie de sentimento de “ausência de identidade”, o mazombo oscilava entre a tentativa de *imitar* os portugueses europeus, para se sentir aceito por eles, e, resultado direto disso, a repulsa pela cultura na qual vivia “territorialmente”. Como se diz no popular, “a cabeça estava num lugar, o corpo noutra”.

Situação que guarda alguns equivalentes com a dos mamelucos. Darcy Ribeiro afirma que o primeiro brasileiro “consciente de si” pode ter sido

o mameluco, esse *brasilíndio mestiço na carne e no espírito*, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava –, nem com os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos luso-nativos, *via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia*: o brasileiro (2006 [1995]: 114-115), grifos nossos).

O autor sugere que foi através dessas “oposições” e de um esforço de elaboração que caminhava ‘tateando’ a mistura de todas essas negações vigentes com a percepção da possibilidade de uma correspondência entre essas negações e a criação de um novo registro étnico-cultural, foi através disso que, aos poucos – e incluindo posteriormente os entrecruzamentos derivados dos negros trazidos da África –, foi se fixando a ideia de brasilidade: “esses mulatos ou eram brasileiros *ou não eram nada*, já que a identificação com o índio, com o africano ou com o *brasilíndio* era impossível” (idem, 115, grifo nosso). O novo registro brotava, então, de uma realidade que “tanto destaca[va] sua especificidade étnica como [se opunha às] matrizes das quais surgiu e que matou ao constituir-se” (idem, *ibidem*, 115).

A partir desse quadro, Darcy Ribeiro situa que tanto o “*brasilíndio*”, ou seja, o mameluco, quanto os chamados “afro-brasileiros” cresciam numa “terra de ninguém, etnicamente falando” (idem, 118). O autor diz, então, que “é a partir dessa *carência essencial*, para livrar-se da *ninguendade* de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se veem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira” (idem, *ibidem*, 118, grifos nossos). E é aí que fica ainda mais evidente a similaridade entre a situação dos mazombos e a dos mamelucos e afro-brasileiros: ambos precisavam se construir alicerçados nas bases profundamente frouxas de uma “carência essencial”: um, o mazombo, “estranho aos seus” dos dois lados da polaridade; os outros, mamelucos e afro-brasileiros, “estranhos sem seus” dos dois lados das polaridades. Com uma diferença importante: do ponto de vista da filiação estritamente “biológica” – que evidentemente, como sabemos, transplanta a filiação cultural no mesmo embalo, em muitos casos *tomada* também como algo “estrito” –, os mazombos sumiriam com as mudanças políticas do território, engolidos pelas novas gerações, filiadas a novos eixos culturais de ligação entre a antiga metrópole e a antiga colônia. Já os mamelucos e afro-brasileiros se reproduziriam, tanto biologicamente quanto sintomaticamente, resistindo até os dias de hoje. A pergunta que fica é: a “extinção” dos

mazombos no campo da filiação direta extinguiu, também, a sintomática que eles carregavam? É aqui que entra a tese do chamado “mazombismo”.

Gilberto Freyre e Vianna Moog destacaram, em seus respectivos trabalhos, “Casa Grande & Senzala” e “Bandeirantes e Pioneiros”, que um dos principais sintomas portugueses era o da *melancolia*, que já existiria naquele povo bem antes de sua chegada nestas terras. Melancólico desde há muito, o sintoma português aportou aqui e foi fermentado por novos traumas, dentre os quais o principal seria exatamente aquele que se infiltrou na formação dos chamados “mazombos”. Segundo Scliar, para Moog, o mazombismo seria uma forma de tristeza oriunda da percepção da existência de uma raiz europeia conectada com uma brusca separação desta – causada, como já vimos, pela filiação territorial à colônia, tida como lugar inferior pela metrópole idealizada (SCLAR, 2001). Anísio Teixeira transcreve a definição feita por Moog da seguinte maneira:

Consiste (o mazombismo) na ausência de determinação e satisfação de ser brasileiro, na ausência de gosto por qualquer tipo de atividade orgânica, na carência de iniciativa e inventividade, na falta de crença na possibilidade do aperfeiçoamento moral do homem, em descaso por tudo quanto não fosse fortuna rápida, e, sobretudo, na falta de um ideal coletivo, na quase total ausência de sentimento de pertencer o indivíduo ao lugar e à comunidade em que vivia (TEIXEIRA, 1962).

Comparece, portanto, a oposição com o “orgânico” da América do Norte; a ausência de um sentimento de filiação; a falta de interesse mais amplo em qualquer tipo de atividade mais dinâmica; e a desconexão com os “ideais morais”.

Como veremos no terceiro capítulo, todos esses tópicos são ambivalentes e, portanto, não podem ser analisados a partir de dicotomias anestesiadas, que separam o “bem” do “mal” através de fronteiras tidas como seguras e inquestionáveis. Nosso objetivo, aqui neste ponto do trabalho, é resumidamente destacar a forma como a noção de “mazombismo” foi elaborada, como uma visão sobre um tipo específico de brasileiro e sobre como ele-mazombismo pode ter se espalhado para o restante dos grupos étnico-culturais.

Sendo assim, o mais importante é destacar que, ao que tudo indica, é na nostalgia de uma filiação perdida e irre recuperável que se constroem as bases do chamado “mazombismo”. Em outras palavras, é no sentimento de “ninguendade” decorrente da frágil

flutuação entre dois pólos impossíveis de serem “tocados”, e que entretanto são requeridos pela idealização – um, o “europeu”, como afirmação, e o outro, o oposto, o “colono”, como negação –, que declinam as sensações de *tristeza*, *melancolia* e *mal-humor* do mazombo, que permanecem até hoje relacionadas ao termo, tido nos dicionários como sinônimo de pessoa “carrancuda”, “macambúzia”, “sorumbática” e “tristonha”.

Não se tratava, entretanto, de uma forma radical de melancolia. Isso porque, como coloca Anísio Teixeira, uma das consequências mais significativas do mazombismo passou a ser uma espécie de “compulsão à imitação” dos valores europeus, como forma de “compensação”. O “arraigado sentimento de estrangeiros em sua própria terra” experimentado pelos mazombos gerava um comportamento ambíguo: ao mesmo tempo em que buscavam esconder, envergonhados, a sua filiação colonial, os mazombos tentavam, também, compensar a impossibilidade da filiação direta com a metrópole através de um sem-número de atos declaratórios tidos como “oficiais” e que posicionavam

a situação existente como idêntica à ambicionada. Por meio desses ‘atos declaratórios’ fazíamos, sem metáfora, de prêto e[m] branco, pois nada menos do que isso foram decretos declaratórios até de “branquidade”, nos tempos coloniais, com [os] quais visávamos tornar ‘convencional’ a própria biologia (idem).

Essa realidade se amplia no que vimos através do estudo sobre o IHGB e as teorias racialistas do século XIX: a visão da mestiçagem como um mal a ser extirpado, para que conseguíssemos finalmente atingir a semelhança definitiva com o europeu, que nos salvaria do caos gerado pela ausência de filiação “orgânica” e “direta”.

Esses mecanismos de compensação são destacados por MD Magno como uma “vocação de imitação” que se expande no sintoma brasileiro. Para o autor, o mazombismo deriva da situação algo “bissexual” – no sentido mais amplo da palavra – daqueles mazombos, que ficavam,

por um lado, ufanistas de sua nacionalidade brasileira e, por outro, nostálgicos da riqueza cultural da Europa. Era um ser mais ou menos oceânico que, quando estava no Brasil, ficava falando das maravilhas da Europa e, quando estava na Europa, ficava falando maravilhas do Brasil (MAGNO, 1987: 3).

O desenvolvimento da situação é evidente: se a hegemonia de um comportamento gira em torno da vontade de imitação, todo e qualquer aspecto que escape ao que é idealizado é tomado imediatamente como desnecessário – e mesmo repulsivo. E o que, de fato, escapa à “imitação”? A *criação*, tema que aprofundaremos no terceiro capítulo.

Neste momento, cumpre arrematar a articulação aqui desenhada: o chamado “mazombismo” aparece como um dos possíveis *a priori* daquilo que mais tarde Nelson Rodrigues denominaria como o “complexo de vira-lata” do brasileiro. Uma *vocação para a imitação*, derivada de uma *sensação de inferioridade nostálgica e algo submissa* em relação aos europeus e demais povos pertencentes aos centros de poder econômico e cultural do mundo.

Vale sugerir, porém, que há uma ambivalência curiosa em jogo, no seio das articulações e desarticulações que geraram os mazombos e os mamelucos – e, de forma mais ampla, os “brasileiros”. Se por um lado, a carência étnico-cultural de base dessas novas formações gerava, de fato, um sentimento melancólico, submisso e com tendências à dependência e a uma espécie de “contrapulsão, de cópia”, por outro produzia, ao mesmo tempo, uma espécie diferente de *estranhamento*, que não se parecia com a mera sensação de *distinção* que sentiam as culturas que se forjavam encasteladas em ideais de “pureza” e isolamento, quando do contato com povos radicalmente “estrangeiros”. O sentimento de “ninguendade” descrito por Darcy Ribeiro é ambivalente porque comporta os dois pólos da mesma angústia: de um lado persiste a procura por um referente que *condense* as expectativas por unidade que decorrem de todas as buscas tradicionais por “identidade”; contudo, do outro lado, avança um contato cada vez mais forte com a ambivalência radical da situação, que, ao negar a filiação direta, abria o caminho para uma bifurcação da qual poderiam advir tanto o “esvaziamento suicida”, ou pelo menos “melancólico”, da desistência – que é bem destacado no mazombismo –, quanto o deslocamento para uma outra lógica, na qual e através da qual a própria ideia de “filiação direta” vai perdendo, aos poucos, a força hegemônica e o sentido.

O escritor Enrique Vila-Matas coloca, em seu romance “Doutor Pasavento”, a seguinte questão:

O que seria de cada um de nós sem sua memória? A de cada um é uma memória supérflua [...], mas ao mesmo tempo essencial. Não é necessário [...] que para ser

quem sou eu tenha que lembrar, por exemplo, que vivi em Barcelona, Nova York, Malibu e Nápolis. E, ainda assim, ao mesmo tempo, eu tenho que sentir *que não sou o que fui nesses lugares*, que sou outro (2009 [2005]: 200, grifo nosso).

O autor completa o trecho dizendo que “esse é [um] problema que nunca poderemos resolver, o problema da *identidade cambiante*” (idem, *ibidem*, 200, grifo nosso). Talvez isso se dê porque não se trata de “resolver” a questão, mas, sim, de *cambiar* com ela e através dela. Darcy Ribeiro afirmava que o “congenitamente inautêntico” dos mestiços exigia que eles escolhessem entre “ou ser brasileiro ou não ser nada”. Talvez seja o caso de dizer que nem essa escolha há, porque o dado mais importante dos primórdios da brasilidade pode ser a constatação inescapável – ainda que constantemente afogada – de que a filiação direta, seja ela tomada como algo da ordem do “biológico”, do “cultural” ou mesmo do “nacional”, não “resolve” nem simplifica ninguém. O que “dissolve-ninguém” é, ao contrário, justamente a “ninguendade” que se espalha do impossível da filiação direta. Porque parece que o que há – e essa é a tese que os próximos capítulos vão investigar – é exatamente uma convergência entre a “brasilidade” e o “não-ser”, ou o “ser-nada”, que, no fundo, são, ambas, faces da mesma “*identidade cambiante*”, a *identidade vira-lata* do brasileiro.



## 2 – A TRANSFORMÁTICA E A PSICANÁLISE BRASILEIRA DE MD MAGNO

### 2.1 – A FOZ DA TRANSFORMÁTICA

A transformática surgiu no final do ano de 1996, quando o psicanalista e teórico brasileiro MD Magno concluía o seu seminário intitulado *Psycopathia Sexualis*. O autor vem desenvolvendo estudos teóricos desde o ano de 1976, estudos esses que permanecem até os dias de hoje. A transformática é parte desse projeto teórico, que se produz no âmbito do que o autor denominou como “Novamente” – nome que surge no final de seu seminário de 1998, dedicado exatamente à transformática. Como será possível observar no decorrer deste capítulo, seria impossível situar com clareza e abrangência o que é a transformática sem passar por outros tópicos da produção da *Novamente*. Articular esses pontos será fundamental para a compreensão do corpo teórico que sustenta este trabalho, além de auxiliar também na percepção da importância de se revisitar a metáfora do vira-lata através de um outro olhar, que permita deslocar posições excessivamente arraigadas e apontar para novos horizontes.

Como dissemos, MD Magno introduz o termo “transformática” no final do ano de 1996. Nesse momento, ele estava pensando as questões do conhecimento e da comunicação, no seio de articulações mais amplas, que envolviam a psicanálise, a informática e a arte, dentre outros temas, todos desenvolvidos dentro do escopo teórico do que dois anos depois passaria a se chamar *Novamente*. Como este campo contém alguns conceitos novos e específicos, escolhemos como método partir das considerações gerais sobre o significado da transformática para, então, estabelecer um desenho mais didático sobre os termos teóricos da *Novamente*. Num terceiro momento do capítulo, buscaremos justificar a coerência da utilização da transformática para a análise da questão da viralidade brasileira – questão que surgirá apoiada no tema dos impérios e que servirá de ponte para o terceiro capítulo.

Magno define a *transformática* como “um longo, infinito e variável processo de colheita e arquivamento das transas entre as formações” (2000 [1996]: 376). O termo está diretamente ligado à relação que as formações humanas – ditas *idioformações* no escopo da

Novamente – estabelecem com outras formações, no que diz respeito à questão do conhecimento. O autor diz que, “quando há transa entre formações há certamente transformações, metamorfoses” (idem, 375). E a palavra *transformática* aparece com a função de designar o fato de que a colheita de informações produzida pela Novamente se dá sempre pela via da pretensão de exercitar um processo de trans-formação. Em determinado momento, o teórico define esse processo, no qual uma formação aparece como “lente de visualização” de um outro processo, ou de uma outra transa qualquer entre formações, como algo que se traduz de forma semelhante no modo de funcionamento dos *parangolés* do artista plástico brasileiro Hélio Oiticica (idem, 374). Falaremos sobre essa associação na parte final do capítulo, porque ela é bem rica para ajudar a compreender o que é a transformática.

## 2.2 – ELEMENTOS TEÓRICOS E ASPECTOS ESPECÍFICOS DO CAMPO

O processo da transformática está diretamente ligado ao conceito de “hiperdeterminação” da Novamente. Em outra definição, Magno coloca que “a transformática [...] não é senão uma hiperinformática porque tocada pela hiperdeterminação” (idem, 378). A ideia da informática tem, aqui, o sentido de uma formação que acolhe todas as informações disponíveis – numa lógica semelhante àquela que opera no funcionamento da internet, por exemplo. Parte do exercício da transformática está ligada a esse acolhimento e registro das transas entre as formações. A outra parte tem a ver exatamente com a *hiperdeterminação*, que, como veremos, produz o movimento de transformação que nasce do fato de que a referência da colheita de dados da transformática é justamente a produção de novas transas de comunicação e conhecimento entre as formações.

A transformática está ligada também à noção de “acontecimento”. O acontecimento, para a transformática, é outro ponto que se liga diretamente à noção de hiperdeterminação. Enquanto “formações múltiplas sobrepostas” referidas à hiperdeterminação (idem, 381), só há produção de algo radicalmente novo, e que portanto mereça o nome de *acontecimento*, quando esta sobreposição de formações é afetada pelo mecanismo da hiperdeterminação.

Num trecho esclarecedor, Magno situa que a operatividade transformática

é a postura em aberto para todo tipo de transa entre as formações, inclusive a formação chamada hiperdeterminação [...]. Isto, em última instância, é a consideração do material disponível, que Prigogine chama de ‘escuta poética da natureza’. Eu digo: *escuta poética dos fatos*. Ou seja, oferecer o fato da formação ‘escuta poética’ às formações tomadas em consideração. *In-vestimento da in-vestidura dos parangolés* (idem, 385, grifos do autor).

Ainda na análise desses momentos iniciais de reflexão do autor sobre a transformática, cumpre citar que Magno faz duas distinções que consideramos fundamentais. Ele alerta para o fato de que a transformática não é uma *epistemologia*, nem um exercício de *transdisciplinaridade*. No caso da distinção para com a transdisciplinaridade, o autor coloca que esta faz supor, “academicamente, que as coisas estão, de fato, organizadas em formações fixadas chamadas disciplinas, que transarão entre si como trans-disciplinaridades” (idem, 375). Nesse contexto o papel da universidade acaba sendo sempre o de “apenas disciplina[r] algumas formações” (idem, *ibidem*, 375). A crítica do autor, nesse ponto, se direciona ao modo como o pensamento acadêmico trata o conhecimento, pautado pela ideia de *disciplina*, mesmo quando articulada com o prefixo *trans*, que remete ao diálogo. É um diálogo, mas que acaba se dando ancorado nas mesmas bases da disciplinaridade, o que só falseia o processo.

A distinção para com as epistemologias é também importante. Magno coloca que a transformática funciona na observação e no registro de tudo o que se possa acolher no regime das transas entre as formações, sem deixar de ter em mente – e aqui está o ponto fundamental – que mesmo o registro que pareça ser o mais amplo não consegue dar conta de tudo o que se passa em e compõe determinada transa. Esse tipo de modo de operação não cabe nas epistemologias, que, como se percebe na descrição de Abbagnano sobre o conceito, não escapa das distinções habituais entre espírito e matéria, princípio universal e circunstâncias particulares, sujeito e objeto, idealismo e materialismo etc (ABBAGNANO, 1982: 169-170). Portanto, a transformática, no que trabalha com o conceito de *transa entre as formações*, tem de pensar num registro diferente do das epistemologias.

Magno propõe, nesse sentido, um “gnosticismo radical, uma Gnose radical” (2000 [1996]: 390). Isso significa dizer que, para a transformática, tudo o que se diga ou faça é da

ordem do conhecimento. O que representa uma desierarquização radical dos conhecimentos, ainda que eles possam ser provisoriamente qualificáveis (idem, ibidem, 390). A transformática busca então pensar o conhecimento sem a interferência da referência da ideia de fronteira, assumindo uma postura cuja única referência fundamental é a da já citada *hiperdeterminação*. Como veremos no terceiro capítulo, esse é um ponto nuclear na reflexão que fazemos sobre a viralatice brasileira. Isso porque o fato de não usar bases influenciadas por hierarquias ou fronteiras permite à Novamente o exercício constante do Vínculo Absoluto, que suspende, neutraliza e indiferencia os vínculos modais, permitindo a vantagem da disponibilidade para o estudo e a consideração de tudo o que há (idem, 400).

Vale insistir na questão da *disponibilidade*, porque ela é fundamental para entender a transformática. A transformática se coloca como uma “teoria generalizada da comunicação” e um de seus principais focos de ação é a produção de *disponibilidade para as transas*, nas formações. Segundo Magno, “as formações, justo porque são formações, estão regionalmente fechadas, e, para se estabelecer alguma co-nexão, algum nexu, qualquer transiência possível entre formações, não pode ser senão pela produção de um Furo” (idem, ibidem, 400). A referência da hiperdeterminação age, então, na consideração da transformática, o que permite que haja a possibilidade de flexibilizar a rigidez das formações, através dessa produção de furos, que suspendam as oposições, ampliando o processo de comunicação.

Esse processo está inscrito no conceito de *revirão*, desenvolvido pelo autor há mais de trinta anos:

a indiferenciação pode se dar mediante qualquer das seguintes vias: da hiperdeterminação, da neutralização dos opostos no nível Secundário, ou de se descobrir um elemento comum – o que, topologicamente, pode ser descrito como um furo, como a forçação sobre uma bilateralidade de um percurso que toma a superfície unilátera. Se tomarmos essa descrição topológica como verdadeira, cairemos necessariamente na produção do oitão-interior, do *Revirão* que já lhes apresentei em 1982. Então, transar, transir, comunicar-se na transa, não é senão revirar-se, entrar num processo de Revirão (1999b: 30).

Na medida em que as formações aparecem como estruturas fechadas e fronteirizadas, vale dizer que uma de suas principais características é a de serem absolutamente “não-comunicantes” (idem, 31). Isso serve para reiterar a forma como a transformática entende a comunicação, que para ela aparece como a produção de aberturas

que permitam a uma formação disponibilizar-se para novas transas, passagens e travessias, que a curem, ainda que momentaneamente, do seu isolamento e de sua dificuldade para a comunicação.

Esse tipo de postura da transformática busca o caminho do contemporâneo. Magno coloca que

todas as possibilidades de transação, de tratamento, de cura, o que quer que seja dessa ordem, passa pelo transe, pela transa, pela transação, isto é, pela necessidade de Revirão. A questão mais importante de se colocar o Revirão como estrutura de funcionamento de toda a ordem do Haver é aquela que um campo vasto do pensamento contemporâneo está incluindo, e que antes não o fazia, que é de, a cada emergência, a cada surgimento ou aparecimento aqui e agora de determinada formação em nosso campo de observação, não podemos deixar de levar em consideração as formações que, pela emergência desta, foram recalçadas, tiradas de circulação (idem, 32).

Percebe-se aqui um apontamento significativo sobre a transformática, qual seja, a sua característica de considerar as formações para além das definições reducionistas e unificantes: toda formação, por mais ampla que pareça, não escapa de trazer, no ato mesmo de sua emergência, a “amputação” de uma série de outras formações. Nisso a transformática adota o ponto de vista freudiano para o qual “não há como pensar em regime psicanalítico sem levar em consideração o recalçado” (idem, ibidem, 32). Para além disso, a ligação da transformática com os vetores de conhecimento mais avançados produzidos no contemporâneo remete ao tema do Quarto Império, o império no qual estamos entrando neste momento. O tópico, nuclear para as pretensões deste trabalho, será desenvolvido no final deste capítulo e no terceiro.

### **2.3 – A TRANSFORMÁTICA COMO TEORIA DA COMUNICAÇÃO: UMA NOVA ABORDAGEM E NOVOS CONCEITOS**

Diante do fato de que a transformática se coloca, como já dissemos, como uma teoria genérica da comunicação, é preciso entender melhor o que isso significa. Segundo Magno, a produção de comunicação, para a Novamente, encontra-se não no consenso, mas sim, ao contrário, naquilo que os teóricos da cibernética, como Shannon, Wiener etc, apontaram como o “ruído, que é justamente o que parece interferir na ordem do consenso,

na aparência da boa forma, na comunicação” (2004 [1998]:15-16). O ruído, aqui, passa obrigatoriamente pela visita da hiperdeterminação, que desloca as formações de sua “estabilidade sistêmica”, produzindo o novo. Essa produção do novo acontece no momento em que determinada formação se disponibiliza para novas transas com outras formações. O autor reitera que

essa teoria generalizada da comunicação não pode deixar de escolher como ponto fundamental de sua reflexão o transir, do verbo transir, ou melhor, o verbo transar, bem mais brasileiro. Toda a questão é pensar as formações, a fechadura dessas formações e quais são as possibilidades, as condições, de abertura de determinadas fechaduras, por atração recíproca ou não – às vezes, há atração e, às vezes, as formações não funcionam como atratoras –, para que haja transa entre as formações (idem, 18).

O fato de pensar a comunicação na referência dessas possibilidades de abertura das formações para novas transas, a partir da produção de hiperdeterminação, é o cerne da visão da Novamente, nos termos da transformática. Magno reflete sobre a questão em vários pontos de seu seminário de 1998, intitulado justamente “Introdução à Transformática”. Logo no início, o autor afirma que o vértice da questão da comunicação e da psicanálise – entendidas como a mesma questão – é exatamente a região da hiperdeterminação (idem, 27). Região essa que é um lugar de “exasperação”, de produção de algum esforço de transcendência – embora a transcendência efetiva não haja, o que resulta no retorno do revirão. É o lugar da “lucidez” (idem, 38), ou seja, do viver “em estado de luto” (idem, ibidem, 38): “o homem de extrema lucidez é aquele que vive em estado de luto. Ele não pode fazer o luto pleno porque iria desaparecer, mas pode tomar tudo que comparece diante dele como algo de que se deve já-já fazer o luto” (idem, ibidem, 38). Esse luto é exatamente o processo de comunicação, ou seja, de produção de novas transas, que disponibilizem as formações para além de suas rotinas de consenso e mesmice.

Nesse mesmo seminário de 1998, Magno situa também a questão da *sublimação*, a partir da referência da hiperdeterminação. O sublime, ou, mais propriamente, o processo sublimatório, no contexto da transformática, se dá quando a formação se encaminha na direção da hiperdeterminação. Como coloca o autor, “qualquer formação, conduzida a um processo de sublimação, estaríamos tentando fazer com que ela pudesse alcançar o lugar do não-Haver, aproximar-se da hiperdeterminação” (idem, 44). Ou seja, a transformática

trabalha com a ideia da sublimação entendida no registro do vetor que se endereça ao impossível do não-Haver. Nesse sentido, a sublimação estaria no mesmo âmbito do ruído, o qual já situamos. No que implica movimento ao estado estacionário de uma dada formação, em direção ao ponto de hiperdeterminação, o processo se estabelece imediatamente sublimatório. Magno completa que “do ponto de vista vetorial, estamos considerando como sublimatório qualquer movimento, em seus graus diversos, no sentido do atrator absoluto, da hiperdeterminação” (idem, 48). É um movimento de criação, “da obra de arte, do poético e do belo, [sempre situados na] passagem por algum ponto de hiperdeterminação” (idem, 49). Como veremos, essa conexão da transformática com a arte também vai ser fundamental para ajudar a pensar a questão do conceito de “pessoa” e o problema da viralidade brasileira.

Como se pode perceber, o escopo teórico da transformática é formado por uma série de conceitos novos. Isso implica, automaticamente, uma mudança de olhar em relação a outros conceitos, que tradicionalmente fizeram e fazem parte das discussões que cercam o tema da comunicação. Falemos, então, um pouco sobre alguns deles, começando pelo conceito de “informação”.

Segundo Magno, o conceito de informação deve ser relido, no âmbito da transformática, como “o recorte de uma formação [...] e sua gravação num arquivo de recepção” (1999b: 34). No caso, o conceito de “gravação” busca substituir a ideia de representação. Portanto, uma formação qualquer, recortada – como sempre acontece, aliás – de uma outra formação, e gravada num arquivo qualquer, é a forma como a transformática define a ideia de “informação”.

Essa informação designa automaticamente um “saber” – outro conceito retrabalhado na transformática. Como coloca Magno, “quando se consegue tirar de um campo uma formação, recortar e gravá-la em qualquer receptivo, tem-se uma informação. Qualquer formação que está gravada numa outra formação gravadora é imediatamente um saber” (idem, *ibidem*, 34). Importante destacar esse ponto, porque o conceito de “saber” atrelado à noção de “formação” elimina, por exemplo, a consequência egóica de se considerar que haveria algum “Eu supremo” que seria a sede universal do saber. A transformática, como veremos mais detalhadamente ainda neste capítulo, não trabalha com a noção de *sujeito* e seus pares semânticos. O que transforma o problema do *saber* numa questão de formações

para formações, e não da suposição de que haveria um *objeto de conhecimento* que dependeria de um *sujeito* para ser registrado. Silveira Jr reitera esse ponto quando coloca que, para a Novamente,

trata-se de abandonar definitivamente as ideias de Sujeito e Subjetividade que, desde o século 17, tanto ocuparam (e ainda ocupam) o pensamento. Qualquer ideia de Eu ou de Pessoa não mais precisa ser considerada como centro (Descartes), transcendentalidade (Kant), divisão (Lacan) ou multiplicidade (Deleuze), mas se torna mais eficaz quando considerada como rede, isto é, como confluência infinita de formações imersas em jogos de poder ad-jetivos (e não sub-jetivos) que demonstram ser não mais que fechamentos (locks) pontuais produzidos pelo movimento pulsional em sua impossibilidade de deter seu fluxo constante (in GRELET (org.), 2011: 64).

O que reforça o conceito de “formação” como eixo do pensamento da transformática e, ao mesmo tempo, como base para pensar a ideia de *saber*.

Outra noção importante e que é retrabalhada a partir de um outro olhar pela Novamente é a de “criação”. Falaremos mais sobre ela no terceiro capítulo, mas vale adiantar que esse tema também aparece na transformática, redesenhado a partir da referência da hiperdeterminação. Magno afirma que a inspiração para a criação “também é um recurso ao Saber, à Informação, à Consciência, ao Conhecimento e à Comunicação, mas exigindo referência à Hiperdeterminação” (1999b: 37). Em outras palavras, a criação, para a Novamente, ocorre quando a sabedoria está direcionada para a hiperdeterminação, ou seja, para a produção de algum *indiscernível* (idem, ibidem, 37). Algo se cria quando se instaura um processo de comunicação entre duas formações, ou seja, quando ambas se flexibilizam pela referência à hiperdeterminação. Vai ser outro ponto importante para pensar o vira-lata, no próximo capítulo.

A construção da visão teórica da transformática, que articula comunicação e psicanálise, tem como uma de suas bases a busca por um conjunto de referências que permita pensar, de uma forma integrada, uma série de temas e ideias que têm sido muito significativos nas últimas décadas, como por exemplo os conceitos de

contato, memória, arquivo, energia, informação, autopoiese, complexidade, vínculo, transferência, interface, transe, rede, mídia, poder e outros termos constituintes das transações e performances dos homens, do mundo, do homem com o mundo e vice-versa (ALONSO e SILVEIRA Jr, 2014: 8).

Alonso e Silveira Jr situam uma sequência histórico-conceitual que nos parece importante para explicar o que significa a transformática, no que diz respeito à sua rede conceitual e também ao seu lugar nas discussões contemporâneas. Ambos apontam que o ponto de partida do caminho teórico que vai desembocar na transformática se dá com o surgimento do conceito de “pulsão de morte”, criado por Sigmund Freud em 1920, para designar “uma força ou impulso constante (konstante kraft) que ele descobre estar necessariamente presente no psiquismo” (idem, 9). Como se sabe, Freud pensou a pulsão como algo que se encaminha para sua “morte” porque constatou que o sentido desse impulso é o de seu próprio aniquilamento. Os autores colocam que hoje – inclusive na transformática – o termo já é pensado em suas consonâncias com a segunda lei da termodinâmica, ou seja, a partir da ideia de um “permanente crescimento de entropia” (idem, ibidem, 9). Isso acarreta duas consequências diretas: a primeira, o conceito de “pulsão” extrapola a questão do psiquismo, passando a servir para pensar tudo o que há, o Haver como um todo; e a segunda, serve para eliminar o complemento “de morte” da forma freudiana, que soa redundante, para passar a pensar o conceito de “pulsão” como uma ideia genérica (idem, ibidem, 9).

O passo seguinte apontado pelos autores se dá quando a nova psicanálise de MD Magno propõe, na década de 90, a elaboração de uma nova teoria do conhecimento, que fosse diferente da forma desenvolvida pela filosofia. A teoria foi denominada “gnômica” (idem, ibidem, 9) e tem como uma de suas bases a noção de *conhecimento como transa entre as formações*, como colocamos há algumas páginas. A *gnômica* funciona no sentido de mapear todas as transas possíveis entre as formações, sempre pensando esse mapeamento a partir do conceito geral de formação (idem, ibidem, 9) e da noção de hiperdeterminação.

O campo da gnômica é nuclear para entender a transformática. Isso fica claro quando Alonso e Silveira Jr situam que

o que nos interessa diretamente é que o modo de operação da gnômica, denominado transformática, é proposto como teoria psicanalítica da comunicação. Seu objetivo é justamente descrever, acompanhar e intervir nos processos de coleta e arquivamento das transposições e jogos das formações (idem, 10).

Ou seja, para ficar claro, a transformática é a gnômica em ação, na descrição dos e intervenção sobre os jogos de formações no mundo. Isso tendo como bases o conceito de “pulsão” estendido para além do psiquismo, as noções de “formação” e “transa de formações” e o conceito de “hiperdeterminação”.

A articulação desses tópicos nos leva ao próximo passo, que é a forma como a transformática pensa o movimento pulsional e seus encaminhamentos nessa rede conceitual. Segundo Alonso e Silveira Jr, “o movimento pulsional em seus desdobramentos (e não há como impedi-lo de desdobrar-se) bate de frente com uma radical impossibilidade de se extinguir, de não mais haver” (idem, *ibidem*, 10). Os autores continuam, situando que “é desta impossibilidade que a nova psicanálise extrai uma Lei que se enuncia como Haver desejo de não-Haver” (idem, *ibidem*, 10). Em outras palavras, o desejo se encaminha na direção de seu aniquilamento, esbarra na impossibilidade de desaparecer e retorna. Esse encaminhamento os autores denominam uma “requisição do impossível” (idem, *ibidem*, 10) e essa requisição do impossível é uma das chaves para entender a transformática, que, em seu processo de mapeamento calcado na hiperdeterminação, busca exatamente a indiferenciação dos saberes e das transas entre as formações, no sentido de disponibilizá-los para esse constante exercício de requisição do impossível.

O ponto seguinte é o do revirão. Como já foi colocado, ainda que o encaminhamento do movimento pulsional seja sempre o do seu próprio aniquilamento, ele acaba topando com a impossibilidade radical de atingir o não-Haver. Nesse momento, só há uma saída para o desejo: “revirar sobre si mesmo” (idem, *ibidem*, 10) e retornar ao campo dinâmico das transas entre as formações. Esse retorno a Novamente denominou “revirão” (idem, *ibidem*, 10). O detalhe fundamental é que não se trata de um retorno comum. Só há revirão quando o retorno ocorre a partir de um ou mais eventos de *indiferenciação* das polaridades, anteriormente tomadas como separadas, fronteirizadas e absolutamente destacadas entre si. E foi exatamente o endereçamento ao impossível, gerado pela aceleração do movimento pulsional, que empurrou a formação para o revirão. Isso implica dizer que o processo de comunicação como o entende a transformática tem no revirão um de seus pontos fundamentais, porque o exercício do reviramento é o resultante direto de qualquer visita efetiva ao extremo da hiperdeterminação. É outro ponto que será extremamente útil para pensar o vira-lata.

A partir desse momento, Alonso e Silveira Jr passam a desenvolver a questão dos *vínculos*. É outro tema crucial para situar a transformática. Segundo os autores, uma das questões mais importantes deste novo campo teórico é o fato de que “uma teoria da comunicação sempre depende de uma teoria dos vínculos” (idem, ibidem, 10). E essa teoria dos vínculos está diretamente ligada à teoria das formações, também da Novamente. Desenvolvê-la-emos mais adiante, porém vale destacar, com os autores, que “ao que há ou venha a haver só é dada a possibilidade de haver vincularmente” (idem, 19, nota 8). Isso porque o pensamento da Novamente trabalha com a referência de que não existem singularidades, individualidades ou unicidades absolutamente destacadas. Essas separações, que geram e/ou partem de polaridades, como macho/fêmea, dia/noite etc, só existem no âmbito dos chamados “vínculos relativos” (idem, 11), ou seja, em todos os vínculos cuja referência sejam as “formações primárias (naturais, somáticas, etológicas) ou secundárias (culturais, simbólicas, neo-etológicas)” (idem, ibidem, 11). Quando a referência passa a ser a hiperdeterminação, ou seja, a chamada “formação originária”, passa a haver não mais um vínculo relativo, mas sim o “vínculo absoluto”. Enquanto nos vínculos relativos as formações “se mostram reativas às tentativas de transformação em qualquer coisa diferente delas mesmas” (idem, ibidem, 11), no vínculo absoluto, que tem como referência o movimento pulsional, “o que ocorre é a *suspensão* das oposições, ou seja, a possibilidade de *indiferenciação* acima mencionada que os humanos portam como distinção para com os demais vivos” (idem, ibidem, 11). Esse tema é de suma importância para este trabalho porque, quando chegarmos ao tema dos impérios, será possível verificar o quanto a questão do *vínculo absoluto* ajuda a repensar a metáfora do vira-lata no caso do Brasil. Alonso e Silveira Jr completam que

para a transformática, então, é mediante a referência a este vínculo absoluto que é possível destacar tanto os níveis de recalque em vigor em qualquer situação quanto as possibilidades de novos modos de vinculação e de intervenção – políticas, inclusive – nos acontecimentos das pessoas e do mundo (idem, ibidem, 11).

O que existem, então, para a transformática, são: um processo de “vínculo primário”, ou seja, etológico e autossomático, cuja mudança é muito difícil, dada a força de recalque das formações em jogo; os processos de “vínculos secundários”, que são os que se

dão no terreno da cultura e dos jogos de linguagem e que podem se cristalizar, como ocorre no âmbito primário – crenças fixas, ideologia, fanatismo etc –, ou se disponibilizar para o exercício de suspensão das oposições que permite as criações e invenções da espécie – a arte, o pensamento etc; e finalmente, o vínculo absoluto, que é exatamente esse exercício de suspensão, que se dá no âmbito do revirão e da hiperdeterminação (idem, 12).

Um aspecto nuclear desse tópico está na questão da *abordagem*, ou seja, da forma como a transformática se posiciona em relação ao tema dos vínculos. Segundo Alonso e Silveira Jr,

no *vínculo absoluto* é que justamente vigora a indiferenciação. Nem por isso ele elimina a existência dos vínculos relativos (primários e secundários), pois estes têm funções necessárias até para que seja possível conceber incidência e a insistência da vinculação absoluta nas formações. A diferença está em supor, como faz a transformática, a hegemonia *referencial* do vínculo absoluto na abordagem dos outros vínculos, possibilitando assim *considerar as formações em seu nível prévio*, e não em função das configurações (naturais ou culturais) de que se revestem (idem, 15).

O que se destaca aqui é a importância do que os autores colocam como “a hegemonia *referencial* do vínculo absoluto na abordagem dos outros vínculos”. Porque é a partir desse olhar, ou seja, dessa referência, que surge a reavaliação da metáfora do vira-lata neste trabalho.

## 2.4 – A TEORIA DAS FORMAÇÕES E A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS

O próximo degrau da reflexão está na teoria das formações, em seus elementos constitutivos e no que ela representa para explicar o modo de funcionamento da transformática, como teoria da comunicação que é. Como já colocamos, a ideia de *formação* vem substituir os registros teóricos que pressupunham a existência de entes isolados. Uma formação, ao contrário, é um aglomerado de vínculos que se conectam provisoriamente, aparecendo sob uma forma parcialmente configurada como *resistência*, mas que entretanto nunca escapa de forma absoluta da possibilidade de *revirar*. Alonso e Silveira Jr explicam que

as formações são compostas de aglomerados de formações que resistem, mas não têm como impedir o revirão, isto é, o movimento de transformação em outra coisa diferente delas mesmas, ainda que esta transformação leve milênios para ocorrer (idem, 13).

O caráter complexo das formações aparece em suas subdivisões pontuais. Para a Novamente, uma formação é formada por pólo, foco e franjas. São conceitos importantes e vale desenvolvê-los. O pólo é a parte *resistente* da formação, ou seja, aquela que aparece sob uma forma aparentemente distinta, definida ou resolvida em um símbolo específico qualquer. Em outras palavras, algum tipo de definição simples ou fronteira relativa que se estabeleça para uma formação, como por exemplo “Brasil é um país”, ou “brasileiro é quem nasce sob as fronteiras geopolíticas do país Brasil”.

Os pólos são constituídos “por uma *zona focal*, onde se concentra sua força maior, e uma *zona franjal*, cujo alcance não se tem como definir” (idem, ibidem, 13). Na zona focal, comparecem justamente os elementos *nuclearizados* de uma formação. A ideia de *pólis* ligada à formação Brasil, por exemplo. Ou a vinculação rígida entre território e identidade, na formação “brasileiro” entendida como ligada exclusivamente às fronteiras geográficas. Já na *zona franjal*, a zona das *franjas*, estão localizadas as inumeráveis conexões e vínculos simbólicos e primários, que constituem todo o conjunto de referências e outras formações que estão interligados àquele foco que surgiu pontualmente destacado. No caso da *formação Brasil com foco na ideia de país*, a zona franjal se estende a um limite incomensurável, em cujo horizonte estão desde a história de Portugal, passando pelas utopias de matriz cristã prévias ao descobrimento destas terras – que sugeriam a existência de um paraíso perdido que teria as características do que os primeiros navegantes acharam por aqui –, chegando até a própria história do conceito de “país”, ou “Estado-nação”, e suas implicações mais amplas.

Nesse sentido, os autores colocam que “a *teoria polar das formações* é aquela que reconhece a existência de pólos e busca apreendê-los mediante a descoberta de focos e a descrição aproximada das franjas” (idem, ibidem, 13). Isso porque, no exercício da transformática, temos a exigência de “pensar em aglomerados de formações *sem fronteiras*, mas que se polarizam e se configuram como formação e como resistência” (idem, ibidem,

13). “Por não pensar aplicando fronteiras, a teoria polar supõe que as formações se co-movem e podem se acoplar (comunicar) umas às outras, chegando mesmo a se transformarem” (idem, *ibidem*, 13). Esse abandono da referência das fronteiras vai ser fundamental quando falarmos do quarto império, ainda neste capítulo, e da modernidade, no terceiro. E a ideia de *acoplamento*, mais amplamente “o processo dos acoplamentos das formações (conhecimento) em meio à co-moção que há entre elas” (idem, 16), define o que é a comunicação para a transformática. Disso decorre a ampla definição que Alonso e Silveira Jr elaboram neste trecho esclarecedor:

a transformática é [...] a teoria da comunicação que, mediante a sustentação conceitual na pulsão e a pragmática centrada no revirão, visa colher, descrever e intervir no que ocorre nas e decorre das, transas entre as formações (que resultam em conhecimento): suas conexões e clausuras, suas possibilidades de acesso e arquivamento, suas transposições e estases, seus avanços e emperramentos, seus níveis de extração e hegemonia (primária, secundária e originária), seus efeitos vinculares e implicações políticas. Para tanto, ela pode se utilizar do que quer que esteja disponível (produções artísticas, filosóficas, científicas...), desde que aplicado segundo o protocolo do revirão em sua perene possibilidade de neutralização das formações, por mais duras e diferenciadas que aparentem ser (idem, *ibidem*, 16).

Consideramos importante destacar ainda a forma como MD Magno desenvolve sua visão do que são os “universais”. O conceito de “universal” tem história longa no pensamento ocidental e remonta a Sócrates e Aristóteles, passa pela Idade Média e se sustenta até os dias de hoje – ainda que radicalmente afetado pelas mudanças trazidas pela modernidade. Nosso objetivo aqui não é resgatar toda essa história extensa. Contudo, vale tecer alguns apontamentos a respeito, diante do fato de que a brasilidade, que trazemos aqui refletida na análise da metáfora do vira-lata, tem profunda ligação – sintomática, vale dizer – com a ideia restrita de *filiação nacional* construída como um *universal*.

Segundo Abbagnano, há duas ideias de *universal*: o *universal objetivo*, que “indica uma *determinação* qualquer que pode ser atribuída a mais coisas” (1982: 944, grifo nosso); e o *universal subjetivo*, que “indica a possibilidade de um juízo [...] ser válido para todos os seres racionais” (idem, *ibidem*, 944). O primeiro sentido está impregnado da ideia de *essência compartilhada*, ou *natureza comum*; o segundo aparece com o surgimento das discussões no âmbito da filosofia da arte e desembocou em formulações que pressupunham

a possibilidade de descrever leis e regras, morais e estéticas, que tivessem validade “para todos” (idem, 945). O exemplo que talvez seja o mais representativo dessa linha, como situa Abbagnano, é o imperativo kantiano: “no domínio da ética, Kant afirmava que uma lei prática é tal só se é válida para a vontade de cada ser racional” (idem, *ibidem*, 945).

A posição da Novamente é outra. Para ela, os universais são sempre fabricações no âmbito do secundário, ou seja, das ideologias, do simbólico, das linguagens. Magno coloca que

só existem pseudo-universais secundários, isto é, industriais. Chamo de ‘pseudo’ por serem meras anotações formais de supostos *frequentes* primários e secundários. Estamos aí, portanto, no campo do Nominalismo. A frequência, por mais extrema que possa comparecer, não prova universalidade alguma no campo do espontâneo (2012 [2009]: 28).

O autor prefere, então, trabalhar com a noção de “genérico”, que substitui o conceito de “universal” para designar “o que se apresenta como regularidade, característico, habitual, típico. Isto é, uma formação que se repete com frequência” (idem, 31).

Essa distinção é fundamental, porque leva o autor a colocar, um pouco mais adiante, que a consideração do *genérico* como uma regularidade “da ordem do *sintoma*” (idem, 32) implica concluir que “qualquer conhecimento, bem como qualquer formação, é da ordem do *provisório*” (idem, 33). A percepção desse ponto é radicalmente contrária à ideia de *crença*, por exemplo – assim como à ideia de permanência. A crença, diz Magno, não passa de ser “a sintomatização de uma hipótese, de uma conjectura, ou coisa que o valha, como sustentada por um suposto universal” (idem, 34).

Exatamente por isso, a ideia de que haveria uma espécie de “essência compartilhada”, que resumiria o que em todos apareceria como “brasilidade compartilhada”, não é a base de nossa abordagem. A *brasilidade* aqui trabalhada não é mais que um *genérico provisoriamente compartilhado* – e que aliás, no limite da ambivalência, pode ser inclusive pensado como uma espécie de *provisório genérico*, provisoriamente compartilhado. Ou, ainda, a *generalização do provisório* – que, como veremos ainda neste capítulo, é uma das bases do quarto império.

## 2.5 – O CONCEITO DE PESSOA: ANAMNESE ANALÍTICA

Outro ponto importante da transformática aparece no fato de que ela não utiliza os conceitos de *sujeito* e *objeto*. Magno ancora essa ruptura numa crítica que faz a toda a história do sujeito, desde Descartes até os pensadores pós-lacanianos, que seriam, todos eles, herdeiros de uma “tradição egóica” (2004 [1998]: 75). Na transformática, o conceito que prevalece é o de “idioformação”. As idioformações somos nós, ditos seres humanos, uma formação muito complexa, que porta e é afetada pela hiperdeterminação (idem, *ibidem*, 75). Essa visão tem suas bases contornadas pela teoria das formações.

Para desenvolver melhor essa distinção, consideramos que vale a pena refletir de forma mais aprofundada sobre um dos tópicos mais importantes para a transformática, que é a noção de “Pessoa”. Já citamos, neste mesmo capítulo, que a Novamente não trabalha com a noção de “sujeito” e sim com o conceito de “idioformação”. Vale desenvolver um pouco mais. A noção de *idioformação* designa todas as formações que portam o revirão. Ela existe, dentre outras coisas, para situar o fato de que a transformática não descarta a hipótese de que existam outras formações do universo que também carreguem esta competência de reviramento. Até o momento só conhecemos o caso “humano”, mas nada impede que apareçam outros. Nesse sentido, o termo “Pessoa” vem designar justamente a idioformação do nosso caso (MAGNO, 2008 [1999]: 169).

A expressão “ser humano” apresenta dois problemas: primeiro, carrega o verbo “ser”, que para Magno não passa de posição sintomática – e não chega a designar um caracter específico da espécie; segundo, a palavra “humano” deriva do latim “húmus”, que significa a “terra do chão”, ou seja, a matéria orgânica decomposta (MOURA, 2007: 420), o que denota nitidamente as vinculações religiosas da palavra – vinculações essas que curiosamente ainda aparecem fortemente até mesmo na biologia, e que não possuem ligação com a referência da Novamente. Termos como “homem” e “humanidade” recaem sobre o mesmo problema, o que levou Magno a sugerir o termo “Pessoa” para designar aquilo que nos especifica. Há bons motivos – e bons efeitos – para essa escolha e vale destacá-los.

O ponto nuclear da discussão que se articula nesse conceito de *Pessoa* está no âmbito do que nos distingue como espécie. A Novamente e a transformática respondem: a

presença da competência de reviramento e a referência da hiperdeterminação. Magno afirma: “o que chamo de Pessoa é o que nomeei Idioformação” (2010 [2004], 110). Já colocamos que a idioformação é a formação que surge afetada pela hiperdeterminação, o que situa com mais clareza a distinção. A *Pessoa* é a única formação conhecida nesses termos, até hoje. Para além disso, vale passar pelo que Araújo chama de “definições negativas” (2007: 183) do conceito de *Pessoa*, para ampliar a força da argumentação. O que implica dizer que Pessoa não é “indivíduo”, não é “sujeito”, não é “ego”, não é “eu” e não é “outro”. Além de não ser também, como já colocamos, o chamado “humano”. Vejamos então por quê.

O conceito de “indivíduo” traz dois problemas básicos: parte do pressuposto da ideia de isolamento e carrega a referência do primário corpóreo como fundamento. Segundo Araújo, “quando falamos de indivíduo ou individualismo, o que comanda a assimilação é a pessoa física considerada como unidade. Há aí um recorte que exclui do conceito de indivíduo as trocas obrigatórias e interações que este mantém no mundo” (idem, 184). Esse raciocínio “separatista” é substituído na transformática, que considera, como já vimos, a pessoa como um aglomerado de formações que se consideram mutuamente. É uma postura oposta à ideia de indivíduo. Araújo explica que,

em termos mais simples, a noção de indivíduo é comumente associada ao indivíduo considerado isoladamente, a corpo (animado ou não), considerado a partir da clausura que aí se atribui, resultante, por sua vez, de um ato de discreção, quer dizer, um ato de separação. É como se separássemos algum ‘pedaço’ ou formação e chamássemos de indivíduo mediante essa separação (idem, 183).

A autora traz então o exemplo do oxigênio, sem o qual não conseguimos sustentar a existência do corpo e que se expande para além da forma como as teorias do indivíduo tratam como isolada.

A noção de “sujeito” é mais complexa e remete à forma como Lacan elaborou a questão a partir de suas vinculações com as discussões sobre a linguagem e com a filosofia, notadamente a cartesiana. O raciocínio de Lacan parte de uma divisão entre o inconsciente e a consciência, sendo que esta é tomada pelo pensador francês como *a terra do engano*. A partir disso, como coloca Fink,

*o sujeito não é senão essa própria divisão. A variedade de expressões como ‘sujeito fendido’, ‘sujeito dividido’ ou ‘sujeito barrado’ cunhadas por Lacan – todas escritas com o mesmo símbolo \$ – consiste inteiramente no fato de que as duas ‘partes’ ou avatares de um ser falante não têm nenhum traço em comum: elas estão separadas de forma radical (o eu ou falso ser exige uma negação dos pensamentos inconscientes, o pensamento inconsciente sem nenhuma preocupação que seja com a opinião positiva do eu sobre si mesmo) (1998: 67).*

Além disso, há um outro sujeito em Lacan, que aparece na forma como ele sugere a análise como um caminho para que o *Eu* advenha como um estado de assunção do exercício inconsciente – que aqui é entendido como oposto aos engodos da dita consciência. Segundo Fink, no sujeito lacaniano, “Eu devo tornar-me Eu onde o [isso] se encontrava. O Eu aqui aparece como o sujeito que a análise procura trazer à tona: um Eu que assume a responsabilidade pelo inconsciente” (idem, 68). É o “sujeito do inconsciente” (idem, 69) de Lacan.

Há vários problemas com a noção de “sujeito”, quando se a analisa sob a perspectiva da Novamente: a manutenção de uma distinção para com o “objeto”; a ideia de uma posição nuclear – ou ideal – de comando das ações; a restrição ao campo do simbólico – ou, no dizer da transformática, ao regime do *secundário*; a sustentação de uma divisão sujeito/Outro; a crença na ideia de permanência; dentre outros.

Para Magno, mesmo quando Lacan avança para a visão do sujeito como um intervalo significante, acaba preso ao simbólico, o que ainda fica aquém do conceito de *formação*. Segundo o autor, isso não leva em conta que o jogo se dá no âmbito de uma rede muito mais ampla, que engloba o primário, o secundário e o originário, além das trocas e pressões que entre eles ocorrem. E coloca, então, que

*eu, este que me chamo, é alguma coisa que fica na confluência muito esquisita de minhas condenações primárias com minhas condenações secundárias – estas, aliás, são altamente discutíveis, pois, já que são secundárias, não são tão condenações assim – e isto no empuxo necessário da minha formação originária enquanto Revirão (1994 [1993], 194).*

Outro problema está na idealização do sujeito como uma posição nuclear. Araújo comenta que

a noção de sujeito como substância apta a existir por si, suporte de atribuição de qualidades, substrato, *subjectum*, fundamento, coisa pensante existente que se reconhece em si também opera por um ato de discreção, focando na oposição

entre mente conhecedora e objeto a ser conhecido e elegendo-a a qualidade fundamental do sujeito como posição central de base ou sub-posição (como o nome mesmo diz), espécie de cabine de comando central dos atos de alguém. É a partir dessa atribuição de um centro de enunciação de pensamento e de ação, fortemente ancorado na capacidade humana de fala articulada gramaticalmente na ordenação frasal sujeito-verbo-predicado, que pode se sustentar a ideia de sujeito (2007, 184-185).

Essa é a posição de boa parte da filosofia, que desde Descartes persegue uma elaboração que acaba sempre por dividir o conhecimento entre a posição do *filósofo que pensa* e o *objeto que é percebido, apreendido, refletido etc.*

Essa separação entre sujeito e objeto é semelhante – com diferenças sutis – à distinção sujeito/Outro, que igualmente acaba restringindo o olhar a uma lógica fronteirizada e distintiva. É uma questão que nasce calcada no problema da *diferença*, elaborado por Platão, no Sofista (ABBAGNANO, 1982: 706) e se amplia até a modernidade, não apenas no pensamento teórico, mas também na produção artística. É um tema que retornará com peso no próximo capítulo, quando for colocada a questão da relação da formação brasileira com o dito *mundo estrangeiro*, que seria, nesta perspectiva, exatamente o *mundo dos outros*. É uma das questões fundamentais de Lacan, tanto no “estágio do espelho”, quando ele sugere que o eu nasce de uma conclusão de unidade que surge na criança como síntese entre a imagem do espelho e a forma como ela aparece designada pelo seu semelhante, ou seja, pela dialética com o outro (LACAN, 1998: 97; e PLONT e ROUDINESCO, 1998: 194), quanto no problema – já citado – do sujeito do inconsciente, que precisa atingir a posição do “Outro” para escapar – ainda que temporariamente – do engano. Esta segunda posição é a que recai no “significante-metro, *mètre*, ou significante que me é, *m’être*” (MAGNO, 1994 [1993]: 192), o que acaba mantendo a distinção e o arranjo sobredeterminado pelo simbólico–secundário como referência.

O problema do *Outro* é uma questão que surge de forma reiterada também na poesia e na literatura. É o caso de Rimbaud, quando, em sua Carta Dita do Vidente, de maio de 1871 e endereçada ao amigo Paul Demeny, formula a conhecida frase “Eu é um outro” (2005 [1871], 79). O poeta parte da posição de defender a poesia como “um longo, imenso e refletido desregramento de todos os sentidos” (idem, 80), posição destacada por Magno

(1994 [1993]: 194). Entretanto, sua formulação não escapa da oposição eu/outro – que, vale frisar, acaba ficando aquém da própria amplitude de seu gesto poético.

Mário de Sá-Carneiro, o poeta português que fundou a revista *Orpheu* junto com o amigo Fernando Pessoa – ao qual retornaremos mais adiante –, chegaria a uma construção que carrega diferenças e semelhanças com a de Rimbaud, e que merece destaque como parte do problema do *Outro*. Investido de sua melancolia produtiva, o poeta atinge, em fevereiro de 1914, o poema ‘7’ (2000 [1914]: 205), que assim se mostra:

“Eu não sou eu nem sou o outro,  
Sou qualquer coisa de intermédio:  
Pilar da ponte de tédio  
Que vai de mim para o Outro”

É uma construção que lembra o que Lacan traria, décadas depois, como o *intervalo significante* de seu sujeito. O poeta nitidamente tenta escapar da armadilha do outro. O problema é que o faz a partir da consideração da situação como sendo a de um cenário de perda irremediável – o que supera, como veremos, o entendimento do eu como autoconsciência resolvida “em si mesma”, mas fica ainda aquém do revirão, na medida em que, como situa Maria Ema Tarracha Ferreira, ao destacar a importância da imagem da ponte no poema ‘7’, “em vez de ligar o *eu* e o *Outro*, [Sá-Carneiro] separa-os, concretizando a dualidade ou dicotomia psíquica” (idem, Introdução, 155).

Essa tentativa de superação do impasse entre o *eu* e o *outro* comparece ainda num conto do escritor argentino Jorge Luis Borges, escrito em 1960 e intitulado “borges e eu” (2008 [1960]: 54-55). O conto, que faz parte de seu livro “O fazedor”, é curto – não ultrapassa duas páginas –, mas cheio de nuances. Nele, o narrador deixa claro que o eu não é a mesma pessoa que Borges – que seria o *outro*: “de Borges tenho notícias pelo correio e vejo seu nome numa lista tríplice de professores ou num dicionário biográfico” (idem, 54). O “eu” situa então suas preferências, entre relógios de areia, mapas e etimologia, e coloca que “o outro compartilha essas preferências, mas de um modo vaidoso que as transforma em atributos de um ator” (idem, *ibidem*, 54). Logo depois, diz entender que muito do texto não está nem em um nem em outro, mas longe da posse, no âmbito mais amplo “da

linguagem ou da tradição” (idem, ibidem, 54). Ensaia, então, um destacamento da dualidade, em direção a uma temporalidade dinâmica, quando diz que, “além disso, estou destinado a perder-me, definitivamente, e só um ou outro instante de mim poderá sobreviver no outro” (idem, ibidem, 54). Essa construção carrega algo da estética melancólica de Sá-Carneiro, mas em Borges parece tender mais para a ironia do que para o sofrimento. De qualquer forma, é um momento carregado de ambivalência, porque, se por um lado sustenta algo de um raciocínio distintivo, por outro aponta para algo que remete ao tema das franjas, elaborado de forma mais ampla na teoria das formações da transformática. Enfim, a referência da perda persiste até o final, quando então o narrador declara: “Não sei qual dos dois escreve esta página” (idem, 55). É outro momento que aparece semelhante à formulação de Sá-Carneiro, com a diferença, já colocada, de uma forma que tende mais para a ironia do que para a melancolia.

São três exemplos, que visam apenas resumir uma questão que é muito mais extensa. De qualquer maneira, as formas de abordagem não diferem tanto nesse rol, orbitando em torno das distinções entre o *eu* e o *outro* e da dúvida sobre em que instância estaria o centro – se no outro, ou para além dele, numa posição terceira ou intermediária.

É o mesmo cenário quando analisamos a ideia de “eu” – que o conceito de Pessoa de MD Magno busca superar. Freud, por exemplo, não trabalha com o conceito de “sujeito”, mas sim com o de “eu” (Ich, Uberich, Es) (MAGNO, 2008 [1999]: 171). A leitura de “O ego e o Id” permite perceber que o pensador alemão não considerava o “eu” uma figura isolada. Ao contrário, em sua obra, o “eu” fica numa eterna gangorra entre o inconsciente e o princípio de realidade (FREUD, 1997: 24 e 25). Porém, subsiste no pensamento freudiano a percepção desse *eu* como parte de uma dinâmica que existe subdita ao âmbito da mente de cada um, separadamente. O que ainda não avança para a lógica em rede que comparece na teoria das formações.

Segundo Abbagnano, a investigação filosófica sobre o *eu* nasce com Descartes, que nos dá “a primeira das interpretações historicamente dadas do eu” (1982: 368). Para Descartes, o *eu*, como coisa que pensa, é unidade e consciência (idem, ibidem, 368). Em seguida, temos o eu aparecendo como “autoconsciência”, ou seja, como “o eu da reflexão” (idem, 369). Essa abordagem aparece com Kant e os primeiros românticos alemães, notadamente Fichte e Schelling, e chega até Hegel. Aqui se considera o eu como a

“consciência imediata de si” e a “certeza de si” (idem, *ibidem*, 369). Como se sabe, o tema do *eu* como “reflexão de si” aparece no seio das discussões sobre *autonomia*, que surgiam naquela época, na Europa. O termo “autonomia”, inclusive, nasce com Kant (idem, 93) e introduz a visão de um *eu* que só será *autônomo* se conseguir atingir um nível no qual sua vontade seja independente de qualquer desejo. Abbagnano situa que a autonomia “é contraposta por Kant à *heteronomia* pela qual a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar” (idem, *ibidem*, 93). O raciocínio do pensador alemão parte da possibilidade de um *eu* que conseguisse existir e dirigir as “próprias” ações – incluindo-se aí a ação de pensar – baseado numa espécie de “lei própria”, que fosse destacada da vontade (idem, *ibidem*, 93). Essas ideias de reflexividade-de-si, autonomia e propriedade serão deslocadas, como veremos, no pensamento da Novamente.

Abbagnano fala ainda do conceito de “eu como relação” (idem, 370), que aparece em Kierkegaard – “uma relação que se relaciona consigo mesma”; em Sartre – “Ele [o eu] é um ser no mundo, como o eu de um outro”; e em Merleau-Ponty – “a primeira verdade é sem dúvida ‘eu penso’, mas sob a condição de que se entenda por isso ‘eu sou para mim mesmo’ sendo no mundo” (idem, *ibidem*, 370). São raciocínios mais abstraídos, mas que ainda trabalham com referências como a ideia de “síntese” e a noção de “outro”, o que igualmente se coloca aquém da forma como a transformática vê a questão.

O tema do *eu* será ampliado pela psicanálise antiga, especialmente em Freud e Lacan, com os debates sobre a diferença entre a “libido do eu” e a “libido objetal” (PLONT e ROUDINESCO, 1998: 211), sobre o “narcisismo” (idem, 530) e sobre o “estádio do espelho” (LACAN, 1998: 96-103), além, é claro, do desenvolvimento mais amplo dos conceitos de “ego” (ou “eu”) e “sujeito”. São, todos, encaminhamentos importantes. Mas é preciso avançar, se o objetivo é situar o mundo contemporâneo e suas possibilidades. Daí nasce a relevância de entender melhor o conceito de “Pessoa”, trazido pela Novamente e pelo olhar da transformática.

Recapitulando, temos que *pessoa* não é “indivíduo”, não é “eu”, não é “outro”, não é “ego”, não é “sujeito” e não é “ser humano”. O que, então, designa, mais amplamente, o conceito de “pessoa” da transformática? Já colocamos também que a pessoa, aqui, se caracteriza por ser *uma idioformação do nosso caso*, uma formação que porta o primário e o secundário e, além deles, o originário, que é exatamente a formação que permite a

possibilidade de *revirão*. Tudo isso já foi posicionado. Para além disso, porém, vale perfazer o caminho da formação Pessoa, em suas construções históricas, tomando como base algumas indicações trazidas por Magno, para melhor expor as possibilidades analíticas do conceito.

Em vários trechos de seus seminários, MD Magno coloca que a promoção que faz do retorno abstraído do conceito de Pessoa ocorre, dentre outras coisas, como uma homenagem ao poeta português Fernando Pessoa (por exemplo, 2010 [2004]: 110). Seu principal objetivo é deslocar e abstrair os conceitos que já citamos, como “indivíduo”, “sujeito” etc, para desrecalcar o juízo que se faz do tema de suas limitações anteriores – por exemplo, quando coloca que o “sujeito” de Lacan *recalca* o que nos especifica por ser demasiadamente ligado ao secundário (1994 [1993]: 193). Isso significa, dentre outras coisas, que o conceito de *pessoa* cumpre um papel fortemente *analítico* na consideração de mundo que a transformática traz e faz.

Há uma forte conexão, no pensamento da transformática, entre as ideias de “análise”, “arte” e “pessoa”. São funções profundamente convergentes nesse campo. Aqui, toda análise é considerada uma produção artística e toda produção artística é imediatamente um ato analítico. Como coloca Silveira Jr, “diferentemente de abordagens ligadas à história da arte ou à estética, *obra de arte* se qualifica aqui [no pensamento da Novamente] por estar posicionada no lugar do Analista” (In ÍTALO *et al*, 2006: 5). Isso remete à *vocação artística do revirão* (ALONSO, in GRELET, 2011: 74) e ao *artificialismo radical* proposto pela transformática como vetor progressivo de aumento da disponibilidade que se expande quando a referência do e ao quarto império – tema que vamos desenvolver ainda neste capítulo – também aumenta.

Vale colocar, então, que um dos grandes pontos de deslocamento progressivo do conceito de *pessoa* é o de que, na medida em que ele abstrai referentes antigos – como “unidade”, “autoconsciência”, “isolamento” e o “reflexo do si-mesmo”, dentre outros –, permite considerar a pessoa como uma *formação com vocação para obra de arte*. Se a *vocação artística do revirão* só é possível graças ao recurso da *hiperdeterminação*, e se a presença da possibilidade de hiperdeterminação é aquilo que especifica radicalmente a *Pessoa* que somos, isso significa que, ao praticarmos o revirão, estamos investidos no

processo enquanto *obra de arte em movimento*. Toda Pessoa, enquanto revirante, vige enquanto processo artístico – e essa é uma afirmação fundamental para este trabalho.

Em consonância a esse ponto, o recurso ao estudo e à anamnese do conceito cumpre um papel semelhante, de abstrair a ideia de forma artística, tanto pela visita analítica aos seus opostos já excessivamente sintomatizados, quanto pela consideração dos dados novos trazidos pela nova abordagem. Façamos, então, uma breve viagem à história do conceito de “Pessoa”, para observar alguns detalhes dos seus recalcamientos e possibilidades, anteriores e atuais.

Segundo Abbagnano, o termo “pessoa” foi introduzido no debate filosófico através dos estóicos e tinha, neles, o sentido de “indicar as funções representadas pelo homem na vida” (1982: 730). O autor cita Epiteto, que coloca o conceito de “pessoa” a partir de uma visão que articula a vida e o teatro. Neste pensador, a vida aparece como um drama, encenado pelos atores, que são as *peçoas*, na representação de seus papéis cotidianos e sociais (idem, ibidem, 730). Essa ideia de “função”, argumenta Abbagnano, tinha o sentido de designar o conjunto das relações do homem com as situações da vida (idem, ibidem, 730). Essa referência da relação acabava se contrapondo à ideia de “substância” – termo que era excessivamente ligado à ideia de “essência”.

Entretanto, a palavra “pessoa” evocava também uma relação com a *máscara do teatro*. Essa ligação com a máscara desembocava na ideia da pessoa como portadora de um “caráter aparente e não substancial” (idem, ibidem, 730). Isso remete à etimologia da palavra, o que exige uma visita aos primórdios semânticos do termo, para que possamos entender melhor a luta conceitual que se conflagrará a seguir.

O dicionário de radicais gregos e latinos da língua portuguesa de Geraldo de Moura diz que a palavra Pessoa deriva do latim *persona* (MOURA, 2007: 588). Além de “pessoa”, esse termo latino *persona* significava, também, “máscara” (idem, 587), e acabou se tornando o radical de termos correlatos, como “personagem”, “personalidade”, “personificar” etc. Todos ligados, de uma forma ou de outra, à palavra “pessoa”.

Essa relação etimológica e simbólica que se estabelece entre os termos *persona* e “máscara” remonta ao teatro antigo. Como coloca Paulo Faitanin, uma das principais teses sobre a origem da palavra *persona* sugere que ela se construiu a partir da “justaposição gramatical da preposição *per* e do substantivo *sona*, resultando *per + sona = persona*”

(FAITANIN, 2006 [2005]: 2 [48]). Essa junção, que resulta em “pelo som”, significava o orifício vocal das máscaras de teatro, por onde os atores representavam um personagem através do som de sua voz.

Um dos pontos nucleares da questão está no fato de que a palavra *persona* deriva da palavra grega *prósopon*, que aparece com pelo menos quatro significados que se associam: “máscara”, “personagem”, “rosto” e “aspecto”. O que conota a complexidade da questão: o som – e o tom – da voz e o rosto geralmente são tomados como *aspectos* de uma personalidade, o que, ao que parece, já constava na percepção que os antigos gregos, que foram desenvolvendo as primeiras relações e associações semânticas que construíram o sentido primitivo da ideia de *pessoa*, tinham sobre a questão.

Como o termo “máscara” é uma das chaves para entender esse ponto da reflexão, precisamos também entender um pouco mais a sua história. O português “máscara” deriva da palavra italiana *maschera*, que por sua vez se origina do termo latino *masca*, que significava “aparência enganosa”. A origem do termo latino *masca* se encontra no termo sânscrito *mákara*, que significava um tipo de ornamento utilizado por aquele povo, para adornar a cabeça das pessoas, em festas ou outros tipos de eventos rituais. O uso desses enfeites tornava a pessoa “irreconhecível, levando ao *engano* pela *aparência* apresentada”. Ao mesmo tempo, as *mákaras* serviam, como claro fica, para situar os papéis de cada pessoa nas representações artísticas e rituais religiosos. Nesse caso, o papel das máscaras era o de “*acentuar os traços de caráter* das personagens/deuses que representavam” (idem, *ibidem*, 2 [48]; ver também MOURA, 625).

Portanto, a máscara significava ao mesmo tempo a ideia de um *aspecto* que acentuava tal ou qual personalidade dos dramas rituais e um sentido de *engano*, que nascia do fato de esconder o rosto de quem usava o apetrecho. Importante notar que no latim conviveram, então, a expressão *persona* significando “máscara” e “rosto” e a palavra *masca*, que significava “aparência enganosa” (idem, *ibidem*, 3 [49]). A mesma conexão que se dava no caso do grego *prósopon*, como já vimos.

Igualmente importante destacar que nesses primórdios a conexão entre as formações *aspecto* e *rosto* – ou seja, a visão do “aspecto” como uma espécie de “fisionomia” do que era visto e vice-versa – já era comum. A palavra “aspecto” deriva do latim *aspectus*, que significava “modo de olhar”, “aparência” e “face” (MOURA, 2007: 99, grifos nossos). O

dicionário Aurélio nos dá os seguintes sinônimos para “aspecto”: “aparência de alguém ou algo”; “ar”; “fisionomia”; “qualidade ou característica peculiar”; e “face” (FERREIRA, 2000: 66, grifos nossos). E o dicionário de sinônimos lista uma série de palavras, dentre elas: “aparência”, “face”, “faceta”, “feição”, “fisionomia”, “rosto” e “semblante”, dentre outros (1977: 142). O que só amplia a percepção de que, nas transas da linguagem, há um forte vínculo – já nos primórdios e que se mantém até hoje – entre as ideias de *aspecto* e *rosto* – com o sentido de *fisionomia*, *aparência* –, ao mesmo tempo em que entre *máscara* e *aspecto* e entre *máscara* e *engano*. A palavra “aparência”, por exemplo, guarda essa mesma ambivalência até os dias de hoje – ao menos no português –, significando ao mesmo tempo “um aspecto que se mostra à primeira vista” e “ilusão” (FERREIRA, 2000: 50); “rosto” e “falsidade”; “semelhança” e “fingimento”; “face” e “quimera” (1977: 111). Exemplo desse mesmo tipo acontece também com a palavra francesa “semblant”. Se no português ela significa no máximo “aparência” – para além de “fisionomia” e similares –, no francês, como destaca Vera Ribeiro na tradução dos *Outros Escritos* de Lacan, aparece com força o sentido de “fingimento” no uso cotidiano da palavra (LACAN, 2003: 19, nota 4).

Enfim, com esse exaustivo exercício de investigação semântica esperamos esclarecer um ponto fundamental da reflexão sobre o conceito de *Pessoa*. O fato é que esse vínculo fortíssimo entre o rosto, a máscara e o engano, que vai desembocar na visão estóica da *pessoa* humana como *relação* e como atriz do drama da vida, desagradou profundamente o moralismo da igreja. Isso levou os padres a negarem veementemente a *pessoa como relação* trazida pelos estóicos, para afirmá-la incisivamente como *substancialidade* (ABBAGNANO, 1982: 730-731). A questão da *substância* foi uma das formações protagonistas nos acalorados debates do Concílio de Niceia, realizado no ano de 325 (idem, ibidem, 730-731). Um dos problemas mais sérios desse encontro de bispos era definir uma convenção sobre a relação entre a figura de Jesus Cristo e o deus cristão. De um lado havia um presbítero chamado Ário e seus seguidores, que defendiam que Jesus havia sido criado pelo “Pai”, ou seja, “Deus”. Isso significaria duas coisas: primeira, que Jesus não era eterno; e a segunda, consequência da primeira, que houve um tempo em que o “Filho” não existia. Era uma visão que batia de frente com o desejo dos poderosos da igreja, que queriam criar consenso sobre a ideia de um “deus único”. A divergência foi debatida pelos opositores diante da presença do imperador Constantino I e culminou com uma votação, na

qual os defensores da “divindade de Jesus Cristo” venceram por 300 votos a 2. O mais importante para esta pesquisa é que a tese vencedora tinha como uma de suas bases exatamente a referência da *substância*. A declaração final do Concílio, denominada “Credo de Niceia”, afirma Jesus como tendo sido criado da “*substância do Pai*”, sendo, portanto, “*consubstancial do Pai*”. Segundo uma das versões, o texto termina assim:

E quem quer que diga que houve um tempo em que o Filho de Deus não existia, ou que antes que fosse gerado ele não existia, ou que ele foi criado daquilo que não existia, *ou que ele é de uma substância ou essência diferente (do Pai)*, ou que ele é uma criatura, ou *sujeito à mudança ou transformação*, todos os que falem assim, são anatematizados pela Igreja Católica e Apostólica (CREDO NICENO).

Diante desse cenário de poder,

para evitar a referência da noção de Pessoa à de máscara, os escritores gregos adotaram, em vez de *prósopon*, a palavra *hypóstasis*, a qual em seu significado de ‘suporte’ revela bem as preocupações que aconselharam a escolha (ABBAGNANO, 1982: 730).

Esse termo grego, “hipóstase”, significava, em Plotino por exemplo, “as três *substâncias* principais do mundo inteligível, isto é, o *Uno*, a Inteligência e a Alma” (idem, 475). Na sequência da descrição do verbete, Abbagnano situa o ponto que é o mais importante para nós, nesse momento:

Nas discussões trinitárias dos primeiros séculos, o termo em questão [hipóstase] foi preferido ao de pessoa, que, significando propriamente máscara, parecia evocar a imagem de algo fictício. Destas discussões, o nome de Hipóstase *fixou-se para designar a substância individual, isto é, exatamente a pessoa* (idem, ibidem, 475, grifo nosso).

Interessante situar que o estudo dos radicais mostra que “hipóstase” remete ao sentido de algo que “*está ou permanece sob*”, “sedimento; fundamento; suporte; *substância; pessoa*”. Além de “*estar parado, de pé. Permanecer*” (MOURA, 2007: 413, grifos nossos).

Todo esse roteiro fica bem claro quando vemos que a ideia de “substância” tinha ligação direta com o sentido de algo que guardava uma “*essência necessária, [...] a continuidade ou estabilidade do próprio ser, seu ser desde sempre e para sempre*” (ABBAGNANO, 1982: 891), aglomerado simbólico que se pauta nitidamente pelo desenho

do ser como uma espécie de “entidade autossuficiente”. O que gerava a ideia da pessoa como um ser permanente, imutável, estável e confinado a um “si-mesmo” que é a base mesma da noção de “substância”. Sentido esse que só podia negar de forma veemente a forma estóica de ver a *pessoa*, como atriz da vida e como *relação* – portanto não-substancial – com a vida social e os outros. Visão que não conseguiria conviver com a ideia da *pessoa humana* como sinônimo de “aparência” e “engano”.

A distinção substância/relação ocorre até o final da Idade Média, com Tomás de Aquino, que tenta então associar *relação* e *substância* através da conexão entre a *pessoa humana* e a *Pessoa divina*, conexão que seria “relacional” e “subsistente” ao mesmo tempo (idem, 731). Uma das chaves do recalque significativo da formação pessoa, enquanto conceito, pode estar exatamente aí, e veremos o por quê.

Depois de Tomás de Aquino, continua Abbagnano, “se enfraquece ou diminui o reconhecimento do caráter substancial da Pessoa [e] acentua-se a sua natureza de relação, e especialmente de *auto-relação* ou relação do homem consigo mesmo” (idem, ibidem, 731). A partir daí, “o conceito de Pessoa neste sentido identifica-se com o do Eu como consciência e é, de preferência, analisado a propósito do que se chama a identidade pessoal, isto é, a *unidade* e a continuidade da vida consciente do Eu” (idem, ibidem, 731, grifo nosso). Aqui, como se pode perceber, vão aparecer todos os mesmos condicionantes que caracterizaram os conceitos de “Eu” e “sujeito”. A ideia de *relação* aparece, nesse caso, adscrita à ideia do “si-mesmo”, numa conexão que percorre os séculos seguintes, em Leibniz, Kant, Hegel e outros, com pequenas diferenças (idem, ibidem, 731). Em cima disso, nos parece pertinente lançar uma pergunta: A referência da Pessoa como um Eu que só existe no que se configurava como uma “relação consigo-mesmo” não parece, na verdade, uma atitude sutilmente denegatória da função de abstração da ideia mais ampla de “relação”? A presença do “si-mesmo” embutido no que Abbagnano situa como abordagens acentuadamente *relacionais* da pessoa não parece, na verdade, a presença denegada da referência da *substância*, como uma espécie de anestésico oculto (ocultado) a emperrar o avanço da reflexão? Teria o subterfúgio de Tomás de Aquino, de tentar mesclar relação e substância, vazado para as discussões posteriores sobre a noção de “pessoa”, contribuindo para “atrasar” o processo de abstração do termo? São questões que podem ser investigadas,

para ampliar o conhecimento sobre o conceito e ajudar a destacar os aspectos mais abstraídos que surgem com a nova abordagem da transformática.

Completemos este pedaço do trajeto situando que Sheler, Husserl, Marx e outros também vão propor um conceito de “pessoa” definido como relação, mas desta vez uma relação com o chamado “mundo externo”. Essa abordagem tinha o objetivo de escapar das visões que reduziam o ser do homem à consciência (idem, 371-372) e desembocaria em Heidegger e no Existencialismo (idem, 372). Com algumas alterações pontuais, é uma base de pensamento que permanece até hoje, em vários autores das variantes ditas “pós-modernas”.

## 2.6 – O DESLOCAMENTO DO RECALCADO: DA FORMAÇÃO PESSOA À PESSOA COMO FORMAÇÃO

Como já foi colocado, a *transformática* é o modo de operação da *gnômica*, que é a teoria do conhecimento da *Novamente*. Para a *Novamente*, como também já foi colocado, o conceito de conhecimento ganha uma amplitude que não cabe nem nas “disciplinaridades”, nem nas epistemologias. Isso porque há, nesse novo campo, a percepção de que “o que quer que se consiga dizer a respeito de qualquer coisa é conhecimento e é válido” (MAGNO, 2009 [2007]: 45). Essa abordagem só é possível porque a transformática não baseia o seu funcionamento no hábito de pensar em termos de fronteiras irredutíveis (ARAÚJO, 2007: 182). O efeito disso é que, com ela, não se trabalha a partir da referência de “verdade”. Diferente disso, tudo é conhecimento, enquanto “conjecturas e aplicações” (MAGNO, 2009 [2007]: 43-44). E as referências fundamentais são, o que também já foi situado, o *revirão* e a *hiperdeterminação*.

É claro que esse tipo de abordagem acaba exigindo um rigor maior na hora de estabelecer certas diferenças pontuais. A ressalva é válida por se tratar de um trabalho de pesquisa acadêmica. Porém, essa forma de se relacionar com a ideia de conhecimento traz, também, efeitos abstrantes. Algo que, segundo avaliamos, comparece no caso a seguir, que começamos a analisar a partir desse momento. Trata-se do caso do poeta português Fernando Pessoa como uma ponte conceitual possível para entender as mudanças de

estatuto pelas quais passa a noção de “pessoa”, especialmente a partir da modernidade para cá.

Uma das principais consequências trazidas por essa nova noção de *conhecimento* reside no fato de que, através da transformática, não sintomatizamos, pelo menos *a priori*, um fato qualquer como sendo da seara exclusiva de nenhum campo específico, por mais notoriedade ou hegemonia que ele possua. Um poema, por exemplo, não é visto como um fato absolutamente – ou mesmo prioritariamente – “literário”, como acontece no pensamento disciplinar. E – outro exemplo – tampouco se cristaliza nítida e inquestionável uma fronteira absoluta que separe de maneira imponderável um autor de um conceito, ou o inverso.

Mais um ponto que já foi abordado ajuda a explicar esse quadro: para a Novamente não há universais e não há individualidades isoladas. Em nenhum campo – a não ser o dos sintomas. O que há são formações em constante processo de “*com-sideração*: as formações sideram-se umas às outras, há sideração entre elas” (idem, 48). Fato que se articula com o dizer de Araújo, quando a autora coloca que “o que quer que possamos identificar ou discernir se passa nesta *relação de sideração entre as formações*” (2007: 182, grifo nosso). Isso serve para qualquer tipo de formação, inclusive a nossa, enquanto *pessoas*. Magno coloca que qualquer “eu” não passa de um tipo qualquer de focalização e resistência (MAGNO, 2008 [1999]: 176 e 177), um pedaço da formação que foi tomado pelos outros – ou por uma grande quantidade deles – como uma espécie de centro de irradiação – uma visão que inevitavelmente resulta refém do reducionismo de referências como “essência” e “fronteira fixa”.

Diante de tudo isso que até aqui foi exposto, gostaríamos de completar essa consideração teórica sobre o conceito de *pessoa* analisando o caso do poeta português que ficou conhecido pelo foco hegemônico Fernando Pessoa. O objetivo é considerá-lo(s) como conceito, como uma formação que ajuda a situar e deslocar a hegemonia da *substância* e da *autorreflexividade* (que é pseudorelação), contribuindo, assim, para retomar a referência da *relação*, negada e denegada desde os primórdios da Idade Média. Fernando Pessoa(s), enquanto *formação que pode ser pensada como arte e conceito*, serve como artifício que ajuda a iluminar a travessia que desloca o substancialismo da filosofia e do pensamento

antigo, em direção ao vetor abstrativo que lhe aplica a transformática. Para isso, tomamos o poeta, então, como “formações em sideração” (idem, 175).

Mesmo com toda a pressão do poder da igreja e toda a denegação da filosofia, ainda hoje conseguimos encontrar uma relação de sinonímia, nos dicionários, entre as palavras “pessoa” e “personagem” (FERREIRA, 2000: 530 e 531-532; e DICIONÁRIO DE SINÔNIMOS, 1977: 861 e 864). É interessante constatar a dificuldade que alguns autores sentem ao tentar destacar um termo do outro. Ao buscar refletir “o difícil problema da relação personagem-pessoa” (BRAIT, 2006: 10), Beth Brait cita o *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*, de Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, no qual os autores afirmam que “recusar toda relação entre personagem e pessoa seria absurdo: as personagens representam pessoas, *segundo modalidades próprias da ficção*” (idem, 10-11, grifo nosso). Enquanto isso, David Lodge coloca, em seu “A arte da ficção”, que “a maneira mais simples de apresentar um personagem, comum na ficção mais antiga, é descrever seus traços físicos e fornecer ao leitor um resumo biográfico” (2010: 76). Alguma diferença para a forma como uma pessoa se mostra ou para a maneira como descrevemos uma pessoa? Os traços físicos e os aspectos biográficos são “modalidades próprias da ficção”? Há uma fronteira absoluta que separe as noções de “ficção” e “realidade”, como se acreditava antigamente?

A introdução da edição da editora Martin Claret que nos apresenta os poemas do heterônimo Álvaro de Campos traz um texto que é atribuído à Universidade de Fernando Pessoa, em Portugal. O texto afirma o seguinte:

*Será curioso lembrarmos que a palavra pessoa comporta em si este simbolismo do desdobramento fictício, do assumir plenamente um personagem, se recordarmos que é das máscaras de teatro dos atores clássicos, representativas de um personagem, que surge a palavra persona, origem etimológica de pessoa (2006e: 11, grifos do próprio texto).*

Magno ressalta a mesma questão em seu seminário de 2004: “*persona* quer dizer máscara, a que o ator usa no palco para definir a personagem” (2010 [2004], 110). É a história etimológica da palavra, a qual já atravessamos.

Entretanto, como também já situamos, a relação de sideração mútua entre *pessoa* e *personagem* foi sistematicamente negada pela religião e denegada pela filosofia ocidentais,

em prol da *pessoa* vista como substância imutável, sujeito e autorreflexividade (esta, o “si-mesmo” da substância disfarçado de relação pela via da ideia da “autoconsciência”). Isso explica a dificuldade de assimilação – ou de acompanhamento – da amplitude da obra poética de Fernando Pessoa e explica também que ele seja classificado, por vários autores, como o “poeta da despersonalização”. Falemos destes dois pontos, começando pelo primeiro.

O filósofo Alain Badiou publicou, no ano de 2002, um artigo intitulado “Uma tarefa filosófica: ser contemporâneo de Pessoa” (2002: 53-63). Neste texto, o autor defende que a filosofia ainda não conseguiu alcançar o nível atingido pelo poeta Fernando Pessoa, em sua obra. Ele afirma que a filosofia “ainda não pensa à altura de Pessoa” (idem, 54). A partir desta constatação, Badiou lista uma série de aspectos da obra do poeta que estariam num patamar de abstração mais amplo do que toda a discussão filosófica feita até então. O aspecto que mais nos interessa neste momento é o da *heteronomia*. Sobre este tema, Badiou faz uma afirmação que consideramos importante como eixo de análise. Ele diz que

a [...] heteronímia, concebida como dispositivo de pensamento, e não como *drama subjetivo*, compõe uma espécie de lugar ideal, onde as correlações e as disjunções entre figuras evocam as relações entre os ‘gêneros supremos’ de Platão (idem, 61, grifo nosso).

O objetivo de Badiou é demonstrar que o “pensamento-poema” (idem, 62) de Pessoa guarda algumas proximidades com o platonismo (idem, 59) – ainda que não seja uma repetição dele, e sim um deslocamento ampliado. Entretanto, o que nos interessa de fato ocorre quando o filósofo opõe as noções de “drama subjetivo” e “dispositivo de pensamento”. Discordamos, em parte, do autor. Concebida como dispositivo de pensamento, a heteronomia pode fazer ver, por exemplo, que, apesar de realmente não precisar ser vista como um drama “subjetivo”, a identidade da *pessoa* que somos carrega, sim, e de forma significativa, aspectos consideráveis de *drama*. O que se percebe de forma ampla quando visitamos a história negada e denegada do termo. Numa reflexão sobre o conceito de “ficção” aplicado à identidade humana, Gustavo Bernardo chega ao problema do “mesmo”, o qual já foi situado aqui. Diz ele:

a identidade pessoal não pode deixar de ser uma ficção conveniente. Para não perder completamente o meu chão existencial e moral, *preciso imaginar-me o*

*mesmo desde que nasci, embora não o seja.* No entanto, a ficção da identidade pessoal se torna inconveniente quando esquece sua condição ficcional e se apresenta como a verdade absoluta do sujeito (2010: 26, grifo nosso).

Ora, exatamente por perceber esse ponto, Badiou comenta que o projeto de Pessoa acaba superando o de Mallarmé, que mantinha uma “soberania do *Uno*, do autor, mesmo que esse autor se ausentasse do Livro até se tornar anônimo” (2002: 63, grifo nosso). O filósofo completa que

o anonimato de Mallarmé permanece prisioneiro da transcendência do autor. Os heterônimos [...] opõem-se ao anônimo, por não pretenderem *nem ao Uno, nem ao Todo*, mas instalam originariamente *a contingência do múltiplo* (idem, ibidem, 63, grifo nosso).

Essa instalação do múltiplo em oposição ao Uno e ao Todo são a face escancarada de uma retomada dos aspectos dramáticos que já compareciam nos primórdios da ideia de *peessoa*. O que nos leva a dizer que os heterônimos de Pessoa ampliam o pensamento *também porque retomam a relação, como deslocamento da ideia de substância* – tanto a religiosa, pautada na referência da “essência”, quanto a filosófica, escamoteada sob a ilusão da autorreferência como “relação”, o “si-mesmo” “para-si-mesmo”.

Para além da questão do *drama*, é possível observar o atraso apontado por Badiou em relação à obra poética de Pessoa sintomatizado em outro aspecto, que está para além da filosofia. Trata-se do fato de que é comum encontrar o poeta português definido como “o poeta da despersonalização”. É o segundo ponto que queremos abordar.

No mesmo texto da Universidade de Fernando Pessoa citado anteriormente, vemos o comentário de que “a heteronímia seria o termo último de um processo de *despersonalização* inerente à própria criação poética e mediante o qual Pessoa estabelece uma axiologia literária” (2006e: 19, grifo nosso). Ideia que se repete mais adiante, quando o texto associa o exercício do “desdobrar-se em vários” do poeta à ideia de “despersonalizar-se” (idem, 20).

Jane Tutikian, em texto de apresentação que aparece na edição de *Mensagem* da editora L&PM, assina em baixo da mesma tese da “despersonalização” (In PESSOA, 2006b: 19). E a partir disso, afirma que “o poeta fingiu tão completamente ser outros *que não conseguiu encontrar a si mesmo*” (idem, ibidem, 20, grifo nosso).

A tese da “despersonalização” aparece em uma série de trabalhos feitos sobre a obra de Pessoa (por exemplo, ROCHA, R., 2012: 2-4; e GARCIA, 2012, 4-5; dentre outros). E há um motivo para essa recorrência: o próprio poeta utiliza o termo em vários contextos. Por exemplo, na nota preliminar das “Ficções do Interlúdio”:

outro passo, na mesma escala de *despersonalização*, ou seja, de imaginação, e temos o poeta que, em cada um dos meus estados mentais vários, se integra de tal modo nele que de todo se *despersonaliza*, de sorte que, vivendo analiticamente esse estado de alma, faz dele como que a expressão de um outro personagem, e, sendo assim, o mesmo estilo tende a variar (PESSOA, 2006c: 167-168);

e em uma de suas últimas cartas, de 13 de janeiro de 1935, endereçada ao amigo Adolfo Casais Monteiro: “a origem mental dos meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a *despersonalização* e para a simulação” (PESSOA, 1935).

Entretanto, não nos parece ser a conclusão derradeira do que se deflagra do aparecimento dos heterônimos de Pessoa. O próprio poeta, no desenrolar das abstrações que compunham os seus diálogos heteronímicos, chegava, volta e meia, a teses diferentes – ou, no mínimo, ambivalentes.

Encontramos uma primeira pista num poema intitulado “Episódio / A Múmia”, publicado no “Cancioneiro”: “A noção de mover-me / Esqueceu-se do meu nome” (2008: 69). Outro trecho, desta vez de Ricardo Reis, destaca a ambiguidade que permeia a produção do poeta(s): “Tenho mais almas que uma / Há mais eus do que eu mesmo” (2006f: 136). Em Álvaro de Campos, mais dois versos significativos: “O que em mim vê tudo isto é o próprio isto” (2006e: 235); e “Que somos nós? Navios que passam um pelo outro na noite” (idem, 405). E por fim, na mesma carta a Casais Monteiro citada anteriormente, temos:

Desde criança, tive a tendência a criar em meu torno um mundo fictício, de amigos e conhecidos que nunca existiram (não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas coisas, como em todas, não devemos ser dogmáticos) (1935).

Nestes trechos aparecem alguns dos dilemas de Pessoa, que se desmembrava em uma rede de relações que tornava qualquer ideia de “essência centralizadora”, tomada como forma de explicar aquela formação, no mínimo problemática. Encontramos versões que tocam nesse ponto. A introdução, não assinada, da edição de poemas de Ricardo Reis da

editora Martin Claret, por exemplo, coloca que, muito além das ambivalências “das máscaras que escondem outras máscaras” está o texto poético de Pessoa (In PESSOA, 2006f: 22, grifo nosso). Já Caio Gagliardo, em outra introdução, desta vez aos textos teatrais do poeta, afirma que, em Pessoa, “o eu individual não está em lugar algum: ele é muitos e nenhum ao mesmo tempo” (2010: 29). O mesmo autor, ao comentar a peça “O marinheiro”, faz a seguinte afirmação:

Pessoa traça aqui o processo de desprendimento do eu de si mesmo, como uma consciência boiando sobre a sensação, e das sensações sentindo, portanto, a sós, apostasiadas, isto é, desvinculadas de uma mente e de um corpo. Em retrospectiva, o desdobramento heteronímico parece prefigurado (idem, 40).

Um pouco mais adiante, ele destaca então que “ler [...] *O marinheiro* consiste, assim, na engenhosa tarefa de se descobrir véus por trás de véus, caixas dentro de caixas [...], *teatros espelhando teatros*” (idem, 44-45, grifo nosso). Para completar que, na peça em questão,

o teatro assume o estatuto de metáfora mais ampla do jogo ilusório a que se destina o conhecimento de categorias outrora transparentes, tornadas instáveis na modernidade: o *autor* e a *personagem*, a *identidade* e a *alteridade*, a *ficção* e a *realidade*. Aqui, esses pares aparecem não apenas indistintos, como trocados (idem, 45, grifos do autor).

Como se pode perceber, a obra do poeta Pessoa(s), especialmente no que ela emerge de deslocamento radical para o exercício da heteronímia, suscita, aos poucos, uma nova forma de considerar a própria identidade da *formação Pessoa*, a *idioformação*. Os heterônimos de Pessoa ajudam a mostrar que a nossa formação é múltipla, relacional e também teatral. A análise aprofundada da formação Pessoa nos movimenta para a reconsideração dos aspectos dramáticos da identidade, apontados pelos estóicos há mais de dezesseis séculos. Somados, é bom frisar, aos aspectos radicalmente *modernos* do poeta, que, em sua peça múltipla, deslocou séculos de filosofia e religião, em direção ao teatro de espelhos dos heterônimos. O que nos permite dizer que, em certo sentido, o que Pessoa fez foi, não um processo de “despersonalização”, mas, ao contrário, uma ampliação da noção – até então excessivamente presa aos recalques da referência da “substância” – de “pessoa”, uma radical e profunda *personalização*, que ajuda a redefinir o vetor do conceito.

Há um profundo eco da visão estóica sobre a *pessoa* quando o poeta diz: “sou a cena nua onde passam vários atores representando várias peças” (2006a: 290). O que se amplia em outro trecho, que nos parece dispensar maiores comentários:

Sinto-me múltiplo. Sou um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas.

Como o panteísta se sente árvore e até flor, eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada, por uma soma de não-eus sintetizados num eu postiço (PESSOA, [1988]: 151).

Chegamos, então, novamente, à noção de *pessoa* da transformática. As constantes referências que MD Magno faz ao poeta Fernando Pessoa e aos heterônimos não acontece à toa. Quando o teórico situa a *pessoa* como formação, composta por um pólo, um foco e uma franja, os quais fluem nas articulações que se produzem entre o primário, o secundário e o originário da nossa idioformação, acaba por produzir uma visada sobre a espécie que destaca toda suposta “substância” ou “essência” como um recalque ou resistência provisórios; ao mesmo tempo, acrescenta o aspecto profundamente *dramático* da identidade humana, ao entrecruzar, no mesmo conceito, a ideia de uma franja infinita de conexões – sem hegemonia absoluta de nenhuma – como parte da formação. Além de pensar a questão a partir das referências de *relação* e de *rede*, o que abstrai ainda mais o conceito. A *pessoa*, então, para a transformática, é uma idioformação, composta de formações provisórias e fortemente recalçadas no primário e no secundário, além de ter sua formação específica, o revirão, que permite a possibilidade da flexibilização e do avessamento de tudo o que para ela – ou com ela – se coloca. Ou seja, os teatros espelhando teatros. Enfim, o que Magno faz é trazer para o debate a *pessoa* não como subjetividade, ou como mero jogo aleatório de conexões passageiras, mas sim como um aglomerado em transa de formações que se compõe(m) das duas instâncias: de recalques com aparência de essência e de um incomensurável teatro de espelhos em rede e em franja potencialmente infinitas.

Para completar essa tentativa de situar o conceito de *pessoa* da transformática, consideramos útil acrescentar a forma como MD Magno utiliza a metáfora do olho para explicar a elaboração que faz sobre o que é a idioformação. A metáfora é útil por vários motivos, dentre eles dois em especial. Em primeiro lugar, porque ajuda a deslocar a

presunção de que haveria uma espécie de “olho-mór”, que fosse o *regente absoluto*, ou mesmo o caso da suposta “autorreflexividade”. São exatamente essas configurações que se desenham recalcantes nas ideias de Eu, sujeito e individualidade. Segundo o autor, qualquer uma das formações que compõem a *pessoa* “está, de algum modo, seja pelos cabos internos do cérebro de uma pessoa, por processos perceptivos ou por cabos externos, sempre mais ou menos *relacionada* com as outras formações” (MAGNO, 2003 [2000-2001]: 98, grifo nosso). Ele põe então em cena a metáfora do olho, dizendo que, com ela, podemos dizer que uma “formação *vê* todas as outras que estão ali. Mas acontece que as outras formações também estão olhando para todas as outras, as estão vendo” (idem, *ibidem*, 98). Ele continua: “está ali, de qualquer modo, o sistema complexo de formações se observando reciprocamente” (idem, 100). E então completa, trazendo um deslocamento para o conceito de Eu:

Quem é Eu aí? Pode alguma dessas observações se chamar de Eu na medida em que está observando outra? E mais, notem que, se uma formação é capaz de observar as demais, *não existe o caso reflexivo* de auto-observação. [...] Como posso Eu *me* observar? Ou melhor, como pode *Eu se* observar? Um conjunto de formações é capaz de fazer observação sobre outro conjunto, mas quem é Eu? Está faltando um pedaço aí. Não há essa reflexividade em ponto algum do conjunto de formações (idem, *ibidem*, 100).

A ausência desse pedaço pode ser percebida se mantivermos o exercício da metáfora do olhar – e aí está a sua segunda serventia. Como coloca Magno,

se quisermos continuar com a metáfora do olho, toda formação tem um ponto cego porque está vendo todas as outras menos a si mesma. Mas na verdade esse ponto é mais ou menos cego, digamos que ele é míope, pois se a formação não se vê, no conjunto ela é vista por todas as outras formações: o que já lhe empresta uma boa visibilidade (idem, *ibidem*, 100).

Outra metáfora utilizada por Magno para espelhar a ideia de *pessoa* está num trabalho do xilogravurista Maurits Cornelius Escher. O artista produziu, no ano de 1948, o conhecido desenho em que traz uma mão que desenha a mão que a desenha. O título é *Drawing Hands*<sup>11</sup> e Magno chama a atenção para o fato de que ali está uma boa forma de visualizar o conceito de *pessoa* como rede de formações em constante processo de com-

<sup>11</sup> Gustavo Bernardo utiliza o mesmo trabalho de Escher para analisar o jogo de ambivalências existente entre os conceitos de “ficção” e “realidade” (ver BERNARDO, 2010: 106-111).

sideração mútua (MAGNO, 2010 [2004]: 101). O autor descreve o desenho de uma forma que resume bem a questão e a utilidade da metáfora:

O desenho pensa a produção recíproca de duas entidades que se manejam, é o caso de dizer, e se fundam reciprocamente: uma mão que desenha uma mão que a desenha. Então, podemos dizer que o ato de desenhar a mão que desenha a mão que a desenha, produzido na mão de Escher, significa que o desenho desenha Escher como Escher desenha o desenho (idem, 102).

Em suma, o que há é uma rede de com-siderações recíprocas, o teatro espelhando teatros da idioformação.

Outro trabalho que consideramos produtivo para ajudar a pensar essa questão da *pessoa* se encontra na série de *retratos de impressão digital* da artista plástica norte-americana Cheryl Sorg (SORG). Ela parte da impressão digital das pessoas – formação comumente associada à ideia de singularidade –, que é colhida através do procedimento tradicional da gravação em tinta, para produzir uma ampliação que se expande em um conjunto de redes de outras formações que se cruzam nas linhas da imagem, em seu formato ampliado. Essas outras formações são ilustrações de vários símbolos que compõem a vida dessas pessoas, como marcas de produtos e empresas, títulos de livros e filmes, nomes de países com os quais elas se identificam, além de imagens diversas, que juntas, traçam um retrato ampliado das redes de formações que, num dado momento, representam o teatro daquela *pessoa*.

O último ponto é reafirmar que no conceito de *pessoa* da transformática comparece, como já foi dito, a especificidade da *hiperdeterminação*. Ou seja, para este novo campo de conhecimento, a *pessoa* se compõe de um primário corpóreo e etológico; de um secundário cultural e neo-etológico; e da capacidade de avessamento trazida pelo revirão. Em outras palavras, compõe-se de seus recalques com aparência de substância, entretanto todos imersos no teatro incessante de suas múltiplas relações e conexões. Segundo Magno,

para além [...] da observação recíproca possível entre todas as formações, em caso desta espécie, ainda existe uma formação que parece não comparecer em nenhuma outra espécie conhecida daqui deste Planeta e que chamo de *Hiperdeterminação*: uma formação constitutiva do aparelho que é capaz de revirão (MAGNO, 2003 [2000-2001]: 102).

A consideração de todo esse encadeamento permite ao autor dizer que, mais do que de heterônimos, trata-se, na verdade, no caso de nossa idioformação, de um exemplo amplo de “múltipla personalidade[:] [...] todos nós, quando não estamos viciados demais” (idem, 100). A psiquiatria e diversos campos da psicologia e mesmo da psicanálise tratam a múltipla personalidade como um caso de “síndrome” ou “distúrbio”, num olhar que imediatamente “patologiza” a ideia, situando-a como uma doença a ser tratada visando cura. É exemplar o comentário de Plonc e Roudinesco, quando definem a *personalidade múltipla* como um “*distúrbio* da identidade que se traduz pela coexistência, num sujeito, de duas ou várias personalidades, separadas entre si” (PLONC e ROUDINESCO, 1998: 583, grifo nosso). Os mesmos autores destacam, de forma igualmente sintomática, que o termo caiu em desuso a partir de 1910 – o que não é de todo verdade, como se pode observar, por exemplo, no filme “Identidade”, de 2003, do diretor James Mangold, que trata a múltipla personalidade como doença (EYGO, 2014)<sup>12</sup> e no próprio DSM, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, da psiquiatria, que vai pelo mesmo caminho (MANUAL) –, sendo substituído – frise-se, novamente, sintomaticamente – por termos como “dissociação” e “*despersonalização*” (idem, ibidem, 583, grifo nosso). O próprio Fernando Pessoa chegou a afirmar que os seus heterônimos tinham, em parte, origem patológica, mais especificamente “histero-neurastênica”. Diz ele, na carta já citada:

A origem dos meus heterônimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurastênico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenômenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registro dos seus sintomas. Seja como for, a origem mental dos meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a *despersonalização* e a simulação (1935).

Para se ver como a multiplicidade da identidade de nossa idioformação sofreu incontáveis recalques na história – notadamente a ocidental. O poeta não se limitava a essa visão psiquiatrizante, mas considerava de forma séria a correlação, o que é um dado significativo. A nova abordagem da transformática permite deslocar esse tipo de visão e partir para a consideração da *pessoa* como uma formação ampla, constituída pela sideração

---

<sup>12</sup> Sobre o protagonista, diz-se, por exemplo, que “sofre de Transtorno Dissociativo de Identidade (TDI). Segundo o DSM IV, o TDI se caracteriza pela presença de duas ou mais identidades, ou estados de personalidades distintos no indivíduo, sendo que uma prevalece à outra, assumindo o controle do comportamento, resultando em episódios de amnésia” (EYGO, 2014).

constante dos teatros de espelhos que ininterruptamente entrecruzam os seus registros e conteúdos, e que porta a possibilidade de revirão. O que a lança no vasto cenário do artificialismo – questão que será ampliada no próximo capítulo –, da criação de novos conhecimentos, da cura das verdades absolutas e supostamente isoladas e do contato com a ideia de rede, como uma referência que ajuda a pensar a *pessoa* como algo muito mais complexo do que uma pretensa unidade ilhada na ilusão ocidental da autorreflexividade. Tudo isso vai ser de imensa valia no próximo capítulo, quando vamos considerar a metáfora do vira-lata como uma formação das mais produtivas para pensar a *pessoa* do Quarto Império, em suas mais amplas dimensões.

## 2.7 – O CREODO ANTRÓPICO: A TEORIA DOS CINCO IMPÉRIOS DE MD MAGNO

O tema dos cinco impérios é um esquema de análise das vinculações culturais e religiosas, produzido pela Nova Psicanálise de MD Magno, que se articula em torno de dois eixos principais: o chamado “Creodo Antrópico”, que parte do Primário (ou seja, da dita “matéria”) para o Secundário (o “simbólico” ou “cultural”) e daí para o Originário (o “revirão”); e a percepção deste creodo como um *vetor de cura*, ou seja, de encaminhamento em direção a uma atmosfera mais disponível à competência de reviramento, que é nossa característica peculiar.

Antes de entrar no tema propriamente dito, vale citar algumas referências do *a priori* histórico da questão. Paula Carvalho, em seu artigo “Os Cinco Impérios: breve roteiro para o Creodo Antrópico” (CARVALHO, 2007), situa que a questão aparece primeiro num sonho que Nabucodonosor teria tido no ano de 602 a.C.: uma grande estátua, que tinha cabeça de ouro, peito e braços de prata, ventre e coxas de bronze, pernas de ferro e pés metade de ferro e metade de barro (idem, 1). Daniel, personagem bíblico, teria interpretado o sonho, dizendo que as partes da estátua seriam “reinos que se sucederiam no domínio do mundo” (idem, ibidem, 1). Os historiadores geralmente consideram o Quinto Império como sendo de ordem “Universal” ou “Espiritual”, e que ele jamais teria se concretizado.

Segundo a autora, o padre Antonio Vieira imaginava o Quinto Império como um império português, do ressurgimento de Portugal como uma grande força. Ela destaca que,

“para Vieira, o Quinto Império seria ‘um império universal, totalizante, harmônico, onde coubessem todas as raças e todas as culturas, unidas espiritualmente num único reino cristão e católico’” (idem, 2). A autora completa dizendo que “a versão de Vieira para os impérios diz que os quatro primeiros reinos estão associados a metais e o quinto tem como símbolo a pedra que destruiu a estátua” – no caso, a estátua do sonho de Nabucodonosor (idem, 2).

A autora cita ainda o sebastianismo, para então chegar a Fernando Pessoa, que desloca o tema dos cinco impérios à sua maneira, através do projeto de um pequeno livro sobre o círculo do fenômeno amoroso, no prefácio do livro *Quinto Império*, de Augusto Ferreira Gomes, e em um poema de sua autoria, intitulado exatamente *Quinto Império*, de seu livro *Mensagem* (idem, 3-5).

O psicanalista e teórico MD Magno retoma o tema, no âmbito da Nova Psicanálise. Ele pensa os cinco impérios como “um caminho obrigatório – um credo – que a espécie humana percorre quando se movimenta” (idem, 5). Importante destacar que esse caráter “obrigatório” se dá em função da existência de um vetor progressivo, ou seja, a obrigação diz respeito ao vetor e não ao progresso em si. Nada obriga o progresso, mas o progresso é obrigatório quando o movimento consegue escapar dos recalques que atrasam a dinâmica das formações. Nesse sentido, vale situar então a base do que são os cinco impérios na teoria de MD Magno, primeiro em ordem, para depois estabelecer a atualidade do Quarto Império.

O *primeiro império* é chamado pelo autor de Império “d’AMÃE”. É um império cuja referência é estritamente ligada no Primário – ou seja, ao chamado “natural”, “animal”, “material”, “orgânico” etc. É o império das mitologias. Como coloca Magno, “para as mitologias, os pensamentos que consideram que o quer que compareça no Secundário é transmissão direta do Primário, a prova é materna” (MAGNO, 2008: 72). Ele diz ainda que “o que quer que nos venha sob a égide da ordem primária estrita, chamei de AMÃE” (idem, 84). E esclarece que o fato de a mãe ser a referência não significa que houvesse matriarcado, como sugerem algumas linhas de pensamento antropológicas:

não que as mulheres governassem (certamente jamais houve nenhum matriarcado), mas as pessoas, de ambos os sexos, deviam viver e deslocar-se centradas nas mães enquanto referência na organização do espaço e do

movimento, enquanto nomeadoras dos indivíduos e organizadoras dos grupos (MAGNO, 2009: 8).

No império d'AMÃE, enfim, “certamente não havia nenhuma noção de paternidade, mesmo física” (MAGNO, 1999a: 205).

O *segundo império* é o império d'OPAI. A referência, aqui, é uma passagem, do Primário para o Secundário. Ou seja, uma tentativa que a espécie faz de pular da referência primária para a referência secundária. OPAI é uma construção artificial, que se funda no secundário, mas subdita a um esforço de parecer uma herança primária. Na história do Ocidente, esse quadro ganha contornos mais nítidos com o Judaísmo. A figuração d'OPAI só é garantida pela procedência da carne d'AMÃE. Magno coloca que

só se é judeu em função da Mãe. E por intervenção simbólica do Pai, passa-se a ser reconhecido *filho da mãe*. Só é filho da mãe (judia) aquele que o pai assinou embaixo. Mas para ser filho do pai tem que ter passado pela vulva da mãe (MAGNO, 2008: 73).

Nesse sentido, ambas as configurações, primária e secundária, estão presentes no segundo império *como referências*. O que leva o autor a afirmar que o “Édipo cabe inteirinho na passagem do Primário para o Secundário” (idem, 74). Esse caráter secundário d'OPAI é sustentado através da invenção de expedientes violentos de controle da fidelidade feminina, inclusive o apedrejamento das mulheres adúlteras, que é pregado pelo Antigo Testamento judaico (MAGNO, 1999a: 205). A invenção d'OPAI abstrai a primariedade do primeiro império, mas esse Pai ainda aparece como pai “de certo povo dileto – e não de todos os povos” (idem, 206).

O *terceiro império* é o império d'OFILHO. É um império que tem referência estrita ao secundário. Essa referência ganha destaque na figura de Jesus Cristo e no cristianismo. Num movimento que busca uma tentativa de *cura* da referência primária, Jesus se afirma filho de um pai que é de todos e não apenas de um grupo específico (como é o caso do judaísmo). O cristianismo inventa, pois, um deus que é pai de todos, sem exceção (CARVALHO, 2007: 7). Este é, inclusive, um dos aspectos heréticos desta religião, na medida em que se rompe com o primário (MAGNO, 2008: 74-75). Entretanto, Magno frisa, em várias partes, que há uma grande diferença entre Jesus Cristo e o Cristianismo enquanto religião instituída. Enquanto Jesus pregava o amor e a equivalência de todos como irmãos,

o cristianismo regride para alguns referentes primários, mantendo hierarquias duras, inclusive familiares, castigos físicos e outros tipos de recalques (idem, 88-92).

Ao se apegar ao secundário, o terceiro império passa a ser o império das ideologias fixas, das crenças arraigadas e das igrejas (de todos os tipos); da busca pela origem e pelo fim, do Estado-nação, do monoteísmo e dos axiomas; império das disciplinas do conhecimento, dos especialistas e da moral e dos ‘bons’ costumes; das polaridades que se afrontam no secundário, masculino OU feminino, ficção OU realidade, sujeito OU objeto; império do lugar marcado, da burocracia, da carteira de identidade e do calendário gregoriano; dos gêneros artísticos, do começo-meio-fim, do ser OU não-ser; do substantivo e da divisão entre sentido comum OU figurado; é o império das fronteiras, das instituições, das regras e da busca pela língua perfeita. Império, enfim, onde nasce a psicanálise. É o império do divã e do consultório. Uma das críticas que Magno faz é a de que “a psicanálise, no presente momento, no estágio em que anda por aí, não é nem um pouco diferente da vertente cristã” (2008: 110). Para o autor, em certo sentido, ela “continua mais ou menos aprisionada no terceiro império” (idem, 106).

Importante frisar que todas essas referências secundárias citadas possuem o caráter duplo de serem ao mesmo tempo abstrações do primário, que, entretanto, hoje podemos perceber, geralmente assumem formas recalcadas em relação ao Originário, ou seja, formas que Magno chama de “neo-etológicas”. No nível da referência, joga-se fora o judaísmo e a mãe, mas há o apego a outra sintomática, qual seja, a das fronteiras e marcações simbólicas fixas e opositivas. E esse é um cenário que ainda não foi transposto.

Chegamos, então, ao *Quarto Império*. O *quarto império* é o chamado império d’OESPÍRITO. Como o segundo, é um império de passagem, só que desta vez do secundário para o originário. Todas as formações neo-etológicas do terceiro império vão perdendo força e se deslocam para uma realidade na qual sua composição fica mais “gelatinosa” e misturada. Perdem força os pretensos mediadores, as fronteiras rígidas e as filiações duras, em especial a paternidade (MAGNO, 1999a: 206). Mantendo o vetor de cura apontado por Magno, o quarto império avança para uma maior abstração das formações, assim como para uma maior generalização das diferenças (idem, 206). Como destaca Paula Carvalho, ao citar Magno, o quarto império qualifica-se pela “movimentação

plena do secundário, [onde] a referência fundamental de cada um tem que ser sua própria competência – performance – de articulação” (CARVALHO, 2007: 7).

É bom ressaltar que o Originário, que é a proa do quarto império, já aparecera em Jesus, quando este deslocou a referência absolutamente paterna do judaísmo, reclamando o desenvolvimento de uma Originariedade qualquer, que deslocasse o Pai do primário para o secundário (MAGNO, 2008: 92). O cristianismo oficial barra esse deslocamento, que só agora começa a se ampliar de forma mais veemente.

Essa entrada do quarto império aparece em vários sintomas. Tanto na recrudescência de parciaridades e nostalgias, tais como “os nacionalismos, regionalismos, confissões religiosas, credices e magias reentonadas [e] velhas moralidades reentronizadas” (MAGNO, 1999a: 207), além dos chamados “episódios depressivos”, quando estes são resultantes da crise gerada pela falência dos fundamentos antigos; quanto nos mais variados movimentos de flexibilização, que vão desde as transdisciplinaridades e a mixagem de gêneros dos suportes artísticos tradicionais até as redes sociais da internet, com toda a sua heterogeneidade cambiante, e as já presentes discussões acerca de uma ética “pós-humana”, oriunda do entrelaçamento homem-máquina. É um império que permite, para efeito de exemplo, que o escritor Mia Couto publique um livro de contos cujo título é “Cada homem é uma raça”, construção típica dos novos tempos.

E chegamos, enfim, ao *quinto império*, o império d'OAMÉM. Ele tem como referência estrita o Originário. Em vários momentos de sua obra, Magno declara a dificuldade de se pensar neste império, na medida em que nem no quarto ainda entramos totalmente. Entretanto, sugere que, “para a instalação de um Quarto Império definitivo, era preciso que pelo menos nos endereçássemos ao Quinto, o Império do AMÉM” (MAGNO, 1999a: 207). Ele diz que, na referência desse império derradeiro, vamos poder enfim

bendizer quase tudo, ou mesmo tudo (em latim, *valetudo* significa saúde) – mas sustentando ao mesmo tempo um juízo acirrado e rigoroso, para além de nossa aderência patológica e patética às nossas caríssimas (em todos os sentidos) formações sintomáticas assim tão particulares, isoladas e ociosas (idem, *ibidem*, 207).

Pelo que se pode depreender das reflexões do autor, esse bendizer está diretamente ligado ao convívio indiferente com as diferenças, num vetor de cura. A afirmação do-que-quer-que-haja, como possibilidade, inclusive a negação:

o que acontece de essencial nessa afirmação de tudo é que se chega a uma verdadeira afirmação do-que-quer-que, desde que se tenha condições de negar. Ou seja, posso aceitar qualquer coisa que seja afirmável, justamente porque tenho condições de negar (MAGNO, 2008: 114).

Para se referir à superação do quarto império, “para além do puro OESPÍRITO” (idem, 75), seria preciso, segundo Magno, constituir “Arreligião do Originário Puro” (idem, ibidem, 75), que é exatamente o quinto império. OAMÉM seria, então, o “reinado do revirão” (idem, 72). Que inclusive não pode ser garantido, tanto porque o vetor de cura não é obrigatório, quanto porque as dificuldades para a superação dos recalques – os secundários e especialmente os primários – são imensas. Segundo o autor,

o importante é não colar jamais com nenhum nível, nem mesmo com OESPÍRITO. Como é possível haver a não aderência? Se tivermos um princípio de não aderência neurótica, não aderência morfótica e não aderência psicótica, poderemos a cada momento manejar, operar, agir, mas em distanciamento, em suspensão dos níveis. Aí a cura teria condições de se espalhar pelo mundo (Sei que isso é extremamente difícil, praticamente impossível) (idem, 99).

De qualquer forma, “o movimento de mudança de referência como movimento de Cura da espécie [é o] movimento de qualquer Cura” (idem, 96). E ele está disponível, porque todos portamos a competência de reviramento. Isso significa que o quinto império é uma possibilidade, pelo menos como horizonte de abstração.

No próximo capítulo, vamos avaliar o quanto o desenvolvimento da formação brasileira do início do século XX para cá aponta, aos poucos, para vários indícios contidos na transformática, no conceito de revirão e na teoria dos impérios da Novamente de MD Magno.



### **3 – O VIRA-LATA COMPLEXO, ARTISTA DO QUARTO IMPÉRIO**

No primeiro capítulo, situamos de que maneira o dramaturgo Nelson Rodrigues definiu o que chamou de “complexo de vira-lata” do brasileiro. Para o autor, compõem nessa sintomática nossas inibição e subserviência em relação ao estrangeiro dos grandes centros urbanos mundiais, além do que se pode chamar de um “espírito de cópia”, que nos levaria a buscar sempre essa referência “externa” para reproduzir o que lá aparece como novidade, diante da ausência de uma mentalidade “própria” – ausência essa que seria consequência direta do complexo. E então, tentamos desenhar algumas das possíveis causas do referido “complexo”, notadamente aquelas que afloraram com mais veemência no período posterior à dita “independência”: uma constante celeuma entre os defensores da hegemonia portuguesa e os defensores da matriz indígena; a visão da malandragem como um defeito brasileiro; o provincianismo, calcado em nossas bases de formação excessivamente rurais; e os efeitos psíquicos da ambivalência identitária dos mazombos.

Não por acaso, o enredo desta pesquisa transitou – e continua transitando – pelos pontos de confronto e entrecruzamento que derivam de uma das principais questões da história brasileira, a eterna gangorra entre o tópico da independência e o espírito de cópia. Isso porque é exatamente essa flutuação que aparece nitidamente no desenrolar da forma como Nelson Rodrigues foi construindo, destruindo e reconstruindo os seus impasses diante do já notório complexo de vira-lata brasileiro. Da submissão ao aflorar da criatividade ímpar; do vício imitativo à singularidade radical, o dramaturgo oscilava constantemente entre a aceitação da suposta mazela como dado genético e o vislumbre de uma redenção que, paradoxalmente, restaria hibernada dentro da mesma “natureza brasileira”. Sigamos, então, as linhas tortuosas dessa ambivalência.

#### **3.1 – O COMPLEXO E O VIRA-LATA: REPETIÇÃO E SUBSERVIÊNCIA OU O QUÊ?**

Tomamos como ponto de partida, aqui, uma articulação entre o conhecido texto de Silviano Santiago, intitulado “Apesar de dependente, universal”, de 1980, e outro importante trabalho sobre o mesmo tema, “Nacional por subtração”, de Roberto Schwarz,

de 1987. Ambos refletem a questão da relação dos países ditos periféricos com a produção intelectual das metrópoles e se inserem no grupo de obras que permitem repensar o problema da relação entre a “cópia” e a “originalidade” no Brasil.

Começemos pelo texto de Santiago. O autor parte de uma visão que situa a relação entre o colonizador europeu e o índio colonizado como sendo baseada fundamentalmente numa lógica de *conversão e assimilação* (SANTIAGO, 1980: 2). Segundo ele,

a experiência da colonização é basicamente uma operação narcísica, em que o outro é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo portanto a condição única de sua alteridade. Ou melhor: perde a sua verdadeira alteridade (a de ser outro, diferente) e ganha uma alteridade fictícia (a de ser imagem refletida do europeu) (idem, ibidem, 2).

A partir dessa perspectiva, Santiago avança o seu olhar para a questão das fontes históricas e aponta para o fato de que a colonização se arrasta no mundo dito moderno calcada como uma “atividade docente, onde a memória era o dom mais requisitado” (idem, ibidem, 2). A visão dominante europeia seria, então, imposta como uma história universal, apartada de seus aspectos dramáticos e ficcionais, e transformada em cartilha evolucionista de adaptação para os povos hierarquizados nos andares subalternos da cultura, como entendida pelo poder e pelo afã centralizador e unificador do discurso do velho mundo.

Não é estranho que o ideal de uma “inteligência” colonizada e docente seja o arrolar infundável dos fatos culturais, sem nenhuma preocupação outra que a lógica da sua sucessão exaustiva (idem, 5).

A dependência estaria, então, no redundar desse estado de coisas, ou seja, na aceitação cotidiana dessa integração forçada, que impõe ao pensamento colonizado justamente a manutenção do seu estado de colônia. Isso alicerçado, como claro fica, no acatamento local da base intelectual dominante como princípio de orientação inescapável para o olhar atrasado do pensamento nativo, tomado como essencialmente dependente.

Roberto Schwarz ataca o mesmo problema, com sutis diferenças. Para o autor, o mal-estar da inautenticidade e cópia é um fato efetivo de nossa cultura, que ganha contornos ainda mais críticos depois da independência (SCHWARZ, 1987: 29). Isso

porque, apesar da pompa gerada pelo *status*, o fato é que mantivemos boa parte do cenário do período colonial, apenas disfarçado de autonomia.

O raciocínio do autor começa pela tese de que o descaso da elite brasileira com o povo em geral estaria na base do mal-estar de cópia que aqui se ampliou. Como o jogo de forças da colônia pouco mudou com a independência, teríamos, nessa perspectiva, uma elite *postiça*, identificada com o ideário europeu, e interessada em sustentar uma lógica de subordinação que elegia os locais como atrasados e subdesenvolvidos. A diferença dessa visada é que ela sublinha a dita “elite” como o foco hegemônico do espírito de cópia. Segundo Schwarz, “o esquema básico seria o seguinte: uma pequena elite dedicava-se a copiar a cultura do velho mundo, destacando-se assim do grosso do povo, que permanece inculto” (idem, 40). Isso cria uma realidade na qual,

desde o século passado [o século XIX, no caso] existe entre as pessoas educadas do Brasil [...] o sentimento de viverem entre instituições e ideias que são copiadas do estrangeiro e não refletem a realidade local (idem, 38-39).

O resultado está no fato de que “o descaso *impatriótico* (adotada a ideia de nação que era norma) da classe dominante pelas vidas que explorava a tornava estrangeira em seu próprio juízo” (idem, 46).

Apesar da base marxista que se insinua – algumas vezes de forma explícita – nos entremeios de seus comentários, o autor não escorrega para o simplismo da proposta oposta, de eleger o nacionalismo radical como solução para o problema por ele apontado. Ao contrário, destaca, inversamente, que tanto o marxismo quanto o nacionalismo de direita do golpe de 64 incorreram na mesma “ilusão”, de buscar na subtração do que não era nativo “a substância autêntica do país” (idem, 33). Em outras palavras, a negação do diálogo “externo” posicionada como algo tão retrógrado quanto a abolição do diálogo “interno”.

No desenrolar do texto, não há também a defesa radical da globalização posterior como uma espécie de universalismo absoluto, que fosse a redenção definitiva da espécie humana. O autor coloca que “os modernistas da mídia, mesmo tendo razão em suas críticas, fazem supor um mundo universalista que, este sim, não existe” (idem, 34). Para Schwarz, o

caráter ultrapassado da defesa de qualquer suposta singularidade nacional não elimina a existência das tentativas de uniformização imperialista (idem, 33), que continuam a atuar no jogo de forças contemporâneo.

Como coloca Freire,

nos dois textos, “Apesar de dependente, universal”, de Silviano Santiago, e “Nacional por subtração”, de Roberto Schwarz, está explícito, através do jogo que os autores fazem dos conceitos, a começar pelos destaques nos próprios títulos, o caráter secundário do produto artístico nacional e, ao mesmo tempo, uma tentativa de superação das implicações de fundo negativo (FREIRE, 2009: 44 [8]).

Para além disso, em ambos os trabalhos, o de Santiago e o de Schwarz, há um ponto de convergência nuclear: no processo analítico de reflexão do problema da cópia e da subserviência, ambos acabam por chegar, cada um à sua maneira, ao modernismo brasileiro como ponto de ruptura.

Nesse imbrincamento, Santiago destaca o caráter de “antídoto” de três tópicos modernistas: a ideia de “corte radical”, trazida pelos sucessivos movimentos de vanguarda; o tema da “traição da memória”, formulado por Mário de Andrade; e a noção de “antropofagia cultural”, trazida por Oswald de Andrade (SANTIAGO, 1980: 5). O valor desses deslocamentos é amplo:

em todos os três casos não se faz de conta que a dependência não existe, pelo contrário, frisa-se a sua inevitabilidade; não se escamoteia a dívida para com as culturas dominantes, pelo contrário, enfatiza-se a sua força coerciva; não se contenta com a visão gloriosa do autóctone e do negro, mas se busca a inserção diferencial deles na totalização universal. Ao mesmo tempo, não se deixa perder no limbo das elucubrações etnocêntricas a possível originalidade do produto criado. A hierarquização pelos critérios de “atraso” e de “originalidade” cai subitamente por terra, pois se subvertem esses valores. Subversão esta que não é um jogo gratuito de cunho nacionalista estreito, tipo integralismo dos anos 30, mas compreensão de que, apesar de se produzir uma obra culturalmente dependente, pode-se dar o salto por cima das imitações e das sínteses enciclopédicas etnocêntricas e contribuir com algo original (idem, 5).

Roberto Schwarz chega à mesma curva. Para o autor, o primitivismo pau-brasil e antropofágico de Oswald de Andrade tenta subverter a linha de dependência cultural

anterior e colonizada, para partir para a proposta de uma postura inversa, na qual a relação com o estrangeiro se dá não mais pela via da cópia, mas sim no exercício constante de deglutição regeneradora do alheio (SCHWARZ, 1987: 38).

Entretanto, para Schwarz, há certa ingenuidade e certo ufanismo na proposta de Oswald (idem, *ibidem*, 38), o que contrasta com a percepção de Santiago, que, como vimos, não situa a contribuição modernista no mesmo patamar das inocências românticas de deslumbramento com a cultura indígena e a negra.

Não entraremos no mérito no momento, porque há pontos relevantes a serem considerados nas duas visões. De qualquer forma, o que nos parece mais significativo de destacar aqui é a parte final da reflexão de Schwarz. Na conclusão de seu texto há um ponto que nos interessa especialmente. Nele, o autor alerta que a sustentação da oposição “cópia-original” é uma das principais causas da repetição da postura das antigas elites, que viam no estrangeiro a sua referência e nos nativos o subdesenvolvimento a ser curado pela assimilação centralizadora. Nesse sentido, ou seja, no sentido da manutenção da oposição, “o autêntico e criativo [estaria] para a imitação como os países adiantados para os atrasados” (idem, 47). Schwarz esboça, então, um deslocamento disso. Ele situa que essas oposições, entre cópia e original, nacional e estrangeiro, imitação e autenticidade, “são irrealis e não permitem ver a parte do estrangeiro no próprio, a parte do imitado no original e também [o] original no imitado” (idem, 48).

Esse deslocamento surge semelhante na reflexão de Santiago, quando este inclui, no artigo aqui citado, alguns tópicos da reflexão de outro artigo de sua autoria, no qual articula Eça de Queiroz e Gustav Flaubert a partir de uma visada borgesiana. O texto, intitulado “Eça, autor de Madame Bovary” – paráfrase explícita do método Borges do Pierre Menard –, propõe “O primo Basílio” de Eça, enquanto obra, como a instauração de uma diferença inaugural apesar da sujeição portuguesa à cultura francesa dominante daquela época (1980: 6). O foco de Santiago é a relação entre a produção da cultura periférica e o universalismo. Segundo o autor,

fazendo o texto da cultura dominada retroagir sobre o texto da cultura dominante (inversão não tão gratuita da cronologia), consegue-se realmente que os textos da metrópole tenham também, de maneira concreta e pela primeira vez, uma

avaliação real da sua universalidade. A universalidade só existe, para dizer a verdade, nesse processo de expansão em que respostas não-etnocêntricas são dadas aos valores da metrópole. Caso contrário, cairemos sempre nas apreciações tautológicas e colonizantes. Paradoxalmente, o texto descolonizado (frisemos) da cultura dominada acaba por ser o mais rico (não do ponto de vista de uma estreita economia interna da obra) por conter em si uma representação do texto dominante e uma resposta a esta representação no próprio nível da fabulação, resposta esta que passa a ser um padrão de aferição cultural da universalidade tão eficaz quanto os já conhecidos e catalogados (idem, *ibidem*, 6).

Como situa Freire (FREIRE, 2009: 39 [3]), nesse ponto, a abordagem de Santiago tem como um de seus eixos norteadores a oposição entre *universal* e particular – além daquela entre “original” e “cópia”. Vale destacar que, sustentando a linha de pensamento da transformática que desenvolvemos no capítulo anterior, a noção de “universal” não nos parece ampla o suficiente para refletir e deslocar a questão da relação entre a suposta cópia e o suposto original, inclusive no caso brasileiro do vira-lata. De qualquer forma, seguindo a pista dos trabalhos de Santiago e Freire, exercitamos a releitura do Pierre Menard de Borges, em busca de algo mais. Encontramos nele um ponto que pode auxiliar bastante no desenvolvimento de nossa pesquisa. Vamos a ele.

A um olhar apressado, o conto de Borges parece ter como tema principal a questão da autoria. A pressa, nesse caso, parece ignorar que a história de Pierre Menard na verdade põe em xeque a ideia de um “centro principal” para qualquer obra, o que, com isso, problematiza também a própria noção de *universal*. Senão vejamos.

Para além da rica série de detalhes que a obra enseja, Borges dá uma pista sobre suas pretensões quando sugere que os que acreditam que Menard dedicou sua vida “a escrever um *Quixote* contemporâneo caluniam sua límpida memória” (BORGES, 2007: 38). E então explica:

Ele não queria compor outro *Quixote* – o que seria fácil – mas *o Quixote*. Inútil acrescentar que nunca levou em conta uma transcrição mecânica do original; não se propunha copiá-lo. Sua admirável ambição era produzir palavras que coincidisse – palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes (idem, *ibidem*, 38).

Um pouco depois, o narrador destaca o caráter de *impossível* da empreitada: primeiro realçando o método de Menard:

O método inicial que imaginou era relativamente singelo. Conhecer bem o espanhol, recuperar a fé católica, guerrear contra os mouros ou contra os turcos, esquecer a história da Europa entre os anos de 1602 e de 1918, *ser* Miguel de Cervantes (idem, 39);

e logo depois comentando o trecho de uma carta do próprio Menard, na qual se lê a ironia: “Minha empresa não é difícil, essencialmente [...]. Bastaria que eu fosse imortal para levá-la a cabo” (idem, *ibidem*, 39).

No jogo entre o suposto original e a suposta cópia, Borges chega a um ponto de flutuação, de continuidade e, de forma mais significativa, de *ampliação* que se aproxima da visão de Santiago, só que por uma via mais extensa e menos “regionalizada”. Não há em Borges o questionamento da dicotomia hierarquizada entre o centro e a periferia, mas sim o alargamento da figura do leitor como uma espécie de “autor-a-mais”, parte inevitável da autoria, da qual depende a própria visão do que é a obra, em sentido mais amplo – o que complica ainda, no mesmo movimento, a visão da própria leitura como um ato isolado. Colocando-se numa posição de maior complexidade em relação ao próprio Cervantes, Menard afirma que assumiu

o misterioso dever de reconstruir literalmente sua [de Cervantes] obra espontânea. Meu jogo solitário é governado por duas leis polares. A primeira permite-me ensaiar variantes de caráter formal ou psicológico; a segunda obriga-me a sacrificá-las ao texto ‘original’ e a considerar de um modo irrefutável essa aniquilação... (idem, 41).

Vale destacar que a palavra “original” aparece entre aspas, o que é mais uma das inúmeras pistas deixadas pelo poeta argentino. A inevitabilidade da flexibilização da dicotomia aparece, então, um pouco mais adiante: “o texto de Cervantes e o de Menard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico (mais ambíguo, dirão seus detratores; mas a ambiguidade é uma riqueza)” (idem, 42).

Em outras palavras, o que Borges nos mostra é que o chamado “verbal” – entendido como a parte escrita da história, o que já é por si só uma visão limitada – não esgota o texto. O que parece apontar para a inviabilidade da própria noção de “cópia”. E que nos parece culminante no momento em que o narrador afirma o seguinte: “refleti que é lícito ver no *Quixote* ‘final’ uma espécie de palimpsesto, no qual devem transparecer os traços – tênues mas não indecifráveis – da escrita prévia de nosso amigo” (idem, 44). O palimpsesto, como se sabe, foi uma prática adotada na Idade Média, através da qual, devido ao custo elevado dos pergaminhos, se apagava os textos “originais”, para que se pudesse escrever outros textos em cima do mesmo suporte, aproveitando o material. Pensado a partir da metáfora do palimpsesto, o texto de Borges fractaliza a noção de “autoria” e, com ela, as de “original” e de “cópia”.

Dessa reflexão é possível depreender alguns fatos provisoriamente conclusivos. O primeiro deles, que faz eco ao pensamento da transformática, é o de que não há nenhuma ‘universalidade absoluta’ – o que leva a concluir que tampouco haveria nenhuma ‘dependência absoluta’: o que temos, no âmbito das relações culturais, é sempre algo da ordem da ‘hegemonia’, ou seja, de uma ‘preponderância provisória’, que não será eterna e que não elimina os inúmeros entrecruzamentos subterrâneos e sutis que se desenvolvem nas entrelinhas e nos labirintos do ‘segundo plano’, ou seja, nas franjas, e que não cabem em qualquer marcação ou classificação que isole a formação em qualquer um dos lados tomados separadamente.

Para além disso, também não haveria nenhuma ‘cópia absoluta’ e nenhum ‘original ou autêntico absoluto’. O que há são sempre e apenas ‘reduções’ das redes mais amplas, destacadas de sua complexidade a partir de algum tipo de ‘des-transtemporalização’ ou ‘fragmentação’ sintomática – o que, frise-se, em boa parte dos casos aparece como uma boa saída para limitar, provisoriamente, o espectro das possibilidades, no sentido de resolver questões de ordem modal.

E finalmente, não haveria nenhuma ‘singularidade nacional absoluta’, nem tampouco nenhuma ‘alteridade ou diferença absoluta’, destacada da rede. Todas as nações e comunidades se ergueram apoiadas numa espécie de lógica que se ilustra razoavelmente bem na figura do palimpsesto: apagam-se elementos da cultura dominante anterior e acrescentam-se outros elementos; deslocam-se aspectos de lugar, de forma ou de função, e

sustentam-se alguns outros, conforme apresentem algum tipo de interesse ou ganho. Em outras palavras, há sempre uma lógica de “assimilação” e “conversão”: em alguns casos, efetivamente, essa lógica se configura a partir de métodos mais violentos e explícitos, como foi o caso com os índios brasileiros e negros escravos – ainda que também não se possa reduzir o tema ao âmbito da barbárie restrita; a questão é que essa lógica, de assimilação e conversão, se insinua *sempre* na cultura, mesmo nos casos em que ela se articula de forma mais sutil, como no caso dos rituais – o exemplo da educação escolar é um dos mais evidentes. Por isso o conceito de “cultura” é mais amplo do que o conceito de “nação” e por isso o conceito de “formação” é mais amplo do que os dois outros: porque ambos os dois, “cultura” e, mais amplamente, “formações culturais”, parecem dar conta, de forma mais aberta e múltipla, de toda a complexidade de entrecruzamentos que envolve os desenvolvimentos e deslocamentos dos povos, sendo menos afeitos às tentações singularistas.

Suspeitamos que esses apontamentos iniciais podem ajudar sobremaneira a repensar a questão da metáfora do vira-lata utilizada por Nelson Rodrigues. Especialmente se considerarmos, como sugerem Santiago e Schwarz, o deslocamento radical que foi provocado no Brasil pelo movimento modernista da década de 1920 e por seus desmembramentos. Deslocamento que criaria, aqui, um novo olhar sobre a relação do Brasil com as culturas estrangeiras, deslocado das oposições antigas, denunciadas por Schwarz, como ‘cópia X original’, ‘nacional X estrangeiro’, ‘imitação X autenticidade’. Vamos fazer uma análise do conceito de “modernidade”, para chegar ao modernismo brasileiro, com o intuito de investigar o quanto esse movimento contribuiu para aumentar as nossas possibilidades de enxergar a ‘parte do estrangeiro no supostamente próprio’, a ‘parte do próprio no supostamente estrangeiro,’ a ‘parte do imitado no supostamente original’ e a ‘parte do original no supostamente imitado’.

### 3.2 – A MODERNIDADE E AS MÁSCARAS DO TEMPO

Existem dezenas de versões acerca do que significa a noção de *modernidade* e sobre o que ela representa para a história da formação humana. Como veremos na próxima parte

do trabalho, a forma como a modernidade chegou ao Brasil no início do século XX é fundamental para entender o surgimento, entre nós, de uma alternativa avançada em relação a todos os dilemas já posicionados, desde o da submissão e suposta cópia aos valores europeus até aqueles que, ao abandonarem essa postura subserviente, passaram a defender, de uma forma no mínimo igualmente ingênua e sectária, as culturas negra e especialmente a indígena como as matrizes inquestionáveis da cultura brasileira. Antes disso, mostra-se importante situar um pouco do que estamos falando quando se toca no tema da modernidade.

Vale dizer, ainda em âmbito introdutório, que a reflexão ampliada sobre a história da noção de “modernidade” pode ser lida a partir de alguns relevantes paralelos com a própria discussão desenvolvida no tópico anterior, sobre os dilemas envolvendo a suposta cópia e o suposto original. É outra pista que vale a pena seguir, porque pode ajudar a pensar a questão dos vira-latas, o complexado e o complexo.

A ideia e o termo “moderno” apareceram bem antes da chamada “modernidade”. Trata-se, na verdade, de uma criação medieval, que nasce de uma importante mudança de perspectiva dentro do pensamento cristão. Segundo Kumar, a palavra *modernus*, de procedência do latim tardio, surge no final do século V d.C., como antônimo da palavra *antiquus* (1997: 79). Com valor de adjetivo, derivou-se do termo “modo”, que significava “recentemente”, “há pouco” (idem, *ibidem*, 79; ver também MOURA, 2007: 513).

A distinção criada com o termo tinha endereço: situar o mundo antigo e pagão como uma época de trevas, nas quais estivera mergulhada a humanidade antes do aparecimento da figura divina cristã, inclusive em sua forma humana suposta, Jesus Cristo (KUMAR, 1997: 79-80). E é exatamente o surgimento da visão cristã para o personagem Jesus Cristo, como o aparecimento da figura divina em forma humana, que gera uma importante mudança de perspectiva, que altera a visão das pessoas sobre o tempo: “O tempo, a partir desse momento, estava dividido de forma irrevogável entre o tempo ‘antes’ e ‘depois de Cristo’” (idem, 80).

O tempo, para os antigos, tinha um valor e uma forma cíclicas, que se espelhava na alternância frequente e sistemática entre o dia e a noite e as estações (idem, *ibidem*, 80) e

na reatualização constante dos mitos de origem como forma de fortalecer a coesão e a permanência dos grupos. Segundo Eliade, para os povos antigos,

não se pode [...] renovar o Mundo senão *repetindo* o que os imortais fizeram *in illo tempore*, renovando a criação. Eis porque o sacerdote reproduz o itinerário exemplar dos Imortais e *repete os seus gestos e as suas palavras* (ELIADE, 2004 [1963]: 46, grifo nosso).

Na perspectiva dos mitos antigos, portanto, a *origem* não possuía um valor de evento “prévio” ou “anterior”, mas, ao contrário, o sentido de uma fonte de reatualização constante do presente, sempre que ele se mostrava atrasado, ou seja, esquecido em relação ao material original (idem, 108). É possível supor inclusive que a própria visão que vigora no senso comum atual, de uma divisão entre passado, presente e futuro, sequer existia. Enfim, como completa Kumar, essa visão cíclica do tempo, anterior ao século V d.C., comparecia inclusive na visão de pensadores como Platão, que entendia o tempo corrente como algo “feito ‘tão semelhante quanto possível à eternidade, que lhe servia de modelo’” (KUMAR, 1997: 80). “O presente seria uma “*cópia* desse modelo e permanece[ria] inextricavelmente ligado a ele” (idem, *ibidem*, 80, grifo nosso). “Isso significa que o tempo reflete para sempre uma eternidade que está em si mesma fora do tempo e que não muda nunca” (idem, *ibidem*, 80). Nesse cenário, havia apenas alterações pontuais dentro de um enredo pré-estabelecido e não novidades efetivas.

O cristianismo produz um deslocamento significativo nesse estado de coisas. O surgimento do personagem Jesus Cristo “humaniza” a história, destacando-a, ao menos parcialmente, dos mitos “eternos”. E para além disso, o que é mais importante, instaura uma “visão escatológica da história”, que passa a ser lida “do ponto de vista de seu fim ou consumação” (idem, 81). É a narrativa do apocalipse, como evento *futuro* de retorno do personagem Jesus e de redenção para todos, que desloca a seta do tempo do passado para o futuro. Como coloca Kumar, essa mudança

inverte a cronologia e interpreta a história de frente para trás, a partir do seu ponto final. É orientada para o futuro. Satura o presente com um senso de expectativa, criando uma tensão permanente entre o presente e o futuro.

Considera o passado um simples prólogo para o presente, a caminho de concretizar a promessa do futuro (idem, *ibidem*, 81).

E assim, a partir disso, aqueles que aceitassem esse encaminhamento seriam mais atualizados, e portanto “modernos”, em relação aos “antiquus” pagãos, que ainda não conheciam os caminhos da “redenção”.

De qualquer forma, ainda que o surgimento da divisão entre *modernus* e *antiquus* tenha esboçado algumas alterações, não mudou radicalmente a perspectiva. Isso basicamente porque o olhar da época continuava orientado por uma lógica essencialmente religiosa, que sustentava um modelo inquestionável, que deveria ser *copiado* a todo instante. Se haveria necessariamente um evento derradeiro de redenção, era preciso se preparar para ele, seguindo e reproduzindo as diretrizes transmitidas pela Igreja para que a empreitada tivesse êxito. Portanto, a origem foi substituída pelo futuro derradeiro, mas permanecia a ideia da eternidade como um ponto fixo (idem, 83) e como um modelo a ser reproduzido, como elemento norteador das condutas.

Isso levou os pensadores medievais a considerarem a mudança como sendo da ordem da decadência (idem, 83-84). Citando Gurevich, Kumar lembra que os termos *modernus*, *novus* e derivados “tinham significados depreciativos e não temporais” para os medievais (idem, 84). O autor transcreve, ainda, o trecho de um poema do século XII, que diz que “tudo que muda perde o seu valor” (idem, *ibidem*, 84). A contradição nos parece apenas aparente. Tudo indica que a palavra *modernus* ganhasse uma conotação agradável ao ouvido medieval quando carregada do sentido de “atualização” – dos modelos que supostamente levariam à redenção; e uma conotação desagradável, quando investida do sentido de “novidade” e “mudança” – especialmente do que era “divino” para o que era “terreno”. O “moderno medieval” era, portanto, basicamente um atualizador de modelos pré-definidos e não um defensor das mudanças.

A mesma aparente contradição se dá no Renascimento, desta vez por motivos um pouco mais claros. Se para os primeiros medievais, os homens da Antiguidade penavam nas *trevas* do desconhecimento da figura de Jesus Cristo, para os precursores do Renascimento, quem chafurdava nas *trevas* eram exatamente os medievais. Quem primeiro associou a expressão “Idade das Trevas” à chamada Idade Média foi o poeta italiano Francesco

Petrarca (1304-1374), no século XIV. A leitura de Petrarca vingou como importante referência sobre o período medieval, destacando-o em seus aspectos de barbárie, obscuridade e atraso (idem, 85).

A partir disso, o Renascimento foi a primeira época a dividir a história do mundo em três etapas, a Antiguidade, a Idade Média e a Era Moderna – que seria exatamente o próprio Renascimento (idem, *ibidem*, 85). Entretanto, apesar do mérito de terem conseguido superar alguns dos maiores atrasos medievais, o fato é que a “modernidade” dos renascentistas ainda guardava muita semelhança com a estrutura da “modernidade medieval”. A denúncia do atraso da Idade Média, por Petrarca e outros, “servia apenas para realçar a realização da era precedente da Antiguidade e, ao mesmo tempo, assimilar a mudança de direção nos tempos modernos” (idem, *ibidem*, 85). O que significa que o presente e o futuro dos renascentistas, ainda que se deslocassem em alguns importantes aspectos da forma como eram vistos pelos medievais, desenhavam esse destacamento, em sua maior parte, em função da *reprodução* de certos valores centrais do passado. A Antiguidade, nesse sentido, era recuperada como “original” e “cópia (modelo)”, para o Renascimento. O que trazia de volta à cena, também, a concepção cíclica da história,

concebida de acordo com o modelo dos antigos, como o movimento de uma roda ou círculo que volta à origem. O novo nascimento prometido pela Renascença foi um retorno a um tempo mais puro, mais luminoso, à Idade de Ouro da Antiguidade. A Idade Média podia ter passado, mas o que estava por vir não seria algo novo e diferente, mas um passado reformado, renascido (idem, 86).

Ainda não seria desta vez que o *futuro* ganharia o *status* de tempo das novidades efetivas e, como diz Kumar, “não é, portanto, na Renascença que devemos procurar as origens da modernidade, como viemos a entendê-la” (idem, *ibidem*, 86).

Depois de passar pela conhecida “querela entre os antigos e os modernos” e por algumas contribuições de Bacon, Descartes e outros sobre o tema, Kumar coloca que, mesmo com a vitória dos modernos na tal querela e o avanço em alguns pontos significativos, o fato é que as “ideias clássicas e cristãs de tempo e história continuaram a dominar a mente ocidental até a segunda metade do século XVIII” (idem, 90). Prevalencia, na atmosfera da época, a máxima de Cícero, segunda a qual “a história é a mestra da vida”,

base da chamada *historia magistra vitae* (idem, ibidem, 90). Essa história, vista como *exemplo*, sustentava uma relação entre passado e presente que continuava pautada pela associação direta entre uma suposta “constância” da natureza humana e a necessidade de se reproduzir sistematicamente o material progressivo, para manter essa constância“ (idem, ibidem, 90).

No final do século XVIII, porém, aparece a curva chave, que vai deslocar um novo sentido para a modernidade. Segundo Giddens, um dos elementos nucleares dessa mudança se encontra na palavra “tradição” e na forma como ela foi colocada em questão pelos iluministas dessa época. O autor diz que as raízes da palavra “tradição” são antigas e remontam às leis de herança no direito romano e ao termo latino *tradere*, “que significa transmitir, ou confiar algo à guarda de alguém” (GIDDENS, 1999: 49). Entretanto, ainda que de história antiga, o termo e “a noção geral de tradição não existia[m] nos tempos medievais” (idem, 50). Isso porque “não havia a necessidade de tal palavra, precisamente porque a tradição e o costume estavam em toda parte” (idem, ibidem, 50). O que resulta no fato de que a tradição, associada à ignorância e ao dogma, ou seja, o passado entendido como persistência caduca, está na base da mudança pela qual passou a ideia de modernidade. “As características distintivas da tradição são o ritual e a *repetição*” (idem, 51, grifo nosso) e essas bases começavam a perder força àquela época.

E então, quando o passado ganha hegemonicamente o sentido de algo atrasado, a seta acaba por se deslocar preponderantemente para o futuro, como a nova base da ideia de modernidade. Base essa que se escorava fortemente na noção de “progresso”: “a ideia de progresso, da forma concebida por Kant, Condorcet e outros no século XVIII, foi a base da nova ideia de modernidade“ (KUMAR, 1997: 91).

Segundo Kumar, essa virada para o futuro ganhou corpo com as revoluções francesa e industrial (idem, 93). A francesa anunciando “o objetivo do período moderno como a obtenção de liberdade sob a orientação da razão” (idem, ibidem, 93); e a industrial trazendo “uma aceleração da evolução econômica até um ponto em que acabou por assumir proporções revolucionárias” (idem, 94). Liberdade e aceleração; revolução e velocidade; ciência e capitalismo industrial. Esses são os alicerces da nova ideia de modernidade, voltada agora para o futuro.

Abbagnano afirma que esse deslocamento em direção ao futuro, calcado na noção de progresso, passa a dominar grande parte das manifestações da cultura ocidental do século XIX (ABBAGNANO, 1982: 767) e se torna o oxigênio de uma série de mudanças. Essa articulação pode ser facilmente percebida numa breve análise de algumas das várias formações que dela começaram a brotar. Dessas novas formações podemos destacar algumas, cuja conexão com a nova base voltada para o futuro fica evidente.

A primeira delas é a *teoria da evolução de Charles Darwin*, formulada entre 1836 e 1839. O raciocínio de Darwin, aliado às suas pesquisas, partia da base de que, se as espécies que hoje existem estão vivas, isso se deve ao fato de terem se adaptado melhor às mudanças e circunstâncias ambientais do que as que morreram. Isso gerou a conclusão de que “a maioria das espécies extintas é simplesmente a forma anterior de sua progênie que hoje prospera” (BRODY, 1999: 246). O que leva à ideia subsequente de que as espécies atuais seriam “progressos” das antigas. E que, é claro, as do *futuro* seriam “progressos” das atuais.

O segundo caso é o do *positivismo*, sobre o qual já falamos no primeiro capítulo. Empregado pela primeira vez por Saint-Simon numa obra de 1830, o termo ganhou corpo a partir das formulações de Augusto Comte (ABBAGNANO, 1982: 746). Segundo Aquiles Guimarães, o positivismo possuía em sua base a ideia de que “a humanidade *no futuro* chegaria aos padrões de racionalidade referidos ao que é real em oposição ao que é quimérico, útil ao que é inútil, certo ao que é duvidoso, constatável ao que é inconstatável” (GUIMARÃES, A., 1997: 99, grifo nosso). O autor enfatiza que o Romantismo era um dos principais inimigos eleitos pelo positivismo, que sustentava a ideia de que a humanidade deveria evoluir “do estado teológico e primitivo ao estado metafísico e abstrato, [para então] chegar agora ao estado positivo ou científico” (idem, 98). Abbagnano coloca ainda que o positivismo de Comte “exalta[va] o *progresso* como a ideia diretiva da ciência e da sociologia, considerando-o como ‘o desenvolvimento da ordem’ e estendendo-o também à vida inorgânica e animal” (ABBAGNANO, 1982: 767). Merece citação, ainda nesta mesma linha, o positivismo evolucionista de Herbert Spencer, que buscou unir a teoria da evolução de Darwin com o positivismo de Comte, “estende[ndo] a todo o universo o conceito de progresso” (idem, 746).

Esse otimismo excessivo com o progresso começou a ser duramente questionado dentro do próprio pensamento modernista. Uma crítica que tomou corpo com o Romantismo e se estendeu por todo o século XIX, para desembocar no século XX. Esse confronto vinha também da filosofia, mas principalmente dos artistas, notadamente de nomes como Stendhal e Baudelaire (KUMAR, 1997: 96 e 97). Kumar ressalta que essa crítica era ambivalente, porque, ao mesmo tempo em que defendia a ideia de *mudança* e a riqueza poética das novas paisagens urbanas (idem, 100), se colocava entretanto radicalmente contra a conexão entre progresso, razão e ciência desenvolvida pelos positivistas e evolucionistas (idem, 96).

Para além de toda uma série de detalhes que podem ser desenvolvidos para ampliar o tema, o fato é que essa negação radical do positivismo, desenvolvida durante o século XIX, acabou por desembocar no século XX, através dos movimentos que ficaram conhecidos pelo sugestivo nome de “*vanguardas*”. É o nosso terceiro caso de um desmembramento da noção de “progresso” e vamos abordá-lo agora.

A conexão fica evidente já na consideração do sentido da palavra. Como se sabe, “vanguarda” é um termo que deriva do francês “*avant-garde*”, uma expressão militar que designa a parte do exército que, nas batalhas, avança na frente de todo o restante do pelotão, abrindo caminho para que os demais consigam avançar também, logo depois (DUARTE, 2011: 113). Só aí já temos os dois sentidos mais significativos do movimento vanguardista: a seta apontada para o futuro e a guerra contra as formas do passado. Como destacam Paula Santos e Adalberto Souza, “o próprio nome representa o que significaram as vanguardas, uma luta avançada, sempre voltada *ao futuro*” (SANTOS e SOUZA, 2009: 2 [790], grifo nosso).

O movimento das vanguardas foi extremamente complexo e diversificado. O nosso objetivo aqui, porém, não é aprofundar-lhe os detalhes, mas sim destacá-lo como parte fundamental do contexto de ampliação da força da questão do *futuro*, no novo tipo de modernidade que nascia na virada do século XIX para o século XX. Segundo Duarte,

no âmbito da cultura e em especial da arte, vanguarda passou a designar, por analogia, os que estão à frente do seu tempo, os que, embora situados no

presente, apresentam o futuro, colocando sob nova perspectiva até o passado (2011: 113).

A ligação desses movimentos com a ideia da guerra não era uma simples metáfora. Cícero lembra que “fazia parte da retórica tanto das vanguardas quanto dos seus inimigos falar de *destruição*, de *morte* e de *fim*: os primeiros se vangloriavam da destruição, morte ou fim do verso, da rima, do tema etc, e os segundos as lamentavam” (CÍCERO, 2012: 75). E com isso, como coloca Duarte, as vanguardas ampliavam um modo de funcionamento que já se insinuara com bastante vigor no primeiro romantismo alemão, e que Octavio Paz denominou como sendo a “tradição da ruptura” (DUARTE, 2011: 114). “Romper tornava-se o gesto típico da modernidade em sua busca do novo” (idem, *ibidem*, 114).

Todo esse enredo, do entrelaçamento da obsessão pelo *futuro* com a lógica de guerrilha da busca incessante pelas *rupturas*, se condensa de forma bem clara no primeiro grande movimento de vanguarda do século XX, que recebeu outro sugestivo nome: *Futurismo*. Através do manifesto de fundação do movimento, o poeta Filippo Marinetti declarava que o objetivo do grupo era “exaltar a ação agressiva, uma insônia febril, o progresso do corredor, o salto mortal, o soco, o tapa” (MARINETTI, 1909: 1). Esse louvor da agressividade vinha acompanhado da defesa apaixonada de vários elementos do progresso, como os estaleiros, as estações de trem, as fábricas, as pontes, os navios a vapor, as locomotivas e os aviões, além da atmosfera multicolorida e polifônica das modernas capitais (idem, *ibidem*, 1). E, para além disso – o mais importante para o que aqui estamos desenvolvendo –, juntou-se a isso a demarcação de uma profunda vontade de ruptura com o passado, reproduzida neste belo trecho:

Por que nós deveríamos olhar para trás, quando o que queremos é atravessar as portas misteriosas do impossível? Tempo e espaço morreram ontem. Nós já vivemos no absoluto, porque nós criamos a velocidade, eterna, onipresente (idem, *ibidem*, 1).

Toda essa confluência de elementos vazou para várias obras dos artistas que vestiram os ideais do futurismo, restando claras, por exemplo, no dinamismo das pinceladas de Umberto Boccioni, um dos nomes mais proeminentes do movimento. Compagnon chega a

afirmar que o objetivo dos futuristas era romper não apenas com o passado, mas igualmente com o presente (COMPAGNON, 1996: 42), o que dá uma boa ideia do quanto a questão do progresso se manifestava naquela época e naqueles artistas.

A principal ambivalência das vanguardas era, portanto, a de defender a ruptura radical como modo de funcionamento, ao mesmo tempo em que, entretanto, repetiam o mesmo culto ao progresso dos positivistas e evolucionistas que tanto criticavam. Esse “culto ao progresso” (LIMA, L., 2003: 118) gerou o que Luiz Costa Lima situa, de passagem, como um “acúmulo de negações” (idem, 121) e se estende como parte inexorável de uma “modernidade [que] já não conhece a paciência das ampulhetas” (idem, 120). Talvez tenha sido essa obsessão com o futuro que gerou em Caetano Veloso a percepção de que “um dos problemas mais instigantes da vanguarda – e o que faz muitos artistas instigantes fugirem dela como o diabo da cruz – é sua dúbia disposição em face da ambição, que lhe é intrínseca, de tornar-se a norma” (VELOSO, 2012: 44). O futuro como norma e a ruptura como bandeira do progresso.

O culto não parou por aí. A ambivalência persiste e se expande de uma forma especialmente sintomática nos fenômenos recentes que ganharam o apelido e o *status* de “*pós-modernos*”. Independente do que as – inúmeras – teorias pós-modernas defendam como característica especial do mundo atual – pluralidade, fragmentação, manutenção da ruptura com o passado ou a coextensão dos tempos como princípio de deslocamento (KUMAR, 1997: 112-113) –, o fato é que a simples adoção do prefixo “pós” já se configura, nitidamente, como uma adesão à mesma formação que carrega o dever para com o progresso como núcleo. Talvez até com mais intensidade do que no Futurismo, porque, se neste a defesa da velocidade denuncia a percepção de um presente que luta para alcançar o futuro – só corre e acelera quem ainda não chegou –, nas teses chamadas de “pós-modernas” o futuro é claramente trazido para o presente e tratado não mais como o horizonte a ser alcançado, mas como o próprio mar no qual se navega – ou se debate, dependendo da versão.

Essa passagem, do “futurismo” para o “o-pós-é-agora”, acarreta em vários sintomas, que emergem na chamada “atualidade”: desde os “hiperativos” e “acometidos” pelas várias manifestações do chamado “déficit de atenção” até os nostálgicos, “depressivos” e outros tipos de supostos “retardatários”, que, na perspectiva da aceleração, seriam formações

recalcadas, atrasadas em relação ao âmbito da velocidade “pós” moderna. Mathias Daval sugere que o sintoma majoritário na França da última década foi exatamente o da “resignação”, que seria a consequência que “marca a desistência de uma pós-modernidade que se imagina blasé, cansada, exaurida e, afinal, indiferente” (DAVAL, in GRELET (org.), 2011 [2005]: 18). Esse estado-limite, segundo o autor, coloca frente a frente duas possibilidades: desistir e sucumbir à resignação ou “se rebelar contra o Nada” (idem, 19) que espreita o mundo atual. O autor termina o texto apostando na segunda alternativa, sem entretanto deixar de transparecer toda a ambivalência que caracteriza as teses “pós” da atualidade: “Estamos à beira do abismo. A idade de ouro está um passo mais à frente” (idem, 20).

O que parece claro em todas essas ambivalências é o fato de que elas sintomatizam aquela que talvez seja a grande “questão” que permanece na extensão do que chamamos de modernidade: o tempo. A modernidade estaria no presente? No futuro? Nos dois? Ou em nenhum dos dois? E o “passado”, onde entra nessa história? Mais ainda: essas divisões continuam a fazer sentido?

Luiz Costa Lima situa que a modernidade trouxe, junto com o culto ao progresso, uma nova concepção de tempo: “o tempo perde sua fixidez de fenômeno natural, na medida em que o tempo cronológico passa a ser entendido como  *fusão de tempos múltiplos*” (LIMA, L., 2003: 118, grifo nosso). Como extensão do argumento, ele cita Octavio Paz, que afirma o seguinte:

a modernidade está condenada ao pluralismo: a velha tradição era sempre a mesma, a modernidade é sempre diferente. A primeira postula a unidade entre o passado e o presente; a última, não contente em enfatizar suas próprias diferenças, afirma que o passado não é um, mas muitos (idem, 120).

Isso depois de colocar que essa “verificação da simultânea diversidade dos tempos humanos” (idem, 119) disputa espaço com várias tentativas de “domesticação desta pluralidade por esquemas unitários”, desde a metafísica hegeliana até a sociologia evolucionista (idem, *ibidem*, 119). Cabe, neste momento, ponderar sobre alguns temas ligados ao tempo, para avaliar até que ponto certos autores lutaram para atingir a percepção dessa lógica dos tempos múltiplos, entretanto enredados por referências que, em maior ou

menor medida, acabavam, ainda, ligadas a formas anteriores de percepção da mesma questão. Além disso, cumpre situar, ainda, de que maneira essas questões se articulam com o problema da suposta “cópia” e do suposto “original”. E completar esta sessão com a forma como a questão da modernidade aparece no pensamento da Novamente de MD Magno, o que servirá para introduzir o tema do modernismo brasileiro, tópico fundamental de nossa pesquisa. Passemos então para a consideração de três conceitos que nos parecem chaves para encaminharmos o deslocamento que deriva desta pesquisa: o “instante” em Bachelard; a “eternidade” em Borges; e o “contemporâneo” em Agamben.

Começemos por Bachelard. Ele parte de uma oposição, entre o conceito de “instante” em Roupnel e a noção de “duração” de Bergson. Segundo o autor francês, “o tempo só se observa pelos instantes; a duração [...] só é sentida pelos instantes. Ela é uma poeira de instantes, ou melhor, um grupo de pontos que um *fenômeno* de perspectiva solidariza de forma mais ou menos estreita” (BACHELARD, 2010 [1931]: 34). É possível afirmar que no início do livro Bachelard adere à tese do ‘instante’ de Roupnel. Porém, no desenvolvimento subsequente da questão, o ponto de vista do filósofo francês se amplia.

O ponto de deslocamento ocorre quando o autor pensa sobre o problema do “hábito”. Ele então afirma:

Nosso problema será então mostrar, em primeiro lugar, que o hábito ainda é concebível, mesmo quando o separamos de seu apoio num passado postulado, de forma gratuita e errônea, como diretamente eficaz. Em seguida teremos de mostrar que esse hábito, definido agora na intuição dos instantes isolados, explica *ao mesmo tempo a permanência do ser e seu progresso* (idem, 59, grifo nosso).

O detalhe aqui é que Bachelard parece querer sustentar a supremacia dos instantes, intuídos como “isolados”, através de uma consideração que articula a “permanência” e o “progresso”. Ou seja, a “repetição” e o “deslocamento para frente”. Essa tentativa de articulação fica bem clara mais adiante, no início do terceiro capítulo, quando o filósofo afirma que,

para pensar todos os sentidos da ideia de hábito, é preciso associar dois conceitos que parecem à primeira vista se contradizer: a *repetição* e o *começo*.

Ora, essa objeção se desvanecerá se observarmos que todo hábito particular permanece na dependência desse hábito geral – claro e consciente – que é a vontade. Assim sendo, de muito bom grado definiríamos o hábito, tomado no sentido pleno, por esta fórmula que concilia os dois contrários que a crítica se apressou em opor: o hábito é a vontade de *começar a repetir* a si mesmo (idem, 73-74).

Através dessa visão do hábito como *repetição e origem* ao mesmo tempo, Bachelard sustenta a visão de Roupnel segundo a qual “a ideia de progresso [...] está logicamente associada à ideia do recomeço e da repetição” (idem, 78). Isso para concluir, mais à frente, que, por conta do que foi exposto até agora, não é possível entender o *hábito* como “uniformidade pura e simples” (idem, 83). Para o autor, “a única duração uniforme real é uma duração uniformemente variada, uma duração progressiva” (idem, *ibidem*, 83). Reflexão que ele conclui reafirmando a supremacia do instante e acrescentando um trecho que nos parece a sua principal contribuição:

Como realidade, só existe uma: a do instante. Duração, hábito e progresso são apenas agrupamentos de instantes, são os mais simples fenômenos do tempo. Nenhum desses fenômenos temporais pode ter um privilégio ontológico. Estamos livres, portanto, para ler sua relação nas duas direções, para percorrer o círculo que os liga nos dois sentidos (idem, 84).

Fica a pergunta: o que aconteceria com a tese de Bachelard se ele incorporasse o instante a essa lógica de relações, “desprotagonizando-o”? Vamos sugerir uma resposta mais adiante. Por ora, vamos ao segundo conceito.

Jorge Luis Borges desenvolve a sua versão para o tema da eternidade em um texto de 1953, intitulado “História da eternidade”. O escritor argentino começa sua reflexão lembrando que uma das maiores “obscuridades” inerentes ao tempo é a que nos impede de precisar a sua direção: “que flui do passado para o futuro é a crença comum, mas não mais ilógica é a contrária” (BORGES, 2001 [1953]: 12). Um pouco depois, ele insere a questão do *eterno*, ao afirmar que

nenhuma das várias eternidades que os homens planejaram – a do nominalismo, a de Ireneu, a de Platão – é agregação mecânica do passado, do presente e do

futuro. É algo mais simples e mais mágico: é a simultaneidade desses tempos (idem, 13).

A partir daí, depois de passar pelo arquétipo que sugere o tempo como uma cópia despedaçada da eternidade (idem, 18) e pelas teses cristãs – nos manuais de teologia, que se limitam a prevenir que a eternidade “é a intuição contemporânea e total de todas as frações do tempo” (idem, 23); nesta outra afirmação, de grande importância:

O universo requer a eternidade. Os teólogos não ignoram que se a atenção do Senhor se desviasse um único segundo de minha mão direita que escreve, esta recairia no nada, como se fulminada por um fogo sem luz. Por isso afirmam que a conservação deste mundo é uma perpétua criação e que os verbos *conservar* e *criar*, tão inimizados aqui, são sinônimos no Céu (idem, 27);

e na tese de Santo Agostinho, segundo a qual a eternidade teria nascido quando se passou a considerar “os elementos de passado e de futuro que há em todo presente” (idem, 29) – Borges chega à sua “teoria pessoal da eternidade” (idem, 30). Ao narrar uma visita à localidade de Barracas, na Argentina, Borges descreve que, ao sair para caminhar e recordar depois do jantar, chegou a uma lembrança de outra vez que estivera no mesmo local, trinta anos antes. Essa lembrança associava os dois tempos, através das semelhanças que se estabeleciam em sua mente, entre as duas noites, os cheiros do ambiente e a aparência das paredes, dentre outras sutilezas (idem, 32-33). Essa interconexão entre os tempos o leva ao questionamento radical da ideia de *sucessão*, e, mais amplamente, da própria noção de *tempo*. Ele então afirma que, no ápice do evento, imaginou-se “possuidor do sentido reticente ou ausente da inconcebível palavra *eternidade*” (idem, 32). E formula assim as suas conclusões: “o tempo, se podemos intuir essa identidade, é uma ilusão: a indiferenciação e a inseparabilidade de um momento de seu aparente ontem e de outro de seu aparente hoje bastam para desintegrá-lo” (idem, 33).

Mais adiante, o poeta argentino coloca o porém de que o tempo é facilmente refutável no âmbito do sensível, mas não no âmbito intelectual, “de cuja essência parece inseparável o conceito de sucessão” (idem, *ibidem*, 33). Disso depreende-se que a “eternidade” de Borges estaria numa espécie de “experiência de cópia” que, paradoxalmente, coloca em xeque a ideia de sequência linear do passado para o futuro que

normalmente temos no senso comum. Em outras palavras, para Borges, o sentido “reticente” da eternidade estaria na flutuação constante que se dá entre a lógica de *conservação* da “inteligência” e a *criação* que se desprende, enquanto inseparabilidade, no âmago das experiências mais vertiginosas e intemporais da sensibilidade. Alguma semelhança com os impasses de Bachelard?

Partamos para o terceiro caso: o conceito de “contemporâneo” em Giorgio Agamben. O autor inicia seu texto intitulado “O que é o contemporâneo?”, de 2008, afirmando que sua questão principal é tentar responder à pergunta “O que é ser contemporâneo?” (AGAMBEN, 2009 [2008]: 57). E começa a esboçar a resposta situando que “a contemporaneidade [...] é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a ele e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias” (idem, 59). Uma das figuras que Agamben utiliza para ajudar a destacar essa posição é a da *relação* entre a luz e o escuro. Ele diz que o “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (idem, 62). Significativo é o fato de que essa atenção redobrada com o escuro não se constrói em detrimento da luz e sim como ampliação da consideração da *relação* entre os termos, até então antagônicos. O mais importante, segundo o pensador, é “neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, *que não é, no entanto, separável daquelas luzes*” (idem, 63, grifo nosso).

Esse ponto é nuclear, porque, ao enfatizar o escuro não como uma negação da luz, mas sim como elemento constituinte de uma bifididade, na qual ambos os “opostos” “dialogam”, Agamben desloca a oposição rígida tanto das tradições, que situavam (e ainda situam) as trevas no “futuro”, quanto das vanguardas e dos positivismos, que situavam (e ainda situam) as trevas no “passado”. Por isso, ao citar a questão do distanciamento das galáxias, o filósofo lembra que o que chamamos de escuro no céu é a luz das galáxias “que viaja velocíssima até nós e, no entanto, não pode nos alcançar, porque as galáxias das quais provêm se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz” (idem, 65). Ele continua, colocando que ‘ser contemporâneo’ significa, então, “perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo” (idem, *ibidem*, 65), ou seja, “reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós” (idem, 66).

Agamben fala ainda do “compromisso secreto” que existe entre o arcaico e o moderno, e de como, por isso, as vanguardas não cessaram de acessar o primitivo e o arcaico (idem, 70). Ele completa sua reflexão ressaltando que não é possível pensar o contemporâneo sem tratá-lo como algo que “introduz no tempo uma essencial desomogeneidade” (idem, 71); que “coloca em ação uma relação especial entre os tempos” (idem, *ibidem*, 71); que fratura as vértebras do tempo para fazer “dessa fratura o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações” (idem, *ibidem*, 71); e, finalmente, que “dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos” (idem, 72).

Ainda sobre o contemporâneo, Francisco Bosco lembra a etimologia da palavra, que significa “o que é do mesmo tempo” (BOSCO, entre 2009 e 2015). E no mesmo movimento reflexivo no qual ressalta os aspectos de *aceleração* e *negação* da modernidade, o autor define o contemporâneo da seguinte maneira: “esse pôr em relação o contingente e o imutável, avaliando um por meio do outro e vice-versa, é o mesmo movimento, a mesma *transcronia* exigida para ser contemporâneo” (idem, entre 2009 e 2015). Ele avança com uma afirmação que nos parece sintomática:

o artista que dá as costas para o efêmero, o transitório, o atual (o que Baudelaire chama de moderno), não pode ser, em um sentido mais intenso, rigoroso ou pleno, contemporâneo. Por outro lado, o artista que dá as costas para o passado, ou o eterno, imutável (em suma, para outros tempos) também não poderá ser contemporâneo (idem, entre 2009 e 2015).

Para Bosco, é preciso caminhar para uma realidade na qual “o moderno e o contemporâneo [...] se dissociem” (idem, entre 2009 e 2015); para

um tempo em que as diferenças de quaisquer ordens – morais, sexuais, comportamentais etc – possam coabitar, o princípio prevalecente sendo portanto o da ausência de fundamento, e não o da mudança compreendida como linear e progressiva (idem, entre 2009 e 2015);

enfim, para uma lógica na qual “o presente seria menos oprimido pelo futuro e o próprio futuro seria grávido de outros tempos” (idem, entre 2009 e 2015).

Nossa indagação, neste momento da pesquisa, se configura da seguinte maneira: o que se pode ler nas entrelinhas das reflexões e dos impasses de todos os autores citados? Mais: o que há de *convergente* entre *a fusão de tempos múltiplos* apontada por Luiz Costa Lima; o *hábito que, por ser ao mesmo tempo instante, é ao mesmo tempo permanência e progresso, repetição e variação*, observado por Bachelard; as *experiências de eternidade que põem em movimento um pêndulo entre as ilusões de sucessão e as flutuações das marcações, ou seja, os elementos de passado e de futuro que há em todo presente, dentre outras combinações*, descritas por Borges; *a experiência de relação entre os tempos e de movimento incessante de flutuação e de encontro desomogeneizado entre os registros temporais que caracteriza o contemporâneo* para Agamben; e *a eliminação dos fundamentos absolutos do tempo, a bifididade entre o contingente e o imutável e a “transcronia” que são partes chaves deste mesmo contemporâneo* para Bosco? Supomos que a resposta pode estar na reconsideração do tema dos impérios de MD Magno, já situado no capítulo anterior, e na forma como se pode articular a questão da modernidade e da suposta “pós-modernidade” neste contexto.

MD Magno desenvolveu sua teoria dos impérios culturais pensando na história da formação humana. Nesse sentido, é possível pensar a questão da modernidade articulada com o tema dos impérios, porque ambos se inscrevem no mesmo terreno familiar da história – inclusive enquanto anamnese –, que os vincula. Isso para refletir também sobre a própria validade de se trabalhar com o termo “modernidade” em relação ao quarto império no qual estamos entrando.

Essa análise comparativa é importante porque, como foi possível perceber até agora, o “progresso” foi tratado, aqui, como um sintoma temporal. Trata-se, como acreditamos ter situado, de uma formação que atua desde a Idade Média, ora excluindo o “futuro” como sinônimo de atraso, ora fazendo o mesmo com o “passado”. “Moderno”, para os medievais, era todo aquele que reproduzia os mitos de origem, *reatulizando-se* – o que excluía a “mudança” como uma espécie de “retardamento”; já para os “novos modernos”, do século XIX para cá, passou a ser todo aquele que *rompe* com o passado e vira radicalmente para o futuro. Tão radicalmente que o ápice desse movimento passa a ser a percepção de uma

espécie de “futuro presentificado”, que aparece especialmente no prefixo “pós”, sobre o qual já falamos.

Depois de situar a relação da ideia de “modernidade” com o problema do tempo, passamos para a consideração do próprio tema do “tempo”, notadamente nas formas nas quais ele se transforma em um impasse para certos pensadores de ponta do século XX e início do XXI. A “modernidade”, em certa perspectiva, parece ser uma formação ambivalente, sendo ao mesmo tempo um tema que abrange outras esferas que não apenas a do tempo, mas também uma espécie de manifestação sintomática da formação-tempo. Esse segundo aspecto foi nuclear em nossa abordagem. E nos levou à percepção de que as reflexões mais aprofundadas sobre a relação que existe entre a modernidade e o tempo apontam para estados-limites nos quais a divisão linear se esgota e dá lugar a fluxos temporais múltiplos e desomogeneizados de qualquer hierarquia. Seria essa mais uma característica da entrada do quarto império? Vejamos se a tese procede.

Cumpramos recapitular alguns pontos já colocados na sessão 2.6 deste trabalho. Como lá exposto, a teoria dos impérios de MD Magno aparece alicerçada no eixo do “creodo”. Isso significa que o vetor das passagens é “progressivo”. Ou seja, do primeiro para o segundo império, do segundo para o terceiro, do terceiro para o quarto e do quarto para o quinto. É uma sequência, baseada em outra tópica, a que distingue o Primário como etossoma e autossoma, o Secundário como neo-etologia, simbólico e cultura, e o Originário, como o campo do revirão. Segundo Magno,

o peso das formações tópicas – Primário, Secundário e Originário – e da referenciação sucessiva a esta tópica produzindo os Impérios é tão grande que obriga sintomaticamente a essa sequenciação. Não estou dizendo que haja algo que obrigue esse caminho, não há, mas como a sequenciação é sintomática, se andar será por aí. Chama-se *creodo* porque o peso da sintomatização impõe esse caminho (MAGNO, 2012 [2009]: 21).

A “referenciação sucessiva” também é importante nesse processo. O primeiro império possuiu referência no primário; no segundo, a referência passou a ser a oscilação entre o primário e o secundário; no terceiro, pulou para o secundário; no quarto, estamos novamente em oscilação, com a referência entre o secundário e o originário – “entre o

impulso para o quinto e o retorno para o terceiro” (idem, 19); e no quinto e último império, a referência será – caso haja – puramente originária. Há, portanto, uma sucessão sintomática de referências e uma sucessão de referências sintomáticas. Ou seja, tanto a estabilização da referência em um império quanto a própria sequenciação são, ambas, sintomáticas.

Entretanto, ainda que sintomática enquanto sequência, a mudança de império e de referência, quando acontece, é também “abstraente”. É preciso então entender o que isso significa, para situar melhor a questão. No pensamento de MD Magno, o termo “abstração” está diretamente relacionado ao des-recalcamento das formações. Toda formação, enquanto tal, aparece como um recalque, ou seja, como uma conexão vincular de formações, parcialmente configurada como resistência a transformações. Essa *resistência às transformações* é que estabelece o caráter recalcado de toda formação. Porém, como vimos há pouco, a “referenciação sucessiva” implica em um encaminhamento que parte do primário para desaguar no originário. E esse movimento se configura co-movido diretamente pela Alei da pulsão: haver deseja não-haver, não consegue e retorna para requerer o não-haver de novo, infinitamente. O que mostra que estamos sempre entre os recalques e as transformações, entre o retesamento e a abstração. E a *abstração* não é senão uma flexibilização das oposições que emperravam o estado anterior. Ou seja, uma tentativa que a formação faz para superar as dificuldades de movimento de seu estado, em direção a outro estado, mais flexível e menos fronteirizado.

Outro ponto que vale lembrar neste momento é o da “rede como fato curativo”, apontado por Silveira Jr (SILVEIRA Jr, in GRELET (org.), 2011: 62-64). Ao descrever a pessoa, o autor diz que hoje se torna mais eficaz considerá-la como “rede”, ou seja, como “confluência infinita de formações” (idem, 64). Isso implica dizer que, na medida em que todos portamos primário, secundário e originário, fica difícil inclusive precisar *o que* em determinado momento foi fundamental para tal ou qual estado de transformação e de disponibilização. Uma melhora significativa na alimentação pode deslocar um recalque primário – falta de ferro, por exemplo –, permitindo uma maior movimentação no secundário – e até mesmo no originário. Isso porque o processo funciona sempre *em rede*, ou seja, envolvendo múltiplas vinculações, que, eventualmente, podem deslocar a formação para um estado mais abstraente do que o que vinha experimentando.

O creodo antrópico se baseia, portanto, num movimento cujo horizonte mais amplo carrega em seu seio a ideia de *abstração*, e não uma seta linear voltada para o futuro, como foi a tônica da modernidade calcada na ideia de “progresso” dos séculos XVIII, XIX e XX. Nesse sentido, os impasses experimentados por Bachelard, Borges, Luiz Costa Lima, Agamben e Francisco Bosco sobre a questão do tempo parecem apontar para a necessidade de se rever a vinculação obrigatória que a virada do século XIX para o XX e o próprio XX construíram entre o “moderno” e o “futuro” – inclusive no caso do curioso prefixo “pós”, ainda mais recente e igualmente sintomático. Perguntas que surgem: Qual é o tempo do Quarto Império? Ou: É possível – ou Faz sentido – pensar a questão do tempo num império que luta para abstrair toda e qualquer referência opositiva, como por exemplo “passado ou futuro”? O encaminhamento para a referência puramente originária do Quinto Império não deve obrigatoriamente abandonar qualquer demarcação cronológica rígida e opositiva, partindo para uma lógica na qual os destacamentos e datações sejam sempre vistos apenas como meros recalcamientos provisórios das formações?

Interessante colocar que Magno define a chamada “pós”-modernidade como um movimento que em certos momentos assume um aspecto “retrogressivo”, ou “retrô” (MAGNO, 2008 [1995]: 94), o que só confere mais força aos impasses dos autores citados. Não é à toa que intitula a sessão 5 de seu seminário de 1995 como “Chega de pós” (idem, 81). Neste mesmo texto, o autor define a modernidade como sendo “a tentativa, onde quer que se a encontre, de fazer funcionar o Quarto Império” (idem, 91). E aponta que a dificuldade de instalá-lo é justamente o movimento de pêndulo da chamada postura “pós”-moderna, que por vezes assume uma forma retrô e em outras tenta avançar. Diz o autor:

vejam o que está acontecendo por aí: movimentos nitidamente retrô; outros, que parecem retrô mas são de mera apropriação de coisas antigas; outros ainda, que parecem tentar avançar para adiante, dar um passo a mais de abstração; tudo isso de cambalhada na mesma época (idem, 94).

Isso demanda que relembremos como ele caracteriza este Quarto Império, no qual estamos mergulhados neste momento.

O Quarto Império, como também já colocamos na sessão 2.6, tem como referência a passagem do FILHO para o OESPÍRITO, num movimento de abstração que tenta eliminar

a referência familiar<sup>13</sup> vista como obrigatória e partir para uma postura mais fluída e flexível em relação às transas que surgem. Essa passagem do Terceiro para o Quarto Império coloca em confronto toda a carga sintomática do terceiro, bem fronteirizada e opositiva no nível secundário, contra a ascensão da atmosfera mais abstraída do Quarto, e é isso que gera o pêndulo citado por Magno, entre os movimentos chamados de “retrô” e os “futurismos” que por aí vemos. É um império de passagem, intermediário, e por isso profundamente instável (idem, 93).

No processo de instalação do Quarto Império é possível situar algumas características básicas, que ajudam a enquadrar a questão. Perdem força as fronteiras definidas e as filiações tomadas como algo inquestionável, inclusive e especialmente a paternidade – “Entrar no Quarto Império é ter focos e franjas, mas perder as fronteiras” (MAGNO, 2012 [2009]: 110). O modo de funcionamento passa a ser o que Magno chama de “estilo *ad hoc*” (idem, 20), ou seja, as transas ocorrem sem um processo de formatação mais demorado, que se estenda além da operacionalidade casuística. Um dos exemplos que o autor usa é o do “ficar” como forma de relação amorosa, em oposição aos laços rígidos que vigoravam até o Terceiro Império: “os adolescentes já estão vivendo o estilo amoroso *ad hoc*: a ficção” (idem, *ibidem*, 20). Eliminam-se os fundamentos (idem, 175-176) e a constituição das relações entre as formações passa a ser mais gelatinosa, mais leve e menos condicionada de saída. A referência, como já dito, passa a ser “oespírito” e isso é a chave, porque é disso que brotam todos os outros efeitos: como a referência passa a ser o revirão, a lógica opositiva do Terceiro Império dá lugar a outra mais flexível, na qual as oposições rígidas se transformam em possibilidades bífidas, ‘tanto lá quanto cá’.

Isso acontece porque a mente da formação humana funciona exatamente dessa maneira. A referência no Originário caracteriza esse novo império como uma época referida ao revirão, que é, como já vimos, a máquina de avessamento da mente humana, através da qual tudo pode ser considerado também em seu oposto. Em artigo de sua autoria, Magno afirma que a constituição da mente humana é “bífida”, ou seja, carrega os dois alelos da oposição, mais o ponto bífido:

---

<sup>13</sup> Essa palavra aponta, inclusive, para a questão da suposta “cópia” e do suposto “original”.

em termos de estrutura psíquica – portanto, em termos de Inconsciente –, devemos considerar o Halo significativo por inteiro, que tem uma lógica suposta ou aparentemente ternária, que inclui a oposição (+/-) e o ponto que chamo de Bífido ( $\pm$ ), de indiferenciação do que chamo de Real (R). Isto é o que está possibilitado no psiquismo (MAGNO, 2010: 2).

Nesse momento, o autor destaca o seu diálogo com a física quântica, ao fazer “a congruência entre os estados físicos e os estados psíquicos: há semelhança, senão identidade, entre as formações subatômicas, formações particulares, e as formações psíquicas” (idem, 4). E afirma, mais adiante, que

a mente humana ‘imita’ com eficácia e eficiência a bifididade que os físicos encontram dentro da ordem quântica na microfísica. Como sabem, ser clássico é supor que não há sustentação possível da sobreposição, e ser quântico é supor que as sobreposições são possíveis. Suponhamos, então, por exemplo, que nossa mente e a estrutura cerebral sejam fundamentalmente clássicas, que algo aconteceu e o Revirão se instalou: ele pensa e, tudo que pensa, vira ao contrário, e assim sempre. Isto é ser quântico? Não necessariamente. É imitação do modelo quântico: repetição, na mesma ordem e em outra constituição, do próprio modelo tido como quântico (idem, 21).

E é exatamente assim que começa a funcionar o Quarto Império. As oposições perdem espaço para a bifididade e o conceito de “rede” permite que se perceba as formações em seu caráter mais abrangente, e não mais como entes isolados e definidos a partir de oposições rígidas e frequentes. A mente é mais leve que o primário e a sua constituição mais flexível e disponível é hoje a referência. E nos parece que foi exatamente isso que começou a comparecer – e continua comparecendo – nas reflexões mais radicais e abstratas de todos os pensadores citados, que aos poucos foram colocando em questão a própria natureza constitutiva do tempo.

Em cima disso, cabe a pergunta: Qual é a “modernidade” do Quarto Império? Não é mais a modernidade medieval, alicerçada no passado como referência absoluta de reatualização; e também não é mais a modernidade dos séculos XIX e XX, que se baseava fortemente em uma seta inexoravelmente apontada para o futuro. O que parece é que, no Quarto Império, o tempo passa a ser bífido e em rede, e toda marcação cronológica só resiste enquanto fantasia provisória. O que passa a haver é uma lógica de *tempos múltiplos*, que funcionam a partir de um cenário de transas in-constantas. Uma época de transcronias

flutuantes e desomogeneizadas. De sucessões provisórias e provisórios sucessivos. Onde, enfim, passado, presente e futuro funcionam apenas como transas esporádicas, ainda que, é bom frisar, perfeitamente acessíveis. Talvez exatamente por isso é que, ao refletir sobre a forma política que estamos atravessando nesse momento, o filósofo Giorgio Agamben afirme que a política “*que vem* não significa *futura*” (2013: 103). É muito mais que isso. Resta saber o que o modernismo brasileiro pode nos ensinar a mais nesse amplo enredo. É o que vamos tratar na próxima sessão.

### 3.3 – O MODERNISMO BRASILEIRO E A ANTROPOFAGIA DE OSWALD DE ANDRADE: UM NOVO OLHAR SOBRE A RELAÇÃO DO BRASIL COM O ESTRANGEIRO

Devemos a um estrangeiro uma das expressões mais repetidas sobre o nosso país: “Brasil, país do futuro”. Título de um livro do escritor austríaco Stefan Zweig, publicado em 1941, a expressão ganhou fama e *status* de epíteto brasileiro por excelência. Como diz Lorenzo Mammì, transformou-se em uma imagem “exemplar” do país, “o Brasil como país em construção, como país do futuro” (MAMMÌ, 2012: 215). Porém, ao contrário do otimismo – considerado por muitos ufanista – do autor, a frase foi ganhando, aos poucos, conotação irônica e pejorativa e acabou incorporada como parte da lógica “autodepreciativa” denunciada por Nelson Rodrigues com a sua formulação do complexo de vira-lata. Como coloca Wisnik,

volta e meia fala-se da ideia do “país do futuro”, com a obrigatória alusão depreciativa ao livro de Stefan Zweig, como uma ilusão compensatória do atraso. Mas a ideia fixa do país do fracasso, que vem associada automaticamente a essa crítica, é um efeito mais enviesado e mais capcioso da mesma síndrome (WISNIK, 2008: 408).

Isso mostra mais uma vez o quanto a questão do *tempo* ganha, na atmosfera moderna do século XX, ambivalência cada vez mais ampla. E mostra também um eixo de raciocínio que pode servir para refletirmos sobre o quanto o modernismo brasileiro sintomatiza de forma radical boa parte dos impasses do pensamento europeu das vanguardas, além de apontar

para importantes atalhos diversos e inovadores, que nos permitem pensar inclusive o mundo atual em suas especificidades.

Como vimos no primeiro capítulo, o Brasil do século XIX vivia numa lógica que pouco ou nada assimilava do crescente interesse dos europeus pelo *futuro* e por temas como a *liberdade*, caro à Revolução Francesa e seus efeitos – inclusive no Romantismo alemão –, a *diferença* (DUARTE, 2011: 14) e a *independência* do sujeito. O Romantismo brasileiro, como também já vimos, foi majoritariamente uma defesa do índio como a nossa matriz mais importante, o que apontava fundamentalmente para o *passado*, tanto quanto as visões positivistas que negavam a miscigenação para louvar o português europeu como a “salvação” exclusiva da formação brasileira. Em suma, o “progresso” para os positivistas brasileiros estava na manutenção da influência majoritariamente europeia-portuguesa, enquanto que para os romantismos brasileiros residia na percepção de nossa origem basicamente nativo-indígena como a principal a ser levada em conta.

Outro ponto importante que também já destacamos foi a subserviência das cidades urbanas ao patriarcalismo familiar dos engenhos. O confronto era mínimo, porque mesmo os primeiros funcionários públicos e políticos eram, em sua imensa maioria, vinculados por laços estritamente familiares ou de afeto aos senhores de engenho, como situado por Sérgio Buarque de Holanda em seu *Raízes do Brasil*. Nesse contexto, como se pode perceber, o *passado* era o principal regente, que buscava controlar toda e qualquer manifestação de *futuro* que tentasse escapar das rédeas da tradição colonial. O mesmo se pode dizer também do mazombismo, que, enquanto ‘nostalgia de uma origem supostamente perdida’, seguia o mesmo vínculo com o passado como regra principal.

Entretanto, o início do século XX reservava para o Brasil alguns deslocamentos importantes nessa seara. Na verdade, os primeiros sopros de *futuro*, calcados na conexão entre tecnologia e modernidade, aparecem já no final do século XIX:

se constrói a usina elétrica, se assentam postes de madeira, se requer licença para colocar cabos aéreos transmissores de energia elétrica, se importam três carros dos Estados Unidos e finalmente, em 8 de outubro de 1892, se inaugura a tração elétrica da linha [de bondes] do Flamengo (GIUCCI, In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 229).

Como destaca Giucci, “o bonde elétrico aparece como um signo definitivo de modernidade. A virtude do objeto mecânico reside na promessa, na *futuridade*, na dimensão coletiva, na visibilidade pública, na apropriação, no consumo” (idem, 230, grifo nosso). “Futuridade” essa que, já no início, aparece pluralizada pelo olhar brasileiro. Enquanto o poeta Olavo Bilac ressaltava que

o bonde [...] suprime distâncias, fornece temas aos poetas, destrói os preconceitos de raça e de cor, cria amizades, incluindo relações de amor; [e] é o terreno neutro e ambulante onde se misturam diariamente todas as classes da sociedade (citado por GIUCCI, In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 233),

outros exaltavam a modernidade do bonde pensando em características que eram típicas da crescente vida urbana dos Estados Unidos e da Europa da época, como a circulação, o movimento, a energia, a multidão, a velocidade e a emoção da vida urbana (GIUCCI, In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 236). A influência quase que hegemônica de Portugal dava lugar a uma diversidade cada vez maior de formações, que enredavam a relação do Brasil com o estrangeiro em novos patamares.

Isso mostra a importância fundamental das *idades* no contexto de surgimento da modernidade no Brasil. Se com o provincianismo patriarcal e rural se mantinha uma relação com o *passado* que se assemelhava bastante à que a Europa vivera ainda na Idade Média, numa lógica na qual a *reatualização* do poder dos senhores de engenho – figuras que estampavam muito ainda do Segundo Império<sup>14</sup> –, era o único caminho aceitável, o surgimento das cidades urbanas, ainda que caótico e profundamente desigual no âmbito econômico, trazia um novo tempero de *futuro* ao caldo brasileiro, importado das mais recentes experiências modernas da Europa e dos Estados Unidos.

Aos poucos, se desenvolvia, aqui, a “alma moderna”: o misto de uma cidade que muda e se transforma “numa metrópole sem contenção” com “uma gente nova e, sobretudo, ávida [...] de *futuro*” (DUARTE, 2014: 136, grifo nosso). Uma nova transa entre formações que se estabelece no Brasil, alterando a forma da atmosfera que aqui havia:

O novo é diferente, é o que ainda não se viu ou ouviu, é o que transforma. Está feita a opção vanguardista: os velhos do culto dos vencidos e os jovens das

---

<sup>14</sup> A referência é à teoria dos impérios da Novamente.

inovações que, em breve, seriam vencedores. Estes são os futuristas que transbordam para além das escolas, para além das instituições tradicionais. E onde eles vão parar? Nas ruas, nas calçadas, na cidade, enfim. São cidadãos desprendidos da vida do campo, que dava as cartas como ambiente poético privilegiado até então (idem, *ibidem*, 136).

Começava a tomar forma e se ampliar o modernismo brasileiro. As novas relações com o estrangeiro, porém, não ficariam limitadas à adoção passiva e deslumbrada da tecnologia. Era preciso visitar esse novo estrangeiro modernizado, para buscar melhores informações, o que aumentava as possibilidades de transas entre as formações. A imensa maioria dos nomes mais importantes do movimento modernista que eclodiria com a Semana de Arte Moderna de 1922 já havia visitado a Europa e frequentava-a constantemente. Ao destacar o caráter cosmopolita de certa parte da elite econômica do Brasil urbano da época, Walnice Nogueira Galvão comenta esse contato frequente desses brasileiros do início do século XX com a Europa e seus valores:

Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral rumavam toda hora a Paris: a primeira viagem de Oswald, aos 22 anos, data de 1912, e ele a repetiria periodicamente. Paulo Prado estava sempre por lá. Anita Malfatti estudou pintura primeiro na Alemanha, onde sofreu influência do Expressionismo, tão forte naquele país, e depois nos Estados Unidos. O escultor Victor Brecheret fez um estágio na Itália e regressou em 1919. Vicente do Rego Monteiro morava em Paris. Os irmãos Antonio e Regina Gomide estudaram na Suíça, onde também viveu por longo período Sérgio Milliet (GALVÃO, 2008: 8).

Havia ainda o caso do poeta Ronald de Carvalho, que participou da fundação da revista *Orpheu* em Portugal, no ano de 1914, ao lado dos poetas portugueses Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro. O escritor brasileiro foi co-diretor do primeiro número, que acabou sendo publicado no ano seguinte, 1915. A lista continua: “John Graz e Lasar Segall vêm de fora para ficar, e este já expusera em São Paulo, embora sem maior repercussão, em 1913. Blaise Cendrars também chega, para uma temporada” (idem, *ibidem*, 8).

A relação desses artistas-pensadores com o estrangeiro diversificava as conexões e trazia para a arte e o pensamento brasileiros toda uma gama de novos referentes, que, mesclados, seriam responsáveis pela mudança radical que se deflagrava no olhar local sobre o país. Essa modificação de contexto se deve muito ao fato de que a chegada dos

novos símbolos da industrialização e das novas tecnologias da velocidade e da circulação, além dos temas trazidos das correntes literárias de vanguarda da França e da Itália, construía, aqui, um significativo contraponto ao passado-presente do provincianismo de base rural, embate esse já constituído em boa parte da Europa ocidental de então. Antonio Candido realça que essa ampliação de contato aparecia tanto no aumento do interesse “pela participação mais intensa nos problemas sociais e econômicos da hora” como também na diminuição dos desníveis “culturais” (CANDIDO, 2000: 120-121). Segundo o autor, os novos estímulos da vanguarda europeia e o brusco surto industrial de 1914-1918 acabaram por romper de forma radical o “ritmo tradicional” dos grandes centros brasileiros (idem, 121).

Em todo esse conjunto de influências e trocas, há um tema que teve valor fundamental para o nosso modernismo: o canibalismo. Segundo Benedito Nunes, a década de 20 do século passado na Europa foi especialmente profícua na produção de toda uma literatura que tematizava a questão da antropofagia (NUNES, 1979: 14). Ela aparecia, por exemplo, nas metáforas e imagens violentas que eram utilizadas pelos futuristas e dadaístas em seu objetivo de chocar os conservadorismos vigentes:

em *Il Negro*, de Marinetti, [de 1922,] um repasto antropofágico completa o erotismo desenfreado do personagem. Edita-se a revista *Caniballe*. Picabia assina manifesto de igual nome, que se publicou em *Dadaphone* [em 1920] (idem, *ibidem*, 14).

Nunes cita então vários artistas das vanguardas europeias que visitaram o tema da antropofagia, como Blaise Cendrars, Guillaume Apollinaire, Ribemont-Dessaignes e Jean Cocteau, dentre outros (idem, 15-17).

Irônico-pitoresco em Apollinaire, instintivo e narcisista em Marinetti, etnográfico em Cendrars, a antropofagia integra o vocabulário da agressão dadaísta, como hipérbole gestual. Não percamos de vista, ainda, nos escritos da época, o recurso a termos de fisiologia, sobretudo a digestiva, para exprimir o conhecimento ou a experiência artística (idem, 16).

Interessante observar que esse interesse europeu pelos rituais antropofágicos não era tão novo assim. As descrições do canibalismo remontam aos diários de Colombo (1492) e à carta de Américo Vespúcio a Lorenzo de Médicis (1503); passam pelos relatos de viajantes, como Jean de Léry (1578); e chegam no conhecido ensaio de Michel de Montaigne intitulado “Sobre os canibais”, de 1580 (SCHOLLHAMMER, 2007: 196 e 197). Neste ensaio, inclusive, Montaigne distingue conceitualmente entre um bom e um mau canibalismo. O primeiro seria motivado simbolicamente pela vingança, enquanto que o outro restaria como mera gula animal (idem, 199). O viajante francês André Thevet “é o primeiro a distinguir os antropófagos dos canibais, reservando para estes últimos toda a carga de horror e censura, o que lhe permitia justificar os ritos de antropofagia” (idem, ibidem, 199). Essa visão seria confrontada por Jean de Léry, que, ao descrever os rituais canibais dos índios brasileiros,

os compara aos atos de violência e terror da história do mundo civilizado, diante dos quais essas práticas antropofágicas recuperam certo teor de justificação, principalmente à sombra dos exemplos de canibalismo em situações de guerra, como aqueles que o próprio Léry havia testemunhado durante o cerco a Sancerre, em 1573 (idem, 200).

Como destaca Schollhammer, esse contraponto “começa a servir para destacar virtudes de nobreza do homem primitivo que indiretamente apontam uma crítica contra a civilização do Velho Mundo” (idem, ibidem, 200). Enfim, todo esse debate acaba por gerar uma distinção de valor entre o “canibal” e o “antropófago”, na qual o primeiro é caracterizado como um bárbaro que devora os seus semelhantes com o mero intuito de se nutrir, enquanto o segundo passa a representar “aquele que come ou ingere carne humana em rituais simbólicos que se destinam a dignificar a vítima e os valores comunitários” (idem, 201).

Esse interesse europeu pelos chamados povos “primitivos” alcança o final do século XIX e início do XX impulsionado pelo crescimento da arqueologia e da etnografia, que foram, segundo aponta Benedito Nunes, o grande pano de fundo que aparece na literatura de vanguarda da Europa das primeiras décadas do século passado (NUNES, 1979: 18). Os estudos sobre a pré-história e sobre a arte africana destes campos de conhecimento se “desdobra[ram] sobre o racionalismo da cultura europeia” (idem, ibidem, 18), ampliando

um importante “diálogo, que até hoje continua, entre *o pensamento lógico e o ‘pensamento selvagem’*” (idem, 19).

Nos interessa especialmente destacar que, diante disso, é possível observar que havia, na virada do século XIX para o XX, um certo interesse da Europa pelo *passado*, que emblematicamente coincidia com o seu momento de interesse mais radical pelo *futuro*. Esse choque de extremos se alimentava da paranóia descritiva da ciência – em toda a sua ambivalência –, mas colocava também em questão o próprio estatuto do *tempo*, na medida em que, ao aproximar os extremos, colocava em confronto o que pode haver de mais aparentemente “familiar” – ou seja, o presente ocidental europeu visto como absolutamente civilizado e o futuro tecnológico tomado como ápice desse encaminhamento civilizatório – com o estranhamento causado pelo contato com o que havia de mais aparentemente “primitivo” – os povos que viviam em estados quase-animais e mitológicos, muito próximos do que fora, há tempos, o tipo de vida dos europeus “pré-civilizados”.

Esse contato surgia cercado de impasses e ambivalências, porque, ao mesmo tempo em que destacava as enormes diferenças entre esses povos, apontava, também e curiosamente, para semelhanças antes insuspeitas. Além da etnografia e da arqueologia, havia outro importante componente que temperava o aumento do interesse dos europeus pelos povos ditos “primitivos”: a necessidade, que começava a surgir, de refletir mais profundamente sobre a questão da violência ocidental, em suas mais variadas facetas. Esse quadro ganhava mais relevância graças especialmente a dois fatores fundamentais: as guerras – principalmente a Primeira Guerra Mundial – e o colonialismo. Segundo Rincón,

a Primeira Guerra lançou na Europa entre 1914 e 1918 milhões e milhões de jovens, cuja cultura ainda era determinada por matrizes rurais, na carnificina do moderno campo de batalha mecanizado (RINCÓN, in ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 548).

O aspecto “moderno” dos horrores da guerra chamava, evidentemente, ao primeiro plano, uma forte “crise de consciência” do projeto de civilização do Ocidente. Crise essa que invadia, também, o campo dos projetos coloniais, que começavam a ser avaliados em seus aspectos mais “bárbaros”, de imposição de regimes externos a povos mais fracos, através da força. O primitivo passava a ser visto, a partir desse contexto, como “aquele ser,

ameaçado de morte pela violência colonial, *anterior* às grandes catástrofes” (idem, 550-551, grifo do autor). O que mostra, mais uma vez, o deslocamento de valor do aspecto temporal, na medida em que se confronta um ‘presente barbarizado’ com um passado tido como menos violento – e, portanto, mais próximo dos ideais de “civilização” do que a própria “civilização”. Essa crítica da violência da colonização se estendeu até o movimento surrealista, que, através do grupo de Breton, unia o primitivismo e o anticolonialismo através de sua *Exposition Anticoloniale*, realizada em 1930-1931 (idem, 549).

Havia, ainda, mais. Além da crítica à violência colonial e às guerras, outro aspecto chamava a atenção dos novos artistas das vanguardas europeias, impulsionada pelo crescimento do contato com toda a diferença que vinha dos povos “primitivos”: uma intensa crítica do racionalismo – que não era nova, sendo herança do Romantismo e de outros movimentos como o Simbolismo e o Naturalismo, mas que ganhava novas feições, diante dos novos cenários apontados. Antes ainda da Primeira Guerra, os artistas do grupo *Die Brücke* – “A Ponte”, grupo fundado por Ernst-Ludwig Kirchner e outros três estudantes, e que inaugura a arte moderna na Alemanha – viajam até a Nova Guiné e à Samoa. Segundo relata Rincón, “buscavam o que imaginavam fosse o “originário”, o “primitivismo” dos habitantes dessas regiões, para opô-lo à pobreza de sentimentos, à carência de fantasia da civilização europeia” (idem, 549-550; ver também DIE BRUCKE, 2003-2016). Nesse mesmo contexto, de viagens de europeus a outros povos, vale citar ainda a visita do fundador do Futurismo, Filippo Marinetti, ao Brasil, em maio de 1926. O artista foi contratado para dar algumas palestras pelo país e foi recebido e ciceroneado por alguns dos nomes mais importantes do modernismo brasileiro, como Ronald de Carvalho, Manuel Bandeira e Graça Aranha, dentre outros (ROCHA, J., 2002).

Construía-se, então, uma revitalização da arte europeia através dos modelos de vida dos povos primitivos e/ou considerados subdesenvolvidos do ponto de vista dos ideais civilizados da Europa, ao mesmo tempo em que a chamada “arte primitiva” passava pelo mesmo “enobrecimento” de status, na medida em que era adotada como modelo (RINCÓN, in ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 550). A adoção dos aspectos “primitivos” pelos artistas europeus como contraponto aos excessos de violência da “civilização” europeia acaba por gerar um profundo *choque de extremos*, cuja complexidade residia numa radical ambivalência, que colocava frente a frente o que havia de mais “civilizado” nos povos tidos

como “primitivos” e “estranhos” com o que havia de mais “bárbaro”, “primitivo” e “estranho” nos povos tidos como modelos de “civilização”, “familiares” a esses mesmos artistas. O estranho que soa familiar e o familiar que, em última análise, resta em toda a sua estranheza.

Isso remete ao conceito freudiano do “estranho familiar”, elaborado pelo pensador alemão entre os anos de 1913 e 1919 – portanto em concomitância com as vanguardas. Segundo Freud, “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1919: 3128). É uma afirmação que de início cria justamente uma sensação de estranheza, porque, no geral, o sentido da palavra “estranho” remete basicamente ao que é ‘misterioso’, ‘chocante’ e ‘sem um significado aparente’. Entretanto, através de uma análise detalhada da palavra, Freud acaba por “descobrir que entre os seus diferentes matizes de significado, a palavra *heimlich* exibe um que é idêntico ao seu oposto, *unheimlich*. Assim, o que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*” (idem, 3131).

A palavra *heimlich* tem vários significados. Dentre eles o que é “doméstico”, “nativo” (idem, 3128), “pertencente à casa” e “íntimo, amigavelmente confortável” (idem, 3129). Há, porém, um sentido que remete a algo diferente. Nessa acepção, o significado desliza para uma espécie de familiaridade “singular” ou “exclusiva”, e com um certo caráter de ‘segredo’ e mesmo de ‘pecado’ (idem, 3130). Freud então lista alguns casos de frases com esse sentido, como por exemplo “Comportar-se *heimlich*, como se houvesse algo a esconder”<sup>15</sup>; ou “[um] caso de amor, amor, pecado *heimlich*” (idem, ibidem, 3130). Nesses casos, *heimlich* é tratado como algo que gravita em torno do “segredo” e do “oculto”, o mesmo sentido da palavra oposta, *unheimlich*. O pensador alemão cita Schelling, para quem “*unheimlich* é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto, mas veio à luz” (idem, 3131). A conclusão de Freud é a de que “*heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*” (idem, 3132).

---

<sup>15</sup> Algo como “entocado ou enfiado numa autofamiliaridade absoluta e aparentemente intransponível” – o que explica a curiosidade da semelhança entre os opostos.

O principal desenvolvimento do autor se dirige à relação dessas coincidências com a sua teoria da repressão. Mais adiante ele afirma: “pode ser verdade que o estranho [*unheimlich*] seja algo que é secretamente familiar [*heimlich-heimisch*], que foi submetido à repressão e depois voltou, e que tudo aquilo que é estranho satisf[ação] essa condição” (idem, 3144). Do ponto de vista da teoria das formações da Novamente isso fica evidente, porque cada foco que se destaca automaticamente “recalca” todo o resto, que acaba, ainda que provisoriamente é claro, por figurar como “estranho”. O princípio da formação é ser da ordem do recalque, como já destacamos no capítulo anterior, o que acaba sempre criando uma lógica opositiva – e que, por isso, não atinge o sentido co-incidente dos opostos, como no caso abordado por Freud.

Em seguida aparece a conhecida análise de Freud sobre o conto “O vaso de areia”, de E. T. A. Hoffmann. E a partir daí ele avança ainda para outros tipos de exemplos relevantes, como a questão do “duplo”, quando, por exemplo, nos identificamos de tal forma com outra pessoa que acabamos por duvidar, por instantes, sobre quem é o nosso “eu [self]” e quem é o “estranho” (idem, 3137); certos tipos de coincidência, quando, por exemplo, nos deparamos com o mesmo número várias vezes – ou pelo menos mais de uma vez – durante um mesmo dia (idem, 3139); e quando pensamos em algo que, curiosamente, acaba acontecendo fora do pensamento, como desejar a morte de alguém que, de repente, acaba morrendo logo em seguida (idem, 3140); dentre outros. Tudo isso para ampliar a argumentação em cima do fato de que, em todos esses casos, a palavra “estranho” alcança a palavra “familiar”, numa co-incidente que aponta para algo “secretamente familiar” (idem, 3144) – ou, como destaca Miranda, o que pode ser traduzido para “estranhamente familiar” (2014: 20).

A associação com o revirão da Novamente é evidente. Ao comentar este trabalho de Freud, Magno coloca que

não é difícil reconhecer que uma situação é *unheimlich* quando equi-voca, isto é, invoca igualmente tanto o familiar quanto o estranho. Ela própria não sendo, nesse justo momento, nem familiar nem estranha. Ela escapa, na verdade, tanto à familiaridade quanto à estranheza, ambas lhe são, ali e então, indiferentes, pois que se trata de outra evocação (MAGNO, 1992 [1989], 40-41).

Os exemplos utilizados por Freud são bem explícitos nesse sentido e Magno diz que é o acontecimento de “cópula aparente” entre os antigos opostos que amplia o estado de indiferença, que funciona, então, como um revirão:

O *Unheimlich*, aí neste Revirão, neutraliza no que indiferencia, internamente ao halo, a familiaridade da estranheza, ao mesmo tempo que empuxa [...] a confrontação de sua relação ao Haver inarredável com sua relação ao não-Haver impossível (idem, 41).

O autor situa, ainda, a aproximação do *unheimlich* freudiano com o ato poético de criação:

Nisto, também, e segundo o testemunho repetitivo de tantos sujeitos criativos, *unheimlich* é condição *sine qua non* do ato poético. Todos os criadores apresentam essa visão de que sua criação se deu em função de um estranhamento radical do que lhe era mais familiar: olhar uma paisagem como se fosse nova, olhar o outro como se nunca o tivesse conhecido (idem, ibidem, 41).

Os casos mais radicais de contato dos artistas europeus das vanguardas com as culturas “primitivas” – nos quais eles atingiam estados de profundo impasse, diante do fato de que a “barbárie”, condição até então imputada exclusivamente aos “primitivos”, aparecia então galopante no âmbito da chamada “civilização”, ou seja, no cenário mais “familiar” dos seus arredores culturais, através das guerras e do colonialismo, aliado à reconsideração de certos traços do canibalismo, tomado não mais apenas em seus aspectos “bárbaros”, de mera satisfação instintiva da fome, mas também naqueles em que se vislumbra a consideração das virtudes da vítima-inimigo, para adquiri-las pela via do ritual –, esses casos empurravam uma parte significativa do pensamento europeu, especialmente o pensamento artístico, para um ponto de profundo *estranhamento radical do que lhe era familiar* – e vice-versa. O familiar e o estranho em um momento de radical equivocação, no qual ambos perdem o seu estatuto opositivo e se ampliam para um estado de indiferença que se mostra uma experiência marcante de revirão. O primitivo como estranho familiar do europeu. O passado como estranho familiar do presente e do futuro.

Como já colocamos de forma introdutória, os artistas brasileiros conhecidos mais importantes do início do século XX fizeram esse mesmo caminho, de visita ao estrangeiro

pela via da pesquisa das diferenças – através das viagens internacionais. Isso provocou um efeito parecido com o *estranhamento familiar* dos europeus em relação aos primitivos. Parecido, mas com algumas nuances diferentes: aqui, a equi-vocação serviu não apenas para aproximar o primitivo do moderno, mas também, e principalmente, para permitir uma visita do Brasil que engatinhava no modernismo ao primitivo do próprio Brasil, que, para além de gerar as leituras nacionalistas de praxe, apontou, mais amplamente, para alguns desses pensadores-artistas, uma semelhança significativa entre a sintomática de base local e o produto da “cópula” entre o familiar e o estranho, experimentado lá fora – com algumas diferenças importantes, especialmente, como veremos mais à frente, no que tange à questão do tempo.

Nesse sentido, o modernismo brasileiro desenvolveu um novo tipo de interesse pela própria terra, o que acabou por gerar uma série de viagens dos poetas ao interior do Brasil. Essas viagens foram, em certo sentido, empreitadas em direção ao “estrangeiro”, tanto quanto as viagens à Europa, porque o “interior” do país era, para esses artistas, tão inusitado e estranho quanto as terras europeias. Como veremos, isso foi fundamental para criar a atmosfera *sui generis* do nosso modernismo.

Uma das viagens mais importantes aconteceu no ano de 1924, quando o poeta franco-suíço Blaise Cendrars, que se tornara amigo de Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, empreende, com os dois e mais alguns amigos, uma

viagem de ‘descoberta’ do interior do país e para o carnaval do Rio de Janeiro. Vão juntos para as cidades históricas de Minas Gerais à procura de herança artística das igrejas coloniais, das obras do Aleijadinho e da pintura *naïf* da região (SCHOLLHAMMER, in ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 274).

Schollhammer lembra que essa viagem foi muito importante para os modernistas, porque ampliou a força da paisagem, da arquitetura e do universo figurativo locais, além de acrescentar a “iconografia tradicional como fundamento para uma criatividade moderna e inovadora” (idem, *ibidem*, 274). Pinceladas agudas de *primitivismo*, que se tornavam cada vez mais fortes no quadro das experiências inovadoras do modernismo brasileiro.

Haroldo de Campos acrescenta outra contribuição dessa viagem. O autor cita os poemas curtos, tipo haicai, que Cendrars começara a publicar dois anos antes, em 1922, na França, como uma das influências significativas que chegaram a Oswald. O “estilo-montagem” (CAMPOS, H., In ANDRADE, O.: 1971b, 37), com ênfase em imagens rápidas, do poeta europeu, se refletiu na obra do poeta brasileiro, tanto na forma, como nos temas, que em muitos casos privilegiavam o caráter exótico do primitivismo brasileiro. Porém, havia uma diferença:

a câmera portátil dos poemas oswaldianos tinha um dispositivo a mais, que faltava à *kodak excursionista* com que Cendrars fixou suas ‘fotografias verbais’ pau-brasileiras: a visada crítica. Cendrars ficava no exótico e no paisagístico, na cor local; Oswald dirigia sua objetiva para além destes aspectos, colhendo nela as contradições da realidade nossa, que escapavam à faiscante inspeção de superfície (idem, 39).

Campos ressalta que essa diferença nascia do fato de que Oswald se apropriava da técnica de Cendrars, mas investido não de uma ânsia subserviente e propensa à “cópia”, mas sim a partir de novas articulações, que tinham outro endereçamento. Oswald

estava redescobrando a realidade brasileira de uma perspectiva original e situando-se nela. Assumia o mapa diacrônico dos vários Brasis coexistentes, *em tempos (estágios) diversos*, num mesmo espaço de linguagem, e assumia-o inscrevendo-se nele, observador observado de um contexto de conflito (idem, ibidem, 31, grifo nosso).

Paulo Prado, outro importante nome do nosso modernismo, afirma que essa vontade de redescobrir o Brasil se ampliara em Oswald ainda antes, na viagem que o brasileiro fizera à França junto com Tarsila do Amaral, no ano anterior, 1923. Nessa viagem, afirma Prado em texto de 1924, Oswald “descobriu, deslumbrado, a sua própria terra” (PRADO, P., 2014 [1924]). Ele continua:

A volta à pátria confirmou, no encantamento das descobertas manuelinas, a revelação surpreendente de que o Brasil existia. Esse fato, de que alguns já desconfiavam, abriu seus olhos à visão radiosa de um mundo novo, inexplorado e misterioso. Estava criada a ‘poesia pau-brasil’ (idem).

Nesse movimento pendular, Oswald “saía do Brasil para nele entrar. E sua viagem a Minas se iniciara em Paris” (DUARTE, 2014: 170). Ampliação cada vez maior do contato entre os extremos, o passado e o presente, o passado e o futuro, o familiar e o estranho. Como situa Duarte,

para Oswald, a experiência do estranhamento com o familiar, causada pela saída, o fez voltar ao que era seu, o Brasil, como se o distante o despertasse para o próximo, como se o outro o trouxesse a si mesmo, como se a identidade fosse o produto momentâneo das diferenças (idem, *ibidem*, 170).

Todo esse cenário se reflete de forma nítida na formulação oswaldiana do “manifesto pau-brasil”. Antes de falar dele, entretanto, vale dizer que outros nomes importantes do nosso modernismo também empreenderam viagens significativas ao interior do país, a partir do mesmo objetivo de redescobrir a nossa “familiar estranheza”.

O poeta Raul Bopp foi um deles. Nome chave do movimento antropofágico, Bopp nasceu no interior do Rio Grande do Sul e desde cedo se percebeu um viajante. Aos 16 anos saiu de casa, em direção à imensidão interna do país. Nômade e andarilho, “seguiu a cavalo até o Paraguai. Depois Mato Grosso e, um pouco mais velho, já na Faculdade de Direito, viajou de Porto Alegre a Recife. De Belém ao Rio de Janeiro” (BOPP, 2008: 142). Esse curso é descrito pelo autor de uma forma que situa de maneira bem nítida a importância dos deslocamentos:

Como se sabe, fiz cada ano do curso de Direito em uma diferente Academia. Iniciei no Sul. Cursei o terceiro ano no Recife, o quarto em Belém do Pará, o quinto no Rio de Janeiro. Pude, dessa forma, conhecer um pouco do Brasil, especialmente o Norte. Viajava sempre que podia, para assistir festas folclóricas. Fazia exames na segunda época (idem, 21).

No ano de 1921, quarto ano da Faculdade de Direito, Bopp chega então à Amazônia, evento que marcaria a sua vida para sempre. Nesse ano, e a partir da experiência de escutar as lendas da região – em especial a “Lenda da Cobra Grande” (idem, 85) –, surgia, então, o seu poema mais conhecido, “Cobra Norato”. Escutar o autor, quando ele

descreve a profundidade da sua experiência amazônica, nos mostra de forma bem ampla o quanto de um rico e radical estranhamento ali se desenhava:

Ao chegar na Amazônia, senti que estava em um cenário completamente diferente, de uma violência desconcertante. A linha constante de água e mato era a moldura de um mundo ainda incógnito e confuso. A impressão que me causava o ambiente, na sua estranha brutalidade, escapava das concordâncias<sup>16</sup>. Era uma geografia do mal-acabado. As florestas não tinham fim. A terra se repetia, carregada de alaridos anônimos. Eram vozes indecifradas. Sempre o mato e a água por toda a parte (idem, 21).

É possível perceber o quanto havia de elementos “estrangeiros” nos impasses vividos pelo poeta. Esses elementos deixariam marcas profundas, deslocando radicalmente a sua própria visão de mundo:

A estada de pouco mais de um ano na Amazônia deixou em mim assinaladas influências. Cenários imensos, que se estendiam com a presença do rio por toda a parte, refletiam-se com estranha fascinação no espírito da gente. A floresta era uma esfinge indecifrada. Agitavam-se enigmas nas vozes anônimas do mato. Inconscientemente, fui sentindo uma nova maneira de apreciar as coisas. A própria malária, contraída em minhas viagens, acomodou meu espírito na humildade, criando um mundo surrealista, com espaços imaginários (idem, 22-23).

Deslocamento na visão de mundo, na forma de pensar e produzir poesia, na forma de pensar o Brasil. Nascido em Pinhal, município de Santa Maria, e criado em Tupanciretã, zona campeira da mesma região – emblemática mistura entre cristianismo e cultura indígena –, o poeta brasileiro de descendência alemã conhecia a imensidão das paisagens dos pampas: “Aquela paisagem dilatada, de horizontes livres, sem mistérios, terá certamente deixado em mim traços marcantes. Ela responde a uma relação especial do homem com as distâncias” (idem, 20). Impressões que se chocavam de forma profunda com o gigantismo enigmático das florestas e rios amazônicos. Esfinge de várias cabeças,

---

<sup>16</sup> Uma consideração articulada dessa descrição de Bopp com a descrição que Jorge Luis Borges faz de sua “experiência de eternidade” ocorrida na localidade de Barracas, Argentina – e sobre a qual tratamos na sessão anterior –, pode ser de grande valia para conhecer ainda mais sobre as enormes ambivalências que circundam os eventos mais radicais de *estranhamento familiar*.

que confrontava o poeta com a pluralidade estranha e abissal da sua própria – e desconhecida – terra.

Outra experiência importante nesse nível foi a das viagens de Mário de Andrade. O autor de “Macunaíma” também visitou a Amazônia, entre os meses de maio a agosto de 1927, quando percorreu a floresta de uma ponta a outra, passando inclusive pelo Peru e pela Bolívia, até chegar ao extremo oposto, na ilha de Marajó (FREITAS, 2015: 8). O poeta faria ainda outra viagem relevante, entre novembro de 1928 e fevereiro de 1929, passando por Alagoas, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba (idem, *ibidem*, 8). Em ambas, entrou em contato com as culturas locais, que apareciam em toda a sua ambivalência, de eventos que eram ao mesmo tempo brasileiros e estrangeiros, familiares e estranhos, o que ampliava, no pensamento do autor, um misto de fascínio e vontade de estudar a própria cultura que se mostra uma das bases fundamentais do estranhamento modernista brasileiro.

Essas viagens geraram um grande número de notas, diários, crônicas e reflexões anotadas pelo autor, que foram publicadas mais de três décadas depois, numa obra que ganhou o justo título de “O turista aprendiz”<sup>17</sup>. E foram, também, como é bastante conhecido, fundamentais para a criação do livro mais importante do autor, o romance “Macunaíma”. Como destaca Fritzen,

para escrever este livro, o autor empenhou anos de pesquisas sobre lendas, mitos indígenas e folclóricos, superstições, ditados populares, anedotas, paródias, provérbios, evocações históricas etc, utilizando a linguagem popular de várias regiões do Brasil. Por fim reuniu todos os elementos de seu estudo em Macunaíma, nome originário de um mito indígena. Daí vem o fato de o autor chamar a sua obra de rapsódia, nome que designa uma composição musical que envolve uma grande variedade de motivos populares (FRITZEN, 2011: 3).

O personagem Macunaíma, nascido no interior da Floresta Amazônica, viaja pelo país inteiro em busca de seu amuleto perdido, a pedra preciosa “muiraquitã”, e termina retornando para a floresta. Nessa volta, solitário e desiludido com a morte dos irmãos, ele decide ir para o Céu, para fazer parte da Constelação Ursa Maior (ANDRADE, M., 1977: 221), numa rota que, novamente, sintomatiza de forma emblemática o profundo

---

<sup>17</sup> Este livro ganhou uma nova edição no ano passado, 2015, republicado por uma parceria entre o IEB da USP e o Iphan (Idem, *ibidem*, 8).

*estranhamento familiar* vivenciado pelos artistas do modernismo brasileiro: o local e o estrangeiro, o retorno às “origens” que acaba levando ao mundo sem fronteiras do céu.

E terminamos esse pequeno grupo de exemplos sobre as experiências de redescoberta do próprio país pelos modernistas brasileiros com uma obra produzida um pouco mais à frente, no ano de 1932, pelo também poeta Murilo Mendes. Sob o significativo título “História do Brasil”, a obra passa por todos os eventos marcantes da história do país na forma de poemas, construídos a partir de uma mistura de crítica e bom humor: o “descobrimento” do país, a carta de Pero Vaz de Caminha, a divisão das capitanias, a independência, a proclamação da República, Antônio Conselheiro e o episódio de Canudos, o Jeca Tatu de Monteiro Lobato, dentre vários outros temas, tudo surge construído numa forma de “‘estórias’ em versos, em que história e mitologia, tradição e folclore, realidade e fantasia se misturam e convergem, assim como costumam misturar-se na cultura viva e nos sonhos dos habitantes do Brasil”, como destaca Luciana Picchio no texto introdutório da edição que analisamos (In MENDES, 1991 [1932]: 7).

Essa mistura mostra as várias facetas do estranhamento vivido pelos poetas dessa época com a redescoberta do próprio país. O *estranhamento familiar* em direção ao útero das considerações primitivistas internas, como no poema “A Bandeira”:

“Durante meses e anos  
 Nós furamos o sertão,  
 Atravessamos florestas,  
 Desviamos o curso dos rios;  
 Nossas famílias também  
 Vão resolutas com a gente,  
 Galinhas, carneiros, porcos,  
 Tudo aprende geografia.  
 Num só tempo procuramos  
 As esmeraldas enormes  
 E traçamos, fatigados,  
 O mapa d’este país.  
 Esmeraldas não achamos,

Ou achamos, mas sloper.  
 Não achamos esmeraldas,  
 Mas o tempo não perdemos:  
 No fim desde pic-nic  
 Desenrolamos no céu  
 A bandeira do país” (idem, 27).

E a *estranha familiaridade* do contato com o estrangeiro, ao mesmo tempo *diferente* pelas distâncias culturais e *próximo* pela semelhança das buscas primitivistas e pelo próprio afã deglutidor da voracidade modernista brasileira, que se verifica nesses trechos do “Discurso do filho do Jeca”:

“[...]

Se quiser, banco o francês  
 Quase tão bem como ele.  
 Sou brasileiro, bem sei,  
 Mas sou mais universal.

[...]

Não fico assim assombrado  
 Com o progresso dos outros.  
 Eles são muito mais ricos,  
 Mas trabalham muito mais” (idem, 86).

Essa atmosfera de retorno às origens reinava em todos os âmbitos do nosso modernismo. Antonio Candido destaca o importante papel que tiveram “a arte primitiva, o folclore [e] a etnografia [...] na definição das estéticas modernas, muito atenta aos elementos arcaicos e populares comprimidos pelo academismo” (CANDIDO, 2000: 121). E comenta que aqui o contato com os saberes primitivos tinha uma potência ainda maior do que o mesmo contexto na Europa:

Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancuzi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles. O hábito em que estávamos do fetichismo negro, dos calungas, dos ex-votos, da poesia folclórica, nos predispunha a aceitar e assimilar processos artísticos que na Europa representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais (idem, *ibidem*, 121).

Como veremos agora, tudo isso se condensa no itinerário da obra de Oswald de Andrade, especialmente no roteiro que começa com o “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, produzido no ano de 1924, e que culmina com o surgimento do “Manifesto Antropófago”, de 1928.

Como já colocamos, Oswald foi um dos artistas do modernismo que mais viajou à Europa. No ano seguinte a uma delas, feita em 1923, na qual visitara a França mais uma vez, lançou o chamado “Manifesto da Poesia Pau Brasil” (FONSECA, 2008: 40). Há uma quantidade inesgotável de temas que se enredam nos entremeios da produção deste texto. Para definir um foco que se mantenha atrelado às considerações que faremos, vale dizer que nosso objetivo, neste momento, é pensar o entorno do manifesto através de suas vinculações com o *primitivismo* e com a forma como esse primitivismo foi articulado com as novas descobertas *modernistas* daquele início de século.

Em relação ao *Manifesto da Poesia Pau Brasil*, Fonseca ressalta que

para Oswald era necessário compreender a problemática local de modo dinâmico. E, no seu entender, isso seria possível pela *convergência* do mundo primitivo (do natural da América) com a mais arrojada tecnologia do começo do século XX, associada a campos do saber, como a física, a química, a matemática, e às manifestações artísticas, como dança, música, pintura, literatura (idem, 54-55).

Esse raciocínio implicava uma série de mudanças de postura. Era preciso reler o passado brasileiro de outra forma, considerando não apenas os aspectos “colonizados” e “subservientes” da cultura, ou as indicações e imposições da metrópole portuguesa como as únicas viáveis para o país, mas também as possibilidades de deslocamento disso. Era preciso abandonar todos os “purismos” vigentes, especialmente os do bacharelismo

academista e os da “forja vernácula”, que passaram a ser vistos também como ranços da dominação portuguesa (idem, 55 e 56). E era preciso, enfim, deslocar as formações temporais, artísticas e filosóficas excludentes, para apostar em algo diferente, mais diverso e mais dinâmico ainda do que o que se manifestava na Europa das vanguardas.

Nesse sentido, o nome do manifesto é emblemático. E ambivalente. Oswald aposta na árvore-símbolo do nascimento do Brasil para figurar como uma espécie de “estandarte” de sua guerra contra os “purismos” e contra as “cópias” e por uma releitura mais ampla do passado brasileiro. Por um lado, a formação *pau-brasil*, deslocada de seu valor primário, ganhava novas cores e tons, o que apontava para a *convergência de valores* colocada por Fonseca; por outro, entretanto, permanecia o peso do símbolo em toda a sua vinculação localista e de “origem”, o que ensejava as mais diversas impressões, que iam desde o “nacionalismo” até o “exotismo”. Algo que certamente fazia parte da potência e da força de deslocamento da proposta. Mas que deve ser analisado com atenção.

A leitura do manifesto indica vários pontos importantes desse enredo. Nele, Oswald aponta sua crítica para uma série de aspectos brasileiros que reincidiam como restos de subserviência: o “lado doutor”, que seria uma “fatalidade” ligada à dominação portuguesa (ANDRADE, O., in ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 21); a “nunca exportação de poesia” (idem, ibidem, 21), que estaria confinada na reprodução das fórmulas europeias e na lógica sistemática da “máquina de fazer versos, [...] o poeta parnasiano” (idem, 22); o “gabinetismo, a prática culta da vida”, os “arcaísmos” e a “erudição” (idem, ibidem, 22); o instinto de cópia do naturalismo: “instituíra-se o naturalismo. *Copiar*. Quadro de carneiros que não fosse lã mesmo não prestava. A interpretação no dicionário oral das Escolas de Belas-Artes queria dizer *reproduzir igualzinho*” (idem, ibidem, 22, grifo nosso); e a “morbidez romântica” (idem, 24); dentre outros. Ao mesmo tempo, apontava também para um amplo conjunto de aspectos que considerava inovadores e que poderiam servir como contraponto radical a tudo o que foi citado: “a poesia [que] existe nos fatos”; “a formação étnica rica”; a “alegria dos que não sabem e descobrem” (idem, 21); o “teatro, filho do saltimbanco”, “o romance, nascido da invenção”; a “língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos”; a “Poesia Pau-Brasil, de exportação” (idem, 22); “contra a cópia, pela *invenção* e

pela *surpresa*”; “o correspondente da surpresa física em arte” (idem, 24); e a nossa “base dupla e presente – a floresta e a escola” (idem, 25).

Para além desse quadro de oposições, no qual o poeta estabelecia o seu *front* de guerra, entre o que devia ser *negado* e o que devia ser *afirmado*, havia uma dinâmica de ambivalências significativa, que ajuda a mostrar a radicalidade deste primeiro manifesto. Por um lado, Oswald parecia cada vez mais alimentado pela “base dupla” da sintomática brasileira, na qual a “reação à cópia” significava não uma lógica excludente, mas sim “uma perspectiva de outra ordem: sentimental [*e*] intelectual, irônica [*e*] ingênua” (idem, 24) e uma mescla do “melhor de nossa tradição lírica [com] o melhor de nossa demonstração moderna” (idem, 25); porém, ao mesmo tempo em que aprofundava cada vez mais o contato com a ideia da convergência entre os opostos, o poeta esbarrava, em alguns momentos, no *problema temporal da origem*, nos seus aspectos mais diversos. Isso fica claro quando pensamos na alusão ao pau-brasil, presente no título, e no momento em que o autor cita a “nossa[-dele] época [como aquela que] anuncia a volta ao *sentido puro*” (idem, 24, grifo do autor); dentre outros. É possível dizer que alguns trechos deste manifesto sintomatizavam, apesar das evidentes especificidades, um tipo de problemática semelhante ao que ocorrera no Renascimento da Europa, no qual a necessidade de deslocamento da lógica atrasada do Cristianismo da Idade Média convivia lado a lado com o retorno ao passado, ainda mais antigo, dos ideais gregos.

Essa ambivalência vazou para a crítica. Num ensaio produzido em maio de 1964, Décio Pignatari ressalta a “originalidade” do pensamento, da postura e da obra de Oswald utilizando, para isso, no título do texto, uma expressão do próprio autor: “Marco Zero de Andrade” (PIGNATARI, 2014 [1964]: 149-165). Paródia do título de dois romances do poeta modernista, publicados em 1943 – “Marco Zero I – A Revolução Melancólica” – e em 1945 – “Marco Zero II – Chão” (FONSECA, 2008: 131-132), o trabalho do poeta concretista começa descrevendo características importantes da *originalidade de pensamento* e as associa imediatamente aos trabalhos de Oswald de Andrade, ao citar especialmente aqueles que possuem referências ligadas à ideia de “começo” ou “nascimento”. Ele afirma então que

alguns têm a volúpia e a coragem do zero, do de onde se começa. *Pau Brasil, Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade, Marco Zero*. São os criadores originais, radicais, de uma linguagem nova, irreversível aos termos de um regime anterior, ininteligível mesmo em meio a uma linguagem pré-existente já estratificada em código (PIGNATARI, 2004 [1964]: 149, grifos do autor).

Mais à frente, Pignatari destaca uma sequência de aspectos que é bastante relevante. Segundo o autor, a posição “inaugural” “implica em *desvendamento, revelação, invenção* e em violenta *desidentificação* (desalienação) com o sistema vigente – e abrindo-se para a ação de mudança do estado de coisas” (idem, 155, grifos nossos). Em outras palavras, o pensamento criador nasce da convergência de fatores que engloba a *percepção de elementos existentes, porém ainda desconsiderados sob certo ponto de vista ou articulação*; a *divulgação* desses elementos; o *deslocamento* de sua posição anterior; e um consequente processo de *desfiliação*, que a partir disso abre para novas rotas e movimentos.

É a mesma articulação proposta por Haroldo de Campos, quando afirma que a poesia de Oswald de Andrade se constrói a partir de uma “poética da radicalidade” (In ANDRADE, O.: 1971b, 9). Campos se pergunta sobre o que é ser “radical” e responde usando uma frase de Marx, para o qual “ser radical é tomar as coisas pela raiz” (idem, ibidem, 9). E afirma, um pouco depois, que “a radicalidade da poesia oswaldiana se afere [...] no campo específico da linguagem, na medida em que esta poesia afeta, *na raiz*, aquela consciência prática, real, que é a linguagem” (idem, 10, grifo nosso). Linguagem essa que, como destaca o crítico, só existe enquanto “relação” (idem, 9 e 10).

Essa questão da “origem” é fundamental para o nosso trabalho, portanto, vale refletir um pouco sobre ela. Como vimos no segundo capítulo, *a busca pela origem* foi uma característica marcante do Terceiro Império, para o qual a questão da “filiação”, na maioria das vezes tomada como algo linear e polarizado – origem de um lado, fim do outro, em configuração retilínea e uniforme –, era preponderante. Além disso, vimos também que o conceito de “formação” e o diálogo da Novamente com o conceito de “rede” se deslocam dos registros teóricos que trabalham com a pressuposição da existência de entes isolados e/ou universais. Isso demanda uma reavaliação da noção de “origem”, a partir de uma nova visada.

No dicionário comum, a palavra “origem” é associada às ideias de “princípio”, “começo”, “procedência”, “naturalidade”, “causa” e “motivo” (FERREIRA, 2000: 503). Já o dicionário de sinônimos acrescenta, a estes, outros, como “emanação”, “fermento”, “filiação”, “fonte”, “móvil”, “ovo”, “raiz” e “semente”, dentre outros (1977: 818). Segundo o tradutor e filósofo Gabriel Perissé, a palavra “origem” remete à raiz (!) indo-europeia “*ergh-*“, que significa “pôr-se a caminho”, “levantar-se”. O autor destaca que essa *raiz* está ligada a uma relação longínqua que existia entre as palavras “origem” e “orquestra”, no antigo teatro grego. A orquestra era “o espaço [...] onde o coro fazia a sua interpretação, de onde se erguiam vozes, narrando e comentando a ação” (PERISSÉ, 2010). Em outro ponto de sua história, a palavra deriva do latim “*origo*”, da raiz do verbo “*oriri*”, que significa “elevantar-se”, “tornar-se visível”, “aparecer” (ORIGEM, 2010-2015).

Interessante observar que toda vez que se considera algo a partir de sua suposta “origem”, elimina-se automaticamente a consideração das *conexões* em jogo e também o caráter de *processo* envolvido. Por isso, a pergunta sobre quem nasceu primeiro, “o ovo ou a galinha”, gera tanto interesse: porque, em certo sentido, ela equi-voca a oposição, chamando a atenção para a necessidade de se avaliar as transas entre as formações envolvidas, de forma mais ampla. Se o referente da consideração é a galinha viva como ente isolado, evidente que vamos entender o ovo como aquele que vem primeiro; entretanto, se o foco muda para os elementos genéticos, por exemplo, a fronteira fica borrada e a dificuldade da resposta aumenta.

O mesmo acontece com a palavra “raiz”, outro exemplo. Provavelmente “raiz” se tornou sinônimo de “origem” porque a raiz das árvores e outros vegetais está na base que sustenta essas formações fixadas no solo. Ou seja, se a base da consideração for a árvore tomada desde o solo, a origem reside na raiz; se o referente muda, muda junto o sentido: se tomamos a árvore vista de cima para baixo, a “origem” passa a ser as plantas mais altas, situadas no topo; e assim por diante. Há que considerar, inclusive, que “antes” ainda da raiz existe a semente, que seria a “raiz da raiz”. E assim sucessivamente. O filósofo Plotino afirmou certa vez que, “se não houvesse nada fora de toda associação e compromisso, nada autenticamente Uno, não haveria nenhuma Fonte” (citado por FFYTCHÉ, 2014: 134). Ele estava defendendo a existência do Uno. Daqui, de nossa perspectiva, a proposição deve ser deslocada, para dizer que, ‘como não há nada fora de associações e compromissos, não há

nada autenticamente Uno, e, portanto, não há qualquer Fonte, a não ser se entendida provisoriamente e a partir de um referente arbitrariamente estabelecido’.

Essa mudança de enfoque tem profundas implicações. Uma delas pode ser verificada diretamente na palavra “original”, familiar direta da palavra “origem”. Por conta de significar algo “relativo à origem”, a palavra “original” ganhou pelo menos dois sentidos correlatos que derivam exatamente da palavra “origem” entendida como um “começo” ou “início” efetivos. São eles: “Que não ocorreu nem existiu antes; inédito”; e “feito pela primeira vez, ou que tem caráter próprio, que não imita nem segue nada, ninguém; novo” (FERREIRA, 2000: 503). Depreende-se disso que, quando se toma a palavra “origem” como um referente “efetivo” e “isolado” e não “articular” e “provisório”, a tendência é que se coloque automaticamente no pólo inverso a “cópia” como o oposto do que é “novo” e o “prévio ultrapassado” como o oposto do que é “inédito”. Ou seja, o “prévio ultrapassado” seria aquilo que deixou de ser inédito para se repetir sempre, até que se desloque em alguma mudança; e a suposta “cópia” seria exatamente essa repetição, que inibe a mudança de algo para uma nova forma ou articulação.

Quando se pensa as questões ancoradas no conceito de *formação, enquanto aglomerado de outras formações com pólo, foco e franjas*, esse enredo se desloca radicalmente. Quando se toma, como situamos no segundo capítulo, a formação, o seu pólo e o seu foco como *resistências e recalques*, toda ‘suposta origem efetiva e isolada’ passa a figurar sempre como um entrave para a percepção mais ampla do cenário analisado. O mesmo serve para qualquer ideia de “cópia efetiva”, “ultrapassado efetivo” e mesmo para as temporalidades consideradas a partir de divisões radicais e lineares entre passado, presente e futuro. Essas observações são fundamentais para continuarmos a analisar o caso da obra do poeta Oswald de Andrade.

Ao seguir a sua explanação sobre a *originalidade* do autor do “Manifesto da Poesia Pau Brasil”, Décio Pignatari comenta a forma como ele usa a sátira para compor a sua “poesia por contato direto[, s]em explicações, sem andaimes, sem preâmbulos ou prenúncios, sem poetizações” (PIGNATARI, 2004 [1964]: 157). Em seguida, o crítico cita os poemas que “são simples transcrições de anúncios da época”, e coloca que essas transcrições, ao destacarem os anúncios do seu contexto de simples anúncios, emprestam novo ritmo aos textos, que, “de lugares-comuns se transformam em lugares-incomuns”

(idem, ibidem, 157). Essa lógica, para Pignatari, é correlata à da *pop art* norte-americana de então, e deriva também de uma semelhança do “*sentido puro*, a que se referia Oswald” (idem, ibidem, 157) com os *ready-mades* do dadaísmo. E então afirma: “A poesia de Oswald de Andrade é uma poesia *ready-made*” (idem, ibidem, 157).

Como se sabe, o *ready-made* foi uma técnica introduzida pelo artista francês Marcel Duchamp na década de 10 do século passado. Através dela, Duchamp buscava “uma ruptura com os meios convencionais da produção artística”, através da mescla de linguagens diferentes e referências extra-pictóricas, como a comunicação urbana, os jogos de palavras e os objetos recalcados pelo uso sistemático (RODRIGUES, A., In CABANNE, 1990: 197). Segundo Rodrigues, “neste contexto, o *ready-made* é a expressão emblemática de uma noção expansiva da arte e das infinitas possibilidades de criação que esta oferece” (idem, 198). Essa expansão se amplia através da

diluição de fronteiras entre os vários gêneros artísticos, ao combinar materiais (velha porta de madeira, tijolos, ramos secos, veludo, pele, alumínio, linóleo, vidro, acrílico, lâmpadas normais, fluorescentes e de gás (tipo Bec Auer), motor) e técnicas de expressão artística (fotografia, escultura, pintura, cenografia), cujo efeito visual global é o da instabilização das noções de aqui e de ali, de cima e de baixo, de interior e de exterior, de esquerda e de direita (idem, 210-211).

Por conta dessa *diluição de fronteiras*, Magno destaca que uma das maiores contribuições da obra de Duchamp é abolir a rigidez dos registros que definiam de forma “incontestes” o que era arte e o que não era, o que iria para o museu, o que iria para a exposição e o que iria para o lixo (MAGNO, 2008 [1995]: 126). O autor coloca que a grande invenção do *ready-made* se encontra no fato de que ela passa a “situar qualquer articulação humana como capaz de ser colhida e apresentada como arte” (idem, 127)<sup>18</sup>.

Importante colocar que essa diluição de fronteiras posta em movimento pelos *ready-mades* partia do pressuposto de deslocar formações retesadas, pela constância de um uso ou valor frequente, para outro estado. A grande questão é que não se tratava de pensar exatamente na ideia da “originalidade”, mas sim de algo mais amplo, ou seja, de uma conexão ou “trans-nexão”, na qual comparecessem *a forma anterior e a forma deslocada*

---

<sup>18</sup> Veremos mais adiante como isso se reflete na forma como a Novamente trabalha com o conceito de “arte”.

*em um enredamento mutuamente irônico*, através do qual uma apresentava a incompletude da outra, num espelhamento intermitente, ambivalente, inconcluso e aberto. Esse enredamento se dava inclusive no plano temporal, como atesta Rodrigues, quando coloca que Duchamp fazia confluírem, em suas obras, as referências tidas como “tradicionalis” – como as mitologias, a Vênus, a Virgem Maria etc – e as referências consideradas “modernas” – como as iconografias populares e urbanas (jogos de feira, máquinas etc) e a poesia de Laforgue, Mallarmé etc (In CABANNE, 1990: 210).

A obra de Oswald de Andrade vai pela mesma via. Haroldo de Campos observa que “a poesia de Oswald acusa [...] ambas as vertentes: a *destrutiva*, dessacralizante, e a *construtiva*, que rearticula os materiais preliminarmente desierarquizados. E ambas interligadas, permeáveis, como verso e reverso da mesma medalha” (In ANDRADE, O., 1971b: 28). O crítico cita então o livro de poemas *Pau Brasil*, feito por Oswald em 1925 – um ano depois da publicação do *Manifesto Pau Brasil* – através do qual o poeta cria *recorte* e *remontagem* de vários textos da História do Brasil, como o de Pero Vaz de Caminha e o de Frei Vicente do Salvador, dentre outros, para rearticulá-los de outra forma, convertidos

em cápsulas de poesia viva, dotadas de alta voltagem lírica ou saboroso tempero irônico. Daí a importância que tem, para o poeta, o *ready-made* linguístico: a frase pré-moldada do repertório coloquial ou da prateleira literária, dos rituais quotidianos, dos anúncios, da cultura codificada em almanaques (idem, 29).

Uma “poesia *ready-made*” (idem, 30).

Diante disso, vale pensar se cabem os termos “destrutivo” e “construtivo” utilizados por Campos. Talvez seja o caso de dizer que, mais além de “destruir e construir”, o que os *ready-mades* de Duchamp e Oswald fazem é *gerar transas e deslocamentos entre formações antes “incomunicadas”*. O que, no caso de Oswald especialmente, se dava tanto no âmbito das obras quanto no da própria relação destas com as temporalidades instituídas. Portanto, é possível que nem a expressão “Marco Zero” seja a melhor. A que nos parece mais próxima do que se conota de mais radical da obra de Oswald aparece no texto de Paulo Prado, já citado. Segundo o autor, a poesia pau-brasil de Oswald é um verdadeiro “Ovo de Colombo” (PRADO, P., 2014 [1924]).

A expressão remete a uma história que envolve a descoberta da América. Segundo consta, o Cardeal Mendoza teria organizado um banquete para comemorar a descoberta das novas terras. Neste evento, um dos convidados teria perguntado a Colombo se ele “acreditava que outra pessoa seria capaz de fazer o mesmo, se ele não tivesse feito” (OVO DE COLOMBO). O navegador respondeu então com um desafio: perguntou se algum dos presentes conseguiria “colocar um ovo de galinha fresco de pé sobre uma das suas extremidades”. A maioria aceitou e tentou, mas ninguém conseguiu. No que então “Colombo decidiu mostrar a solução: bateu o ovo contra a mesa de leve, quebrando um pouco a casca de uma das pontas, de forma que assim ele se achatasse e pudesse ficar de pé” (idem). O convidado que havia feito a pergunta retrucou, exclamando que desta forma qualquer um conseguiria. Colombo diz, então, que realmente qualquer um poderia tê-lo feito, desde que tivesse a ideia, o que não aconteceu. E acrescenta que a mesma coisa poderia ser dita em relação ao “Novo Mundo”: depois que ele, o “descobridor”, mostrou o caminho, qualquer um pode segui-lo. Mas antes foi necessário que alguém tivesse a ideia ou que descobrisse o caminho, para que depois todos pudessem conhecê-lo (idem).

Se a história terminasse aí, estaríamos assinando em baixo da tese da “originalidade”. Mas a questão é mais sutil do que parece. Outro autor a utilizar a expressão “Ovo de Colombo” é Haroldo de Campos. Ao refletir a questão da origem da literatura brasileira, o autor chega ao Barroco e defende a tese de que

o Barroco, para nós, é a *não-origem*, porque é a não-infância. Nossas literaturas, emergindo com o Barroco, não tiveram infância (*infans*: o que não fala). Nunca foram afásicas. Já nasceram adultas (como certos heróis mitológicos) e falando um código universal extremamente elaborado: o código retórico barroco (com sobrevivências tardomedievais e renascentistas, decantadas, já, no caso brasileiro, pelo maneirismo camoniano, este último, aliás, estilisticamente influente em Góngora) (CAMPOS, H., 2010: 239-240).

A partir dessa perspectiva, essa ‘não-origem’ que se desenhava no Barroco se insinuava por dois motivos: primeiro, a “literatura universal” não nasceu aqui; e segundo, nós começamos a produzir literatura já razoavelmente alimentados por toda a confluência de conexões que aqui aportou, junto com os portugueses, que já produziam literatura desde a Idade Média. Em outras palavras, Campos sugere que esse contato criou uma lógica de *não-origem*

basicamente porque nós não precisamos passar por todos os estágios que já confluíam naquele “código retórico”, com toda a sua carga trazida da Idade Média e do Renascimento, somada a outros elementos. Consideramos o raciocínio procedente. Vale dizer, porém e para além, que ele serve fundamentalmente para qualquer época, se tomarmos a literatura como uma formação que já nos seus primórdios se expandia em constante diálogo com outras formações “não-escritas”, como os mitos, os rituais, o teatro etc. Quando se diz que a literatura nasce com Homero, por exemplo, é preciso considerar uma série de fatores que englobam a formação-Homero, inclusive os “não-literários”, sem os quais a percepção da questão ficaria restrita ao ‘texto escrito’ tomado como algo hermético e isolado numa singularidade de redoma. Portanto, só é possível estabelecer uma “origem demarcada” para algo recalçando toda a rede de fluxos que se entrecruzam na dinâmica das formações. Fora disso, o que há, sempre, é ‘*não-origem*’.

Campos completa o seu raciocínio afirmando que o nosso “nascer” como literatura se deu, então, a partir de um “articular-se como diferença em relação a essa panóplia de *universalia* [...]: uma sorte de partenogênese sem ovo ontológico (vale dizer: a diferença como origem ou o ovo de Colombo...)” (idem, 240). Ora, nos parece que Campos situa a *diferença* como ponto chave justamente porque não havia “Marco Zero” em nossa aventura literária. Em outras palavras, a literatura não aparece aqui como um evento “inaugural” ou uma “descoberta” radical, mas sim como uma onda que já vinha se deslocando desde há muito no mar aberto. Cabia ao texto brasileiro praticar as suas “manobras” e surfar junto com aquela dinâmica que o alcançara – e para além dela. Isso, como já vimos, serve para todas as literaturas, inclusive a grega.

O autor associa essa “diferença como origem”, que se reflete como “não-origem”, com a expressão “ovo de Colombo” e cita também, como vimos, a “partenogênese”. A partenogênese, como se sabe, é um tipo de reprodução que encontramos em certas fêmeas, que não precisam de machos para fecundarem os óvulos. Ocorre em vários tipos de formações vivas, como as plantas agamospérmicas, as abelhas, as pulgas d’água, os lagartos, salamandras e algumas espécies de peixes. Interessante contextualizar que a comparação de Campos ocorre no mesmo parágrafo em que ele constrói a sua reflexão sobre o Barroco e a “não-origem”. Isso permite sugerir que a metáfora da partenogênese surge colocada num âmbito que está para além da mera questão macho-fêmea. O poeta

concretista parece estar apontando para o fato mais amplo de que não houve a necessidade de “fecundação”, ou seja, de “fertilização” literária para o país, que teria desenvolvido a sua produção sem essa “singularidade inicial”.

Um último detalhe rico, ainda nesta questão do “ovo de Colombo”, é que, segundo alguns historiadores, Colombo não teria sido o inventor do truque. Alguns sugerem que a brincadeira foi feita pela primeira vez pelo arquiteto italiano Filippo Brunelleschi, alguns anos antes; outros afirmam que o truque nasceu com o construtor Juanelo Turriano, que foi relojoeiro de Carlos V, imperador da Espanha entre os anos de 1519 e 1556 – portanto depois do banquete de Colombo; e há ainda os que situam a história antes mesmo da descoberta da América. Vale dizer que a história do ‘ovo de Colombo’ foi publicada pela primeira vez no livro *History of the New World*, de Girolano Benzoni, de 1565, enquanto a história semelhante do ovo de Brunelleschi fora contada bem antes, na obra *Life of the Most Eminent Painters, Sculptors and Architects*, de 1550 (OVO DE COLOMBO). Tudo isso mostra o quanto a própria história do ovo de Colombo parece ter se desenvolvido ela própria sem a necessidade de um “Marco Zero” absolutamente demarcado por alguma singularidade.

Tudo isso reflete, mais amplamente, a grande crise “temporal” que se desenvolve entrecruzada com os fluxos deflagrados pelo modernismo brasileiro. E esse enredo ganha contornos decisivos com a publicação do “Manifesto Antropófago”, de Oswald de Andrade, em maio de 1928.

Neste texto, o poeta brasileiro exorta a uma “Revolução Caraíba”, que fosse a “unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem” (ANDRADE, O., In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 28). Duarte situa que os caraíbas eram “índios antropófagos [que] foram os primeiros a ter[em] contato com os espanhóis no final do século XV, na época em que eles chegaram ao continente desde então chamado de América” (2014: 148). O mais importante, segundo o autor, está no fato de que “o nome da revolução procurada por Oswald de Andrade apontava para o passado” (idem, ibidem, 148). A formulação de Oswald mostra que sua visão do passado não vinha emoldurada num saudosismo neo-romântico. Era a busca por uma “unificação” das revoltas e não uma postura separatista e nacionalista.

Duarte sugere que, nisso, a “Revolução Caraíba” proposta por Oswald se articula, em diálogo e ao mesmo tempo em “originalidade”, com

toda a história da arte e da poesia modernas, que, a cada vez que buscou o progresso através da crítica do passado, também criticou o próprio progresso, apontando para um passado mais atrás no tempo do que aquele que deveria ser superado (idem, 151).

Essa ambivalência brota da relação peculiar que o modernismo brasileiro estabeleceu com o passado, o primitivo e as tradições. Uma relação que não era de destruição e de absoluta negação, mas sim de releitura, a partir de novas perspectivas. O objetivo passou a ser

*revirar a tradição.* Eis o que, no fim das contas, o Modernismo fez. Não foi uma destruição geral. Foi o momento em que o Brasil, sob influxo de vanguardas internacionais, quebrou dogmas tradicionais para aprofundar o passado de uma forma nova. Nossa vanguarda não procurou o futuro para superar a tradição, não acompanhou o progresso fazendo *tábula rasa* e marco zero (idem, 159 – o primeiro grifo é nosso, o segundo do autor).

Ainda segundo Duarte,

o primitivismo do Modernismo era o antigo e o novo, ao mesmo tempo. Era a novidade do antiquíssimo, a partir da qual, então, o futuro podia surgir fora da continuidade estrita do progresso da civilização que conhecíamos pela Modernidade (idem, 154).

Cumprir reiterar, então, que não se trata, com o modernismo, de um retorno nostálgico ao passado: “O Modernismo volta-se contra os tolos que petrificam o passado e fazem dele obstáculo para o futuro. O passado, porém, pode ter outro valor, desde que livre dos passadistas” (idem, 157). Por isso, Haroldo de Campos defendia que a antropofagia de Oswald de Andrade era uma espécie de “indianismo às avessas” (CAMPOS, H., In ANDRADE, O., 1971b: 49-50), uma postura radicalmente diferente da dos xenófobos dos movimentos literários nacionalistas que se desmembraram do modernismo pouco tempo depois, em movimentos como a “Anta” e o “verdamarelo” (idem, 49). Segundo Campos,

o ‘índio’ oswaldiano não era o ‘bom selvagem’ de Rousseau, acalentado pelo Romantismo e, entre nós, ‘ninado pela contrafração de Alencar e Gonçalves Dias’. Tratava-se de um indianismo às avessas, inspirado no selvagem brasileiro

de Montaigne (*Des Cannibales*), de um ‘mau selvagem’, portanto, a exercer sua crítica (devoração) desabusada contra as imposturas do civilizado (idem, 49-50).

Diante da diferença que se estabelecia em alguns autores, entre o “mau canibal” e o “bom canibal”, que era o antropófago, que comia as vítimas não pela gula, mas pelo ritual de absorver-lhe as qualidades enriquecedoras, talvez não seja nem o caso de se falar em um “mau selvagem”, mas sim de uma figura que carregava toda a ambivalência de ser primitiva e moderna ao mesmo tempo. Por isso, Oswald usava o manifesto antropófago para criticar tanto as “catequeses” importadas quanto as “escleroses urbanas” (ANDRADE, O., In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 29). Aliás, o próprio fato de que as marcações cronológicas tradicionais datam e demarcam o nacionalismo da Anta e do verdamarelo *depois* do Modernismo mostra bem o quanto o tempo é um problema que se cristaliza nos mais variados tipos de recalques e dificuldades.

Essa gangorra entre o passado e o futuro extravasa de forma ampla no texto do Manifesto Antropófago. Assim como as ambivalências entre o “mundo interior” e o “mundo exterior” (idem, 27), ou seja, entre o homem e o ambiente e entre o nacional e o estrangeiro. Isso mostra, para além de tudo o que já foi dito, o quanto as reflexões de Oswald de Andrade perseguiam inclusive os limites que separavam o espaço e o tempo em dimensões isoladas e opositivas, o que é bastante significativo, se considerarmos que o seu pensamento era “contemporâneo” ao das descobertas de Einstein na física, que superava as antigas fronteiras entre o espaço e o tempo, passando a considerá-los como uma estrutura dupla e bífida. Oswald criticava a roupa como um elemento de impermeabilidade entre o mundo interior e o mundo exterior e, a partir disso, pedia “a reação contra o homem vestido” (idem, *ibidem*, 27); e, além disso, colocava em xeque profundo todas as fronteiras espaciais, dizendo que nós “nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental” (idem, *ibidem*, 27). Por isso, citava “as migrações [como] fuga dos estados tediosos” (idem, 29) e “o mundo não datado. Não rubricado” (idem, *ibidem*, 29). O espaço-tempo oswaldiano prescindia de mapas, de fronteiras e de cronologia.

O “mundo sem datas” da antropofagia passava a ser “uma subversão do tempo cronológico das datas contadas”. “Esse mundo sem datas, procurado poeticamente pela utopia de Oswald de Andrade, bagunça a temporalidade de um progresso cronológico linear” (DUARTE, 2014: 149). É “a técnica do futuro [...] combinada com o bárbaro do

passado” (idem, ibidem, 149). Não parece ter sido à toa o fato de que esse tipo de deslocamento tenha aparecido no pensamento de um poeta, na acepção mais ampla da palavra: “no mundo sem datas da poesia, o passado primitivo não é um atraso cronológico, mas possibilidade para o tempo se abrir de um modo novo” (idem, 154).

A percepção desse tipo de ambivalência parece ter sido a explicação para a própria escolha do nome do movimento. Antes da Semana de Arte Moderna de 1922, Oswald elogiou a poesia de Mário de Andrade em um artigo de jornal, destacando-o como um “poeta futurista”, pelos seus versos urbanos, desafiantes, jovens e cheios de ritmos novos (idem, 75-76). Isso levou Oswald a falar da existência do que chamou de “futurismo paulista”, em clara alusão à vanguarda deflagrada por Marinetti na Europa. Entretanto, a comparação não agradou ao autor de *Macunaíma*, que não aceitou a alcunha. Duarte situa que

os motivos de Mário de Andrade para evitar a identificação da vanguarda brasileira com o Futurismo são reveladores. Esses motivos são três. O primeiro é de ordem política: tomar distância do viés fascista que o movimento ganhara na Itália. O segundo é de ordem estética: escapar do exclusivismo que seria filiar-se a uma só matriz vanguardista, esquecendo-se das outras. O terceiro é de ordem histórica: impedir uma orientação temporal drástica para o futuro que pudesse sepultar o passado (idem, 76).

Mário não se convencia de que se devia apagar o antigo (idem, 156) e buscava, mais amplamente, “desmistificar a falsa oposição entre o velho e o novo” (idem, 157). Por isso, “o nome, para Mário, tinha que ser Modernismo. E assim foi” (idem, 76). Era preciso evitar o que o poeta Menotti del Picchia chamava de “futurismo ortodoxo” (idem, 77).

Era o que se deflagrava como a “articulação temporal (..) complexa” do modernismo brasileiro: “para frente e para trás” (idem, ibidem, 157). Um “movimento [que passava a ser] simultaneamente para o passado e para o futuro” (idem, 150). Movimento esse que se configura de forma especial na obra de Oswald, notadamente em seus manifestos. O poeta buscava ao mesmo uma releitura do passado brasileiro e uma nova *descoberta*. E os símbolos escolhidos para os títulos de seus manifestos são especialmente sintomáticos e significativos disso: do “Pau Brasil” à “Antropofagia”, o autor caminhava em direção a uma lógica múltipla e em rede, que *borrava as fronteiras temporais* da

colonização e as fronteiras espaciais da relação verticalizada e submissa com o estrangeiro das grandes metrópoles. Como coloca José Celso Martinez Corrêa,

Oswald de Andrade mudou o eixo da compreensão da cultura brasileira para o momento em que o primeiro bispo português, o bispo Sardinha, foi comido pelos índios, exatamente há [460<sup>19</sup>] anos, pelos índios caetés. [...] Essa data é a data que Oswald inventa como a data da existência do Brasil” (In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 73).

Esse deslocamento é um gesto que, ao alterar a cronologia oficial, coloca em estado de equivocação a própria validade das marcações cronológicas; e, além disso, equivocava também a linearidade da situação colonizadora como vista até então. Como coloca Duarte, no nosso modernismo, “o Brasil perguntou pelo seu próprio ser em relação com o mundo estrangeiro, sem copiá-lo de modo subserviente, mas sem se isolar dele” (DUARTE, 2014: 42).

Por isso o “Pau Brasil” e por isso a “Antropofagia”. Era preciso redescobrir o Brasil. Rer o passado do país, para aproveitar o que permitia o aumento dos deslocamentos e para abandonar o que era submissão e passividade. Tanto a submissão aos “parnasianismos” quanto a submissão aos “futurismos”. Talvez fosse mais até do que “abandonar”: era preciso *devorar* a submissão, para tentar perceber nela novos sabores, antes desconsiderados. Submetê-la à “razão antropofágica”, para regurgitá-la mais ampla e mais abstraída.

Como é possível perceber, a dinâmica antropofágica não se resume na ideia da “devoração”. Ela engloba um fluxo de “trans-nexões” que não se esgota na metáfora da deglutição. É um processo mais amplo, de *transformação*. De uma vontade de contato constante entre o familiar e o estranho, entre o local e o estrangeiro, entre o passado e o futuro. Tendo isso em vista, é possível perceber o quanto a contribuição da antropofagia e do modernismo brasileiros foram importantes para o desenvolvimento da formação-Brasil durante todo o século XX. Tanto como referência diretamente aproveitada por vários movimentos importantes da arte e do pensamento brasileiros, quanto como uma janela de leitura que nos permite perceber uma série de exemplos nos quais emergiam nitidamente a mesma dinâmica devoradora-transformadora da obra do autor do Manifesto Antropófago.

---

<sup>19</sup> Em valores atualizados para hoje, 2016.

A década de 1930, que se segue logo após o choque do manifesto oswaldiano de 1928, é por vezes lembrada como uma época de recrudescimento nacionalista – o regionalismo de Jorge Amado e Graciliano Ramos e o integralismo de Plínio Salgado, que surgiria de dentro dos movimentos nacionalistas “Anta” e “Verde-Amarelo” (ANDRADE, O., 2015 [1945]), dentre outras manifestações do tipo. Entretanto, o período viu também o crescimento de novas ressonâncias para a dinâmica antropofágica, especialmente nos campos do ensaio e da música.

Galvão situa que nem “só de artistas e poetas vivia o Modernismo. Numa época de renovação total, fizeram-se contribuições essenciais para o ensaio” (GALVÃO, 2008: 17). Nessa época, foram publicados os trabalhos “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freyre, em 1933; “Evolução Política do Brasil”, de Caio Prado Jr, no mesmo ano; e “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, em 1934, obras que “revolucionariam nosso pensamento social” (idem, *ibidem*, 17).

No início do “Manifesto Pau Brasil”, de 1924, Oswald já chamava a atenção para a nossa “formação étnica rica” (In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 21). Na década seguinte, Gilberto Freyre leva este tema a uma ampliação significativa, que fazia um importante contraponto às teses racialistas de branqueamento da população e de vilanização da mestiçagem. E demonstrava, através do rigor e do sabor de suas pesquisas, o quanto a mistura de cores da experiência brasileira apontava para novos caminhos. Nesse contexto, o autor destacava que o enredo brasileiro favorecia “um sentido dinâmico de unidade de harmonizar contrários étnicos e culturais dentro daquelas formas flexíveis, porém básicas, de existências e de coexistência, de vivência e de convivência” (citado por LIMA, M., In PERICÁS e SECCO (orgs.), 2014: 157). O projeto intelectual do autor era também um

projeto de paz, ancorado em diversos eixos: no das relações raciais e étnicas, no exercício pleno da mestiçagem; *na visão da temporalidade, concebendo a união de passado, presente e futuro num só tempo, o trípico*; e até na metodologia essa matriz integradora se afirma, pois sempre foi multidisciplinar e interdisciplinar a visão de ciência de Freyre (idem, 158, grifo nosso).

A ressonância da visada antropofágica de Oswald é evidente. Uma postura intelectual inclusiva e abrangente, que não aderiria às teses “herméticas” que dividiam as etnias e os tempos em guetos incomunicáveis e inconciliáveis:

sua ideia de mestiçagem – que é central para a abrangência de tudo o que escreveu como cientista social – não se limita à célebre união de brancos + negros + indígenas, pois tanto o primeiro elemento português como os demais seriam já não só heterogêneos, mas predispostos a mesclar-se (idem, 163);

que não produzia o seu olhar alicerçado em técnicas de pesquisa meramente sistemáticas, ampliando o seu leque de referências para os vários campos da arte e da vida social, o que permitia avaliar o Brasil a partir também da novela, do desenho, da pintura, da caricatura, da medicina, do meio ambiente, da engenharia, da arquitetura e da alimentação, dentre outros (idem, 160); e que possuía um modo totalmente peculiar de avaliar as relações entre o regional, o nacional e o estrangeiro, a partir de uma justaposição inclusiva, que via o Brasil não como uma mera extensão de Portugal, nem Portugal como um país meramente europeu, ou tampouco a África como a origem do Brasil, mas sim todos como “elementos que fundidos a diversos outros conformarão a unidade na heterogeneidade” (idem, 163). Mario Lima afirma que “há pelo menos um aspecto desse pensamento que tem pontos convergentes com a antropofagia” (idem, *ibidem*, 163). Consideramos que há bem mais.

Essa defesa da mestiçagem – étnica, geográfica, antropológica, intelectual, metodológica etc – ganhava cada vez mais espaço na música, na mesma época em que se desenvolviam os trabalhos teóricos de Gilberto Freyre. Era, entretanto, um espaço cercado de contradições, porque se por um lado se ampliava o diálogo do samba com as formas musicais da classe média, por outro, esse diálogo se construía, em grande medida, pautado pelo mesmo tipo de nacionalismo ufanista que gerou os movimentos da “Anta” e do “Verde-Amarelo”. O que não apaga o crescente “mastigar” mútuo que se conflagrava entre o samba e as manifestações do asfalto e mesmo do estrangeiro, a partir da década de 1930. Tomemos como caso exemplar a música “Aquarela do Brasil”, de Ari Barroso.

Depois de um período de “maturação musical” que durou de 1917 a 1933 (NAPOLITANO, In NESTROVSKI (org.), 2007: 122), o samba foi acolhido pelo patriotismo crescente da década de 1930 como a música “genuinamente” brasileira. Essa associação ganhou ainda mais força a partir de gravações de letras de cunho nacionalista, de louvor à pátria, que se sucederam no início da década. Assim sendo,

sucessos musicais [que] sinalizavam a redescoberta da brasilidade como grande tema poético-musical, como [...] “Verde-e-Amarelo” (Orestes Barbosa) e “Não tem Tradução” (Noel Rosa/Francisco Alves/Ismael Silva) [apareciam como]

canções nas quais *brasilidade* e *samba* mistura[va]m-se na construção de um novo povo-nação (idem, 123).

Nesse contexto, num movimento que, ao que parece, tinha forte caráter “neo-indianista”, a classe média urbana subiu o morro em busca do que seria a “autenticidade” brasileira do samba, ao mesmo tempo em que os sambistas desciam para o asfalto, em busca do reconhecimento da “sociedade branca” (idem, 124). Um entrecruzamento que não refletia exatamente a “paz inclusiva” que iluminava as reflexões de Gilberto Freyre:

a subida ao morro e a descida ao asfalto não constituíram um encontro tranquilo de classes e raças, no qual o samba desfilou por um caminho pavimentado e de mão-dupla na sua trajetória de reconhecimento social. Antes, este processo foi marcado por tensões, negociações e dilemas estéticos e ideológicos que marcam a genealogia histórica da nossa música popular. Prova disso são as vozes, situadas na imprensa e na burocracia da cultura, que pediam a ‘higienização poética’ do samba, quando não a própria supressão do gênero dos circuitos de massa pretensamente cultos e respeitáveis (idem, *ibidem*, 124).

A mistura de etnias, que no século XIX e princípio do XX – exceção para o modernismo – era tida como o grande problema do país, ganhava agora um novo sentido, passando a ser vista como um elemento de distinção que dava ao Brasil um “rosto” no drama das nações.

Trata-se, como claro fica, de uma situação deveras ambivalente. Se por um lado buscava-se a “originalidade” brasileira, por outro essa “originalidade” era enxergada não na especificidade de uma cor ou de uma “origem” cultural “singularizada”, mas, ao contrário, exatamente na mistura cultural das etnias. E é esse ponto que explica o curioso caso da música “Aquarela do Brasil”, composta por Ary Barroso, no ano de 1939. Curioso porque essa mistura se deflagra não apenas na exaltação do “mulato inzoneiro” e da “morena sestrosa”, mas também na capacidade que a música mostra de “articular diversos vetores musicais – samba, *jazz*, tradição sinfônica e *bel-canto* – numa só canção, sem deixar de parecer uma ode coesa e unívoca ao nacionalismo cívico dos anos 30” (idem, 126). Marcos Napolitano coloca que, apesar de toda a carga ufanista da letra, que exala inclusive tons de “naturalismo”, exaltando diversos símbolos da “natureza” brasileira, como o verde, os coqueiros, as noites de luar e as “fontes murmurantes”, o fato é que a composição, entendida de forma mais ampla, articula novos elementos de arranjo, que apontam para algo de antropofágico que sobrava como uma espécie de “força oculta”, mesmo e apesar do nacionalismo manifesto. Segundo o autor,

em entrevistas e discursos, havia muito que [Ary Barroso] apregoava a fusão dos temas urbanos do samba com as letras de motes folclóricos e passadistas, ao mesmo tempo em que defendia a modernização musical do samba pelo uso de novas harmonias e arranjos mais sincronizados com a música popular internacional, especialmente a música norte-americana. Nesse sentido, suas posições estético-ideológicas estão plenamente inseridas no debate em torno do ‘que fazer’ com a música popular brasileira dos anos 30, dilema enfrentado por aqueles que adotavam o samba como expressão privilegiada da música popular, *a qual deveria ‘abrir a cortina do passado’ nacional e realizar a fusão com a tradição, sem negligenciar a modernidade*. Além dos pendores cívicos, ‘Aquarela’ também expressa *a convivência, contraditória e tensa, entre o arcaico e o moderno*, mote dos debates culturais no Brasil do século 20 (idem, 128-129, grifos nossos).

A infiltração da mestiçagem exaltada e o entrecruzamento de ritmos do arranjo multifacetado davam à canção algo mais que o mero contorno nacionalista. A “aquarela” era “do Brasil”, mas se abria para novos matizes, que misturavam o “familiar-estranho” do samba com o “estranho-familiarizado” dos componentes estrangeiros do arranjo. Era o ‘quê’ de *antropofágico* que começava a escapar do controle, até mesmo dos ufanistas mais fanáticos.

Um dos principais focos da crítica de Oswald concentrava-se na poesia parnasiana, que, para o autor, era um resquício catequético de “consciência enlatada” (In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 27) entre nós, que reproduzia um roteiro que privilegiava a “poesia de importação” em detrimento da invenção de uma nova poesia, “de exportação” (idem, 22). Nesse sentido, Oswald apelidou o poeta parnasiano de “máquina de fazer versos” (idem, *ibidem*, 22) e passou a defender uma “nova perspectiva” e “uma nova escala” (idem, 24), a “escala termométrica do instinto antropofágico” (idem, 30), através da qual buscar-se-ia “a língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (idem, 22). Isso porque, como ele situava já na primeira frase do primeiro manifesto, de 1924, “a poesia existe nos fatos” (idem, 21).

Era um deslocamento radical. Assim como acontecia com os *ready-mades* de Marcel Duchamp na Europa, aqui Oswald borrava as fronteiras entre a arte e a vida, antes sufocadas pelo excesso de erudição do “pensamento doutor”, que no Brasil vigorava até então e desde há muito. Essa pulsão oswaldiana, que extrapolava as fronteiras da poesia,

ganharia repercussão especial na década de 50, com o surgimento da chamada “poesia concreta”. Segundo Caetano Veloso,

Augusto [de Campos] e seu irmão Haroldo [de Campos], juntamente com Décio Pignatari, formavam o núcleo do grupo de poetas que, no meio dos anos 50, lançaram o movimento de poesia concreta, numa retomada radical do espírito modernista dos anos 20 – e das ideias de vanguarda do início do século –, contra os pudores antimodernistas e antivanguardistas que tomaram conta da poesia e da literatura brasileiras, primeiro com os romancistas regionalistas dos anos 30 e, depois, com os poetas da chamada ‘Geração de 45’ (VELOSO, 2008: 206-207).

O projeto do movimento de poesia concreta possuía em sua base uma série de elementos que, como colocamos através da citação de Caetano Veloso, tinham relação direta com as propostas de deslocamento apresentadas por Oswald e pelos modernistas: um diálogo com formas poéticas do “passado” que se mesclava com o desmembramento das fronteiras que separavam a palavra escrita das imagens; a produção de uma poesia que estabelecia um diálogo entre a língua portuguesa e as novas formas estéticas musicais e visuais que vinham da Europa e dos Estados Unidos; e a influência do cinema, dos anúncios e da dinâmica do “estilo montagem”, numa “trans-nexão” experimentalista que propunha e praticava a superação dos cânones métricos e da “eloquência balofa” – expressão de Paulo Prado – dos parnasianismos e das fórmulas de todo tipo.

Quando se analisa os poemas e os textos críticos dos precursores do movimento da poesia concreta, percebe-se que eles levaram às últimas consequências a lição de Oswald, quando este afirmara que “a poesia existe nos fatos”. Foram buscar esses fatos nos outros suportes tradicionalmente tomados como “artísticos”, também nos cruzamentos entre as artes tradicionais e, mais amplamente, em qualquer tipo de manifestação que se deslocasse dos parâmetros metrificados, na vida em geral. Para além disso, praticavam essa mudança de ritmo em diálogo constante com as inovações vindas “de fora” e com as manifestações poéticas mais “antigas”, no Brasil e no exterior, o que ampliava ainda mais a postura proposta por Oswald, porque, mais do que substituir a “poesia de importação” por uma “poesia de exportação”, o que os poetas concretos passaram a fazer se desenvolvia como uma poesia que era ‘de exportação E de importação’ ao mesmo tempo. O que, numa perspectiva ainda mais ampla, nos obriga a rever inclusive essa própria divisão, porque,

diante da quebra de fronteiras que ali se estabelecia, gradativamente vai perdendo o sentido separar um “dentro” de um “fora”, um “aqui” de um “ali” e vice-versa.

Segundo Augusto de Campos,

a verdade é que as ‘subdivisões prismáticas da Ideia’ de Mallarmé, o método ideogrâmico de Pound, a apresentação ‘verbi-voco-visual’ joyciana e a mímica verbal de Cummings convergem para um novo conceito de composição, para uma nova teoria de forma – uma organoforma – onde noções tradicionais como princípio-meio-fim, silogismo, verso, tendem a desaparecer e ser superadas por uma organização poético-gestaltiana, poético-musical, poético-ideogrâmica da estrutura: POESIA CONCRETA (In CAMPOS, A.; CAMPOS, H.; PIGNATARI, 1975: 25).

Fica evidente o diálogo com as manifestações poéticas anteriores e estrangeiras – o que os autores chamavam de “Paideuma” (idem, 47), além de outro desmembramento, que se opera aqui em ampliação ao pensamento oswaldiano: os poetas concretos assumem uma obra crítico-analítica tão rigorosa e dinâmica quanto a sua produção poética, o que desloca a própria “erudição” da comédia da pompa, tão criticada pelos modernistas, para uma postura diferente, de assimilação e diálogo com as novas formas de fazer arte que ali se deflagravam.

Décio Pignatari chamava a atenção para o fato de que a nova poesia concreta surgia como uma “arte geral da linguagem”, que entrecruzava “propaganda, imprensa, rádio, televisão, cinema” (idem, 41). A nova postura colocava a ideia do verso tradicional em crise, apontando para a poesia dos fatos e das coisas, para além da poesia das palavras. E, mais além ainda, chamava a atenção, mais radicalmente, para um profundo esfarelamento de fronteiras que se insinuava no próprio campo dos sentidos humanos. Ou seja, no que borram as fronteiras entre o verbal e o visual, os poetas concretos acabam borrando, junto, as fronteiras entre as próprias sensações, que passam a ser vistas como “galáxias” em constante enredamento. Como ‘escre-vê’ Pignatari: “o olhouvido ouvê” (idem, 42). E como define Augusto de Campos: “poesia concreta: tensão de palavras-coisas no espaço-tempo” (idem, 45). O que é, também, como se pode perceber, um pensamento precursor de alguns elementos da teoria das formações da Novamente.

Esse desmembramento de fronteiras leva Haroldo de Campos a sugerir a poesia concreta como um princípio de “obra aberta” (idem, 30-33) – frise-se, doze anos antes da publicação do conhecido livro de Umberto Eco sobre o mesmo tema, em 1962. Segundo

Campos, à maneira dos cantos de Pound, era preciso partir da obra como “estrutura aberta”, para que se permitisse derivar daí “uma perpétua interação de blocos de ideias que se criticam reciprocamente” (idem, 33). Além de ser um aspecto que remete à forma como desenvolvemos o conceito de “pessoa” no capítulo anterior – a “pessoa como formação” é uma espécie de “obra aberta” –, essa questão da “crítica recíproca” surge, ainda, na consideração analítica que os concretistas fazem sobre o papel da *paródia* na obra dos modernistas – especialmente Oswald e Mario de Andrade. Vamos terminar essa breve avaliação da importância da poesia concreta no contexto dos desmembramentos da antropofagia refletindo sobre esta questão da *paródia* apontada pelos poetas concretos, porque nos parece que ela tem uma ligação significativa com a rede que articula a antropofagia com o revirão e a viralatice, nosso principal eixo de análise.

Haroldo de Campos destaca o ‘caráter *ready-made*’ que se pode verificar nos poemas-paródia da poesia Pau Brasil de Oswald (In ANDRADE, O., 1971b: 28). Essa estratégia era usada pelo autor do “Manifesto Pau Brasil” para deslocar a sisudez e o comprometimento dos textos de “fundação” da literatura e da própria identidade brasileiras. E aparece, também, em Mario de Andrade, especialmente em sua obra mais conhecida, o “Macunaíma”. Campos cita, então, o capítulo IX da obra de Mario, a “Carta pras Icamiabas” (ANDRADE, M., 1977: 95-111), como um exemplo típico de paródia. E explica:

Neste episódio [...] o recurso literário usado foi a *paródia*, o arremedo parodístico de um linguajar rebuscado e falso e, através dele, a caracterização satírica do *status* de uma determinada faixa social urbana de letrados bacharelescos a que ela servia de emblema e de jargão de casta. Pelo contraste com as demais partes do livro, essa paródia linguística assume o cunho de um contramanifesto (ou seja: o que não deve ser feito em matéria de escrever é levado ao ridículo, e a linguagem solta e inventiva dos demais episódios é promovida) (CAMPOS, H., In ANDRADE, O., 1971a: 6).

É nítido, neste caso, o funcionamento da paródia como mecanismo de “crítica recíproca”, no caso entre a língua rebuscada e a estrutura moderna da composição. Assim como Oswald em seus poemas Pau Brasil, Mario de Andrade utiliza a linguagem meramente “clássica” contra ela mesma, ao “ridiculariza[r] a gramatiquice dos puristas” (idem, 8). O que produz, na verdade, um efeito ainda mais dinâmico. Isso porque, ao usar a linguagem rebuscada como contraponto da linguagem “moderna”, o autor acaba gerando

um jogo bífido que espelha as duas, uma como limite da outra. É mais, portanto, que a mera “negação” dos futuristas, por exemplo.

Isso fica ainda mais claro quando pensamos a questão com a ajuda do filósofo Giorgio Agamben. Em um texto de 2005 sobre a paródia, o autor destaca alguns pontos que interessam especialmente à nossa análise. Segundo o dicionário Aurélio, a palavra “paródia” significa uma “imitação cômica de uma composição literária” e uma “imitação burlesca” (FERREIRA, 2000: 516). Agamben parte de uma definição parecida, colhida de um personagem de um romance de Elsa Morante: “Imitação do verso de outrem, na qual o que em outro é sério passa a ser ridículo, ou cômico, ou grotesco” (AGAMBEN, 2007 [2005]: 37). A partir daí, um pouco depois o autor aponta para a existência de “duas características canônicas da paródia: a dependência de um modelo preexistente, que de sério é transformado em cômico, e a conservação de elementos formais em que são inseridos conteúdos novos e incongruentes” (idem, 38). Isso aconteceu, ainda segundo Agamben, inclusive na forma como os antigos rapsodos da Grécia da época de Homero começaram a introduzir melodias cujo ritmo “discordava” da recitação das palavras (idem, 38-39). Essa “ruptura d[e] nexu [...] entre a música e a linguagem [gerava] a dissolução do canto pela palavra. Ou então, pelo contrário, da palavra pelo canto” (idem, 39), no que se configura como um “*afrouxamento paródico* dos vínculos tradicionais entre música e *logos*” (idem, *ibidem*, 39, grifo nosso).

Agamben, entretanto, vai além. Ele sugere que há um aspecto de “seriedade” na paródia (idem, *ibidem*, 39) e estende o conceito a toda a literatura italiana. E cita um exemplo importante: “o obstinado bilinguismo da cultura literária italiana (latim/vulgar e, mais tarde, com o declínio progressivo do latim, língua morta/língua viva, língua literária/dialeto) tem, nesse sentido, uma função paródica” (idem, 43). Ao continuar a reflexão, o autor afirma que “o essencial, em qualquer caso, reside no fato de ser possível instaurar na língua uma tensão e um desnível, sobre o qual a paródia instala sua central elétrica” (idem, *ibidem*, 43). E “termina” estendendo o conceito ao campo literário como um todo: “é fácil mostrar os sucessos dessa tensão na literatura do século XX. A paródia não é, nesse caso, um gênero literário, mas a própria estrutura do meio linguístico no qual a literatura se expressa” (idem, *ibidem*, 43). Isso porque, com a paródia, instauram-se na língua “desníveis e polaridades que transformam a significação em um campo de tensões

destinadas a continuarem insatisfeitas” (idem, 44). O filósofo chega, então, a Pasolini, exemplo de “paródia séria”, para então afirmar que, em todos os casos citados, “como fundamento da paródia há algo de irrepresentável” (idem, 45). Segundo o autor,

a paródia não só não coincide com a ficção como constitui o seu oposto simétrico. [...] Ao ‘como se’ da ficção, a paródia contrapõe seu drástico ‘assim é demais’ (ou ‘como se não’). Por isso, se a ficção define a essência da literatura, a paródia se põe, por assim dizer, no limiar dela, obstinadamente estendida entre realidade e ficção, entre a palavra e a coisa (idem, 46)

– em outras palavras, “a afinidade e, ao mesmo tempo, a distância entre esses dois pólos simétricos de toda criação[: a ficção e a paródia]” (idem, *ibidem*, 46).

Ora, há uma proximidade evidente com o modo de funcionamento do *revirão* da Novamente. Os opostos são deslocados das posições opositivas e articulados em um espelhamento mútuo, que contribui para o surgimento de um evento de *hiperdeterminação*, que flexibiliza os opostos e abre a obra para além da oposição. Os poetas concretos, portanto, acertam ao afirmar os aspectos paródicos do *Macunaíma* e da *poesia Pau Brasil*. E é possível ir além: é possível afirmar o caráter paródico da própria metáfora da antropofagia, que, ao propor que se coma o estrangeiro para dele absorver as qualidades, se configura como um “afrouxamento paródico” da divisão entre o “local” e o “estrangeiro”, assim como da oposição entre o “primitivo” e o “moderno”, que gera, em seu desenvolvimento, um jogo bífido intermitente entre as formações, cujo movimento passa da separação e do isolamento para a lógica em rede e em transa. O mesmo se dá, como veremos mais à frente, em relação à metáfora do vira-lata.

Os poetas concretos destacavam a importância do pensamento de Oswald para o movimento poético que colocavam. Esse dispositivo antropofágico de mudança e deslocamento era situado por eles como parte nuclear de uma “tradição antinormativa” (CAMPOS, H., 2010: 245) da qual a poesia concreta passava a fazer parte. Segundo Haroldo de Campos,

a poesia concreta, brasileiroamente, pensou uma nova poética, nacional e universal. Um planetário de ‘signos em rotação’, cujos pontos-eventos chamavam-se (quais índices topográficos) Mallarmé, Joyce, Apollinaire, Pound, cummings, ou Oswald de Andrade, João Cabral de Melo Neto e, mais para trás, retrospectivamente, Sousândrade [...] (idem, 247).

Como se pode ver, “tratava-se de recanibalizar uma poética” (idem, *ibidem*, 247), numa rede de bifididades que abarcava o passado e o futuro, o local e o estrangeiro, o familiar e o estranho. Cada um funcionando em relação ao outro como um espelhamento de “tensões destinadas a continuarem insatisfeitas” (AGAMBEN, 2007 [2005]: 44), numa lógica que lembra claramente a forma estendida como Giorgio Agamben pensa a paródia, como um fenômeno para além da própria literatura, que põe em transa a arte e a vida, ambos fundidos e deslocados no limiar de seu revirão.

Outro caso de nítida forma antropofágica de funcionamento é o da Bossa Nova. Que, aliás, como a maioria delas, põe em choque constante a lógica do complexo de vira-lata e a lógica do vira-lata complexo – sobre a qual falaremos com mais calma na parte final deste capítulo. Em certo sentido, a Bossa Nova é uma radicalização da forma como Ary Barroso e os seus “contemporâneos” buscavam, já na década de 30, se apropriar de elementos da música norte-americana que chegava aqui através especialmente do rádio, para mesclá-los com a música brasileira. Para Caetano Veloso, o grande mérito da Bossa Nova foi justamente o de entrecruzar a forma “penetrante” com que João Gilberto praticava o samba – que “se manifestava numa batida de violão mecanicamente simples mas musicalmente difícil por sugerir uma infinidade de maneiras sutis de fazer as frases melódico-poéticas gíngarem sobre a harmonia de vozes que caminhavam com fluência e equilíbrio” (VELOSO, 2008: 32) – com “uma demonstração de domínio dos procedimentos do cool jazz, então a ponta-de-lança da invenção nos Estados Unidos, dos quais ele fazia um uso que lhe permitiu melhor religar-se ao que sabia ser grande na tradição brasileira: o canto de Orlando Silva e Ciro Monteiro, a composição de Ary Barroso e Dorival Caymmi, de Wilson Batista e Geraldo Pereira [e] as iluminações de Assis Valente” (idem, 33), dentre outros.

Alguns autores sugerem que a Bossa Nova só fez sucesso aqui por conta de ter sido aprovada antes nos Estados Unidos – o que é uma das facetas do complexo de vira-lata apontado por Nelson Rodrigues. Segundo Guca Domenico, por exemplo, àquela época – final da década de 50 e início da de 60 –, internacionalizar qualquer estilo musical passava obrigatoriamente pela aprovação dos Estados Unidos. Em cima disso, e com um incentivo do governo e de empresários brasileiros que queriam divulgar o nosso café, um numeroso elenco de artistas do Brasil fez um show de apresentação da bossa nova para os norte-

americanos no Carnegie Hall, à época a casa de espetáculos mais famosa de Nova York. Realizado no dia 21 de novembro de 1962, o show teve a participação de nomes como Tom Jobim, João Gilberto, Roberto Menescal, Carlos Lyra e Carmem Costa, dentre vários outros (DOMENICO, 2008, 44 e 45). O objetivo era alavancar o novo estilo musical nos EUA. E isso era verdade também em relação ao retorno dessa mesma aceitação em solo brasileiro, já que, como sugere Domenico, “mesmo com suas qualidades, a bossa nova jamais penetraria nos mercados internacionais sem o aval dos Estados Unidos, e para o espírito vira-lata do brasileiro era fundamental fazer sucesso fora do país” (idem, 43).

Sendo isso verdade ou não, o fato é que a bossa nova incorporou a lógica de devoração da antropofagia, criando um contato crescente entre o samba brasileiro e o jazz norte-americano, contato esse que desaguava em uma nova manifestação musical, “relição feita por João Gilberto entre a ponta da modernidade e a melhor tradição brasileira” (VELOSO, 2008: 221). A descrição que Caetano Veloso faz da música “Chega de Saudade”, “a canção manifesto e a obra mestra do movimento” (idem, *ibidem*, 221), explica bem esse ponto:

Um samba com algumas características de choro, riquíssimo em motivos melódicos, de aparência tão brasileira quanto uma gravação de Silvie Caldas dos anos 30 (e com uma introdução de flauta inspirada numa gravação de Orlando Silva), “Chega de saudade” era ao mesmo tempo uma canção moderna com ousadias harmônicas e rítmicas que atrairiam qualquer jazzista bop ou cool (como de fato vieram a fazer). Por outro lado, o título e a letra sugeriam uma rejeição/reinvenção da saudade, essa palavra que é um lugar-comum na lírica luso-brasileira e um emblema da língua portuguesa, pois, além de ser um acidente etimológico inexplicado, cobre um campo semântico revelador de algo peculiar em nosso modo de ser. Uma luxuriante composição cheia de lugares-comuns incomuns (para usar uma expressão do próprio Augusto – ou talvez seja de Décio –, extraída de outro contexto) e de novidades que soavam como atavismos – ou experimentações que pareciam lembranças –, essa canção era o exemplo generoso daquilo que Tom, João, Vinícius e Cia. queriam oferecer, e continha todos os elementos que estariam dispersos nas outras. Ela era o regime geral da bossa nova, o mapa, o roteiro, a constituição (idem, 221-222).

Antropofagia que engolia o passado e o futuro, o local e o estrangeiro, o familiar e o estranho, para regurgitá-los múltiplos e revirados em uma nova forma, em rede e desvinculada dos separatismos anteriores.

Importante situar que junto com o diálogo empreendido pela música brasileira – mais especificamente o samba – e pela poesia concreta com a arte e a produção de

pensamento estrangeiras, insinuava-se, também, a política norte-americana para a região. Desde o início da década de 1940 até a instauração da ditadura militar no Brasil, com o golpe de 1964, os Estados Unidos passaram a atuar de forma mais incisiva para fazer penetrarem aqui os valores de sua sociedade. Já no ano de 1941, o cineasta e desenhista norte-americano Walt Disney se encontrou com Ari Barroso no Rio de Janeiro e propôs a inclusão da “Aquarela do Brasil” em um de seus novos filmes, encomendado pela chamada “Política da Boa Vizinhança”, organizada pelo governo dos EUA para tentar impedir a entrada do nazismo na América Latina. “A canção foi incluída num dos desenhos de Disney, *Alô Amigos*, cantada por Aloísio de Oliveira” (NAPOLITANO, In NESTROVSKI (org.), 2007: 135-136). Com a ascensão da esquerda ao poder, com Jânio Quadros e depois João Goulart, no início da década de 1960, os “inimigos” passavam a ser o socialismo e o comunismo e a “Boa Vizinhança” invadiu o território brasileiro, com a articulação do golpe de 1964, que deflagraria a ditadura de 21 anos que dominou o país<sup>20</sup>.

Junto com a ditadura militar intensificou-se, ao mesmo tempo, a entrada da produção pop dos Estados Unidos aqui no Brasil. A música, através do jazz e do rock, e o cinema ganharam ainda mais espaço no país, o que ampliou de forma significativa o contato entre a arte e o pensamento produzidos no Brasil e o que vinha importado das formações culturais e artísticas norte-americanas. E foi na década de 1960 que a antropofagia ressurgiu re-digerida por alguns importantes movimentos artísticos, que merecem menção.

Um dos eventos mais relevantes dessa retomada foi a encenação de “O Rei da Vela”, texto escrito por Oswald em 1933 e publicado em 1937. Primeira transformação da história em montagem teatral, a peça foi realizada pelo dramaturgo José Celso Martinez Corrêa, junto com o seu Teatro Oficina, no ano de 1967. O autor conhecera a obra do poeta modernista ainda naquele ano e decidira estudá-la por completo: “li tudo; li Oswald, virei Oswald! E em um mês e meio nós montamos a peça” (CORRÊA, In COSTA, In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 77). E foi uma montagem ‘in-devidamente antropofágica’: O cenógrafo Hélio Eichbauer aplicou conceitos que aprendera em Praga com Svoboda, “um cenógrafo que trabalha com a luz numa tradição modernista” (idem, *ibidem*, 77), e isso

---

<sup>20</sup> Maiores informações sobre a participação dos Estados Unidos na preparação do golpe militar de 1964 no Brasil podem ser encontradas no documentário “O dia que durou 21 anos” (O DIA, 2012).

permitiu, segundo Corrêa, que o cenário entrecruzasse uma série de símbolos diferentes que, sobrepostos, alinhavam-se num jogo dinâmico de valores que representava de forma ampla a riqueza da influência da antropofagia. “Estávamos abertos para devorar todas as influências, positivas ou negativas” (idem, 78), e isso incluía o comunismo, a Rádio Nacional, Chacrinha, o teatro de revista, a ópera, o teatro de costumes, a música e o estilo brega da década de 50, o urbanismo, a ciência, a política, a tecnologia, o futurismo e a poesia de Maiakovski, dentre vários outros (idem, 78). O Teatro Oficina de José Celso Martinez Corrêa incorporava de forma profunda a razão antropofágica, que aparecia, para eles, como a cara do Brasil: “Não fazemos questão de ter uma personalidade própria, um caráter, uma imagem única, ao contrário, o que nos interessa é o movimento de devoração permanente” (idem, 80).

Como coloca Corrêa, “*O Rei da Vela* ficou pronto ao mesmo tempo em que o *Terra em Transe*, do Glauber Rocha, o *Tropicália*, do Caetano Veloso, o trabalho do Hélio Oiticica” (idem, 78), “para quem, aliás, a [sua] *Tropicália* era ‘a obra mais antropofágica da arte brasileira’, no sentido de ser a definitiva derrubada da cultura universalista entre nós, da intelectualidade que predomina sobre a criatividade” (citado por SCHOLHAMMER, 2007: 206). A correnteza da antropofagia se deslocava para todos os campos artísticos, na mesma época em que começava a luta armada e se intensificava a repressão da ditadura militar. O cinema de Joaquim Pedro de Andrade (*Macunaíma*, 1969) e Nelson Pereira dos Santos (*Como era Gostoso meu Francês*, 1971); a poesia de Torquato Neto; a pintura de Glauco Rodrigues (*Terra Brasilis* (1970) e *Porém tem um problema: Somos Canibais* (1970)) (GLAUCO RODRIGUES); e os trabalhos de Lygia Clark (*Baba Antropofágica e Canibalismo*, de 1973) (SCHOLHAMMER, 2007: 206) são todos referências de produções que traziam em seu núcleo de expansão uma boa dose da força de deslocamento da antropofagia de Oswald.

Caetano Veloso já havia desenvolvido a base das ideias do que seria o movimento da “Tropicália” quando assistiu a montagem de Zé Celso. Como ele mesmo comenta, “meu encontro com esse autor [– Oswald de Andrade –] se deu através da montagem de uma peça sua, inédita desde os anos 30, pelo grupo de teatro Oficina. [...] Fui ver *O Rei da Vela* [...] cheio de grande expectativa” (VELOSO, 2008: 236-237). O compositor faz então uma análise de aspectos importantes da peça, “mais moderna do que tudo o que se escreveu no

teatro brasileiro depois dela” (idem, 240), e situa que o evento serviu para perceber que o movimento de mudança não ocorria apenas na música:

Eu tinha escrito ‘Tropicália’ havia pouco tempo quando *O rei da vela* estreou. Assistir a essa peça representou para mim a revelação de que havia de fato um movimento acontecendo no Brasil. Um movimento que transcendia o âmbito da música popular (idem, 239).

A identificação com as ideias do autor do *Manifesto Antropófago* foram imediatas. Um estudo comparativo das duas obras, de Oswald e de Caetano, mostra com clareza o porquê. Influenciado desde o início pelas ideias desenvolvidas por João Gilberto no âmbito da *bossa nova*, Caetano estabeleceu um diálogo dinâmico e intermitente com a produção artística dos Estados Unidos e da Europa, que ia desde figuras importantes do *jazz*, como Ella Fitzgerald, Sarah Vaughan e Chet Baker (idem, 43) até Webern, Godard, os videoclips e Deleuze (idem, 234 e 235), passando por todos os suportes tradicionais e pelas mais variadas tendências de pensamento. Tudo isso entrecruzado à consideração atenta da cultura brasileira e da arte que aqui se produziu antes e que se produzia à época. Esse impulso em direção ao estranhamento estrangeiro demonstra o quanto a Tropicália crescia fortemente vinculada a um tipo de interesse muito semelhante ao de Oswald. Por isso, Caetano em certo momento vai afirmar que

a ideia do canibalismo cultural servia-nos, aos tropicalistas, como uma luva. Estávamos ‘comendo’ os Beatles e Jimi Hendrix. Nossas argumentações contra os nacionalistas encontravam aqui uma formulação sucinta e exaustiva. Claro que passamos a usá-la com largueza e intensidade, mas não sem cuidado, e eu procurei, a cada passo, repensar os termos em que a adotamos (idem, 242).

Oswald “comera” as vanguardas europeias; Caetano e outros artistas continuavam com o processo de deglutição.

Como dissemos, o modo de funcionamento “antropofágico” da *Tropicália* passou por uma dinâmica de contato constante com a produção estrangeira, sem desconsiderar, entretanto, tudo o que se produzia por aqui. Quando observamos a explanação de Caetano Veloso sobre a articulação de símbolos produzida para a música que ganhou o mesmo nome do movimento, “Tropicália”, isso fica ainda mais evidente. A constelação de formações que interage na canção abrange uma rede que articula e entrecruza, em seu

enredo, desde temas que se inscrevem na seara do “primitivismo”, como a carta de Pero Vaz de Caminha e a “Iracema” de José de Alencar, até os que esbarram cronologicamente com aquela “atualidade”, como a música “A banda”, sucesso de Chico Buarque, e um trecho de uma letra do cantor Roberto Carlos, passando por referências a Carmen Miranda, ao dadaísmo, ao filme “Viva Maria”, de Louis Malle, à mulata brasileira e à praia de Ipanema, eternizada pela música de Tom Jobim e Vinícius de Moraes (idem, 180-183), dentre outros, tudo isso sublinhado por uma dança de instrumentos que mesclava elementos de percussão com cantos de pássaros e o uso de metais (idem, 180). O cineasta Glauber Rocha, a Jovem Guarda, a poesia concreta, o apresentador Chacrinha, o Carnaval, os Mutantes e os “Festivais da Canção” da época, tudo era devorado a partir de uma lógica que, segundo o cantor, era regida por uma mentalidade muito mais próxima da ideia de “sincronia” do que propriamente de mera vanguarda: “sempre senti que, subjacente ao critério do avanço, está a visão sincrônica” (idem, 223).

Essa *sincronia* da *Tropicália* tinha nitidamente o sentido de uma lógica de “combinação” de vários elementos, díspares ou nem tanto, que partia de um movimento de assimilação criativa radical, que guardava considerável proximidade com a “razão antropofágica” de Oswald de Andrade. Era mais uma das várias ressonâncias, diretas e indiretas, da metáfora da antropofagia oswaldiana, atuando como um elemento de flexibilização dos conservadorismos, tanto os passadistas quanto os vanguardistas, e de devoração da produção estrangeira, articulada com a local.

Outro importante nome que aos poucos se articulou a essa tendência crescente da antropofagia é o do cineasta Julio Bressane. Partindo de uma posição crítica em relação ao Cinema Novo, o cineasta carioca começou, desde cedo, a buscar uma posição destacada das exigências mercadológicas, o que lhe rendeu a fama de cineasta “marginal”. Oliveira Jr destaca que Oswald é uma das maiores influências da carreira e da obra de Bressane, o que pode ser percebido através das diversas e rigorosas colagens que o cineasta faz em seus filmes, estabelecendo um constante diálogo entre as mais variadas formas, que vão desde o cinema estrangeiro até a música popular e o carnaval, passando pela própria história da cultura e da arte, brasileira e mundial. Segundo Oliveira Jr,

esse trabalho de apropriação e devoração selvagem de referências cinematográficas estrangeiras deve muito à antropofagia oswaldiana, que

constitui uma das principais linhas de força do imaginário artístico brasileiro, e que tem importância capital para Bressane, como ele próprio faz questão de sempre frisar (OLIVEIRA Jr, 2015: 8).

Oswald de Andrade comparece inclusive como personagem em um dos mais importantes filmes de Bressane, “Tabu”, de 1982. Nesta obra, o autor monta um diálogo de imagens que articula várias cenas do carnaval carioca com pedaços do filme de mesmo nome, “Tabu”, produzido pelo cineasta norte-americano F. W. Murnau, em 1931 – cenas que se passam na Polinésia Francesa. O filme de Bressane (TABU, 1982) mostra ainda um encontro “imaginário” entre Oswald e o compositor Lamartine Babo – interpretado por Caetano Veloso –, cujo fruto mais amplo – ou um deles – parece ser o de permitir a reflexão sobre as conexões que o modernismo teve com as canções de carnaval da época (idem, 7) – o que pode ser ampliado, por exemplo, por um estudo mais profundo sobre o papel da paródia em ambas as manifestações.

As relações entre a antropofagia e o modo de funcionamento do cinema de Bressane são evidentes: articulação entre o primitivismo das sensações e as operações conceituais do intelecto; entre a cultura popular e a erudita; entre os elementos da cultura local – como o carnaval, o modernismo e a própria história do Brasil – e da cultura estrangeira – as danças da Polinésia, a pintura de Courbet, Balthus etc, o cinema de Orson Welles, George Meliès etc e a filosofia de Nietzsche –, além do próprio princípio da colagem rigorosa e do jogo constante de temporalidades múltiplas. Como situa Oliveira Jr, “assistir a um filme de Bressane é perceber, simultânea e inextricavelmente, várias camadas de tempo e de imagem” (idem, 6). O que gera, nas palavras de Caetano Veloso, a radicalização da “postura do cineasta como poeta [...], como realizador de experimentos [...] sem compromissos seja com a coletividade criativa seja com a coletividade expectadora” (VELOSO, 2008: 422). Uma obra antropofágica, feita de “filmes-poemas” (idem, ibidem, 422).

Enfim, seria impossível dar conta numa dissertação de tudo o que se produziu como ressonância e enredamento da lógica antropofágica produzida pela obra de Oswald de Andrade. A herança dinâmica se estende a um infinito de formações que vai desde a obra de artistas como Adriana Calcanhotto e Arnaldo Antunes até os *memes* da internet, passando por um sem-número de manifestações que articulam a vontade de assimilação da antropofagia a todas as esferas da vida e da arte – inclusive naquelas em que a fronteira

entre ambas se esfarela de vez. Nosso objetivo, aqui, foi situar da forma mais ampla possível a “representatividade” da obra de Oswald, em seus aspectos mais importantes: o estabelecimento de uma lógica “transtemporal”, “transgeográfica”, “transcultural” e “transestética”. Ou seja, “transformática”. Isso permite deslocar nosso trabalho para as suas duas ‘frentes finais’: a forma como a antropofagia de Oswald influencia o pensamento da transformática de MD Magno – inclusive naqueles pontos em que elas se bifurcam; e a maneira como esta mesma lógica antropofágica pode ser posicionada como o grande reverso do “complexo de vira-lata” denunciado por Nelson Rodrigues, um “vira-lata complexo”, que passa a funcionar a partir de uma espécie de “posição terceira”, que não parte nem da subordinação passiva ao visto como “singularidade estrangeira”, nem tampouco de nenhum ‘nacionalismo extremista’ – de “singularidade local”. Uma posição que se aproxima cada vez mais do que o psicanalista MD Magno apresenta como o Quarto Império, que já colocamos no capítulo anterior e que será retomado mais adiante.

#### **3.4 – A HETEROFAGIA DE MD MAGNO E UM OUTRO OLHAR SOBRE A MALANDRAGEM E O JEITINHO BRASILEIRO**

Este é um trabalho sobre o Brasil. O Brasil não como simplesmente uma “nação”, mas sim como um tipo de formação<sup>21</sup> que brotou no cenário cultural mundial a partir do entrecruzamento de várias culturas diferentes, que, das mais variadas formas, estabeleceram contato desde há muito e sempre. Trata-se, também, de um trabalho sobre a chamada “atualidade”, que remete ao problema do “tempo” e também às novas possibilidades de enredamento e desmembramento do teatro que se forja entre as culturas nesta passagem de terceiro para quarto império, que estamos vivenciando. E se estamos falando de quarto império, importa destacar, ainda, que este é também um trabalho sobre a Novamente, a “Nova Psicanálise”, que se desenvolve no Brasil desde 1976, através de seminários, falatórios e demais formações de intervenção, pesquisa e debate.

Esse quadro remete a uma questão chave, que pretendemos desenvolver neste tópico: qual é a visão da Novamente sobre o Brasil, sobre a formação brasileira e sobre as possibilidades de re-leitura que ela abre para o cenário de quarto império? Mais, além: *como* essa visão,

---

<sup>21</sup> “For-nação”?

essa nova visão, pode ajudar a reler a questão do “complexo de vira-lata” em termos diferentes, mais ampliados, abstraídos e deslocados para formas mais disponíveis de posicionamento e postura? É o que vamos tentar considerar neste tópico.

Em seu seminário de 1981, “Psicanálise e Polética”, MD Magno colocou a antropofagia de Oswald em questão, a partir do desejo de repensá-la em articulação com diversas indicações e referências da psicanálise, mescladas a elementos teóricos e artísticos de outros campos. É importante avaliar essa releitura, porque ela mostra o quanto a Novamente se insere na linhagem de pensamentos que receberam a influência da obra oswaldiana; mostra também a importância que este campo de pensamento define para a temática brasileira, em seus mais variados matizes; e situa, ainda, os deslocamentos que essa releitura produz, para além da obra do autor do manifesto antropófago. O tema foi reconsiderado e ampliado em outras ocasiões, seminários e textos posteriores, com novas articulações e contribuições, que ajudam a pensar tanto a sintomática brasileira quanto o seu “lugar” e o seu “papel” no mundo “atual”. E podem ajudar, também, como já foi colocado, a repensar a questão do “complexo de vira-lata”, a partir de novos matizes.

Um dos principais focos da reflexão que MD Magno faz sobre o Brasil no ano de 1981 está na busca por uma “sintomática brasileira”: “Será que nós outros teríamos algo a colocar no sentido da distinção de alguma sintomática, de um sintoma básico, nisso que chamamos de cultura brasileira?” (MAGNO, 1986 [1981]: 306). Em outro trecho, o autor amplia a questão: “O que poderíamos sacar de específico, de particular, na eventual existência de uma sintomática brasileira, ainda que esteja sufocado, acobertado por farta impregnação de vários discursos não deixando a coisa aflorar” (idem, 322-323). E sugere, então, “uma espécie de escuta, de auscultação que nos permitisse, eventualmente, sacar, destacar o sintoma do que pinta por aqui” (idem, 306).

A partir desse questionamento, Magno propõe um estudo sobre a obra de Oswald de Andrade, no sentido de tentar avaliar a possibilidade de que essa sintomática brasileira específica já estivesse desenhada – ou ao menos esboçada – na obra do poeta modernista. Esse estudo, como já frisamos, articula a obra de Oswald com elementos teóricos da psicanálise, dentre eles a questão da sexualidade. E o autor chega, assim, a uma reflexão importante sobre os temas da “homossexualidade” e da “heterossexualidade”, reflexão esta que é fundamental para situar e articular o tema.

Como já aprofundamos e detalhamos de forma razoavelmente extensa o escopo teórico da *Novamente* no segundo capítulo, vale colocar que não vamos aqui rememorar toda a discussão teórica daquela ocasião, a qual já data de quase trinta e cinco anos, e que, por isso mesmo, não continha várias formações teóricas que apareceram depois e que já foram aqui desenvolvidas. Dito isso, importa situar que, naquele trabalho, MD Magno desenvolveu uma distinção entre “homo” e “heterossexualidade” que buscava fugir da visão comum que se tem sobre o tema, além de ampliar a visada para além da mera consideração das questões de ordem “genitália”.

Para o autor, àquela época, a única “ética” possível para a psicanálise estaria em se propor a heterossexualidade como “o reconhecimento da *diferença* enquanto tal” (idem, 303):

O reconhecimento da diferença enquanto tal é o mais difícil, ou seja, a possibilidade da criação da heterossexualidade. Não há outra heterossexualidade senão a tentativa de vigorar no regime da alteridade, no reconhecimento da diferença (idem, *ibidem*, 303).

Como vimos no capítulo anterior, especialmente no momento em que desenvolvemos a reflexão sobre o conceito de “pessoa”, a distinção entre “eu” e “outro” – e portanto entre o “eu-mesmo” e o “diferente” – perde força com o surgimento do conceito de “formação”. Formações são aglomerados de transas entre várias formações, e em todas essas transas as formações aparecem compostas pelos seus ‘sintomas de singularidade’ espelhados automaticamente por suas oposições. Isso significa uma ampliação do que Magno já apontava naquele trabalho, porque, a partir dos achados recentes da *Novamente*, é possível afirmar que não existe nada que vigore em “estado de homossexualidade”, na medida em que o que existe são sempre formações como transas entre formações. Em outras palavras, se não há ‘singularidades’, ‘unidades, ou ‘universais’, não é possível sequer imaginar a existência de qualquer “homossexualidade”.

Voltando ao texto de 1981, Magno propunha então que a heterossexualidade seria a marca do processo analítico. Ele afirmava que “a psicanálise realizada – se é que isto há, se é que é o postulado – é produtora de heterossexuais” (idem, 304). E associava todos os “discursos” e os “sistemas” ao sentido oposto, de instâncias produtoras de “homossexuação”, de tentativas de impedimento de toda e qualquer “abertura constante”

(idem, 303). Nos termos posteriores, é possível dizer que essa “homossexualização” estaria alocada em toda e qualquer sintomática que vigore numa espécie de “delírio de cópia”, ou seja, em toda formação cuja atividade principal seja a de buscar, nas outras formações, não a transa e a aquisição de novas diferenças, mas apenas e tão somente a manutenção da mesma aparência: em outras palavras, formações que busquem sistematicamente a confirmação de sua própria sintomática em todas as eventuais “conexões” – que, sob esta perspectiva, não seriam sempre, necessariamente, “transas”, no sentido mais amplo do termo – ou seja, com acréscimo de revirão e hiperdeterminação.

O próximo passo seria, então, articular aquela nova visão sobre a heterossexualidade com a antropofagia de Oswald. MD Magno afirma, em certo ponto de seu estudo, que

gostaria de chegar ao ponto de mostrar que Oswald nos dá, de presente, a visão [...] de que é possível que a sintomática básica deste país seja uma vocação heterológica, heterofágica, em alteração, em altericidade, em suma: heterossexual (idem, 312).

Sob esta perspectiva, o interesse do brasileiro pela devoração do estrangeiro, que é a tese central da antropofagia de Oswald de Andrade, seria o sintoma básico do Brasil, sintoma esse que apareceria sempre como uma espécie de ‘pulsão heterossexual’, que leva sempre a querer assimilar o que é estrangeiro, o que é diferente, através das mais variadas formas de contato. A partir disso, Magno sugere então a troca do prefixo “antropo” pelo prefixo “hetero”, que designa justamente a sintomática da heterossexualidade: “heterofagia é devorar o Outro. Trata-se de *comer* o Outro, uma coisa muito cara aos brasileiros” (idem, 307). Para o autor, a indicação dessa relação entre a heterossexualidade e a antropofagia já se encontrava na própria obra do poeta modernista:

Oswald já dizia [...] que [...] existe, nisso que chamam de cultura brasileira, uma peculiaridade espantosa: a *heterossexualidade*. [...] Ele convoca o brasileiro a assumir a radical heterossexualidade de seu sintoma: só nos interessa o que não é nosso, o que é Outro (idem, 331).

Essa articulação vem acompanhada pela consideração de vários pontos da obra de Oswald, que são revistos a partir dessa nova perspectiva. Além da já citada questão do nome “heterofagia”, que substitui a palavra “antropofagia”, Magno situa outros pontos de

convergência com o poeta modernista, os quais devemos destacar, para avaliar os caminhos que se abrem do contato entre as duas obras.

Uma das colocações oswaldianas que é mais explorada por MD Magno é aquela que sublinha a nossa esquivia a qualquer tipo de “catequização”. Como se sabe, o poeta afirma várias vezes essa esquivia em seu manifesto antropófago: “Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos” (ANDRADE, O., In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 27); “Nunca fomos catequisados. Vivemos através de um direito sonâmbulo” (idem, 28); “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval” (idem, 29); “Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem” (idem, 30); “Contra o Padre Vieira” (idem, 28); “Contra Anchieta cantando as onze virgens do céu, na terra de Iracema” (idem, 30). A antropofagia aparecia como um contraponto a todas as formações religiosas de origem católica que aqui desembarcavam com o moralismo típico de todos os monoteísmos. Como coloca Magno, “faria parte dessa antropofagia a não aceitação de uma catequese” (1986 [1981]: 325). Isso porque essa catequese partia sempre de um pressuposto fundamentalmente “homossexualizante”, como o são, no fundo, todos os pressupostos que pautam a obsessão religiosa (idem, 332), em suas diversas vertentes e manifestações.

O segundo ponto está na referência que o poeta modernista faz à questão que engloba o totem e o tabu. Lembremos o manifesto: “Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem” (ANDRADE, O., In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 28); “De William James a Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia” (idem, 29). Magno ressalta a conexão do “tabu” com a “catequese” e aponta para o passo à frente dado por Oswald:

Ele supõe poder encontrar, por essa não suscetibilidade à catequese, uma sintomática brasileira de, ao invés de viver no subjulgamento a um tabu, retornar, reverter o tabu em totem, devorá-lo, ficar com algumas das suas matérias e não se transformar em obediente cego ao tabu (MAGNO, 1986 [1981]: 325-326).

É possível perceber que, nesse caso, o tabu é lido e situado no lado da “homossexualidade”, enquanto que o totem seria o processo de transformação, através do qual a “heterossexualidade” do contato com as diferenças estaria restituída.

O trabalho é extenso e MD Magno passa por vários temas relevantes, como uma reflexão articulada entre a antropofagia e a tese do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda (idem, 338); a questão do “Maneirismo” como terceira via ao “Clássico” e ao “Barroco” (idem, 402-403); e a questão do “colonialismo” ou “imperialismo” dentro da própria psicanálise brasileira (idem, 361); dentre outros significativos. Em certo momento, o autor correlaciona, inclusive, a postura antropofágica – ou heterofágica – do brasileiro com o conceito freudiano do *unheimlich*:

O Brasil causa perplexidade nas pessoas, inclusive nos brasileiros, como se fosse algo incompreensível, muito estranho, *unheimlich*... Fico me perguntando se, de certo modo, o Brasil não é a pátria da psicanálise. Oswald sugere em diversos momentos que o Brasil é o único lugar onde a psicanálise consegue vencer... (idem, 341).

Essa associação do autor nos leva a lembrar a que fizemos mais atrás, neste mesmo trabalho, e que se insere no contexto de pensar tanto a relação dos europeus com o “seu” primitivismo, no seio das vanguardas, quanto a relação do Brasil com as vanguardas europeias e com o seu próprio primitivismo, no âmbito do modernismo e da antropofagia oswaldiana. Para além disso, a reflexão ampliada do “estranhamente familiar” presente no *unheimlich* freudiano pode ajudar a pensar de forma mais rigorosa a própria questão da oposição que geralmente se forja entre o “local” e o “estrangeiro”, em todas as suas variáveis, desde o tema da *identidade* até o problema da *utopia*, passando por um sem-número de aspectos possíveis. Sobre o ‘local’ e o ‘estrangeiro’ falaremos no próximo tópico. Neste momento da pesquisa gostaríamos de explorar um pouco mais as ambivalências da questão da ‘utopia’, em alguns de seus aspectos mais significativos, tomando como referência de base a reflexão de Magno sobre Oswald. Começemos com algumas considerações de ordem geral.

O filósofo Nicola Abbagnano nos diz que o termo “utopia” surge com o conhecido romance de Thomas Morus, no qual o conceito aparece estampado já no título (ABBAGNANO, 1982: 949). Publicada no ano de 1516, a obra descreve o que seria um “país perfeito” ou “ideal”, que traz no trinômio ‘religião-família tradicional-trabalho’ uma espécie de alicerce de sustentação da “paz” e da “igualdade” entre os seus habitantes. O livro é ambíguo. Por um lado, trata de questões avançadas para a época, algumas delas

debatidas até hoje, como o valor excessivo dado a determinados rituais sociais chamados de "supérfluos" – por exemplo, a suntuosidade hierarquizante da vestimenta dos príncipes e o ouro tido como símbolo de poder –, além de colocar em questão temas bem polêmicos, como a eutanásia e o respeito aos chamados “deficientes físicos”; entretanto, por outro lado, trata a língua, as leis e as instituições como entes quase "sagrados", como se a “unidade geral” fosse o horizonte adequado para se atingir aquilo que se chama de "felicidade"; sustenta, ainda, a pena de morte, a escravidão e um papel social secundário para as mulheres; sacraliza a questão do trabalho e, finalmente, esbarra, por vezes, em uma espécie algo inocente de "naturalismo", ao associar a "natureza" à "felicidade" dos homens, necessariamente (MORE, 2000 [1516]; ver também SOUZA, M., 2014).

Muitos historiadores sustentam que o romance de Morus nasceu de seu deslumbre pelas descrições que o viajante Américo Vespúcio fazia a respeito da ilha de Fernando de Noronha, descoberta em 1503 (UTOPIA). É um dado interessante, porque associa a obra, direta ou indiretamente, ao Brasil. O fato é que a associação não se sustenta por muito tempo, ao menos em relação à obra de Morus, porquanto esta espelhe uma proposta com vários tons moralistas e uniformizantes – inclusive no que tange ao vestuário, como se pode perceber neste trecho: “o vestuário tem a mesma e invariável forma para toda a ilha, salvo a distinção entre o vestuário feminino e o masculino e a diferenciação pelo traje de solteiros e casados” (idem, 59). É preciso investigar se o mesmo tipo de contradição se aplica também ao próprio conceito de “utopia”, quando lido para além da associação direta com o texto de Morus.

Um dos dados importantes a ser considerado de saída é o fato de que, como coloca Abbagnano, a palavra *utopia* passou a designar, “em geral, todo ideal político, social ou religioso de difícil ou impossível realização” (ABBAGNANO, 1982: 949). Essa ligação acabou por conectar à palavra um sentido de “fantasia” – como sinônimo de “devaneio” – e “esperança no inviável”, ou seja, algo que pode ser chamado, a despeito do aparente paradoxo, de ‘nostalgia de futuro’. Para comprovar isso, basta verificar o verbete do dicionário comum: “projeto irrealizável; quimera” (FERREIRA, 2000: 699). E o dicionário de sinônimos, que não muda o tom: “devaneio; fantasia; ilusão; mito; quimera, sonho” (1977: 1088). É bem possível que isso tenha sido gerado pelo próprio teor das teses de Morus, que apostava numa relação bastante “purista” entre fortes tons de uniformidade e a

“suma felicidade”, a partir de uma proposta de sociedade na qual os ritmos “cronométricos” e sistemáticos fossem a solução para a desigualdade humana.

O “purismo” de Morus e dos vários autores que depois dele passaram a ser relacionados à noção de ‘utopia’ recebe uma crítica contundente no trabalho “História e Utopia”, do filósofo Emil Cioran. Ao avaliar e refletir sobre várias obras e comportamentos tidos como “utópicos”, presentes nas mais variadas épocas – na “República” de Platão, em Hesíodo, no mito de ‘Prometeu’, no ‘Apocalipse’ cristão, no comunismo, no mito do progresso, em Fourier, Condorcet e Morus –, Cioran aponta em todas elas uma forte tendência a valorizarem o automatismo dos habitantes como solução para as contradições humanas. E então se pergunta:

*De onde seriam essas cidades que o mal não toca, onde se glorifica o trabalho e onde ninguém teme a morte? Nela nos vemos obrigados a uma felicidade feita de idílios geométricos, de êxtases regulamentados, de mil maravilhas repugnantes: assim se apresenta necessariamente o espetáculo de um mundo perfeito, de um mundo fabricado (CIORAN, 2001 [1960]: 92).*

O filósofo identifica radicalmente a “harmonia universal” e a “felicidade impessoal” obrigatória sugeridas pelos projetos utópicos como um sinônimo evidente de autoritarismo e afirma que

*o que mais impressiona nos escritos utópicos é a ausência de perspicácia, de instinto psicológico. Os personagens são autômatos, ficções ou símbolos: nenhum é verdadeiro, nenhum ultrapassa sua condição de fantoche, de ideia perdida no meio de um universo sem referências (idem, 94).*

Para enfim questionar: “Que sentido tem formar uma sociedade de marionetes?” (idem, ibidem, 94).

Estamos ainda, como se pode perceber, no âmbito de uma relação de sinonímia que conecta fortemente a ideia de *utopia* ao viés “purista” que se depreende das propostas de Morus – e que se retro-alimenta nas utopias puristas posteriores. Cioran continua o ataque, acusando nesta vertente uma “hostil[idade] à anomalia, ao disforme [e] ao irregular, [que] tende para o fortalecimento do homogêneo, do modelo, da repetição e da ortodoxia” (idem, 95). Ele chega, então, a uma articulação que nos interessa especialmente, quando afirma que “a utopia desempenha, na vida das coletividades, a função atribuída à ideia de missão

na vida dos povos. As ideologias são o subproduto das *visões messiânicas ou utópicas*, e algo assim como sua expressão vulgar” (idem, 102, grifo nosso). Ora, ao conectar a noção purista de utopia à ideia de messianismo, Cioran estabelece uma crítica que guarda algum parentesco com a crítica empreendida por Oswald de Andrade às “catequeses” europeias de sua época e também com a crítica formulada por MD Magno contra os “homossexualismos” dos discursos e dos sistemas, em seu trabalho de 1981. A ‘Utopia’ de Morus, ao querer catequisar, ou seja, “uniformizar”, os seus habitantes em rotinas perfeitas e desprovidas de qualquer irregularidade, não faz outra coisa senão “homossexualizar-lhes” a vida – lógica essa que vaza para todas as formações utópicas que dali retiraram energia para o seu fortalecimento e ampliação de força de influência.

Há nessa “utopia purista” uma forte tendência a reprimir qualquer tipo de movimentação diferente, ou não equacionada previamente. Cioran chama essa “impaciência em instaurar o paraíso o mais cedo possível, no futuro imediato”, de “duração estacionária” (idem, 113), como se fosse possível “domar” a dinâmica de transformação de tudo o que há. Em outras palavras, como se fosse possível criar uma espécie de ponte de sustentação indestrutível entre o presente e o futuro, que se desdobrasse numa lógica de funcionamento absolutamente livre de qualquer transmutação. Esse tipo de harmonia, afirma o filósofo romeno, “universal ou não, não existiu nem existirá jamais” (idem, 125).

Entretanto, a despeito de toda essa denúncia, é possível ler pelo menos dois apontamentos de ordem algo diversa, na reflexão do pensador romeno. Na primeira delas, ao comentar que cada época constrói as suas divagações sobre a chamada “idade de ouro”, Cioran afirma que,

se se pusesse fim a tais divagações, ocorreria uma estagnação total. *Só agimos sob a fascinação do impossível*: isto significa que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e de ruína (idem, 90, grifo nosso).

Já na segunda, quando comenta sobre os aspectos utópicos do comunismo, ele destaca que, “quando estamos cansados dos valores tradicionais, nos orientamos necessariamente para a ideologia que os nega” (idem, 104). Nos entremeios das duas colocações reside sutilmente a questão do movimento e da mobilidade. A utopia, que nasce como o delírio de uma sociedade realizada em si mesma, acaba se transformando, aos poucos, no próprio motor

que impede, ao menos provisoriamente, a decadência absoluta dessa mesma sociedade. E esse princípio vige sempre sob o “risco” de atingir, no extremo oposto, a defesa do inverso do que fora proposto inicialmente como paradigma de harmonia para ser sustentado. O que acaba por apontar para o outro lado da ideia de *utopia*, que restou pouco explorado no livro de Cioran.

Neste outro lado, a utopia ganha um novo sentido e passa a ser “o fundamento de toda renovação social” (ABBAGNANO, 1982: 949). Se de um lado aparece muitas vezes como um projeto “quimérico” e algo messiânico de integração ideal e total, de outro “pode também acontecer que a utopia se torne uma força de transformação da realidade em ato e assuma corpo e consistência bastante para transformar-se em autêntica vontade inovadora e encontrar os meios de inovação” (idem, ibidem, 949). Segundo Bruzzi, esse deslocamento tem suas bases na forma como as propostas utópicas de Fourier, Saint-Simon e outros “são apresentadas enquanto consequências das teorias sociais, como verdade cientificamente fundada” (BRUZZI, 2001: 62-63) e não mais como textos “literários” ou “ficcionais”<sup>22</sup>. Os textos utópicos passam, a partir daí, a se apresentar como uma “negação” ou “ruptura” dos ideais vigentes, mais do que apenas como simples afirmação de valores “ideais”. Esse afã de ruptura acaba por atingir estágios extremos nas obras “Admirável Mundo Novo”, de Aldoux Huxley, e “1984”, de George Orwell, nas quais o horizonte de realização da sociedade muda, da atmosfera de paraíso descrita por Morus, para a denúncia “da vida administrada, da identidade absoluta [e] da felicidade por antecipação” vistas como um sinônimo de inferno e pesadelo (idem, 64)<sup>23</sup>.

O fato é que há um deslocamento no sentido da palavra. Ou, talvez mais amplamente, o desrecalcamento de uma de suas forças *semântico-transformáticas* ou *poéticas*. A palavra nasce definindo o projeto de uma sociedade realizada e automatizada em “felicidade plena” e, aos poucos, começa a ser relacionada também ao seu oposto, ou seja, a uma postura crítica radical a todas as propostas e modos de funcionamento social que reflitam qualquer interesse de homogeneização, ou de *homossexualização*, das práticas

---

<sup>22</sup> Cumpre colocar que a própria extensão atingida pelo conceito de “utopia” mostra que essa distinção não se sustenta a uma análise mais criteriosa e mais ampla. Vale esclarecer, portanto, que estamos aqui destacando o valor que essa crença na “ciência” como uma instância separada da literatura e hierarquizada como “superior” a ela tinha para aqueles que, àquela época, tomaram esses textos dessa forma.

<sup>23</sup> No fundo, as chamadas “teorias da conspiração”, fundamentadas ou não, acabam sendo todas elas um exercício crítico desse novo tipo de visão, que por vezes ganha o nome de “utópica” e em outras de “antiutópica”.

e dos comportamentos. Oswald de Andrade percebeu esse deslocamento e essa ampliação do termo. E apontou, inclusive, que esse “outro” lado da utopia já estava presente na própria obra de Morus. Costa cita a obra “A marcha das utopias”, do poeta modernista, na qual ele aponta vários méritos da obra de Thomas Morus, dentre os quais uma visão mais aberta e menos preconceituosa em relação aos indígenas, que trazia elogios à “liberdade” e à ausência de reis no interior das tribos (COSTA, 2011: 12); a antecipação de algumas críticas que mais tarde Marx faria “à devastação da agricultura pela indústria de lã e ao processo de proletarização da Europa” (idem, *ibidem*, 12); e “uma crítica às regalias parasitárias da nobreza e do clero medieval” (idem, 13). Importante observar que essa dinâmica de pensamento, que opera na investigação do sentido oposto antes velado da ideia de utopia, remete ao revirão, na medida em que Oswald, quando analisa as possibilidades de modificação presentes no termo, fragiliza nele as suas próprias tendências ou intenções homogeneizantes, o que leva a uma situação de ambivalência que é imediatamente analítica. O autor do manifesto antropófago vai além e amplia o conceito para outra seara, que seria uma espécie de abstração das outras duas, e que ele chama de “Utopia negativa” e “Avesso das utopias”. Isso para designar não meramente a ideia de ‘crítica’ presente no “outro lado” da obra de Morus, mas sim para situar algo além, um tipo de negação radical que desmoraliza uma série de posições ao mesmo tempo – os valores católicos, as supostas virtudes da burguesia, o racionalismo e a própria noção de “sabedoria” –, e que se alicerçava na loucura como formação irônica e radical de contestação (idem, 13 e 14). Por isso Oswald cita, nesse contexto, o “Elogio da Loucura” de Erasmo de Roterdã – que aparece um pouco antes mesmo do texto de Morus –, escrito em 1509 e publicado em 1511. O que mostra mais uma vez a força do revirão empreendido por Oswald em seus estudos e considerações sobre a ideia de utopia.

Importante dizer ainda que, para além desse deslocamento poético, que desvelou da ideia de *utopia* o seu aspecto transgressor, produziu-se também uma outra mudança significativa e sintomática no campo da linguagem relacionado ao termo – e que merece destaque. Trata-se do surgimento da palavra “distopia”, utilizada pela primeira vez pelo filósofo John Stuart Mill em um discurso no parlamento britânico no ano de 1868. A citação não esclarece a quem Mill dirigia a sua réplica, mas o mais importante, no que nos interessa, está no fato de que o filósofo sugeria o termo “distopia” para substituir a palavra

“utopia”, que seria, em seu dizer, “demasiado elogios[a]” para a situação (DISTOPIA). Ele completa, então, que “o que é comumente chamado utopia é *demasiado bom* para ser praticável; mas o que eles parecem defender é demasiado mau para ser praticável” (idem, grifo nosso). Esse é um forte indício de que, àquela época, o termo “utopia” tinha uma conotação positiva, sendo utilizado como sinônimo de projeto voltado para o “Bem” – nas cercanias do período no qual aparecem as “utopias científicas” de Fourier, Saint-Simon etc, como já destacamos com Bruzzi. O que acabou gerando, quando da necessidade de referir um antônimo, a criação da palavra “distopia”, que é a junção dos termos gregos “dis”, que significa “dificuldade, dor, privação e infelicidade”, e “topia, que significa “lugar”. Interessante notar que críticas como a de Cioran acabam por acoplar os dois opostos, denunciando o caráter ortodoxo e homogeneizante que reside em toda hostilidade à mudança e às irregularidades decorrentes do movimento que se pode observar em projetos “messiânicos” como o de More. Uma conexão que aparece como traço comum em trabalhos como o de Cioran, Aldoux Huxley e George Orwell, dentre outros<sup>24</sup>. Não por acaso, o termo “distopia” é hoje fortemente associado a diversos tipos de críticas aos riscos homogeneizantes que decorrem da tecnologia, como por exemplo em filmes como “O show de Truman”, “Matrix” e “O exterminador do Futuro”, dentre outros (DISTOPIA).

MD Magno aponta para alguns detalhes importantes a respeito da releitura que Oswald faz da questão da utopia. Por exemplo, a afirmação de que, para o poeta modernista, o Brasil seria a “utopia realizada”, que se sobrepõe ao modo “mecânico” e “utilitário” das culturas do norte (MAGNO, 1986 [1981]: 346 e 347). Essa percepção, da forma utópica como “realização”, decorre do fato de que, ao contrário de Cioran, Oswald centrava sua análise mais no sentido de ruptura da noção de utopia do que em seus aspectos e premissas homogeneizantes. Nesse ponto, transparece a influência que a leitura de Karl Mannheim exerce sobre ele, que, a partir daí, passa a considerar a utopia como um sinal de “inconformação”, “protesto”, “subservão”, “prenúncio de revolta” e “elemento dissolvente [da] ordem” (citado por STERZI, In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 442 e nota 26 da mesma página). Mais amplamente, Oswald estende o seu raciocínio até os primórdios da história do cristianismo e afirma que, no fundo, todas as formas de heresia que se

---

<sup>24</sup> E também em vários aspectos presentes nas críticas de Adorno e Horkheimer à chamada “indústria cultural”, de Guy Debord à chamada “sociedade do espetáculo” e de Jean Baudrillard aos “simulacros”, na década de 1990.

manifestaram na Idade Média, inclusive aquelas “internas” ao próprio cristianismo, não passavam de tipos de utopias. Segundo Sterzi, para Oswald, “é na forma de heresia que a utopia atravessa a Idade Média, para nomear-se como utopia apenas com o humanismo e com sua distância em relação ao controle institucional da Igreja. ‘No fundo de cada heresia há [...] uma utopia’” (idem, 443).

A referência que o poeta modernista faz ao trabalho de Morus se insere nestes termos. Ele afirma, em seu trabalho sobre a “utopia antropofágica”, que “as utopias são [...] uma consequência da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América” (citado por NODARI, In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 480), que teria levado para a Europa um “espírito de liberdade” que, aos poucos, foi sendo incorporado como crítica aos valores estabelecidos, para gerar a atmosfera de mudanças que levou, inclusive, à própria Revolução Francesa (idem, *ibidem*, 480). Tudo isso porque, como situa Magno, “o que faz oposição ao líder messiânico – que vem como salvação, com discurso pronto, e dizendo qual é a verdade a ser instalada – é o indicador utópico, o qual tem postura poética” (MAGNO, 1986 [1981]: 360). Postura essa que só pode advir em movimento pela consideração e pelo contato com a diferença, ou seja, com o estranhamento que só as experiências mais radicais conseguem gerar.

Magno faz ainda outra referência que nos interessa, quando relaciona os trabalhos de Oswald e Zweig, o qual já citamos. Segundo o autor,

Stefan Zweig chamou o Brasil de “país do futuro” e os messiânicos ficam pensando que vai ter um certo momento e lugar no futuro em que o Brasil será a grande potência etc... Mas ele disse com muita precisão que o Brasil *é* o país do futuro. Ele não disse que vai ser... Oswald, sem nenhuma correlação com Zweig, vai dizer justamente o que é a essência da utopia. É, justamente, *virar a mesa*: haver chance de marcha social. Não é que se vai chegar a lugar nenhum, o que importa é romper... (idem, 346).

É um trecho muito significativo, porque remete ao e se articula com o que colocamos anteriormente sobre a questão da modernidade. Magno desloca o messianismo dos que procuram um Brasil “ideal” no futuro, “miscigenando” os tempos a partir da referência da ideia de ruptura. A *utopia* em Oswald não repete as idealizações uniformizadas de Morus e afins; ao contrário, ela garimpa os nutrientes dinâmicos da ideia e aplica ao Brasil através de sua obra, que, como já vimos, opera no mesmo nível do que estamos chamando de

“miscigenação de temporalidades”, com a “trans-nexão” que faz fluir entre o primitivismo e as vanguardas.

É interessante pensar, inclusive, diante dos apontamentos trazidos por Magno e pela forma como Oswald pensava a utopia de Morus, que existe uma curiosa diferença na forma como o próprio Morus articulava o passado e o futuro, em sua obra, se o analisamos comparativamente à atmosfera de sua própria época, o Renascimento. Já colocamos, na sessão 3.2, que o Renascimento buscava um destacamento da Idade Média, porém atrelado em grande medida – ainda que não exclusivamente, é claro – aos registros gregos. Isso criava, como também já vimos com Kumar, uma lógica que se movimentava hegemonicamente situada na crença no chamado “tempo cíclico”, que situava a “Idade de Ouro” no passado, que deveria ser retomado para reformar o presente. E então a curva chave que vai desembocar na modernidade voltada exclusivamente para o futuro só apareceria no final do século XVIII, com o surgimento das ideias de “tradição” e “progresso”. Pois bem. O aspecto curioso que surge neste momento de nossa reflexão é o de que, se considerarmos as pistas deixadas por Oswald sobre o trabalho de Morus, sem desconsiderar os apontamentos trazidos pela reflexão crítica de Cioran, vamos chegar ao fato de que, diferentemente de sua época – e provavelmente por influência das descrições de Vespúcio, como assinala Oswald –, Morus estabelecia uma conexão entre passado e futuro que extrapolava a mera visada cíclica. Talvez seja válido considerar com mais rigor se a grande curva chave para os desmembramentos posteriores da ideia de “progresso”, inclusive em suas “trans-nexões” com o primitivismo operadas no modernismo brasileiro, não se deu bem antes do final do século XVIII, na *mistura entre messianismo e crítica* que já se manifestava no seio da Utopia de Thomas Morus, na longínqua segunda década do século XVI.

Voltaremos a outras considerações de MD magno. No momento, vale formular as seguintes perguntas: Onde estaria a força dessa formação que ganhou o nome de “utopia” como título de um romance escrito no início do século XVI e que acabou se estendendo a todos os séculos seguintes, como foco ou franja de uma infinidade de outras formações, inclusive Revoluções e uma grande quantidade de filmes de considerável bilheteria? E o que ela pode nos ensinar sobre o mundo em que estamos vivendo? As respostas talvez estejam na própria palavra, em toda a sua ambivalência e porosidade. Palavra essa que pode

nos dar grandes pistas sobre o deslocamento que estamos querendo operar na ideia do viralata brasileiro. Senão vejamos.

Moura ensina que a palavra “utopia” é a junção dos termos gregos “u”, que significa “não”, com “topia”, que significa “lugar”. E nos dá as duas traduções usuais do termo: “não-lugar” e “em lugar algum” (MOURA, 2007: 766). Diante do fato de que a palavra representa uma negação, mostra-se importante uma breve visita ao termo “lugar”, para tentarmos construir uma visão melhor sobre o que exatamente a palavra nega.

A palavra “lugar” deriva do latim “locale”, que significa “espaço ocupado” e “posição” (idem, 486). O dicionário comum remete a outros, dentre os quais vale destacar “sítio ou ponto referido a um fato”; “assento marcado e determinado”; e “posição determinada num conjunto, numa série” (FERREIRA, 2000: 433). E o dicionário de sinônimos amplia a rede, da qual citamos “cabimento”; “categoria”; “classe”; “dever”; “habitação”; “obrigação”; “ordem”; “paragem”; “ponto”; “posição”; “região”; “residência”; “tempo” (1977: 720). Há outros com diferenças sutis e voltaremos a eles.

Como se pode perceber, os sinônimos citados possuem um traço bem comum: todos representam, de uma maneira ou de outra, algo da ordem da “estagnação”, seja ela espacial ou semântica, enfim. Há, em todas elas, algo daquilo que Cioran percebeu como “hostilidade ao disforme e ao irregular” e “fortalecimento da repetição e da ortodoxia”, quando de sua análise sobre a questão da utopia. Em outras palavras, podemos dizer que os impasses do filósofo romeno nascem do incômodo que lhe causou uma proposta que, em sua visão, abandonava a consideração por qualquer tipo ou possibilidade de mudança, ao sugerir um lugar cujo principal objetivo era o de acoplar a noção de felicidade – já ela própria bastante questionável – a rituais basicamente “determinados”, “cronometrados”, “regulares” e “marcados” por conexões rígidas e sistemáticas.

Abbagnano coloca que na história da filosofia existem duas “doutrinas do lugar”, uma grega e aristotélica e a outra moderna (ABBAGNANO, 1982: 603). Na primeira, sobressai o lugar como “o *limite* que circunda o corpo e é portanto uma realidade *em si*” (idem, *ibidem*, 603, grifos nossos). Para o pensador grego, o lugar é “o primeiro *limite imóvel* que *encerra* um corpo” (idem, *ibidem*, 603, grifos nossos). É uma concepção que, como se pode perceber, tende a marcar a noção de *lugar* a partir de referências de estagnação, fronteira e permanência e a dividir radicalmente o “aqui” do “ali”, o “lá” do

“cá”. Em outros termos, trata-se de uma visão ‘separatista’ do que seja o lugar, que situa o termo como sendo da ordem de um “encerramento em si mesmo” que lembra bem a noção de “substância”, sobre a qual falamos no capítulo anterior, quando refletimos o conceito de “pessoa”.

Porém, há a segunda visão, a moderna. Nesta, “o lugar é determinada *relação* de um corpo com os outros” (idem, *ibidem*, 603, grifo nosso). Abbagnano relaciona esta mudança a Descartes, que, ao colocar em questão o conceito aristotélico de “lugar”, chegou a um problema de perspectiva que o levou a concluir que nós “podemos dizer que uma mesma coisa, ao mesmo tempo, muda e não muda de lugar” (citado por ABBAGNANO, 1982: 603). Para ilustrar essa modificação de olhar, Descartes dá um exemplo simples, de um “homem que está sentado num barco que se afasta da margem: o lugar deste homem não muda em relação ao barco mas muda com relação à margem” (ABBAGNANO, 1982: 603). É um exemplo ainda fortemente marcado por referências primárias, “o barco concreto” e a “distância” vista de uma forma que é ainda fundamentalmente “euclidiana”. Mas produz um deslocamento importante. O novo olhar supera a percepção do lugar como sinônimo rígido de estagnação e permanência e se amplia para passar a considerar o lugar como “referência de um corpo para outro corpo tomado como sistema de referências” (idem, *ibidem*, 603). É um grande passo além, que vai produzir várias mudanças, que vão se deslocar até os tempos atuais.

Depois de se deslocar (!) de um sentido ligado à permanência e ao encerramento fronteirizado para um sentido mais voltado para a percepção das relações, a noção de ‘lugar’ continuou avançando. A história dessas mudanças é longa e remete ao surgimento dos espaços não-euclidianos na física moderna; aos debates constantes entre a geografia e a física; e destes campos com a psicanálise, a literatura e a arte de maneira geral, no decorrer de todo o século XX; dentre vários outros referentes. A lista é muito grande e não é nosso objetivo esgotá-la. De qualquer forma, é possível construir uma noção bem razoável sobre essas novas mudanças quando analisamos brevemente o conceito de “cidade”.

Como se sabe, a palavra “cidade” deriva dos termos latinos “*civitate(m)*”, que significa “cidadão” (MOURA, 2007: 164); “*civitas*”, originalmente “condição ou direitos de cidadão”; e “*cives*”, “homem que vive em cidade”. O mais interessante reside no prefixo “*civ*”, que em latim está ligado a dois sentidos básicos: “estar deitado, jazer”; e “o que

pertence à mesma camada, nela estabelecido” (idem, 173, grifos nossos). A pista está dada. O fato é que, como coloca Araujo, o conceito de “cidade” que predominava até o século passado ainda era construído em bases herdadas do período neolítico, como “nascimento e lugar, sangue e solo” (2011: 32-33, grifo nosso). Segundo a autora, nesse contexto

estabeleceram-se referências que organizam o modo tradicional de conceber a cidade, presentes em várias experiências históricas: concepção física e geográfica do espaço, reiterando *raciocínios de fixação, delimitação, pertencimento e exclusão*; preponderância da forma física da cidade, convertida na materialidade das ruas, casas, recinto religioso, recinto administrativo, recinto das oficinas, mercado; cidade como local de ponto de encontro, local de proteção, local de troca, local de interação cultural, local da criatividade e evolução técnica, receptáculo especial destinado a armazenar e transmitir mensagens, local de transmissão da herança cultural (idem, 33, grifo nosso).

Nas últimas décadas, esse modelo começou a migrar para novas articulações, com parâmetros mais contemporâneos, dos quais o mais evidente e amplo é o constante aumento do fluxo de capitais e de informações, cada vez mais acelerado pelas novas tecnologias. Isso começou a relativizar “os parâmetros tradicionais identificadores do urbano, como o espaço físico e geográfico e o tempo cronológico” (idem, 34), o que, segundo Araujo, gerou novas formas conceituais, que tentam dar conta dessas mudanças: “sociedade em rede”, “cidade global”, “metápole”, “cidade dos bits”, “e-topia”, “cidade digital” ou “instantânea”, e, mais propriamente, a proposição “a cidade sou eu”, da autora, que tem como uma de suas bases a teoria das formações da Novamente (idem, ibidem, 34), que já desenvolvemos neste trabalho. Nesse novo contexto, não é mais possível enxergar o concreto armado e a personalidade, as avenidas e o humor e as manifestações comportamentais e as de rua separados por fronteiras fixas e cristalizadas. Todas são formações em processo incessante de transa, que se polarizam, se focalizam e se franjalizam mutuamente (idem, ibidem, 34).

Essas modificações também afetaram a noção de “urbanidade”. A palavra “urbano”, que se constrói como uma oposição ao que é rural, portanto característico das cidades (CICERO, 2000: 16), hoje também já assume novas formas. Araujo cita três fatores importantes dessas mudanças. Primeiro, estamos passando de uma lógica de ‘permanência’ e ‘firmeza’ para outra de “fluidéz espacial”, ou “urbanismo em estado fluido” – ou seja, uma lógica do deslocamento e da mobilidade, que substitui a anterior, centrada na fixidez (ARAUJO, 2011: 75). Em segundo lugar, isso significa que, nesse novo espaço de fluxos,

“ser urbano [passa a ser] ser conectado, não somente no sentido informacional, mas no sentido lato de todas as possibilidades e usos de conexões disponíveis” (idem, 85). A autora propõe então que, “nesse contexto, ao invés de cidadão ou citadino, o mais apropriado passa a ser retomar o antigo conceito de cosmopolita, ‘cidadão do mundo’” (idem, *ibidem*, 85). E completa colocando que, a partir disso, o urbanismo do século XXI se transmutaria em “urbanismo”, no qual, uma vez que não teríamos mais como referência fronteiras ou limitações, estaríamos tratando como cidade não só o mundo, mas também o universo conhecido e por conhecer (idem, 86). Inclusive no vasto campo do secundário e do originário, sem deixar de considerar as articulações que estes campos constroem com o primário. É a substituição da filiação territorial, com o chão, da ligação supersticiosa com o lugar, tomado como algo estanque e fio condutor das formações, pela ideia mais ampla do que o filósofo francês Hervé Regnaud chama de “habitar a mobilidade” (REGNAUD, In GRELET (org.), 2011: 100).

Portanto, voltando à análise do termo “utopia”, talvez esteja exatamente no trabalho de Thomas Morus, na ambivalência de sua obra, que propunha uma realidade “acabada” e ao mesmo tempo crítica de elementos de sua época e de épocas anteriores – e, o que é mais importante, alicerçada numa palavra que acabou por se transformar num símbolo evidente de “movimento” e “transformação” –, a curva chave que retirou o “lugar” do sentido de “permanência” e “singularidade” que resistia desde Aristóteles, passando por toda a Idade Média. Ao buscar a sua mescla de rigores pautados pela moral do trabalho e da família tradicional com a atmosfera “primitivista” e supostamente “livre” do Novo Mundo, Morus parece ter sido – talvez de uma forma mais involuntária do que premeditada –, como bem percebeu Oswald de Andrade, um dos maiores precursores da fluidez espacial que, muito tempo depois, foi tomando aos poucos o século XX, para se radicalizar agora, na entrada do Quarto Império.

Voltaremos ao tema da utopia no próximo tópico, para pensá-la em conexão com o vira-lata e com outras indicações da teoria de MD Magno. Neste momento, retornamos ao texto de 1981, no qual o autor articula pontos de sua obra com a de Oswald. Nesse contexto, já falamos sobre heterossexualidade e heterofagia; sobre a caquética vontade catequética dos discursos homossexualizados e homossexualizantes das formações religiosas, tanto as europeias quanto as de cá da América; dentro desse mesmo tópico, já

falamos também sobre a transformação dos tabus em totens; e finalmente, mais amplamente, sobre as ambivalências da ideia de utopia. E há ainda outra questão, dentro dessa mesma seara da conexão do pensamento de MD Magno com o de Oswald de Andrade, sobre a qual gostaríamos de nos debruçar com mais atenção: trata-se do tema da “malandragem”, além de algumas ideias que com ela se relacionam, como o chamado “jeitinho brasileiro”. Como colocamos no primeiro capítulo, a malandragem é comumente associada ao comportamento brasileiro e geralmente situada como um defeito – e mesmo como causa da nossa “viralatice”, quando se olha para ela como um problema de estrita “subserviência” ou “inferioridade”. Magno toca neste ponto, tanto em seu trabalho de 1981 quanto em outros textos posteriores, e é preciso fazer o revirão deste termo para que se amplie o potencial da palavra, inclusive enquanto metáfora do cão vira-lata, em toda a sua potência de disponibilidade e abstração.

O tradutor Gabriel Perissé diz que os primórdios da palavra “malandro” são incertos. Pode ter brotado da junção do termo latino *malus* – “mau”, “errado” – com o provençal *landrin* – “preguiçoso”, “vagabundo”; numa segunda hipótese, teria surgido no “Dom Quixote” de Miguel de Cervantes, no qual aparece a palavra *malandrín*, com o significado de “patife” – palavra esta com origem no italiano “malandrino”, que designava as vítimas de uma espécie de lepra, chamada, no latim vulgar, de “malandria” (o radical “mélas” remete à cor mais escura da pele desses doentes – radical este que, aliás, pode ser observado também na palavra “melancolia”); e há ainda uma terceira hipótese, que Perissé atribui a João Ribeiro: “A palavra teria a ver com ‘malandra’, ferida ou sarna que ataca as juntas internas dos joelhos dos cavalos e outras cavalgaduras. Provindo do francês ‘malandre’ (séculos XV-XVI), esta sarna atrapalha o andar dos animais” e isso passou a ser associado à “vagabundagem”, ao “andar por aí de mau jeito” dos “malandros” (PERISSÉ, 2010a). Além destas três alternativas, encontramos ainda uma quarta, para a qual a palavra teria derivado do italiano *malandrino*, que seria um composto de “mal”, do latim *malus* – “mau” – com *slandrino* – expressão de origem germânica e que significa “vagabundo” e “ladrão” (MALANDRO, 2010).

Como se vê, não é só aqui e agora que a malandragem é vista muitas vezes como uma espécie de “defeito absoluto”. A própria etimologia da palavra já conota esse tipo de associação. E uma visita aos dicionários mais recentes não muda muito o panorama. No

comum, a palavra vem acompanhada dos seguintes significados: “aquele que abusa da confiança dos outros, ou que não trabalha e vive de expedientes”; “velhaco”; “patife”; “indivíduo preguiçoso”; “mandrião” – que significa também “vadio”; e “indivíduo vivo, astuto” (FERREIRA, 2000: 440) – vale dizer que a palavra “astuto” é outra que não escapa da visada monolítica: “aquele que tem habilidade em enganar” (idem, 70). E o caso não se altera também no dicionário de sinônimos. Para este, o malandro é “ladrão”; “larápio”; “meliante”; “parasita”, “patife”; “pirata”; “preguiçoso”; “tratante”; “vadio”; “vagabundo”; e “velhaco” (1977: 730).

De qualquer forma, Perissé não deixa de situar o fato de que no Brasil a palavra “malandro” ganhou uma conotação menos agressiva, sendo associada, como no caso do malandro carioca, à esperteza de quem “lança mão de vários expedientes para sobreviver, com um toque de graça, irreverência e sensualidade” (PERISSÉ, 2010a). Podemos aprofundar esse aspecto, no sentido de tentar retirar dele novos elementos para o deslocamento da metáfora do vira-lata.

Magno comenta, em seu seminário de 1981, que a malandragem “não é nenhuma sabedoria específica, mas uma capacidade de escorregar” (MAGNO, 1986 [1981]: 409, grifo nosso). Em seu diálogo com o modernismo, o autor cita o exemplo do Macunaíma, que, em sua análise, é um caso altamente ilustrativo do fato de que a grande “marca” do sintoma brasileiro é justamente a ausência de uma marca rígida e sem maleabilidade: “é esse gosto alterofílico, heterofágico, heterossexual, do brasileiro, de estar sempre partindo pra outra” (idem, 358), a marca da diferença e da devoração da diferença, do deslocamento e da abertura constante para qualquer “possibilidade de transação”, para “apagar frequentemente os distanciamentos” (idem, 353). Esse modo de funcionamento do brasileiro pode ser lido de forma bem clara nos entremeios da lógica do “jeitinho”, que, segundo aponta Magno, é não mais que um outro nome para a “vocação heterossexual do brasileiro”: “Por isso o brasileiro dá sempre um jeitinho. O que é o jeitinho? É a possibilidade de transar com o Outro, lado, com a maneira de atuar do Outro, de inventar um modo de aturar o Outro” (idem, 385).

Apesar da inegável associação que geralmente se faz entre a “malandragem” e o “jeitinho brasileiro”, podemos observar que a ideia de “jeito” tem uma “fama” mais leve do que a ideia da “malandragem”, ao menos nos dicionários. O dicionário comum aponta

associação do “jeito” com “modo; maneira; aspecto; feito; índole; caráter; propensão; habilidade; arte; torcedura; luxação; e boas maneiras” (FERREIRA, 2000: 407). Tiremos a articulação com a noção de “luxação”, e todas as outras apontam para formas brandas, e mesmo elogiosas, de conexão. O dicionário de sinônimos segue o mesmo ritmo: “aptidão; arranjo; arte; aspecto; azo; forma; habilidade; maneira; manha; modo; movimento; perícia; tática; e vocação” (1977: 683) – ainda que neste caso apareçam conexões com as palavras “conveniência”; “defeito” e “ordem”, a tendência acaba sendo a das associações ligadas mais à noção de “habilidade” do que aquelas com tom nocivo. Ou seja, ao contrário da malandragem, o jeito parece ser – repetindo, ao menos para os dicionários – uma formação que resta associada mais aos entremeios da significação do que propriamente a um dos lados rígidos dela: a “aptidão”, a “vocação” ou a “maneira” podem ser tanto para um lado quanto para outro(s); já “patife”, “preguiçoso” e “vagabundo” são campos de significação não muito bem vistos, geralmente restando isolados no lado sombrio do campo cotidiano da moral.

Pensando nessa ambivalência, Magno critica aqueles que sugerem que se deve “eliminar” a lógica do jeitinho brasileiro, como se ela fosse um simples “defeito”. O autor destaca que na verdade estamos diante de uma “grande invenção nossa”, uma postura “sábia”, e que demonstra o quanto o brasileiro possui aptidão para perceber a “artificialidade do processo”. E traz a ressalva de que, apesar disso, não se deve deixar de considerar as manifestações nas quais esse sintoma apareça em seus aspectos “neuróticos”:

se [o jeitinho] é usado neurótica ou perversamente é um horror, mas se é usado com alguma sabedoria, pode ser muito mais criativo do que toda velharada que já se deu na face da cultura mundial. É a evidenciação do arbitrário e do artifício (MAGNO, 1987: 8).

Esse alerta aparece também em José Miguel Wisnik. Ao comentar a visão de Gilberto Freyre, através da qual o autor de “Casa Grande & Senzala” sugere o advento do futebol como uma espécie de “sublimação” – provavelmente num sentido freudiano – de uma série de mazelas sociais brasileiras, Wisnik aponta para vários problemas que hoje enfrentamos e que parecem relativizar o otimismo de Freyre: a violência urbana, o crime organizado e, o que nos interessa mais neste momento, “a malandragem (elevada a oportunismo e irresponsabilidade generalizada) resistindo como ‘um mal’ crônico e ‘um inconveniente’”

(WISNIK, 2008: 244). Nesse sentido, o autor comenta que a ambivalência do futebol brasileiro, que “elevou reconhecidamente à potência máxima a sua excelência técnica e artística, ao mesmo tempo em que as violências que ele sublimaria, [que] cresceram em potência” (idem, 243-244), é uma amostra exemplar de uma lógica maior, que remete ao país como um todo: “os destinos opostos da cultura e da sociedade apresentam-se como duas faces do mesmo nó, e a terapia pela cultura, que faz do mal o seu antídoto, resiste no seu ponto estacionário” (idem, 244).

O que a análise de Wisnik aponta é uma espécie de ‘gangorra estacionária’, que oscila a malandragem e o jeitinho brasileiros entre o oportunismo criminoso e a criatividade, entre a disponibilidade como tática e o particularismo imediatista que ignora as diferenças em proveito próprio, o que impediria um avanço analítico maior na questão. É o que o autor chama de lógica do “mundo sem culpa”, através da qual a malandragem se afirma em todas as suas variantes, desde a ampliação das capacidades artísticas do futebol até o pólo oposto, no qual se enquadram o autoritarismo da ditadura militar, a violência parapolicial, o “tráfico de influências”, a impunidade das elites econômicas e a apropriação privada da “coisa pública” como praxe da vida política (idem, 425-426). Isso mostra, segundo a avaliação do autor, o por quê “no Brasil a flexibilidade e a tolerância convivem com a anomia e a dificuldade, quando não [com] a ostensiva resistência, a formulá-los e afirmá-los” (idem, 426).

Wisnik situa o ‘Macunaíma’ exatamente neste ponto de ‘oscilação estacionária’. Nesse sentido, o personagem de Mario de Andrade incorpora de maneira profunda as ambivalências do nosso dilema, da malandragem e do jeitinho brasileiros em suas duas manifestações opostas. Segundo Wisnik,

é exatamente esse [...] o cerne agônico do Macunaíma, cujo herói é irresponsável, mentiroso, casuísta, inconstante, incapaz de sustentar projeto, ao mesmo tempo em que é plástico, versátil, adaptativo, inteligente, criativo e tragicamente único (idem, 418-419).

É importante explorar este exemplo do Macunaíma e fa-lo-emos. Antes, porém, vale refletir sobre uma questão igualmente importante, e que, em nosso entendimento, expressa de forma bem clara o eixo da ambivalência da questão da malandragem, apontada tanto por Magno quanto por Wisnik: trata-se do tema do “cinismo”.

O filósofo alemão Peter Sloterdijk publicou um livro no ano de 1983, no qual descreve o que, em seu entendimento, seria a ‘face descarada’ do mundo atual: a “razão cínica”. Estaríamos, segundo o filósofo, numa época que descobriu a ingenuidade de todas as crenças antigas, naquilo que elas tinham de “ideológico”, ou seja, em suas “pretensões universalizantes” (SLOTERDIJK, 2012 [1983]: 31). Isso tem gerado, como consequência, uma atmosfera na qual todos os ideais culturais são substituídos por uma espécie de “razão tardia do si-mesmo”, através da qual o que tinha o formato de “lei geral” passa a ser utilizado apenas como uma espécie de “apêndice” maquiado de norma, do “eu-para-si-mesmo”. Diz o autor:

O subjetivo, que não consegue se ‘refletir’ em nenhum ‘todo’, encontra-se, contudo, uma vez mais em inúmeras subjetividades análogas que, de maneira semelhantemente desprovida de mundo e fechada, nunca perseguem senão o seu ‘próprio’ e que, onde interagem com outras subjetividades, só estão ligadas entre si em uma ‘cooperação antagônica’ de maneira frágil e revogável (idem, 708, grifo nosso).

O que ele está descrevendo não é outra coisa senão o “mundo sem culpa” apontado por Wisnik e a passagem do terceiro para o quarto império descrita por Magno. As pessoas descobriram que todas as ideologias fixas não passavam de ilusões e, a partir disso, na perspectiva de Sloterdijk, oscilam entre essa compreensão aplicada inclusive ao próprio princípio crítico do Esclarecimento e a manifestações similares – todas ressonâncias do “si-mesmo” cartesiano – e, no outro pólo, a eleição do si-mesmo como exceção a essa “regra” – e é aqui, neste lado, que reside a “razão cínica” situada pelo autor. É relevante observar como esse aspecto, do “si-mesmo” e de seus correlatos, comparece várias vezes no decorrer da reflexão de Sloterdijk. Por exemplo, quando ele afirma que

os cínicos não são bobos, e olham simplesmente para o nada e novamente para o nada a que tudo conduz. Entretanto, seu aparato psíquico é suficientemente elástico para integrar *em si*, como fator de sobrevivência, a dúvida perene acerca da *própria* atividade. Sabem o que fazem, mas o fazem porque as ramificações objetivas e os *impulsos de autoconservação* a curto prazo falam a mesma língua e lhes dizem que, se assim é, assim deveria ser (idem, 33, grifos nossos).

Em livro de 2002, Ricardo Goldenberg articula a visão de Sloterdijk com elementos da psicanálise e parte desta conexão para analisar alguns aspectos da questão da malandragem, a qual o autor situa, em seu formato atual, generalizado, como um caso do

cinismo apontado pelo filósofo alemão. O “eu-para-si-mesmo” e os “impulsos de autoconservação disfarçados de neutralidade e de elasticidade ilimitada” descritos por Sloterdijk aparecem, na análise de Goldenberg, situados na lógica da bastante conhecida “Lei do Gérson”: “Levar vantagem em tudo”. Segundo o autor, estamos imersos no mundo da “dialética do malandro e do otário” (GOLDENBERG, 2002: 11-12), que é uma das faces do “discurso do cínico” (idem, 12). Nesse cenário,

a palavra de ordem vigente é ‘levar vantagem em tudo, certo?’ Ética do malandro afinada com a corrupção crônica que infesta todos os estamentos da vida civil. Lado obscuro da fé cega de que sempre há de haver um jeito (para driblar as regras *em benefício próprio*). A lei universal internalizada do sujeito ético se substitui a paixão do esperto em ser a exceção que confirma a regra (dos outros) (idem, 11, grifo nosso).

A razão cínica seria, então, a universalização da “Lei do Gérson”, de “levar vantagem em tudo” sempre. Algo que, para estes pensadores, possui uma clara aparência de “universalização do eu-para-mim-mesmo”, de “regra da transgressão”. A partir desse parâmetro, Goldenberg coloca a seguinte questão:

Não existe esperto sem um tolo em virtude de quem o primeiro pode realizar-se como tal. Se todos fossem malandros, como manda a lei de ‘levar vantagem em tudo’, quem sobraria para o papel de otário? Alguém precisa bancar o trouxa para a lei ser cumprida – já que a esperteza não é um predicado que concerne ao ser, mas é relativa aos atos de um sujeito... de levar vantagem sobre outro (idem, 68).

Mais à frente, o autor completa afirmando que “o traço cínico de estilo está precisamente em falar como se estivesse enunciando desde um lugar neutro, anônimo, sem qualquer implicação pessoal” (idem, 88). O malandro escorado na “Lei do Gérson” comparece, nesse sentido, como alguém que incorporou profundamente o princípio de negação da modernidade, mantendo apenas o “eu-para-si-mesmo” intacto e re-afirmado sistematicamente. Re-afirmado e justificado na universalização do próprio princípio do “eu-para-si” de e para todos os “outros” – daí a sua aparência cínica. A “malandragem (elevada a oportunismo e irresponsabilidade generalizada) resistindo como ‘um mal’ crônico e ‘um inconveniente’” apontada por Wisnik resta situada neste mesmo âmbito.

Importante colocar, aqui, que as análises de Sloterdijk e Goldenberg se desenvolvem marcadas fortemente pelas noções de “sujeito” e de “outro”. Sloterdijk descreve um “sujeito desprovido de mundo”, enquanto Goldenberg pensa a malandragem como uma ação de mão dupla, que elege um outro bem definido, o “otário”, para acontecer. Com a transformática, da Novamente, esses referentes são substituídos pela teoria das formações, pelo conceito de pessoa e pela tópica dos impérios, dentre outros – o que altera de forma significativa a abordagem.

Tomando por base justamente a sua teoria dos impérios, MD Magno parte de uma visão diferente da dos autores anteriormente citados. Segundo o pensador brasileiro, é possível que o cinismo contemporâneo apontado por Sloterdijk seja, mais amplamente, uma espécie de “caminho inevitável” para a instalação definitiva do Quarto Império, o qual, como já dissemos no segundo capítulo, será o “império da indiferenciação”. Daí, então, surge o questionamento do autor:

Quem sabe não é preciso atravessar um cinismo generalizado para chegar à Indiferenciação? O cinismo generalizado, segundo esta perspectiva, é apenas um ressentimento em relação ao que se esclareceu, um ressentimento em relação à perda da inocência, à perda da ilusão. Por isso o mundo ficou cínico (MAGNO: 2005 [2002]: 140).

Ele continua:

Ao invés de ficarmos apavorados com o cinismo, devemos nos perguntar como o cinismo contemporâneo vira indiferenciação. Pois ele é apenas indiferenciação dolorida e ressentida. Se tirarmos o ressentimento, ele fica simples (idem, 141).

A mudança, portanto, é esta: enquanto Sloterdijk pensa o cinismo como a eleição de uma espécie de “regra-da-exceção-usada-especialmente-para-si”, e que deve ser contraposta por uma reativação do cinismo antigo, “*a la* Diógenes” (idem, 139), e enquanto Goldenberg pensa a malandragem e a “Lei do Gérson” como situações nas quais se opera um princípio opositivo, entre o “malandro” de um lado e o “otário” de outro, MD Magno elimina as oposições, sustenta a generalização do processo e, no continuar da análise, coloca que talvez este cinismo recente seja, na verdade, um sintoma inescapável da entrada do quarto império, ou seja, em outras palavras, um estado ainda ressentido da descoberta da perda

definitiva dos referentes e das fronteiras fixas, que alicerçavam todo o percurso do terceiro império.

Por esse motivo, o autor situa o "Macunaíma", de Mario de Andrade, como um "texto absolutamente Cínico" (idem, 159) – e a letra maiúscula remete ao fato de que não se trata da "razão cínica" denunciada por Sloterdijk, mas sim de uma resposta analítica a ela. Trata-se, mais amplamente, de um livro que reflete o enorme laboratório de confrontos entre diferenças e intensas disparidades que é o Brasil (idem, 160). Como retrato cínico do cinismo brasileiro, encontramos no "Macunaíma" a mentira e a irresponsabilidade casuísta neuróticas ou perversas mescladas à plasticidade e à inteligência criativa e versátil, num amálgama que é profundamente analítico, na medida em que não elege nenhum "caráter" como "escape" moralista da situação. Neste caso, o herói é "sem nenhum caráter" (idem, ibidem 159), é "o descaramento do descaramento: o Herói Sem Caráter, que não tem cara" (idem, 182). "Não tem cara" significa, aqui, "indiferenciado", ou seja, em postura analítica, através da qual se chega a um estado de suspensão e suspeição de toda e qualquer identificação ou identidade específica e definida. Não a "irresponsabilidade generalizada", mas sim uma 'irresponsabilidade casuísta', que não impede que se considere também a hipótese de uma postura "responsável", sem desconsiderar que esta é também uma posição provisória. É a malandragem entendida não como um estrito "mal nacional", mas sim como um estado de abertura e disponibilidade. Uma abordagem alternativa e que comparece ainda em outros autores, como veremos agora.

O crítico literário Antonio Candido, por exemplo, escreveu um importante ensaio sobre o assunto, no ano de 1970. Em "Dialética da Malandragem", o autor faz uma análise sobre o romance 'Memórias de um sargento de milícias', do escritor Manuel Antonio de Almeida. O romance, publicado em 1852-1853, inaugura o que Candido chama de "romance malandro" (CANDIDO, 1970: 2). Para o crítico, Leonardo, o protagonista da história, passa a ser

o primeiro grande malandro que entra na novelística brasileira, vindo de uma tradição quase folclórica e correspondendo, mais do que se costuma dizer, a certa atmosfera cômica e popularesca de seu tempo, no Brasil. Malandro que seria elevado a categoria de símbolo por Mário de Andrade em Macunaíma (idem, ibidem, 1970: 2).

Um dos aspectos mais importantes apontados por Antonio Candido está no fato de que Almeida escreveu um romance que praticamente ignora as figuras dos extremos sociais do Brasil da época, os escravos e os donos do poder, para colocar em cena personagens intermediários da vida social brasileira da metade do século XIX. Isso gera o seguinte resultado:

Suprimindo o escravo, Manuel Antonio suprimiu quase totalmente o trabalho; suprimindo as classes dirigentes, suprimiu os controles do mando. Ficou o *ar de jogo* dessa organização bruxuleante fissurada pela anomia, que se traduz na dança dos personagens entre lícito e ilícito, sem que possamos afinal dizer o que é um e o que é o outro, porque todos acabam circulando de um para outro com uma naturalidade que lembra o modo de formação das famílias, dos prestígios, das fortunas, das reputações, no Brasil urbano da primeira metade do século XIX (idem, 1970: 7, grifo nosso).

Esse “ar de jogo” Candido nomeou “dialética da malandragem”, ou “dialética da ordem e da desordem” (idem, *ibidem*, 1970: 7). Vale desenvolver o que o autor diz sobre ela, porque interessa ao que estamos refletindo aqui acerca do fenômeno da malandragem em suas conexões com o Quarto Império.

O romance de Almeida narra, através das aventuras de Leonardo Filho, uma série de situações ambivalentes dos grupos intermediários daquela época, como relações extraconjugais, hábitos de vestuário, fofocas, calúnias e relações instáveis de trabalho, dentre outras, que acaba configurando uma espécie de “gangorra de dois pólos” (idem, 1970: 5), que atua nos vários campos da vida dos personagens, da moral até os costumes, passando por várias esferas de relação. Essa oscilação “entre a ordem estabelecida e as condutas transgressivas” (idem, *ibidem*, 1970: 5) põe em questão o caráter móvel das situações, mesmo aquelas mais aparentemente resolvidas em si mesmas. As hierarquias sociais mais sólidas aparecem subvertidas, enquanto que os dramas supostamente derradeiros sofrem os deslocamentos mais inesperados. Isso porque a “dialética da malandragem” flexibiliza os opostos extremos e “manifesta a penetração recíproca dos grupos, das ideias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de terra-de-ninguém moral, onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vem da norma e vai ao crime” (idem, 1970: 9).

Antonio Candido compara então o Brasil aos EUA. Segundo o autor, o país do norte, obcecado pela ordem, cresceu pautado por um idealismo monorracial e monorreligioso. Já o Brasil incorporou de fato

o pluralismo racial e depois religioso à sua natureza mais íntima, a despeito de certas ficções ideológicas postularem inicialmente o contrário. Não querendo constituir um grupo homogêneo e, em consequência, não precisando defendê-lo asperamente, a sociedade brasileira se abriu com maior larguesa à penetração dos grupos dominados ou estranhos. *E ganhou em flexibilidade o que perdeu em inteireza e coerência* (idem, ibidem, 1970: 9, grifo nosso).

Isso graças exatamente à dialética da malandragem, “uma atitude mais ampla de tolerância corrosiva, muito brasileira, que pressupõe uma realidade válida para lá, mas também para cá da norma e da lei” (idem, ibidem, 1970: 9, grifo nosso). Um modo de funcionamento que se distingue da grande maioria das sociedades hierarquizadas, o que podemos refletir neste trecho, que é um dos melhores do ensaio de Candido:

Um dos maiores esforços das sociedades, através da sua organização e das ideologias que a justificam, é estabelecer a existência objetiva e o valor real de pares antitéticos, entre os quais é preciso escolher, e que significam lícito ou ilícito, verdadeiro ou falso, moral ou imoral, justo ou injusto, esquerda ou direita política e assim por diante. Quanto mais rígida a sociedade, mais definido cada termo e mais apertada a opção. Por isso mesmo desenvolvem-se paralelamente as acomodações de tipo casuístico, que fazem da hipocrisia um pilar da civilização. E uma das grandes funções da literatura satírica, do realismo desmistificador e da análise psicológica é o fato de mostrarem, cada um a seu modo, que *os referidos pares são reversíveis, não estanques*, e que fora da racionalização ideológica as antinomias convivem num curioso lusco-fusco (idem, 1970: 8, grifo nosso).

Roberto Schwarz define a dialética da malandragem como “a suspensão de conflitos históricos precisos através de uma sabedoria genérica da sobrevivência, que não os interioriza e não conhece convicções nem remorsos” (SCHWARZ, 1987: 133). O autor ressalta a importância do espaço social intermediário – nem escravos, nem senhores – ilustrado pelo romance de Almeida e destacado por Candido (idem, 1987: 138) e chama atenção para o fato de que o crítico identifica na dialética de ordem e desordem da malandragem brasileira “afinidades com uma ordem mundial mais favorável” (idem, 1987: 150).

José Miguel Wisnik também destaca a importância do segmento intervalar da sociedade da época apontada por Candido. Segundo o autor, um dos aspectos mais significativos e surpreendentes daquele contexto era que aquela camada social de homens livres e não proprietários de escravos, que vivia

na fronteira e à margem das classes decisivas para a produção, fornecesse o tom ideológico para o conjunto da sociedade, instaurando *uma labilidade entre opostos*, uma interpenetração festiva da qual participarão, a seu modo, os descendentes de escravos e os detentores do mando social (WISNIK, 2008: 422-423, grifo nosso).

Ele acrescenta ainda que essa atmosfera permeável é surpreendente “justamente porque relativiza a categoria classe social como capaz de dar conta da dinâmica aí envolvida, *vazando contagiosamente fronteiras estruturais*” (idem, 2008: 423, grifo nosso).

Além do texto de Antonio Candido, cabe citar ainda um outro trabalho muito importante sobre o tema da malandragem e que possui indicações que contribuem de forma bem específica para o que aqui queremos situar. Trata-se da reflexão do pensador Roberto DaMatta sobre o tema, em seu texto “Pedro Malasartes e os paradoxos da malandragem”, que é parte de um livro do autor sobre o fenômeno do carnaval. Ela nos interessa não apenas pela forma como DaMatta expõe certos aspectos fecundos da malandragem, mas também por conta da própria maneira como o autor conduziu sua reflexão. Ainda que situado numa posição que ele chama de “sociológica” (DAMATTA, 1997: 252), o autor foge das dicotomias tradicionais que separam em pólos opostos “indivíduo” e “sociedade” (idem, *ibidem*, 252), para tentar uma perspectiva mais ampla, “globalizadora e abrangente” (idem, 254). Isso converge com a forma como MD Magno constrói sua teoria, além de ser indicativo de um tipo de postura que é bem próximo da forma como o próprio Quarto Império vem se desenhando.

A questão de DaMatta é pensar a realidade brasileira a partir de três rituais específicos: as procissões, os carnavais e as paradas militares. Cada um desses rituais possui um personagem característico, que ilustra o tom mais forte de cada situação: os caxias seguidores de leis (das paradas), os malandros (dos carnavais) e os renunciadores (das procissões) (idem, 262 e 263). Caxias e malandros representariam respectivamente os pólos extremos da ordem e da desordem, enquanto que os renunciadores seriam aqueles que

ocupariam os espaços intermediários e alternativos, os “espaços vazios e neutros” da vida social (idem, 265). Como coloca o autor,

enquanto o malandro promete uma vida de ‘sombra e água fresca’, em que a realidade interior é mais importante do que o mundo, e o caxias acena precisamente com o seu oposto, o renunciador procura juntar o interno com o externo e criar um universo alternativo e novo (idem, 265-266).

O pesquisador alerta, entretanto, que esses tipos “não podem e não devem ser tomados como tipos estáticos, mas como pontos polares para onde tendem e no qual eventualmente se cristalizam certos princípios sociais dominantes em nossa sociedade” (idem, 268). Isso porque cada um deles cobre uma área ampla e específica separadamente, ao mesmo tempo em que ambos os três mantêm entre si relações de transformação.

Uma das questões mais importantes para o que aqui estamos pensando é o fato de que, apesar de situar o “renunciador” na posição intermediária, em vários momentos de sua reflexão sobre a figura do malandro DaMatta aponta para algumas características que se encaixam de forma precisa na configuração do primeiro. É possível observar isso quando ele diz, por exemplo, que

o malandro recobre um espaço social igualmente complexo, onde encontramos desde o simples gesto de sagacidade, que, afinal, pode ser feito por qualquer pessoa, até o profissional dos pequenos golpes. O campo do malandro vai, numa gradação, da malandragem socialmente aprovada e vista entre nós como esperteza e vivacidade, ao ponto mais pesado do gesto francamente desonesto (idem, 269).

Nesse ponto, ao invés da dicotomia “malandro-mané” de Bezerra da Silva, temos o par antitético “esperto-bandido” de DaMatta. Importante salientar neste ponto que, apesar de reconhecer a existência de todos esses aspectos e ambivalências, nossa proposta é, como já colocamos, pensar a malandragem mais amplamente, como uma forma de funcionamento – ou “navegação”, no dizer do próprio DaMatta –, e portanto independentemente das marcações morais – sem dúvida importantes, em seu contexto – que ela volta e meia ganha no jogo social. Antes vejamos o que DaMatta nos diz sobre a figura do malandro.

Outro indício da convergência entre o malandro e o renunciador aparece quando DaMatta começa a falar do personagem Pedro Malasartes, uma figura construída na junção

de ânsia de justiça e inconsequência galhofeira e na união de sua esperança em um mundo diferente com a conformidade com as leis e a ordem (idem, 272). O pesquisador situa Malasartes no âmbito dos “heróis sem nenhum caráter” (idem, 274), numa referência a suas semelhanças com o “Macunaíma” de Mário de Andrade, para então definir que a grande marca do personagem é a de “saber converter todas as desvantagens em vantagens, sinal de todo bom malandro e de toda e qualquer boa malandragem” (idem, 274). Importante reiterar que para nós, aqui, o mais importante está no aspecto da conversão e não no valor que ela ganha na moral social.

Então, num trecho que apresenta semelhança bem clara com os argumentos de Antonio Candido, DaMatta afirma que, quando estudamos mais a fundo o ciclo de Pedro Malasartes, podemos dizer que ele “fica nos interstícios, recusando os pontos focais da sociedade” (idem, 276). O autor afirma que o personagem “pode ser tomado como modelo prototípico do malandro e do herói das zonas ambíguas da ordem social, quando é difícil dizer onde está o certo e o errado, o justo e o injusto” (idem, ibidem, 276). Nitidamente, um exemplo típico da dialética da malandragem apresentada por Candido. O que se amplia quando vemos DaMatta colocar que

a astúcia, por seu turno, pode ser vista como um *equivalente do jeito (ou do jeitinho)* como um modo estruturalmente definido de utilizar as regras vigentes na ordem em proveito próprio, mas sem destruí-las ou colocá-las em causa (idem, 291, grifo nosso).

É um trecho que amplia o significado da palavra “astúcia” e, ao mesmo tempo, aponta para uma característica que se aproxima do que Sloterdijk situa em sua “razão cínica”. Em outras palavras, não se trata de nenhuma mudança radical que valorize de forma extrema nenhum dos dois pólos opostos, mas sim de flexibilizar as condições existentes, para melhor jogar com elas. Por isso o autor afirma que a malandragem e o jeitinho funcionam entre os pólos francamente opostos do poder de mando e da submissão (idem, 297). E por isso termina seu texto dizendo que Pedro Malasartes

não renuncia completamente à ordem, mas também não fica na plena marginalidade. Sua escolha, sejamos finalmente claros, é a da esfera intermediária, aquela zona da inconsistência onde não ter caráter significa justamente o inverso: ser um homem de caráter e nunca, jamais, pretender reformar o mundo apresentando-se como o grande exemplo (idem, 301).

Essa maleabilidade também pode ser verificada numa análise do personagem Zé Carioca que escape dos pressupostos morais. A maneira flexibilizante aparece nitidamente em vários exemplos de capas das revistas em quadrinhos do papagaio, que escolhemos de forma mais ou menos aleatória para ilustrar este ponto: se escondendo dos cobradores dentro da bolsa de um canguru (nº 2069, fevereiro de 1997) ou andando com as mãos sobre a grama na qual é proibido pisar (nº 1944, maio de 1992); fingindo que sabe tocar piano para encantar a namorada (nº 2021, sem data) ou carregando a tocha olímpica de patins (nº 2052, sem data), Zé Carioca coloca em prática o mesmo modo de navegação que encontramos na dialética da malandragem de Antonio Candido e na lógica de interstícios apontada por Roberto DaMatta: não fixar a ordem como regra intransponível, tampouco decidir-se a mudá-la definitivamente.

Nesse sentido, a forma como Antonio Candido e Roberto DaMatta desenvolvem a figura do malandro, ou, mais amplamente, a forma de “navegação social” da malandragem e do jeitinho (DAMATTA, 1986: 95-108), remete de maneira amplamente sugestiva ao que MD Magno situa como o modo de operação exigido pela entrada do Quarto Império que nestes tempos experimentamos.

As articulações são claras. Na malandragem, formações altamente retesadas, como o apego irrestrito do caxias às normas vigentes, perdem força, dando lugar a um cenário no qual a referência fundamental de cada um passa a ser a “sua própria competência – performance – de articulação” (MAGNO, citado por CARVALHO, 2007: 7). Os pares antitéticos rígidos e definidos apontados por Candido, típicos de terceiro império, dão lugar a um modo de funcionamento social no qual vigora a referência da possibilidade sempre presente de reversão – e mesmo, podemos dizer, de uma espécie de entrecruzamento – dos pares que antigamente apareciam como oposições cristalizadas, o que remete aos princípios de não aderência e de suspensão dos níveis situados por Magno como aspectos do quarto império.

Isso permite dizer que um estudo mais aprofundado do fenômeno da malandragem pode gerar vários subsídios relevantes para a reflexão do que tem acontecido em nossa época, época de passagem do terceiro para o quarto império e que pede um olhar mais amplo, que não segmente a flexibilidade do malandro em apenas um dos lados de

dicotomias fixas como “esperto-otário” ou “honesto-desonesto”. É preciso analisar a “dialética da malandragem” com rigor, para verificar o quanto ela pode contribuir como exemplo de um modo de navegação que remete ao mundo mais abstraído do quarto império, com sua labilidade entre os opostos que escapa das antinomias retrógradas e irreversíveis. A malandragem, analisada para além das dicotomias morais, pode ser uma pista das mais fecundas para estudar os novos tempos e suas possibilidades. Por isso, neste ponto do trabalho vamos avaliar dois exemplos de comportamentos e modos de funcionamento tipicamente brasileiros que se articulam de forma significativa com essa nova visada sobre a lógica do jeitinho e da malandragem.

O primeiro deles é o drible. Em um conhecido texto de 1971, cujo título original é *“Il calcio ‘é’ um linguaggio con i suoi poeti e prosatori”* – “O futebol ‘é’ uma linguagem com seus poetas e prosadores” – o cineasta italiano Pier Paolo Pasolini se propõe a pensar o futebol como uma “língua”, um “sistema de signos” não-verbais (PASOLINI, 1971). Daí ele chega aos “podemas”, que seriam os ‘fonemas’ do futebol, ou seja, as “unidades mínimas” da língua. Os podemas seriam combinados em palavras futebolísticas, que por sua vez combinar-se-iam para gerar os “discursos futebolísticos”, regulados por “normas sintáticas precisas”. Pasolini analisa a partida de futebol como um “discurso dramático” e sugere uma distinção que coloca de um lado um futebol de linguagem essencialmente “prosaica” e de outro o futebol de linguagem “poética”. Ele esclarece que não parte de nenhuma divisão de valor entre as duas formas, a prosaica e a poética. Sua distinção é “puramente técnica”. E então classifica o futebol europeu como uma linguagem basicamente prosaica, baseada na ideia de “sistema” e que funciona a partir de uma lógica que privilegia o coletivo em detrimento do individual, seguindo um roteiro executado em estrita conexão com as regras do código; no outro pólo, Pasolini situa o futebol latino-americano, que seria um futebol majoritariamente poético e baseado em uma lógica de invenções, dribles e gols. Em cima disso, o cineasta destaca – certamente influenciado pela copa do mundo do México, realizada no ano anterior – um lugar especial para o futebol brasileiro em sua análise: “Quem são os melhores dribladores do mundo e os melhores fazedores de gols? Os brasileiros. Portanto, o futebol deles é um futebol de poesia – e, de fato, está todo centrado no drible e no gol” (idem). Drible e gol que, para o autor, são os “momentos essencialmente poéticos” do futebol (idem).

É claro que o futebol mudou bastante de 1971 para cá. As fronteiras estão se desmanchando e a mescla de habilidades que se forja a partir do entrecruzamento de nacionalidades gerado pelo chamado “mercado da bola”, especialmente na Europa, torna cada vez mais problemático qualquer demarcação que separe as aptidões em instâncias isoladas. A copa do mundo do Brasil, realizada em 2014, foi um exemplo disso. De qualquer forma, a antinomia criada por Pasolini serve como ponto de partida para podermos analisar a vinculação do modo de funcionamento do drible com a sintomática brasileira, numa conexão que tem sido amplamente exportada para o resto do mundo – uma “poesia de exportação”, como queria Oswald –, o que gera inclusive formas entrecruzadas, como o “futebol em rede” da seleção alemã campeã da última copa, que aprendeu a conectar a lógica do drible aos corpos em conjunto, criando um híbrido que certamente merece um estudo à parte. O fato é que essa lógica do drible, hoje “globalizada”, possui, como aponta Pasolini, suas raízes no Brasil. E interessa analisar o que isso diz do que “somos”.

A etimologia da palavra já nos traz vários elementos significativos. Segundo Milan, a palavra *drible* deriva do inglês “dribble”, que significa “cair em gotas, fluxo instável”; e do italiano “finta”, “fingimento, ato ou efeito de driblar, fintar, enganar, ou tirar da jogada um ou mais adversários *com movimentos de corpo* enquanto conduz a bola” (MILAN, 2014: 110, grifo nosso). Além dessa, há ainda outras versões, como a do etimologista Mauricio Arruda, que diz que drible tem origem na palavra africana “dibo”, que significa “dançar”; e a do latinista português Frederico Siqueira, para o qual a palavra é uma corruptela do verbo “deribare”, que significa “andar feito um bêbado”. “A comparação se deve ao fato de que os bêbados, como os dribladores, nunca nos deixam saber para que lado será seu próximo passo” (DRIBLE, ca. 1998).

O dicionário comum diz que driblar é “iludir, enganar, lograr” e “enganar (o adversário) negaceando com o corpo e mantendo o controle da bola, a fim de ultrapassá-lo; fintar” (FERREIRA, 2000: 246). E o de sinônimos mantém a mesma marcação: “enganar” e “fintar” (1977: 418).

Há, portanto, o sentido de “enganar” deliberadamente, com o intuito de iludir o adversário, para ultrapassá-lo. O verbo “enganar” é bem ambivalente. Se o dicionário comum é econômico e se limita a definir enganar como “induzir em erro”; e “iludir, burlar”

(FERREIRA, 2000: 266), o dicionário de sinônimos amplia o leque e remete a palavra a vários significados ligados a comportamentos questionáveis do ponto de vista moral: “abusar”; “atraíçoar”; “embromar”; “embustear”; “enrascar”; “falcaturar”; “mentir”; “trair”; e “velhaquear” (1977: 449). O curioso é que o drible do futebol, se analisado sem as travas do moralismo, pode ser relacionado a todas essas palavras, flexibilizando-as da significação isolada no campo da “imoralidade”: a operação do drible se dá, inquestionavelmente, através de um gesto de “traição” visual, no qual se “induz em erro” o olhar do adversário, que acredita que o corpo vai para um lado, enquanto o movimento efetivo acaba sendo feito para o outro. MD Magno lembra, em seu texto de 1981, que “a psicanálise, a prática psicanalítica, é a epopeia do equívoco [e que] cada análise é uma epopeia do equívoco” (MAGNO, 1986 [1981]: 348). “Equívoco” é um dos sinônimos de “engano” (1977: 449) e é bem conhecida a reflexão de Jacques Lacan a partir da qual o autor associa a noção de “semblant” a todo e qualquer discurso (LACAN, 2009 [1971]: 19 e 2003: 19, nota 4), apontando a relação inevitável que todo registro de “verdade” estabelece com a “aparência” e o “fingimento” (idem, 2003: 19, nota 4). É preciso seguir as pistas destas conexões.

Ao comentar o texto de Pasolini, Wisnik destaca que a distinção criada pelo cineasta coloca, no lado da prosa, uma “vocalização linear e finalista” do futebol, baseada em aspectos como ênfase defensiva, passes triangulados, contra-ataque, cruzamento e finalização; e no lado da poesia, a “irrupção de eventos *não-lineares* e imprevisíveis”, como a criação de espaços vazios, corta-luzes, *dribles* e uma motivação congênita para o ataque” (WISNIK, 2008: 13, o primeiro grifo é do autor, e o segundo, nosso). Em outras palavras, um futebol regido pelo que podemos chamar de “vocalização do equívoco, ou “equi-vocalização”, ou seja, por insistentes tentativas de situações de “enrascada”, de “fingimento com aparência de verdade” e, enfim, de eventos dos mais variados tipos de “cinismo”, através dos quais se insinua o grande objetivo, que é não mais que deslocar a fronteira rígida representada pela retranca adversária e abrir espaços para avançar em direção ao gol. Trata-se, no dizer de Wisnik, da “insistente natureza *elíptica* do futebol brasileiro – sua ancestral compulsão a driblar a linearidade do esporte britânico” (idem, 14).

Está aí algo que é comumente situado como uma especificidade da cultura brasileira, ou seja, nas palavras de Wisnik, as “marcas originais da formação mestiça [do Brasil]”, em cujo grupo podemos encontrar a “ginga”, a “malandragem”, o “jeito de corpo”

e a “molecagem” (idem, 182), cada um destes em toda a sua ambivalência. Um modo de funcionamento que tem como principal característica a “vocação do equívoco”. Quando se aprofunda no tema do drible, o autor chega a associações que são significativas nesse sentido:

drible – que é finta, negaceio, movimento *que se dá e não se dá*, em fração de segundo, confundindo a expectativa do adversário e explorando essa confusão instantânea. Nesse sentido, o drible é *elipse*, para usar um termo técnico da retórica, isto é, uma perturbação da linearidade que produz um efeito poético; é *chiste*, produzindo uma prazerosa e desconcertante suspensão do recalcado, um instantâneo do inconsciente (como propõe o ensaio de Freud sobre o assunto); [e] é *sincopa*, o acento rítmico fora do tempo forte do compasso – o acento contramétrico, como acontece na música popular com a combinação das rítmicas europeia e africana, que lhe permite passar pelo espaço esperável no tempo inesperado (idem, 270).

Temos, aí, portanto, a reiteração do caráter *equivocante* do drible – na associação com o chiste freudiano –, bem como uma nova conexão com a *música*, que já se abre de forma clara na própria etimologia, quando surge a ideia da *dança*. É possível acrescentar, ainda, que o drible guarda também uma forte semelhança com a lógica da *paródia*. Senão vejamos: no gesto do drible, o driblador simula um movimento cujo principal objetivo é gerar um eco na expectativa do marcador. E é essa simulação-similaridade inicial que gera o equívoco na continuação do gesto, no momento em que a suposta conexão é desfeita em prol de um novo e surpreendente movimento, que amplia a cena para o âmbito da não-linearidade. Há, portanto, como na paródia, um enlace fluído entre a mímica e o deslocamento, cujo desmembramento acaba sendo a síncope que produz o efeito poético observado por Pasolini e Wisnik.

A conexão do drible com a dança sugere a articulação da questão com um texto de Alan Badiou, no qual o autor defende a tese da “dança como metáfora do pensamento”. Partindo de uma alteração prévia, que prefere a dança “como metáfora das transas entre as formações e do revirão”, podemos analisar o que este texto pode nos ensinar sobre o *sentido musical*, e, mais amplamente, sobre o *sentido artístico* do drible.

Neste trabalho, Badiou desenvolve a sua visão a partir de alguns aspectos das visões de Nietzsche e Mallarmé sobre o que significa a dança. O autor começa apontando para a

oposição que Nietzsche cria entre a dança e o que ele chama de “espírito de peso”, o grande inimigo de Zarathustra (BADIOU, 2002: 79). Surge, então, uma “rede metafórica” ampla, que associa a dança ao voo, às brincadeiras da infância, às fontes e ao ar, dentre outras formações, todas elas situadas no lado oposto ao peso. No momento seguinte, o filósofo francês lembra o que para Nietzsche seria “o contrário da dança”: a “obediência”, as “boas pernas” e o “desfile militar”, ou seja, o “regime do corpo exercitado a submeter-se a uma coreografia” (idem, 81). O que significa que a dança se inscreve no tema da mobilidade, “uma mobilidade não imposta, que desdobra a si mesma como se fosse a expansão de seu centro” (idem, 82). Segundo o autor, “na dança concebida dessa maneira, a essência do movimento está *no que não teve lugar*, no que permaneceu não efetivo ou retido dentro do próprio movimento” (idem, *ibidem*, 82). O que remete imediatamente à questão da utopia, que desenvolvemos anteriormente e que vamos ampliar no próximo tópico: a dança se desenrola no âmbito da utopia, porque carrega em sua essência o movimento como um “não ter lugar”, um “não-lugar”, que seria o oposto da “vulgaridade”, na qual reside a “energia selvagem do corpo”, os “impulsos corporais liberados” (idem, 83). Para Badiou, “a dança metaforiza o pensamento leve e sutil precisamente porque mostra a retenção imanente ao movimento e assim se opõe à vulgaridade espontânea do corpo” (idem, *ibidem*, 83). Em suma, a dança é a metáfora da utopia e do pensamento como “refinamento”, na medida em que é, ao mesmo tempo, retenção dos êxtases primitivos e deslocamento da obediência às coreografias.

A partir daí, o autor trabalha algumas articulações que, no nosso entendimento, possuem várias conexões com o tema do *drible*. Ele afirma, por exemplo, ainda no âmbito da reflexão sobre o “não-ter-lugar” e o “movimento”, que, “no auge da arte, a dança mostraria a *equivalência estranha* não apenas entre a prontidão e a lentidão, mas entre o gesto e o não-gesto” (idem, 83-84, grifo nosso), e que essa equivalência situa a dança no âmbito mais amplo do “acontecimento”, que seria precisamente aquilo que “permanece indecيدido entre o ter-lugar e o não-lugar, um surgir que é indiscernível de seu desaparecer” (idem, 84). Interessante notar que Badiou chega a um ponto em que retorna ao tema do gesto para pensar o papel da dançarina nesse enredo. Nesse contexto, ele afirma que “a dança é metáfora do pensamento precisamente porque indica por meio do corpo que um pensamento, na forma de sua aparição como acontecimento, é subtraído a toda

preexistência do saber” (idem, 90). Isso o leva a concluir que essa dança mais ampla supõe que

a “verdadeira” dançarina jamais deve aparecer como a que *sabe* a dança que dança. Seu saber (que é técnico, imenso, conquistado dolorosamente) é atravessado, *como nulo*, pelo surgir puro de seu gesto (idem, ibidem, 90, grifo nosso).

Essa conclusão é interessante porque se assemelha bastante à mesma busca que é empreendida por Giorgio Agamben em seu texto intitulado “O autor como gesto”. Sem querer desenvolver a questão de forma exaustiva, é curioso notar essa semelhança, quando Agamben chega ao problema da relação entre autor, obra e leitor como algo que supera cada uma dessas categorias quando entendidas de forma isolada e que se estende a algo que é do âmbito do “gesto” e do “jogo”. Nesse sentido, ele afirma que,

se chamarmos de *gesto* o que continua *inexpresso* em cada ato de expressão, poderíamos afirmar então que [...] o autor está presente no texto apenas em um gesto, que possibilita a expressão na mesma medida em que nela instala um vazio central (AGAMBEN, 2007: 59).

A “autoria” aparece, aqui, nitidamente como um elemento “figurante” em relação ao seu próprio “gesto” de se inscrever no texto, inscrição esta que surge, então, não como um princípio de demarcação isolada, mas sim como o exato oposto disso, ou seja, como a anulação de qualquer possibilidade de demarcação absoluta. Poderíamos dizer, inclusive, pautados por uma retomada da reflexão que fizemos no segundo capítulo sobre o conceito de “pessoa”, que, neste ponto, Agamben chega ao autor como “gesto” e, ao mesmo tempo, como “personagem”, tão “personagem” quanto todos os gestos que ali se enredam. Por isso ele pode afirmar, mais adiante, que, no momento em que se põe “em jogo” na obra enquanto gesto, é aí que esse gesto-que-já-não-é-mais- apenas-autor se torna “o ilegível que torna possível a leitura” (idem, 61), a partir de uma “presença incongruente e estranha” (idem, ibidem, 61), através da qual, justamente por isso, se move “o gesto ilegível, o lugar que ficou vazio” e que, exatamente por conta disso, permite a leitura (idem, 62). Ele então completa: “o lugar – ou melhor, o ter lugar – do poema não está, pois, nem no texto nem no autor (ou no leitor): está no gesto no qual autor e leitor se põem em jogo no texto e, ao mesmo tempo, infinitamente fogem disso” (idem, 62-63). É o “incessante corpo-a-corpo”

(idem, 63) que se produz entre todos esses dispositivos e que, enquanto tal, torna todo e qualquer texto ou obra algo irreduzível a um só corpo tomado como se existisse isoladamente, em um absoluto unitário.

Quando Agamben encontra “o que continua *inexpresso* em cada ato de expressão” e aquilo “que possibilita a expressão na mesma medida em que nela instala um vazio central”, denomina “gesto” porque está buscando algo que supere a categoria da “autoria”. Porém, se lermos o texto em suas profundidades mais abissais, vamos chegar exatamente ao que Badiou está buscando quando sugere a dança como “a equivalência estranha [...] entre o gesto e o não-gesto”, o “acontecimento” como aquilo que “permanece indecيدido entre o ter-lugar e o não-lugar”. Nesse sentido, o “autor” de Agamben está situado no mesmo ponto limite que a “dançarina” de Badiou: no ponto onde os extremos se tocam e no qual a consideração e a percepção da rede e do movimento se tornam inevitáveis. O gesto que é, ao mesmo tempo, um não-gesto, o é justamente porque o que está em jogo é a *simultaneidade fluída* “entre o ser e o desaparecer”, que se desloca como *acontecimento* em todo *drible* e em todo *revirão*. Por isso, Badiou vai destacar que “haveria na dança a metáfora da infixidez” (idem, *ibidem*, 84), a mesma infixidez que aparece no gesto do pôr-se em jogo da autoria, para Agamben. E por isso o mesmo Badiou vai chegar à percepção de que nessa dança “o corpo dançante é ele próprio infinito”, “infinito no instante de sua graça aérea” (idem, 94), uma “capacidade infinita” que é a de toda “arte”, entendida como sinônimo de “acontecimento” (idem, 95), “vertigem exata” que é a “precisão extrema, milimetrada, da relação entre o gesto e o não-gesto” (idem, *ibidem*, 95).

Todos os temas abordados por Badiou para designar a dança como algo mais amplo do que a mera obediência aos ritos da coreografia e aos impulsos espontâneos do corpo acabam, portanto, situados numa constelação em transa que aponta para uma associação clara com a lógica do drible: o pêndulo entre o ter-lugar e o não-lugar e as questões da mobilidade e da arte como acontecimento que fica indecيدido entre o gesto e o não-gesto são, todos, similares ao estranhamente familiar da elipse, do chiste e da síncope presentes no drible, que, como situa Wisnik, é “movimento *que se dá e não se dá*”, exemplo típico de “ginga” e “jeito de corpo” – ou seja, de “jeitinho brasileiro”. Flexibilidade e possibilidade de reversão que comparece, também, na forma como Antonio Candido, Roberto DaMatta e MD Magno deslocam o tema da malandragem, para além dos moralismos estacionários.

Há mais um detalhe relevante a apontar. O drible geralmente é caracterizado como uma “jogada de efeito” – em outro trecho no qual comenta o texto de Pasolini sobre a poética do futebol brasileiro, Wisnik afirma que “o futebol poético suporia dribles e *toques de efeito*, ao mesmo tempo gratuitos e eficazes, capazes de criar espaços inesperados por caminhos não lineares” (WISNIK, 2008: 116, grifo nosso). Mais à frente, o autor amplia a definição:

O futebol brasileiro pratica, em seu repertório de variações poéticas, um sem-número de *efeitos* de rosca, de trivela, de chutes e passes de ‘três dedos’, que exploram os deslocamentos elípticos da bola e complexificam a projeção sumária dos passes e chutes em linha reta (idem, 314, grifo nosso).

Um dos aspectos mais interessantes e reveladores dessa distinção está justamente no uso da palavra “efeito”. Derivada do latim “*effectus*”, cujo significado se restringia à ideia de “resultado” (MOURA, 2007: 266), ou seja, a consequência de uma causa, a palavra não alterou o seu sentido de forma significativa, de lá para cá. Abbagnano, em seu “Dicionário de Filosofia”, mantém a definição: “o termo ou o resultado de qualquer tipo de causação” (ABBAGNANO, 1982: 289). E a mesma tendência pode ser encontrada no dicionário comum: “produto de uma causa; resultado de um ato qualquer; efetivação, execução; eficácia, eficiência” (FERREIRA, 2000: 251); e no dicionário de sinônimos: “consequência; êxito; fim; fruto; produto; realização; resultado”, dentre outros (1977: 421). Há uma sutil diferença em alguns casos de sinonímia, como a associação com as palavras “ação”, “aplicação”, “atividade” e “execução” (idem, ibidem, 421), que parecem tomar o “efeito” como uma espécie de “resultante de um projeto”, de algo que foi “projetado” – o que no fundo dá no mesmo.

Entretanto, quando analisamos o uso da palavra “efeito” na distinção trazida por Wisnik, ela sugere articulação com algo mais do que apenas um mero “resultado”. Esse sentido parece apontar para uma acepção sutilmente diferente, que aparece no dicionário comum como “impressão, sensação” (FERREIRA, 2000: 251) e no dicionário de sinônimos como impressão, *realce* e sensação” (1977: 421, grifo nosso). A palavra “realce” conecta a palavra “efeito” às noções de “distinção, relevo e destaque”; e a um “maior lustre ou brilho” (FERREIRA, 2000: 583), além de “elevação; esplendor; e evidência”, dentre outros

(1977: 931). E é essa ideia do “efeito” como “realce”, ou seja, como “elevação”, que mais nos interessa. Isso porque esse desmembramento, que rompeu a associação da palavra “efeito” com a ideia de um “simples resultado, mera consequência de uma causa”, parece apontar para uma espécie de “ponto terceiro”, no qual a “trans-nexão” acaba por se configurar não mais como apenas a “efetivação” de uma “causalidade” ou de um “projeto”, mas, mais amplamente, como uma espécie de *mudança* do estatuto anterior da relação. Em outras palavras, cumpre sugerir que, quando se toma o drible como uma “variação poética” e um “deslocamento elíptico” que cria “espaços inesperados por caminhos não lineares”, isso parece significar que, com ele-drible, é como se o “efeito” se livrasse da catequese da “causa”, avançando para outro estado, através do qual a relação linear entre ‘causa e efeito’ acaba dançando para uma nova situação, deslocada da coreografia. Uma espécie de efeito-sem-causa, ou, mais amplamente, um *efeito-causa*, que, como a dança de Badiou, tem a amplitude abstraída e abstraente da *equivalência estranha* entre o gesto e o não-gesto, e que o situa no âmbito radical do “acontecimento”, que aqui tomamos como termo equivalente do “revirão”.

Para continuar a explorar o tema do drible como exemplo de “dialética da malandragem” e de “revirão”, é possível ampliar um pouco mais o tema, no sentido de fazê-lo destacar mais aspectos daquilo que vige como sintomática brasileira. Renato Nogueira lembra que na história do futebol brasileiro há um evento de equivocação bem específico no que diz respeito ao drible. Segundo o autor, nas primeiras décadas do século passado, quando o futebol começou a crescer por aqui, os negros e pardos eram proibidos de jogar nos grandes clubes. Aos poucos a proibição perdeu força e eles passaram a fazer parte dos times. Entretanto, apesar da permissão para jogar, o racismo se mantinha em outra esfera: os jogadores negros e pardos não podiam tocar nos jogadores brancos. Como diz Nogueira,

o racismo, que antes impedia que negros jogassem e que depois já ‘aceitava’ jogadores negros desde que parecessem brancos, nas duas décadas seguintes se organizou mais em torno da arbitragem. As faltas dos brancos em negros não eram punidas, enquanto as faltas de negros em brancos recebiam sanções severas (NOGUERA, entre 2012 e 2015).

A saída encontrada por alguns jogadores foi, então, a de aperfeiçoar a técnica do drible, para escapar do contato e se livrar das punições. Esse aperfeiçoamento tinha ligação direta com a dança, como se pode perceber no depoimento do jogador Domingos da Guia, craque da seleção brasileira na copa de 1938, que o autor cita em seu artigo e que reproduzimos aqui:

Ainda garoto eu tinha medo de jogar futebol, porque vi muitas vezes jogador negro, lá em Bangu, apanhar em campo, só porque fazia uma falta, nem isso às vezes (...) Meu irmão mais velho me dizia: “Malandro é o gato que sempre cai de pé... Tu não é bom de baile?” Eu era bom de baile mesmo, e isso me ajudou em campo... Eu gingava muito... O tal do drible curto eu inventei imitando o miudinho, aquele tipo de samba (idem, entre 2012 e 2015).

Drible, portanto, que é ao mesmo tempo dança e que abre espaços não apenas no campo, mas também em outras esferas da vida, como no jogo das relações “raciais”. Dança que dribla a separação das cores, trans-formando o jogo na aquarela mestiça que hoje vai tomando conta do mundo, mesmo e apesar de todas as resistências.

Não por acaso Wisnik faz uma análise de Garrincha, considerado por muitos o maior driblador da história do futebol mundial, associando o craque com o Macunaíma de Mario de Andrade, através da rubrica da malandragem. Aqui, o drible de Garrincha é considerado um “extremo incomum” do tipo, porque, para além de partir da criação de uma expectativa que será deslocada para outro lado, o jogador ampliava o *equivoco* para uma esfera além, na qual simulava uma expectativa que, no ato do drible, se efetivava *como drible*, através do qual mímica e deslocamento perdiam definitivamente as fronteiras (WISNIK, 2008: 270 e 271). É como se o drible de Garrincha estivesse situado numa lógica trans-temporal, que borrava as fronteiras entre a expectativa e o deslocamento “futuro”, no in-exato momento no qual se insinuava a mescla entre as duas: gesto e não-gesto ao mesmo tempo.

E não se resume ao “drible propriamente dito” o drible de Garrincha. O fato se amplia para o próprio Garrincha “enquanto-drible”. Drible que trans-valoriza o amadorismo e o profissionalismo, ao misturar o “apetite irrefreável de *brincar*, no campo de jogo e fora dele, no sentido carnavalesco e no sentido macunaímico” (idem, 279), com a conquista de duas copas do mundo, o auge do sucesso profissional, em 1958 e 1962. “Brincar” que, enquanto traço cultural brasileiro que privilegia o improvisado e a invenção (MILAN, 2014:

13 e 14), “come” a catequese sisuda do “profissionalismo *a la* futebol inglês”, devolvendo ao mundo uma forma terceira, que se amplia como uma espécie de “não-lugar” que é, ao mesmo tempo, uma dança-acontecimento e a paródia da coreografia. Por isso Garrincha é “um prodígio da *astúcia* universal” (WISNIK, 2008: 279, grifo nosso), e por isso,

exatamente como Macunaíma, [ele habita] o *continuum* por onde passam o índio, o negro e o branco, o bicho do mato, o curupira, o Pedro Malasartes, o malandro, o aprendiz de operário numa ordem social lábil, mais a transfiguração de tudo isso (idem, 283).

Não à toa o período que vai da conquista da copa de 1958 até a vitória na copa de 1970, no México, é destacado por Wisnik como o “ciclo macunaímico” do futebol brasileiro (idem, 307): uma época que traz em seu seio o desenvolvimento dos

anos da bossa nova, da Jovem Guarda, da eclosão da canção popular e do movimento tropicalista, do cinema novo, do concretismo e do neoconcretismo na literatura e nas artes plásticas, da tensão entre uma cultura efervescente e o regime militar (idem, 274)

e da tensão entre o complexo de vira-lata de Nelson Rodrigues e a complexa viralatice de Garrincha e Pelé, “Macunaíma e seu outro” (idem, 275), que engoliram o mundo pela via da dança-drible e do drible-dança brasileiros, malandragem que desmancha as fronteiras e a própria “pretensão de pedigree” dos “Joões” europeus, porque, se o drible abre espaços para o driblador, o faz também para o marcador, que aprende, no exato momento em que fica para trás, que nenhuma formação se resume ao lugar marcado da mímica.

O segundo exemplo de “malandragem abstraente” encontra-se no âmbito da linguagem falada. Trata-se da expressão “tipo assim”, que se expandiu pela fala do brasileiro – especialmente nas cidades grandes e entre os adolescentes – nas duas últimas décadas, e que merece análise como parte do enredo aqui situado. Vale lembrar, de saída, que uma das principais críticas presentes nos manifestos de Oswald de Andrade, mais amplamente no “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, direcionava-se aos “eruditismos” do nosso “lado doutor”, apontados pelo poeta como uma “fatalidade” trazida pelos colonizadores e por sua vocação catequética (ANDRADE, O., In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 21). Relembremos que ele chamava os poetas parnasianos de “máquina[s] de

fazer versos” e defendia “a língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (idem, 22).

MD magno visita este mesmo tema em seu seminário de 1981. Para o autor, é importante observar “como o brasileiro reinventa a sua língua” (MAGNO, 1986 [1981]: 351). Depois de citar o exemplo de uma analisanda que usava vários pronomes pessoais ao mesmo tempo em sua fala, misturando o “doutor” com o “senhor”, o “você” e o “tu”, o psicanalista coloca que

é preciso ter uma forte vocação de gramático [...] para se manter em períodos mais ou menos longos com uma concordância pronominal. É preciso estar com a cabeça no código – na língua enquanto codificada escolarmente, academicamente segundo uma gramaticalidade – para que se ponha um sujeito de frase na terceira pessoa, por exemplo, ou na segunda, e se lembre o tempo todo que as concordâncias devem ser feitas como manda a Academia Brasileira de Letras (idem, ibidem, 351).

Ele ataca o mesmo ponto destacado por Oswald de Andrade, quando este questionava a catequese obstinada dos eruditos parnasianos, amantes dos códigos fechados da gramática. Uma lógica que repreende toda e qualquer manifestação de fala que escape do código como coloquialismo empobrecido e digno de crítica. Vale dizer que nosso olhar sobre o uso do “tipo assim” segue linha semelhante, sem o apego sistemático dos gramáticos fundamentalistas, ainda que com os olhos atentos às contribuições que possam advir de eventuais sistematizações, sempre tomadas, claro, como aportes provisórios.

Magno destaca o aspecto de “jogo” das estratégias dinâmicas da fala cotidiana, ressaltando que, nestes casos, o que ocorre “é uma espécie de jogo de cintura, [de] *drible*, [que] está mais preocupado com a *dança* entre os sujeitos” do que com as regras que constroem “de modo codificado as relações” (idem, 352, grifos nossos). E completa dizendo que sua intenção é

valorizar essa recusa [...] ao imperialismo de determinados significantes que se querem fechar em significados. Em suma, [ele continua,] eu surpreenderia aí de saboroso, de valorizável na sintomática brasileira, justamente uma recusa constante nos lugares mais macios, quer dizer, onde [o] imperativo é menos rigoroso, uma recusa de manutenção de um código vigente... É preciso *dançar* a língua (idem, 353, grifo nosso).

Nossa tese, neste momento da pesquisa, é a de que o exemplo do “tipo assim” se enquadra de forma radicalmente elíptica nesse contexto. Vejamos de que maneira. Como se pode observar, a expressão “tipo assim” é a junção de duas palavras: o substantivo “tipo” e o advérbio de modo “assim”. Analisemo-los separadamente, para depois avaliá-los na forma conjunta.

A palavra “tipo” deriva do latim “*typus*”, que significava “figura, imagem, molde”; e “modelo, o que serve de imitação” (MOURA, 2007: 739). Na filosofia, surge em Platão, com o mesmo sentido, de “modelo”, “forma”, “esquema” ou “conjunto coligado de características que pode ser repetido por um número indefinido de exemplares” (ABBAGNANO, 1982: 922). Abbagnano destaca o uso posterior que as ciências mais recentes fazem do termo e cita uma das definições da biologia, que usa os “tipos constitucionais” como sinônimo do que a matemática chama de “pontos focais de correlações estatísticas”, e uma das definições da psicologia, que toma os tipos como “grupos de traços correlativos” (idem, *ibidem*, 922). Já é possível perceber que o sentido da palavra se constrói ligado fortemente à ideia de ‘repetição de características’, ou seja, daquilo que se repete em vários elementos *de um mesmo grupo*.

O dicionário comum apresenta pelo menos dois significados sutilmente diferentes dessa linha. Segundo Ferreira, “tipo” significa “coisa que reúne em si os caracteres distintivos duma classe; exemplar, modelo; pessoa esquisita, excêntrica; qualquer indivíduo” (2000: 672). No dicionário de sinônimos não aparece a ideia de “excentricidade”, mas se repetem as outras: “espécime”; “figura”; “forma; “indivíduo”; “modelo”; “molde”; “norma”; “padrão”; “pessoa” e “sujeito”, dentre outros (1977: 1051). Interessante notar que as articulações da palavra com o que é da ordem do “excêntrico” e com a ideia de “qualquer indivíduo” não constam em sua raiz. É possível abstrair que essa mudança pode ter surgido com o desenvolvimento das ideias de “sujeito” e “individualidade”. Isso porque o sentido mais antigo associa o “tipo” a um conjunto de características que *destaca* um grupo ou conjunto de outros grupos ou conjuntos. Ainda que esse *destaque* se dê pela via da semelhança “interna”, ele carrega em seu âmago a semente da diferença, na medida em que o que aproxima os espécimes de um tal grupo qualquer entre si é exatamente um “tipo” de forma que não aparece em outros. O fato é que essa

consideração acabou servindo, mais amplamente, a toda e qualquer pessoa, tomada como um conjunto de características que “se repetem” em relação ao seu próprio comportamento anterior – a noção de “padrões de comportamento”, por exemplo. E é isso que parece criar a correlação entre as ideias de “tipo” e “excentricidade”<sup>25</sup>, assim como a generalização do termo para “qualquer indivíduo”.

Já a palavra “assim” deriva do latim “*ad sic*”, que é a junção de “*ad*” – “a, para” – com “*sic*” – “desta forma, deste modo” (ASSIM, 2013). O dicionário comum nos informa que o termo pode aparecer como advérbio: “deste ou desse ou daquele modo” e “do mesmo modo”; ou como conjunção: “destarte, portanto” (FERREIRA, 2000: 68). E o de sinônimos apresenta mais algumas correlações: “conforme; igualmente; semelhante; também”; dentre outros (1977: 145). Aqui, o mais importante, em nosso entendimento, surge com a vocação comparativa do termo. Quando se usa o termo com valor de advérbio de modo, instaura-se um cotejo entre as palavras ou situações, que tem o objetivo de destacar semelhanças entre elas. “Deste ou daquele modo”, “do mesmo modo”, “conforme”, “semelhante”, “também”, todos seguem essa linha.

Vale citar ainda que os advérbios são palavras heterogêneas que carregam a possibilidade de modificar o valor de todas as classes gramaticais, com exceção dos artigos e das interjeições. E isso vale inclusive para os substantivos (HEFREN, 2010) – ao contrário do que muitas vezes é ensinado (Por exemplo, ADVÉRBIO). Esse talvez seja o aspecto mais significativo da questão. Sabemos que o substantivo é uma classe gramatical mais “rígida”. Vejamos, por exemplo, a definição do dicionário comum: “palavra com que se nomeia um ser ou um objeto, ou uma ação, qualidade, estado, *considerados separados dos seres ou objetos a que pertencem*” (FERREIRA, 2000: 650, grifo nosso). Há, portanto, uma espécie de “vocação separatista” no substantivo, a mesma que – como vimos no segundo capítulo, ao analisarmos o conceito de “pessoa” – aparece na ideia de “substância”. Em outras palavras, é como se o substantivo fosse sempre posicionado como a “essência” da formação que nomeia, o seu núcleo, o seu fundamento e a sua verdade.

---

<sup>25</sup> Essa ampliação do termo pode ser estudada, por exemplo, em uma análise que leve em conta as contribuições trazidas pelo romance “O Alienista”, de Machado de Assis, no qual os habitantes da cidade de Itaguaí são internados pelo obsessivo Simão Bacamarte exatamente por suas características “excêntricas”. O psiquiatra buscava “padrões gerais” e, quando aproximava demais a sua observação, se deparava com os “padrões pessoais” de cada um, e é exatamente essa ambivalência e as contradições decorrentes dela que são exploradas pelo escritor.

Entretanto, como se pode depreender do que já foi colocado, a linguagem não dança conforme o código, mas sim conforme a música. Por conta disso, o substantivo, apesar de toda a sua pompa, nunca escapa completamente de encontrar pelo caminho um advérbio astuto, “malandro”, que, numa espécie de drible, equivoca a relação catequética do substantivo com a formação que ele designa, ampliando a situação para um estado de tropeço. Nossa tese é a de que é isso que acontece com o caso do “tipo assim”. A palavra “tipo”, normalmente um substantivo, é conectada com o advérbio de modo “assim”, e, a partir daí, escorrega para uma contradança agora despreendida da coreografia. Em outras palavras, como a “jogada de efeito”, se desloca para um estado de “efeito-causa”, através do qual a correlação entre os termos e/ou situações passa a ser mais sutil, mais “gelatinosa”, e, portanto, menos retesada. Exemplos não faltam: “E aí, [...] Beleza?, tipo assim, se enturmando?” (DÓRIA e ALVES, 2014: 12); “Aí eu falei: ‘Até o final do ano’, tipo assim, tentando disfarçar” (idem, *ibidem*, 12); “Eu tô pensano em chegá lá... tipo assim dez horas...” (idem, *ibidem*, 12).

O resultado passa a ser de outra ordem, algo como uma espécie de “ponto de conjunção”, de “locução conjuntiva comparativa”, mas uma locução conjuntiva “frouxa”, que produz um corte na fixidez do substantivo, um “*como se fosse isso*” ou “que tem a aparência disso”: “Aí eu falei: ‘Até o final do ano’, [como se] tentando disfarçar”. O efeito é o mesmo quando se troca o “assim como” ou o “como se” pelo “tipo assim”, ou ainda quando se o acrescenta à frase: “Levantou-se como se estivesse indo à maratona” (CONJUNÇÃO): “Levantou-se como se[, tipo assim,] estivesse indo à maratona”.

Esse caráter comparativo que se instaura com o “tipo assim” remete, também, ao campo da conotação. Ao contrário do substantivo, que funciona numa lógica basicamente “denotativa”, que institui uma espécie de relação de “patente” entre a ‘formação’ e o ‘nome-formação’ – ‘patentear’ aparece como sinônimo de ‘denotar’ (1977: 353) –, o “tipo assim” torna a relação entre os termos ou situações mais “maleável” e mais “metafórica”. Essa transformação é um grande exemplo de “malandragem” da fala brasileira, na medida em que a relação conotativa instaura um deslocamento poético e sincopado, que age como que intencionado a manter a comparação em estado de suspensão para outras possibilidades. Ou seja, não é “exatamente assim”: é “tipo assim”. Como a dança de Badiou, “*equivalência estranha* entre o gesto e o não-gesto”; como o “estranhamente

familiar” freudiano, situação que, ao substituir a relação petrificada regida pelo substantivo por uma conotação, equivocava a situação para um estado que é, ao mesmo tempo, estranho e familiar: “familiar” porque há uma comparação de semelhança; “estranho” porque essa comparação resta cambiante; e como na forma paródica do drible, mestiçagem entre a mímica e o deslocamento, ou seja, entre a semelhança e a suspensão, porosidade aberta para outros voos. Por tudo isso, o “tipo assim” nos parece um exemplo significativo de “malandragem abstraente”, que funciona numa lógica protegida das demarcações e fronteiras rígidas. Uma lógica de Quarto Império, deslocada dos imperialismos. MD Magno afirma que “o século XX é o século da teoria dos conjuntos, do ‘pertence’, ‘não pertence’, [enquanto que] o século XXI é mais musical, mais orquestração do que arquitetura e engenharia. Música e dança são mais século XXI” (MAGNO, 2012 [2009]: 114). A dança da língua que o diga.

Voltamos, então, às perguntas que formulamos no início desta seção: O que pensa a Novamente sobre o Brasil, sobre a “formação brasileira” e sobre as possibilidades de releitura que ela abre para o cenário de Quarto Império? E: *Como* essa visão, essa nova visão, pode ajudar a reler a questão do “complexo de vira-lata” em termos diferentes, mais ampliados, abstraídos e deslocados para formas mais disponíveis de posicionamento e postura? Recapitulemos as considerações feitas até agora e ligadas à primeira questão. A segunda pergunta será o eixo da reflexão do próximo tópico, o último do trabalho.

O diálogo da Novamente de MD Magno com a obra de Oswald de Andrade passa por uma série de temas, dentre os quais o principal parece ser, de fato, o da antropofagia. O psicanalista elabora a sua própria “devoração” do pensamento do poeta modernista, através do conceito de “heterofagia”, no qual situa a questão da “diferença” de uma forma que é mais coerente com a situação de assimilação das formações estrangeiras do que quando se usa o prefixo “antropo”. O autor aponta, então, para o fato de que essa heterofagia vige como uma ampla sintomática brasileira, que possui uma forte vocação contracatequética, ou seja, que funciona de uma maneira que privilegia a maleabilidade e que não tolera por muito tempo nenhum tipo de imposição sem alterá-la para uma forma terceira. Como já dizia Oswald: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval” (In ROCHA e RUFFINELLI (orgs.), 2011: 29).

A partir da abstração trazida pela heterofagia, a Novamente passa a trabalhar outros temas ligados ao comportamento da formação brasileira, no sentido de apontar-lhe os aspectos mais importantes e sua validade como contribuição para enriquecer o pensamento sobre o mundo “atual”. Nesse âmbito, destacamos a relevância da forma como Magno analisa a reflexão de Oswald sobre o tema da “utopia”. O psicanalista lembra que, para o poeta modernista, o Brasil seria a “utopia realizada”, e que essa “realização” dar-se-ia pela via de uma diferença significativa em relação ao modo “mecânico” e “utilitário” das culturas do norte. Além disso, ressalta que esse caráter “utópico” da sintomática brasileira aparece de forma bem clara na formulação de Stefan Zweig, na qual este autor sugere que o Brasil “é o país do futuro”. E aponta, então, o caráter transtemporal da questão, sugerindo que o Brasil é o país do “futuro do presente” e que essa lógica é a base da forma como Oswald situa a “marcha” brasileira.

E terminamos a análise chamando a atenção para os temas da “malandragem” e do “jeitinho brasileiro”, em várias de suas convergências: a dialética da malandragem; os exemplos do dribble e do “tipo assim”, além de reflexões sobre os conceitos de “dança”, “gesto”, “efeito-causa” e outros, todos alicerçados pela referência do revirão. O objetivo foi mostrar que existe, de fato, um modo de funcionamento na sintomática brasileira que pode servir de contraponto e contrapeso ao “complexo de vira-lata”. E que é possível, através da heterofagia e de todos os comportamentos nos quais ela compareça, confrontar e driblar a subserviência e o complexo de inferioridade apontados pelo dramaturgo Nelson Rodrigues, através de uma postura “mestiça” – tema que abordaremos na próxima e última parte –, “pan-sexual” e “maneirista” (MAGNO, 2000: 3). Postura essa que aponta para o Quarto Império, o império da “diferocracia” – outro assunto que trataremos a seguir; e que é, enfim, não a do “complexo de vira-lata”, mas, sim, a do “vira-lata complexo”.

### 3.5 – O VIRA-LATA COMPLEXO

MD Magno afirma, utilizando a conhecida expressão de Haroldo de Campos, que o “*panaroma* brasileiro é mestiço” (idem, *ibidem*, 3). “Pan” é um prefixo que deriva do grego e significa “todos” – daí palavras como “panteísmo” (“todos os deuses”), “Pangeia” (“toda a Terra) e “panóptico” (“que permite a visão de tudo”) (MOURA, 2007: 561 e 562); e a

palavra “aroma” representa a ideia de “perfume, fragrância ou odor agradável” de certas formações (FERREIRA, 2000: 60). A palavra “panaroma” conota, portanto, a presença de todos os perfumes. Associada ao termo “mestiço”, mostra que, aqui no Brasil, temos a mistura de todos os perfumes de todas as etnias.

Entretanto, é bom distinguir mais um pouco. Cumpre sempre lembrar que estamos analisando todas as questões pertinentes ao tema escolhido articulados pelo aporte teórico da Novamente. Diante disso, a questão da “mestiçagem” precisa ser ampliada para uma perspectiva que não se esgota em ideias como “cor”, “etnia” ou afins. É preciso escapar de mais essa catequese e praticar a devoração analítica da questão com o auxílio de novos temperos.

Como vimos no primeiro capítulo, o tema da mestiçagem esteve presente em todo o desenvolvimento do Brasil. No século XIX, ele deu ensejo a fortes divergências, entre os que consideravam o entrecruzamento de etnias um mal a ser expurgado e aqueles que o consideravam uma peculiaridade brasileira a ser estimulada. Havia os que propunham que o país deveria se “esbranquiçar” – notadamente os “positivistas” – e os que votavam no indígena como a verdadeira e única matriz cultural do país. Todo esse conjunto de debates avançou para o século XX. Com o advento – ainda que débil – da República, ampliaram-se, também, os embates entre as ideias da mestiçagem e do nacionalismo mais ufanista, que, em seus limites extremos, propunha afastamento de qualquer noção de “cruzamento”. Tudo isso fazia parte do caldo maior que desembocou no modernismo e em todas as manifestações políticas, artísticas, sociais e intelectuais que sintomatizavam a questão, de lá para cá. Hoje, como se sabe, o tema continua a gerar reflexões e polêmicas os mais diversos, como se pode observar, por exemplo, em questões como a das ‘cotas universitárias para negros’ e da ampliação da ‘história afrobrasileira nos currículos escolares’, dentre muitos outros. Esta breve análise pode ser uma contribuição para esses debates.

A palavra “mestiço” deriva do latim tardio “*mixticius*” – que significa “de raças diferentes ou misturadas” –, que por sua vez provém de “*mixtus*” – “mesclado”, “misturado” – e “*miscere*” (MOURA, 2007: 503). “*Miscere*” é o particípio do verbo “*mixtum*”, que significa “misturar” (idem, 511). “*Miscere*” gerou, por exemplo, as palavras “miscelânea” – “mistura de coisas diversas” (FERREIRA, 2000: 465) e “miscigenação” –

“cruzamento de etnias” (idem, 465) –, enquanto que “*mixtum*” deu origem à palavra inglesa “mixage”, que originou o português “mixagem” – “combinação de dois ou mais sinais de imagem” (idem, 466). Como é possível observar, as palavras ‘mixagem’ e ‘mestiço’ brotaram da mesma raiz latina, “*mix*”, que carregava a ideia de um cruzamento de diferenças.

Essa ideia permanece ligada ao termo “mestiço” e a todos aqueles com os quais ele se articula nos códigos de significação da chamada “língua portuguesa”. No dicionário comum lemos que “mestiço” significa “descendentes de indivíduos de etnias diferentes” e “mestiçagem” representa o “cruzamento de espécies diferentes; miscigenação” (idem, 458). O dicionário de sinônimos segue a mesma linha: “mestiço”: híbrido”; “mesclado”; “misto”; “misturado”; e “mestiçagem”: “hibridismo”, “mestiçamento”; “miscigenação” (1977: 761).

O verbo “misturar” aparece intimamente entrelaçado ao campo da “mestiçagem”, o que implica analisá-lo. No dicionário comum lemos que “misturar” remete às ideias de “juntar; cruzar; unir; mesclar; confundir; baralhar” (FERREIRA, 2000: 466), enquanto que o de sinônimos acrescenta os verbos “agregar”; “alterar”; “amalgamar”; “associar”; “combinar”; “complicar”; “incorporar” e “reunir” (1977: 769). Voltaremos, mais à frente, a essa articulação da “mistura” com os sentidos de “complicar” e “confundir”, porque nos parece chave para entender uma parte do que aqui expomos.

No momento, ressaltamos que, ao falar de “mestiçagem”, estamos nos referindo à noção mais ampla de “mistura”. Importante tocar nesse assunto, porque a palavra “mestiço” vem acompanhada, na imensa maioria das vezes, de uma articulação com as questões da cor e da etnia. O termo “etnia” aparece no dicionário comum ligado a “população ou grupo social que apresenta *homogeneidade cultural e linguística*, compartilhando história e origem comuns” (FERREIRA, 2000: 300, grifo nosso). Segundo Geraldo de Moura, a palavra “etnia” significa “grupo *biológico* com certa *homogeneidade cultural*” e deriva do grego “*éthnos*”, que significa “povo, raça” (MOURA, 2007: 319, grifos nossos). A análise da palavra “etnia” demonstra, como se pode perceber, a presença de um forte sentido de “equivalência” de elementos, uma equivalência “interna”, com valor de destaque: a etnia “A” de um lado, a etnia “B” de outro. Esse tipo de abordagem acaba sendo restritivo, porque tende a situar um grupo de pessoas como “semelhantes” a partir de um conjunto limitado de aspectos, que geralmente deixa de fora tudo aquilo que comparece como

heterogeneidade. Ora, se lembrarmos que a ideia de “mestiçagem” remete a um sentido de “mistura”, vamos concluir que é preciso ampliar o olhar, para escapar do reducionismo que geralmente comparece quando a questão é abordada como tendo a ver exclusivamente com cor ou etnia. O objetivo, a partir daqui, vai ser produzir esse olhar ampliado.

O “Portal Brasil”, ligado ao IBGE e ao “Censo Demográfico”, possui uma página na internet com dados sobre a população brasileira, na qual afirma, logo de início, que, “originalmente, o povo [brasileiro] foi composto por três etnias – o branco europeu, o negro africano e o indígena –, resultando numa miscigenação que marcou profundamente o país tanto do ponto de vista demográfico, quanto cultural” (BRASIL, 2009-2014). Ainda que o texto toque em alguns temas que ultrapassam a mera consideração da cor da pele – como os problemas econômicos que geraram algumas imigrações no início do século XX, por exemplo –, o grosso do seu conteúdo é basicamente formado por dados étnicos quantitativos. O *site* afirma, ainda, que “o censo populacional adota cinco categorias [...] de cor ou raça”: “branca”, “preta”, “amarela”, “parda” ou “indígena”. E esclarece que é na categoria dos “pardos” que aparecem as pessoas que se declaram “mulatas” ou “mestiças” (*idem*). Ou seja, em outras palavras, nas outras categorias estariam os “não-mestiços”. O país teria começado com “três etnias”, das quais a miscigenação, a partir daí, teria resultado. É a visão mais comum sobre o assunto.

Entretanto, essa não é mais uma visão hegemônica. Ela vem competindo espaço com outras abordagens, que tentam escapar da visão arraigada que entende a identidade como um problema estritamente étnico e que, a partir daí, percebe o Brasil como um país que nasce com três etnias, que só depois dão origem aos processos de miscigenação. O escritor moçambicano Mia Couto, por exemplo, deu uma entrevista no ano de 2013 na qual afirma não acreditar nos pensamentos “que compartiment[am] as coisas”. Ao ser perguntado sobre como se via como “pessoa”, ele responde da seguinte forma:

Eu sou muitos, um dos quais é esse que agora infelizmente ganhou uma certa hegemonia sobre os outros, sobre esta multidão que mora dentro de mim, que é o Mia Couto escritor. Tenho uma empresa onde trabalho como biólogo. E eu também sou muito esse. *Sou uma mestiçagem desses vários seres e criaturas que me habitam* (COUTO, 2013).

O autor articula a ideia da “mestiçagem” à noção de “pessoa”, numa visada que se aproxima bastante à da deste trabalho. Um pouco mais à frente surge a questão da “identidade” e Mia Couto coloca que

não existe uma identidade, mas as pessoas vivem em uma fortaleza: ‘eu sou assim’. E quando alguém diz isso, está dizendo uma grande mentira porque está a criar, a sedimentar uma imagem que os outros criaram dela. As pessoas facilmente, quando se apresentam, dizem ‘eu sou jornalista’, e isso é uma coisa terrível, porque a gente fica capturado nessa única coisa, como se a vida inteira coubesse em um cartão de visita, que diz quem somos nós (idem).

É possível perceber que a grande crítica presente neste trecho é exatamente à da ideia de que é possível reduzir uma pessoa a uma unidade qualquer, que a resumisse de forma satisfatória. Forma essa que, segundo ele, não passa de uma imagem sedimentada, que captura a mestiçagem para recalá-la sob um imperialismo de uniformidade que não passa de uma ilusão. No final da entrevista, diante da questão da “cultura”, o escritor volta a afirmar uma posição que diverge radicalmente dos unitarismos reducionistas. À pergunta sobre como vê o futuro da “preservação das culturas” no mundo atual, que apresenta uma forte dualidade entre os valores tradicionais e os urbanos, Mia Couto diz que

a primeira tentação é falar da preservação de culturas. Elas têm que ser respeitadas, mas eu não sei se têm que ser preservadas, afinal elas têm a própria dinâmica de negociação, que não começou agora. Não existem comunidades que são puras, que se mantiveram intactas e que só agora estão sendo surpreendidas com os fenômenos sociais como a urbanização (idem).

Depois de passar por alguns exemplos, ele termina dizendo que “não ach[a] que se tenha que fazer uma grande bandeira de defender a pureza das culturas porque felizmente todas as culturas são impuras. *Todas são mulatas*” (idem, grifo nosso).

Como se pode perceber, o pensamento de Mia Couto avança bastante em relação a todos aqueles que se limitam a pensar a identidade e a cultura a partir de referentes como a biologia antiga ou noções como “substância” ou “individualidade”. E ele não está sozinho. Todos os campos de conhecimento têm caminhado nessa direção, inclusive a genética e outros ramos das ciências. Essas mudanças de referentes têm alterado de forma significativa a forma como se vê a própria identidade humana. Não é nosso objetivo aprofundar demais o tema neste trabalho, mas vale citar, por exemplo, as mais recentes

descobertas da genética, nas quais os cientistas apontam para a existência de múltiplos genomas numa mesma pessoa, em fenômenos que receberam os sugestivos nomes de “quimerismo” e “mosaicismo” genético. Segundo reportagem do jornal “The New York Times” de setembro de 2013, citada pelo *site* “Ig – Último Segundo”,

os cientistas estão descobrindo que – em um nível surpreendente – nós contemos multidões genéticas. Não muito tempo atrás, os pesquisadores pensavam que era raro as células de uma única pessoa saudável diferirem geneticamente de forma significativa. Contudo, os cientistas têm descoberto que é muito comum um indivíduo ter vários genomas. Algumas pessoas, por exemplo, têm grupos de células com mutações que não são encontradas no resto do corpo. Algumas têm genomas que vieram de outras pessoas (DNAb, 2013).

O “quimerismo” e o “mosaicismo” podem ocorrer por vários motivos, desde a gravidez – através da qual o feto troca material genético com a mãe – até vários tipos de *mutações*, como as que ocorrem nos casos de câncer e também em casos “benignos”, como as células que incorporam trechos de DNA duplicados acidentalmente. Interessante notar que a palavra “quimera” possui associação com termos como “absurdo”, “fantasia”, “impossível”, “sonho” e “utopia” (Dicionário de Sinônimos, 1977: 918-919). Já “mosaico” possui, como um dos seus significados, a palavra “miscelânea” (*idem*, 780), o que mostra bem o que os cientistas querem dizer quando falam dos genomas múltiplos.

Esses avanços têm trazido mudanças de perspectiva também para a forma como vemos a história da ancestralidade animal da formação humana. Através da genética, é possível hoje dizer que a maioria das pessoas que estão vivas atualmente possui em seu genoma uma quantidade significativa de material que é herdado da maioria das espécies anteriores, que supostamente estariam “eliminadas” pela corrida evolutiva. Segundo Salvador Nogueira, a antiga linearidade que separava a nossa história animal em etapas que se substituíam de forma ordenada e com fases absolutamente distintas, pulando do *australopiteco* para o *homo habilis*, deste para o *homo erectus* e deste para a forma “*sapiens*”, vem sendo substituída por uma nova visada, radicalmente influenciada pelas novas descobertas da genética. O autor afirma que estudos recentes, de 2010, que compararam o genoma dos *neandertais* com os do *homo sapiens*, demonstram, por exemplo, que “todos os humanos vivendo hoje, salvo aqueles nascidos na África, têm ancestrais *neandertais*” e que a porcentagem desse material que permanece espalhada por

aí, entre os “*sapiens*” vivos, chega a 20% (NOGUEIRA, 2014). Ele ressalta que essa realidade atinge todos os nossos ancestrais, inclusive os menos conhecidos, como os “*denisovanos*” que habitavam o leste asiático. As “espécies” entrecruzaram-se, gerando, como resultante dinâmica, uma diluição de material genético que se espalhou por toda a herança posterior, o que põe em questão, inclusive, a própria ideia de “espécie”, já que esta está fortemente ligada a um sentido de “individualidade”. Nogueira termina seu texto com uma afirmação que se articula diretamente com o nosso trabalho e com a visão de Mia Couto: ele diz que uma das principais lições deixadas por essas novas descobertas

diz respeito à nossa própria natureza. Não importa quantas bobagens racistas ouçamos por aí, faz parte do espírito humano se espalhar por todos os locais habitáveis e se misturar às populações presentes nessas novas fronteiras. Somos todos, por definição, miscigenados. *Somos todos vira-latas - não existe raça pura* (idem, grifo nosso).

Voltaremos a esta citação em breve.

Essa lógica das mutações genéticas remete ao tema do “primário”, que é a forma como a Novamente situa o campo da matéria, sobre o qual já falamos no segundo capítulo. O conceito de “formação” abarca todas essas novas referências que aqui estamos colocando, porque ele aparece justamente para representar as ideias de “aglomerado” e “transa”, em oposição a outras mais antigas, como “individualidade”, “singularidade” ou “unidade”, além das similares. Isso significa que a ideia de “formação” está mais ligada às referências ecológicas, de entrecruzamento das ditas “espécies” com os seus respectivos ambientes, do que às ideias que sustentem a percepção dos entes como figuras isoladas. Nesse contexto, a Novamente pensa a complexidade do “primário biótico” através dos conceitos de “autossoma” e “etossoma”. O “autossoma” é o nosso “corpo próprio”, ou seja, a constituição biótica “bruta” de nossa existência; e o “etossoma” é o componente comportamental embutido no vivo, e que determina o nível da elasticidade das suas conexões com as variações ambientais (MAGNO, 1999a: 191-192). O “etossoma” é a porosidade que gera a permeabilidade entre as formações animais e o seu entorno ambiental, vistos não mais através de fronteirizações estanques, mas sim como enredamentos constantes e ininterruptos. Em outras palavras, assim como acontece com o quimerismo e o mosaicismos genéticos; com a diluição de material genético da nossa – das

peessoas – história animal; e com a dinâmica fluída, “impura” e “mulata” de todas as culturas; o etossoma, enquanto “mestiçagem” que flui entre os corpos e o ambiente, é mais uma prova de que tudo o que nos cerca resta em inevitável funcionamento “miscigenado” e “em rede”. Isso pode ser situado inclusive no campo do próprio “autossoma”, como as novas descobertas da genética apontam. Em certo momento de seu seminário de 1999, Magno sugere que “talvez mesmo *tudo* seja linguagem, nosso corpo inclusive, seu autossoma e seu etossoma” (MAGNO, 2008 [1999]: 92, grifo do autor). Como toda linguagem, mesmo o “autossoma”, que se mostra uma instância profundamente *recalcada* quando observada da ótica do secundário, está sujeito a movimentos de flutuação e deslocamento que, em maior ou menor medida, colocam o “código” ou certa “estruturação momentânea”, em um estado de “desgaste” ou “crise” – mesmo que através de um “modo de ser” que não ultrapassa a lógica radicalmente primária. É esse raciocínio que comparece quando o autor coloca que existem relações “transferenciais” inclusive no nível autossomático, como as trocas químicas com o ambiente, por exemplo (MAGNO, 2006 [2003]: 182). O que se dá, neste contexto, é um processo de “comunicação”, de “transa”, que “esbarra” uma formação em outra, ambas as quais já se encontram, vale dizer, impregnadas por outros “esbarrões” e “combinações” que nelas se insinuam, muitas vezes aos montes – como sabem todos os cientistas atuais, o conceito de “átomo” como algo “indivisível” já não se sustenta há muito tempo, já que a rede molecular abaixo dele é vastíssima e ainda incomensurável. As descobertas do quimerismo, do mosaicismo e da sobreposição genética que evolui nas espécies para além de sua aparência diferenciada são mais amostras de percepções nesse sentido, e que apontam, mais amplamente, para a dinâmica miscigenada de tudo o que há.

Por isso não fazemos aqui uso da noção de “etnia”, já que ela carrega o fardo da associação com a ideia de “homogeneidade cultural e linguística”. Ao contrário, estamos pensando a questão da sintomática brasileira a partir da referência do “*panaroma* mestiço”, apontada por Magno, que traz em seu âmbito a consideração de todo esse novo cenário teórico que aqui situamos, ligado não mais às referências de “unidade”, e sim às de “articulação”, “relação” e “transa”.

Esse novo aparato teórico e conceitual permite colocar em questão todos os unitarismos: os que vêem o Brasil como “uma” cultura singular; os que consideram que

vivemos sob a homogeneidade de “uma” língua, a chamada “língua portuguesa”; e os que afirmam que a matriz da nossa história se resume a “três” culturas e etnias, que seriam culturas “puras”, que só depois teriam dado origem, aí sim, a um processo de “miscigenação”. É preciso estender esse conceito a toda a nossa pesquisa e a todos os dados considerados, para tentar acompanhar as novas descobertas e o debate conceitual mais amplo.

Em um dos contos de seu “O Livro de Areia”, Jorge Luis Borges narra o encontro da norueguesa Ulrica – que empresta seu nome ao título da história – com o colombiano Javier Otárola, na cidade de York. Em determinado momento da conversa, há o seguinte diálogo:

[...] Esclareci que era colombiano.  
 Perguntou-me de um modo pensativo:  
 – O que é ser colombiano?  
 – Não sei – respondi. – *É um ato de fé.*  
 – Como ser norueguesa – assentiu (BORGES, 2009 [1975]: 18, grifo nosso).

É preciso acreditar com fé na fronteira, para que ela exista. Uma fé que, no caso brasileiro, surgiu de uma forma algo diferente, articulada com outros tipos de temperos. Como coloca Darcy Ribeiro,

o surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher a gente variada que aqui se juntou, passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, como pela *indiferenciação* entre as várias formas de mestiçagem, como os mulatos (negros com brancos), caboclos (brancos com índios) ou curibocas (negros com índios) (RIBEIRO, 2006 [1995]: 119, grifo nosso).

Em outras palavras, é preciso, portanto, fragilizar “o ato de fé” nas identificações étnicas, para então *indiferenciar* as várias formas de mestiçagem. E um dos pontos mais importantes dessa empreitada é perceber o quanto de *miscigenação* existe inclusive naquilo que historicamente se trata como uma formação homogênea “indígena”, uma formação homogênea “negra” e uma formação homogênea “portuguesa”.

A genética já permite afirmar com segurança que os indígenas brasileiros possuem um forte parentesco com populações nativas da Polinésia, que é um conjunto de ilhas localizado no Oceano Pacífico. Os cientistas sustentam algumas hipóteses para o

surgimento dessa miscigenação genética: pode ter sido fruto de algum ancestral comum; ou os polinésios podem ter navegado para o continente americano; ou, ainda, é possível que eles tenham vindo como escravos da ilha de Madagascar, no século XIX, o que permitiu o contato com outras tribos que aqui já existiam (DNAa, 2013).

Outra descoberta recente mostra que os povos asiáticos e os indígenas americanos derivam ambos de um grupo chinês de mais de 40 mil anos. Segundo reportagem, os pesquisadores do Instituto de Antropologia Evolutiva Max Planck de Leipzig, na Alemanha, e da Academia Chinesa de Ciências explicam que “a análise genética dos ossos antigos mostrou semelhanças com os perfis genéticos dos asiáticos e dos nativos americanos da atualidade, sugerindo que os dois têm um ancestral em comum” (DNAc, 2013). Isso significa que os indígenas brasileiros, que chegaram aqui 12 mil anos antes dos portugueses, podem ser considerados “formações-mosaicos” – o que soa inclusive redundante –, em cujo aglomerado genético aparece uma parte significativa de material asiático, tanto chinês quanto polinésio – dentre outros. Quando esse referente se estende para o âmbito da cultura, aí as variações se ampliam ainda mais – especialmente se levamos em conta o mundo atual.

Com os negros acontece o mesmo cenário. Os escravos que vieram para o Brasil eram capturados e aprisionados em várias regiões diferentes do continente africano, cada uma delas com características culturais distintas. Alguns vinham do Oeste, de locais como Gâmbia, Senegal, Gana, Benim e Nigéria; a maioria saía do Centro-Oeste, de regiões como Cabinda – próximo à foz do Rio Congo – e Luanda, ambas onde hoje fica Angola, além de outras, que atualmente se encontram na República do Congo e na República Democrática do Congo; e outros ainda eram trazidos do Leste e do Sudeste, de várias localidades onde hoje encontramos Moçambique, Tanzânia e Madagascar (AFRO-BRASILEIROS). Essa variedade “geográfica” se refletia na linguagem, na religiosidade e nos costumes de maneira geral. Para cá vieram negros de vários grupos considerados “étnicos”, dentre eles os *bantus*, que eram divididos em micro-etnias como os cassangas, benguelas, cabindas, dembos, rebole, anjico, macuas e quiloas, dentre outras; os *minas* ou *sudaneses*, que por sua vez eram sub-divididos em nagôs, jejes, fantis, axântis, malês – que eram islamizados –, hauçás, kanuris, tapas, gruncis, fulas, mandingas, bornus e gurunsi – alguns negros muçulmanos sabiam inclusive ler e escrever em árabe, o que contrastava radicalmente com

o Brasil colonial, no qual a imensa maioria da população, inclusive a “elite”, era analfabeta; e muitos destes grupos traziam sub-divisões ainda menores, como era o caso dos nagôs, negros que falavam a língua iorubá, e que eram subdivididos em kêtú, egba, egbado e sabe, dentre outras (idem). Cada grupo desses era uma “formação-mosaico” de várias miscigenações, de ritos, costumes e hábitos dos mais variados tipos e que não podem ser resumidos em um unitarismo reducionista que reste respaldado apenas na semelhança da cor da pele. Em texto intitulado “Desconhecimento cria a ideia de uma ‘só África’”, Gabriela Di Giulio coloca a seguinte questão: “Se tanto no Brasil como em cada Estado africano há tamanha diferença cultural, por que muitos vêem a cultura africana como homogênea e têm a visão de uma só África?” (DI GIULIO, 2003). As respostas são muitas e certamente passam pela reprodução sistemática de todos os mitos unificantes criados pelas classificações homogeneizantes produzidas até hoje. Um aspecto interessante que merece destaque é o fato de que, se até o século XIX e boa parte do XX o fundamento biológico da cor da pele serviu de respaldo à grande maioria das chamadas “teses racialistas” que situavam os negros numa camada humana inferior, estamos hoje diante de uma reviravolta pela qual é a própria biologia, através especialmente da genética – auxiliada, é claro, por todos os estudos dos outros grandes campos de conhecimento –, que demonstra, com clareza, que nenhuma visão racialista se sustenta em nenhum amparo científico.

O ‘*panaroma*’ não muda no caso dos portugueses. De saída, mais como curiosidade, vale citar o fato de que foi encontrado no Vale do Lapedo – depressão que fica a 13 quilômetros da cidade de Leiria, no centro de Portugal – o fóssil de uma criança que é considerada um híbrido de *homo sapiens* com *neandertal*, o que já mostra o quanto a miscigenação faz parte de toda a história de Portugal (HISTÓRIA DE PORTUGAL). Muito antes da era cristã, desde mais de três mil anos antes de Cristo, o território português já era formado por vários grupos diferentes que coabitavam a região: muitos povos indo-europeus celtas dividiam espaço com galaicos, lusitanos, cinetes, fenícios e cartagineses. No ano de 208 a.C., os romanos iniciaram a invasão da Península Ibérica e modificaram radicalmente a paisagem cultural do lugar, através de contribuições nos campos da política, mineração, direito, agricultura, pesca, economia, linguagem – o “latim vulgar” se tornou a língua oficial do território durante o domínio romano da região – e religião – com o advento do

cristianismo. Em 409 d.C., com o declínio do império romano, a península passa a ser ocupada por grupos de origem germânica, que os romanos denominavam “bárbaros”: suevos, vândalos, alanos – de origem persa – e visigodos. Em 711 d.C. foi a vez dos muçulmanos, que derrotaram os visigodos e passaram a dominar o território. Introduziram a cultura de arroz, citrinos, alperces e pêssegos, além da indústria artesanal, das universidades, bibliotecas, escolas de medicina e de tradutores, que traduziam os textos gregos e hebraicos para o árabe (idem). Dentre esses novos grupos dominantes estavam os berberes, os mouros e outros tipos de árabes – incluindo o grupo dos chamados moçárabes, que eram católicos romanos hispano-góticos que praticavam ritos visigóticos e que adotaram o árabe durante o domínio muçulmano, formando uma curiosa miscigenação que mesclava o cristianismo com valores árabes e germânicos (MOÇÁRABES). O único grupo que não sucumbiu à invasão árabe era formado por cristãos visigodos e resistiu refugiado na região montanhosa das Astúrias. E foi através deste grupo que se deu a reconquista do território português, reconquista essa que desembocaria naquilo que historicamente se entende como o nascimento da nação portuguesa (HISTÓRIA DE PORTUGAL).

Há mais um dado significativo na história de Portugal. Além de nitidamente miscigenado do ponto de vista cultural – no qual é possível observar uma mescla de valores que mistura celtas com cristãos, visigodos, árabes e outros –, o país sempre foi mestiço também no campo das relações sociais e sexuais. Sérgio Feldman possui um detalhado trabalho de pesquisa no qual analisa vários documentos de biógrafos das côrtes portuguesas dos séculos XIV e XV, através dos quais mostra o quanto as chamadas “bastardias”, ou seja, a produção de filhos “ilegítimos”, era muito comum entre a chamada “alta nobreza” portuguesa dessa época – e também de épocas anteriores. E Portugal já nasceu assim. Segundo Feldman, “se remontarmos às origens de Portugal, encontraremos já na fundação do condado Portucalense a presença da questão das relações extraconjugais e dos filhos ilegítimos” (FELDMAN, 2008: 85). O autor conta que

entre os parentes do conde de Borgonha, que foram lutar contra os mouros na Península Ibérica, a serviço do rei de Leão e Castela estava D. Henrique. Querendo premiá-lo por seus serviços, dentro do espírito da época, o rei, D. Afonso VII, o Grande, rei de Leão e Castela, lhe entregou como esposa uma filha ilegítima, denominada D. Teresa. Como dote recebeu [no ano de 1096] um território, dentro do reino da Galiza (ou Galícia), denominado condado Portucalense, que será o núcleo primitivo de Portugal (idem, ibidem, 85).

Não foi um caso isolado, muito pelo contrário. Pedro I, rei de Portugal entre 1357 e 1367, teve pelo menos duas barregãs – “concubinas”, mulheres que viviam “maritalmente” sem estarem casadas –, D. Inês de Castro e Teresa Lourenço. Teve quatro filhos com a primeira e um filho com a segunda. Este, de nome João, “será mestre da Ordem de Avis, rei de Portugal e fundador da 2ª dinastia real portuguesa”, o que mostra, mais uma vez, “a participação dos bastardos na fundação das dinastias reais portuguesas” (idem, 98). Os filhos “bastardos” de nobres que o fossem por descendência paterna eram considerados nobres também (idem, 141) e tinham direito a várias regalias – o que explica o “elevado número de legitimações” (idem, 14). Essa flexibilidade permitia que a prática fosse extremamente comum, tanto entre os “nobres” quanto também entre os líderes religiosos. Segundo Feldman, Fortunato Almeida, autor da mais completa obra sobre a História da Igreja em Portugal, “constata a presença de filhos naturais em todos os degraus da carreira eclesiástica” (idem, 146). Feldman cita como o caso mais interessante de todos “o do frei D. Álvaro Gonçalves, prior da ordem do Hospital, que teve inúmeros casos amorosos e cerca de trinta e dois filhos ilegítimos” (idem, 148). O autor afirma que não examinou a vida de todos os reis e nobres portugueses por conta do espaço que isso tomaria, mas frisa que “há citações nas crônicas e documentos de filhos ilegítimos da maioria dos reis” (idem, 86), o que mostra o quão comum era esse tipo de comportamento em praticamente toda a história da nobreza portuguesa. Para o que estamos refletindo neste momento da pesquisa, este parece ser mais um indício de uma forte “mentalidade miscigenada” no desenrolar da história de Portugal. Com certeza não foram os portugueses que inventaram as relações extraconjugais e tampouco foram os únicos a assim procederem. O que chama a atenção, a partir do trabalho de Feldman, é o fato de que, em Portugal, essas práticas acabaram por criar uma reviravolta na própria lógica da legislação, que, apesar de fortemente influenciada pelos valores cristãos, tinha que abrir espaço para os casos de exceção que surgiam incessantemente entre os “nobres” e também entre os membros do clero. O grosso da pesquisa de Feldman se ocupa dos séculos XIV e XV, mas ele sugere que

outro trabalho deveria ampliar o tema para o século XVI, visto ser um século de grandes descobertas, de viagens ultramarinas e existir a possibilidade dos costumes terem se expandido junto com o Império ultramarino, o que inclui o

Brasil colonial, não esquecidas as realidades e características diferentes das colônias, onde mulheres portuguesas eram escassas (idem, 143-144).

E se não havia mulheres portuguesas suficientes, as mulheres indígenas e negras ocupariam esse espaço, ampliando a vocação miscigenada dos portugueses, da lógica das classes sociais para a lógica das cores.

O mesmo processo se dá no âmbito da língua chamada de “portuguesa”. O filósofo italiano Umberto Eco possui um livro chamado “A busca da língua perfeita”, no qual desenvolve ampla pesquisa sobre a mania humana de tentar consolidar a criação de um código universal, uma língua internacional que permitisse o “entendimento absoluto” entre os povos e as pessoas. Eco passa por vários autores e épocas que defenderam a ideia, respaldados, em grande medida, pelo sentimento de resistência gerado por noções como ‘coesão cultural’ e ‘política’, dentre outras. Uma das bases do trabalho está no eixo do mito da “Torre de Babel”. Segundo o filósofo, foi preciso que chegássemos ao século XVIII para que a ideia da multiplicidade das línguas deixasse de ser vista como um drama absoluto para ganhar uma nova versão, através da qual “aparece como um fenômeno que, além de natural, é *socialmente positivo*” (ECO, 2002 [1993]: 407). A reflexão nos interessa para pensar rapidamente a língua portuguesa, a partir daí.

O que chamamos de “língua portuguesa” é o resultado da tentativa de controle da linguagem utilizada no território português – e em suas futuras colônias, posteriormente “independentes” no sentido político, inclusive o Brasil – pelos grupos que elegeram o *latim vulgar* trazido pelos colonos romanos, no século III a.C., como a língua “oficial”. Como já demonstramos de passagem com o exemplo do “tipo assim”, a linguagem não segue de forma absoluta esses regramentos. Toda tentativa de sistematizar e gramatizar a linguagem esbarra inevitavelmente no que Eco chama de “efeito-Babel” (idem, 388), ou seja, no desmembramento das regras e na pluralidade e complexidade do uso. Isso porque, apesar da existência inquestionável dos códigos gramaticais e de sua eficácia episódica no sentido de permitir certos âmbitos comunicacionais entre aqueles que provisoriamente decidem compartilhar desses códigos, o fato é que a dinâmica da vida extrapola constantemente esses registros, pedindo, em um número consideravelmente grande de situações, algum tipo de deslocamento, que dê conta de fazer caminharem novos cenários.

Mais amplamente, seria uma tarefa extremamente árdua encontrar uma língua que tivesse nascido com uma lógica gramatical pronta e definida, sem nenhuma mixagem antecedente. Vejamos, por exemplo, o caso português. Já citamos a descendência do latim vulgar. Entretanto, cumpre destacar que essa língua já era a mistura de várias outras, notadamente línguas antigas do Oriente Próximo, como o ugarítico, o acádio, o hebraico antigo e o assírio (HISTÓRIA DA LÍNGUA PORTUGUESA). Segundo trabalho do Cardeal Dom Francisco de São Luiz Saraiva, publicado no século XIX, várias palavras da língua portuguesa encontram paralelo com termos do hebraico antigo, do caldaico e mesmo do persa (idem). Além disso, é necessário analisar o fato, que já situamos, de que Portugal é o resultado de uma confluência de vários povos que habitaram e dominaram a região durante os últimos milênios. Nesse sentido, é possível encontrar vários tipos de “transas” na língua chamada de “portuguesa”: com as línguas célticas, através de palavras como “bico”, “cais”, “caminho”, “cerveja”, “embaixada” e “manteiga”, dentre várias outras – vale citar, inclusive, que o nome “Portugal” tem origem celta: “Cale”, de “Portus Cale”, é um desenvolvimento de “Gall”, palavra com a qual os celtas se referiam a ‘si mesmos’, como em “Galiza”, “Gália” ou “Galway” (idem). Os visigodos também deixaram inúmeras mixagens linguísticas, como os nomes “Álvaro”, “Henrique” e “Guimarães”, além de palavras como “guerra”, “bando” e “agasalho”, o sufixo “engo” – como em “monstrengo” – e até mesmo uma letra, o “ç”, “cê cedilhado”, que tem origem na escrita visigótica, sendo um deslocamento da letra “z” (idem). E assim foi com os árabes, que deixaram vários termos, como “laranja”, “arroz” e “armazém”, dentre muitos outros, além do artigo “al”, que foi incorporado a várias palavras, como “alface”, “almanaque”, “almirante”, “álgebra” etc (idem). Não é nosso objetivo estender essa reflexão de forma demasiada, porque ela demandaria uma dissertação inteira. Vale citar apenas que, se analisarmos a língua “portuguesa” atual, encontraremos uma quantidade tão grande de elementos misturados com outras línguas, no “interior” mesmo das próprias palavras, que se tornará por demais evidente o caráter “miscigenado”, vale dizer “babélico”, do código português. Há palavras que derivam do grego: “drama”, “escola”, “gesso”, “igreja”, “teatro”, “nostalgia”, “telefone”; do francês: “avenida”, “batom”, “camelô”, “complô”, “maionese”, “marrom”, “omelete”; do italiano: “confete”, “espaguete”, “imbrólio”, “maestro”, “piano”, “pitoresco”, “soneto”; do inglês: “blefe”, “detetive”, “esnobe”, “esporte”, “filme”, “folclore”,

“repórter”; do tupi: “arara”, “caboclo”, “canoa”, “carioca”, “jibóia”, “mandioca”, pajé, “xará” – a maior parte dos nomes dos estados brasileiros, inclusive, tem origem tupi: Paraíba, Paraná, Pernambuco, Piauí, Sergipe, Tocantins; e também de várias línguas africanas: “angu”, “bunda”, “batuque”, “cachimbo”, “carimbo”, “farofa”, “zumbi” etc (SÉRGIO, 2011).

Ao citar a forma como alguns autores do Romantismo, como Nodier, viam a ideia da confusão das línguas, Eco situa que, para estes, “as línguas naturais são perfeitas justamente enquanto plurais, porque a verdade é múltipla e a mentira consiste em considerá-la única e definitiva” (ECO, 2002 [1993]: 413). Podemos deslocar a definição: as línguas são formações não-naturais – artificiais – e provisórias justamente porque são plurais, múltiplas e miscigenadas; nunca únicas e definitivas. No máximo, resistentes. Mas, mesmo a resistência mais aparentemente homogênea guarda, em suas franjas, a denúncia inevitável de suas miscigenações recalçadas. Basta que a pesquisa avance.

Trata-se, portanto, da *miscigenação* como uma das mais significativas questões brasileiras. Roberto DaMatta coloca que

a chave para entender a sociedade brasileira é uma chave dupla. De um lado, ela é moderna e eletrônica, mas de outro é uma chave antiga e trabalhada pelos anos. É típica de nosso sistema essa capacidade de misturar e acasalar as coisas, [...] uma atividade relacional, de ligar e descobrir um ponto central (DAMATTA, 1986: 19-20).

Para o autor, “o que faz o Brasil, Brasil é uma imensa, uma inesgotável criatividade acasaladora” (idem, 20). Em outras palavras, uma inesgotável ‘criatividade *miscigenante e miscigenada*’. Mais à frente, DaMatta situa a questão a partir de uma distinção com os países do Norte:

[...] o Brasil não é um país dual onde se opera somente com uma lógica do dentro *ou* fora; do certo *ou* errado; do homem *ou* mulher; do casado *ou* separado; de Deus *ou* diabo; do preto *ou* branco. Ao contrário, no caso de nossa sociedade, a dificuldade parece ser justamente a de aplicar esse dualismo de caráter exclusivo; ou seja, uma oposição que determina a inclusão de um termo e a automática exclusão do outro, como é comum no racismo [norte-]americano ou

sul-africano<sup>26</sup>, que nós brasileiros consideramos brutal [...]. Isto é, entre o preto e o branco (que nos sistemas anglo-saxão e sul-africano são termos exclusivos), nós temos um conjunto infinito e variado de categorias intermediárias em que o *mulato* representa uma cristalização perfeita (idem, 40-41).

O que ele descreve, com as suas palavras, é, basicamente, a lógica do revirão. Uma aproximação que fica bastante evidente em outro trecho, no qual DaMatta analisa a relação do brasileiro com a lei:

[...] entre o ‘pode’ e o ‘não pode’, escolhemos, de modo chocantemente antilógico, mas singularmente brasileiro, a junção do ‘pode’ com o ‘não pode’. [...] É essa junção que produz todos os tipos de ‘jeitinhos’ e arranjos que fazem com que possamos operar um sistema legal que quase sempre nada tem a ver com a realidade social (idem, 100-101).

Em suma, “no Brasil, [...] entre o ‘pode’ e o não pode’, encontramos um ‘jeito’” (idem, 102). ‘Jeito’ que, aqui, aparece como uma espécie de miscigenação entre o ‘pode’ e o ‘não pode’, um drible que se faz necessário sempre que a lei excede em sua vocação coreográfica. Um revirão que mescla a regra e a transgressão na mesma contradança.

Importante situar que o autor esclarece, porém, que essa defesa da miscigenação não vem acompanhada de um esquecimento histórico de tudo o que de condenável o racismo já produziu. Nesse sentido, DaMatta afirma que um dos fatos contundentes de nossa história é o de que

somos um país feito por portugueses brancos e aristocráticos, uma sociedade hierarquizada e que foi formada dentro de um quadro rígido de valores discriminatórios. Os portugueses já tinham uma legislação discriminatória contra judeus, mouros e negros, muito antes de terem chegado ao Brasil; e quando aqui chegaram apenas ampliaram essas formas de preconceito (idem, 47).

Como foi o nosso objetivo durante parte da explanação do primeiro capítulo, é preciso estudar e conhecer a história do racismo para continuar a combater as suas formas mais recentes. Isso porque ela oscila e volta, se a análise não se torna uma postura frequente. Mesmo no Brasil, com toda a sua vocação miscigenada. Basta lembrar a forma como os mestiços e negros, notadamente o goleiro Barbosa, foram acusados como os grandes

---

<sup>26</sup> Importante destacar que este trabalho de Roberto DaMatta foi publicado no ano de 1986. O chamado “apartheid” – a palavra significa “separação” –, movimento de segregação racial promovido pela Inglaterra, contra os negros, na África do Sul, só terminaria no ano de 1994. Por conta disso, o autor fez essa comparação.

culpados da derrota da seleção brasileira na final da Copa de 1950, realizada aqui mesmo, no Brasil. Ana Paula da Silva lembra que a revolta contra os jogadores negros e mestiços vinha tanto da torcida quanto de parte da imprensa. O jornalista Mario Filho, por exemplo, reproduzia as críticas exageradas, que sugeriam que

– A verdade é que somos uma sub-raça, uma raça de mestiços. Uma raça inferior. Na hora de aguentar o pior, a gente se borrava todo. Como Barbosa, quando estreara no escrete brasileiro. – Enquanto dependermos do negro vai ser assim (SILVA, Ana Paula, 2008: 86).

No mesmo tom, João Lyra Filho, chefe da delegação brasileira na copa de 1954, reeditava as teses racialistas do século XIX, ao comentar a derrota da seleção nesta copa. Segundo Silva,

uma de suas [– de João Lyra –] conclusões foi a de que o brasileiro era uma raça mestiça que tinha uma diferença psicológica em relação aos europeus. Os atletas nacionais não possuíam o mesmo estado de equilíbrio destes para suportar a pressão, pois os mestiços apresentavam instabilidade emocional em momentos assim (idem, ibidem, 86)<sup>27</sup>.

Em maio de 1959, portanto quase uma década depois do revés de 1950, Nelson Rodrigues, irmão de Mario Filho, escreveria uma crônica na qual aparece sublinhada a gravidade desse quadro:

Quando se fala em 1950, ninguém pensa num colapso geral, numa pane coletiva. Não. O sujeito pensa em Barbosa, o sujeito descarrega em Barbosa a responsabilidade maciça, compacta, da derrota. O gol de Gigghia ficou gravado, na memória nacional, como um frango eterno. O brasileiro já se esqueceu da febre amarela, da vacina obrigatória, da Espanhola, do assassinato de Pinheiro Machado. Mas o que não esquece, nem a tiro, é o chamado frango de Barbosa (RODRIGUES, N., 1994: 69)<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Sobre a questão das censuras ao goleiro Barbosa, acusado de ser o principal culpado da derrota na copa de 1950, existe um importante curta-metragem feito em 1988, pelos diretores Ana Luiza Azevedo e Jorge Furtado, e que leva o nome do goleiro como título. Trata-se da tentativa desesperada de um torcedor, que estivera no jogo, de voltar à cena fatídica do segundo gol uruguaio, para tentar consertar o destino do goleiro (ver BARBOSA, 1988).

<sup>28</sup> Vale ressaltar que, apesar da constatação do escritor, a crônica em questão, publicada no dia 30 de maio de 1959 na revista ‘Manchete Esportiva’ sob o título “A eternidade de Barbosa” (RODRIGUES, 1994 [1959]: 68-70), é, na verdade, um elogio ao goleiro, especialmente à sua longevidade, já que à época ele ainda atuava como profissional, aos 38 anos. Independente disso, vale para nós, neste momento, a forma como Nelson Rodrigues atestava a força das críticas que direcionavam, hegemonicamente, a culpa da derrota ao goleiro.

É preciso, entretanto, evitar cair na armadilha oposta, a de situar os negros e mestiços na posição de vítimas eternas, o que seria simplesmente repetir as reivindicações indianistas dos românticos, mudando apenas os protagonistas. Wisnik destaca esse ponto quando alerta para o fato de que

a crítica da ideia de mestiçagem como traço singular da existência brasileira e como categoria operante para o entendimento do Brasil, levada a efeito por uma militância racialista de inspiração norte-americana, com presença significativa na universidade, pretende converter os termos complexos do problema à oposição inequívoca entre branco e negro. Embora apareça também como um sintoma real — a revanche contra séculos de escravidão e indefinição —, essa corrente, calcada num padrão norte-americano, tenta o impossível: desmitificar a história da experiência brasileira à luz de uma ontologia racial dualista que essa mesma experiência desmente e problematiza. A droga-Brasil é irredutível a uma lógica simplista. As potencialidades surpreendentes e transformadoras do país, mesmo que utópicas ou frustradas, se revelaram sempre, em dimensão cultural, quando se suspenderam num mesmo lance barreiras sociais e mentais e quando veio à tona — na literatura, na música, no futebol e em outros campos — a combinação inusitada de que ele é feito (WISNIK, 2008: 421).

O alvo são os chamados “movimentos afrobrasileiros”, que, ao buscarem uma releitura da influência das culturas de origem africana no Brasil, partem de uma oposição que acaba desembocando inevitavelmente na defesa segmentada de um dos lados da questão. Como Wisnik comenta, e como já colocamos neste trabalho, não se trata de esquecer as atrocidades da escravidão. Elas existiram e devem ser debatidas e re-debatidas sempre que necessário. O mais importante, entretanto, parece ser apostar, como desmembramento do tema, em uma via de pensamento mais ampla, que dê conta de toda a variedade cultural que possuímos. Até porque, ademais, os argumentos daqueles que sustentam a “divisão étnica” entre negros, brancos e os outros, perde força no próprio ato em que adota um olhar pautado pela biologia tradicional, a mesma que sustentou durante séculos a escravidão e a “discriminação” contra os próprios negros.

A versão mais próxima da sintomática brasileira parece ser aquela que faz coro com a ideia presente na música “Inclassificáveis”, produzida em 1997 pelo cantor e compositor Arnaldo Antunes (ANTUNES, 1997). Ele começa com uma pergunta, que rasga o silêncio de forma incisiva: “Que preto, que branco, que índio o quê?” (idem). E depois de repeti-la alternando a posição das cores no desenho do questionamento, a própria canção dá a resposta, no mesmo tom: “Aqui somos mestiços mulatos cafuzos pardos mamelucos sararás

crilouros guaranisseis e judárabes” (idem). Em outras palavras, somos *miscigenados*. Os signos da mistura são mixados a termos que nascem do entrecruzamento de grupos culturais, como “guaranisseis”, que mescla os indígenas “guaranis” com os “nisseis” – palavra japonesa que representa os filhos de japoneses imigrados que nasceram em outro país (idem) –, num dinâmico revirão que desloca as pretensões de pureza das duas formas tomadas como “étnicas”, alçando-as a um novo patamar, no qual se desloca as posições unitaristas em prol de uma nova formação, carregada de ambivalência e multiplicidade. Além disso, há ainda o fato de que a música “generaliza” as ambivalências, no que afirma que todos nós, brasileiros, “somos” tudo isso. Por conta disso, os termos mesclados aparecem tanto como deslocamentos dos universais separados, quanto como fragmentos de uma escala maior, na qual flutuam todas as outras, em processo constante de transa. E nisso o verbo “ser” perde, inclusive, o seu caráter imperativo, na medida em que “ser” tudo é o mesmo que “não-ser”. Portanto, à pergunta shakesperiana elaborada no âmago dos impasses do príncipe Hamlet, “Ser ou não ser?”, Arnaldo Antunes possivelmente responderia, de uma forma tipicamente brasileira: “Ser e não ser, *essa* é a questão, meu caro Hamlet”. O que gera ressonâncias também para a formulação oswaldiana: “Tupy *and* not tupy, that is the question”: “Somos o que somos: inclassificáveis”: “mesticigenados”, a miscigenação da miscigenação: o “drible de Garrincha” no “discurso-João” das etnias separadas (idem).

Todas as ideias presentes no aglomerado de formações que se articula no entorno do “panorama mestiço” possuem uma espécie de ‘pulsão de desmembramento’ semelhante àquela que se opera com o conceito de “pessoa”, que já desenvolvemos no segundo capítulo. Quando se apresenta o caráter mestiço, misturado, mixado, miscigenado, de miscelânea, híbrido, misto, amalgamado, associado, combinado, reunido, quimérico, de mosaico, plural e múltiplo de tudo o que há, o que se está produzindo, no mesmo instante, é um potente deslocamento de todas as posições homogeneizantes, unificantes, separatistas e individualizantes que eventualmente se insinuem. E essa força, presente no conceito de “miscigenação”, surge com uma intensidade ainda mais pujante e veemente no conceito de “rede”. Vale lembrar, como também já situamos no segundo capítulo, que, como coloca Silveira Jr, o conceito de “pessoa” não precisa mais ser considerado como “centro” –

Descartes –, “transcendentalidade” – Kant –, “divisão” – Lacan – ou mesmo “multiplicidade” – Deleuze. Segundo o autor, a ideia

se torna mais eficaz quando considerada como *rede*, isto é, como *confluência infinita* de formações imersas em jogos de poder ad-jetivos (e não sub-jetivos) que demonstram ser não mais que fechamentos (locks) pontuais produzidos pelo movimento pulsional em sua impossibilidade de deter seu fluxo constante (2011: 64, grifos nossos).

Ora, se ambos os conceitos, tanto a “pessoa”, como a “mestiçagem”, e também a “rede”, funcionam melhor quando se destacam de qualquer ‘referência de isolamento’, é preciso falar um pouco sobre o conceito de “rede”, para avaliar essa convergência e para tentar articulá-la com a questão do “panorama mestiço”, no sentido de observar o que a resultante nos mostra de indícios abstrantes em direção a uma possível nova visão para a viralidade como sintomática brasileira. Talvez a “rede” seja um tipo de abstração que decorre do avanço em direção à mestiçagem. Vejamos se confere.

A palavra “rede” deriva do latim “*rete*” (MOURA, 2007: 649), cujo significado se ligava basicamente aos utensílios de pesca e caça: “entrelaçamento de fios com aberturas regulares que formam uma espécie de tecido, uma malha de estrutura reticulada que pressupõe flexibilidade, conectividade e descentralização” (JORENTE; SANTOS e VIDOTTI, 2009: 9-10). Com o passar do tempo e especialmente nas últimas décadas, com o advento da internet, o termo ganhou novas aplicações e novos significados, que, entretanto, guardam familiaridade com os aspectos básicos da sua forma latina, ainda que evidentemente reelaborados pelos detalhes das novas articulações, cenários e possibilidades. O dicionário comum relaciona a palavra a esses vários usos, que vão desde a pesca até as redes de computadores, passando pelas vias de transporte, grupos de emissoras de telecomunicações e distribuição de energia elétrica, dentre outros. A primeira definição está ligada exatamente ao seu sentido latino: “fios, cordas, arames etc, entrelaçados, fixados por malhas que formam como que um tecido” (FERREIRA, 2000: 588-589). Já o dicionário de sinônimos que estamos usando, como foi publicado antes da era dos computadores e da internet, cita apenas a conexão da “rede” com a ideia de “laço”, à qual adiciona outras curiosas, como “armadilha”, “complicação” e “engano” (1977: 938). Na palavra “laço” encontramos, além de “rede”, associação com as ideias de “artifício”,

“estratagema”, “nó” e “vínculo” (idem, 691), dentre outros que se aproximam das articulações de sentido mais recentes da noção de “rede”.

O pensador espanhol Manuel Castells desenvolveu, no final da década de 1990, a noção de “sociedade em rede”, através da qual buscou ampliar a noção de “rede” dos campos tecnológicos computacionais e virtuais para a sociedade como um todo. Nosso objetivo aqui não é esgotar detalhadamente o trabalho deste autor, mas colocar alguns pontos que achamos fundamentais para o desenvolvimento de nossa reflexão. Castells elabora o seu conceito de “rede” articulado intimamente com a ideia de “espaço de fluxos”. Segundo o autor, “nossa sociedade está construída em torno de fluxos: fluxos de capital, fluxos da informação, fluxos de tecnologia, fluxos de interação organizacional, fluxos de imagens, sons e símbolos” (CASTELLS, 1999: 501). Vale frisar que, quando ele situa a sociedade *em torno* dos fluxos, está dizendo que os fluxos são *a forma* como a sociedade funciona e não apenas um tipo de elemento que a sociedade *usa* de alguma forma, intercalado com outros. Nessa visão, os fluxos “são a expressão dos processos que *dominam* nossa vida econômica, política e simbólica” (idem, ibidem, 501).

Nesse contexto, o autor passa a listar várias características desse espaço. Em uma delas, ele afirma que

a articulação espacial das funções dominantes ocorre em nossas sociedades na *rede de interações*, possibilitadas pelos equipamentos de tecnologia da informação. Nessa rede, *nenhum lugar existe por si mesmo*, já que as posições são definidas pelos intercâmbios de fluxos da rede (idem, 501-502, grifos nossos).

Mais adiante, o pensador espanhol acrescenta que “a teoria do espaço de fluxos parte da suposição implícita de que as sociedades são organizadas *de maneira assimétrica* em torno de interesses dominantes específicos a cada estrutura social” (idem, 504, grifo nosso). Ele cita ainda a presença de “nós”, que seriam centros estratégicos de administração de fluxos nas redes – sem deixar de frisar que o papel e o valor desses nós é “flexível” e “pode mudar dependendo da evolução das atividades processadas” (idem, 502). O autor se refere a esse novo espaço como uma forma de “complexidade fundamental” (idem, 500), que se baseia em um “circuito de impulsos” (idem, 501) que pressupõe “a análise da cidade global como um processo *em vez de lugar*” (idem, 502), processo esse que é “integrado”, mas ao mesmo

tempo “flexível” (idem, 503). Em outras palavras, a *rede de fluxos* é composta por “nós”, que são justamente “locais” provisórios, que condensam uma força maior no âmbito de determinada rede, o que não impede que a lógica *assimétrica* que rege as interações acabe por desencadear mudanças radicais no desenho dos fluxos, de tal ordem que os “nós” se desfaçam e novos traçados, igualmente provisórios, se rearticulem em novas formas. Tudo isso porque, como veremos, as noções de “rede” e de “espaço de fluxos” rompem com a referência antiga de “fronteira”, ou seja, com a noção de que é possível definir uma zona limite que estabeleça uma separação radical entre dois ou mais elementos, considerados como separados, isolando-os um do outro por tempo indefinido.

Essa referência teórica pode ser estendida a incontáveis registros de pensamento. Segundo Araújo,

podemos considerar que ‘as redes estão em toda parte’: desde o cérebro como rede de células nervosas conectadas por axônios, passando pelas sociedades – rede constituída por pessoas vinculadas por laços de amizade, familiares, profissionais etc –, até a linguagem, que é uma rede composta por palavras conectadas por padrões sintáticos (ARAUJO, 2011: 147).

A partir daí, é possível considerar as próprias pessoas como redes de conexões (idem, 150) e de fluxos:

Dessa maneira, nós nos constituímos como as cidades que atravessamos diariamente, como *conjuntos de fluxos*, relações de poderes e forças. Assim como a cidade, também somos *redes de formações*, campos de força constantemente colocados *em jogo*, à medida que nos conectamos com os espaços, de maneira imbricada e interdependente. São essas *situações relacionais* que *borram os limites* e *dissolvem as fronteiras* que nos separam da cidade (idem, 151, grifos nossos).

A definição da autora remete ao que desenvolvemos, no segundo capítulo, em nossa reflexão sobre o conceito de “pessoa”, quando colocamos que o deslocamento que a transformática opera neste conceito – considerado não mais como “substância” ou “autorreflexividade”, mas sim como uma ‘formação ampla, constituída pela sideração constante dos teatros de espelhos que ininterruptamente entrecruzam os seus registros e conteúdos, e que porta a possibilidade de revirão’ – aponta efetivamente para a ideia de “rede”, a im-própria pessoa como *situação relacional cambiante, em rede e que habita a mobilidade de seus fluxos – ou seja, de suas “transas” – constantes*. Magno situa este

ponto quando articula alguns conceitos da teoria das redes com a teoria das formações, em seu seminário de 2006. Segundo o autor,

se tomarmos qualquer um desses nós como pólo, este pólo terá implicações infinitas, para todos os lados, pois, por estar no interior de uma rede, é conectado inteiramente com essa rede. Então, poderemos prestar atenção local, ou seja, no pólo como foco, ou prestar atenção franjal, isto é, na franja em geral que abarca esse foco. Franja esta que não sabemos onde termina, que temos que considerar infinita e na qual apenas podemos fazer um recorte (MAGNO, 2008 [2006]: 31).

Ele esclarece, então, que esse recorte é sempre pequeno e que cada movimento produzido pela transa provoca alterações de ambos os lados da consideração. E completa destacando que, em sua articulação, o conceito de “nó” diz respeito aos cruzamentos de linhas de uma rede; o de “pólo”, ao destacamento de pontos sobre um ou vários nós, o de “foco”, ao centramento nesse pólo; e o de “franja”, aos seus arredores (idem, *ibidem*, 31).

Para além da noção de “rede” e de sua conexão direta com a ideia dos “espaços de fluxos”, novas elaborações têm sido feitas no âmbito deste cenário. Hoje em dia já estamos no seio de um novo debate, que se dá a partir da noção mais abstraída das “redes complexas”, ideia que nos parece possuir uma sugestiva força de ampliação para o que aqui estamos desenvolvendo. Falemos, portanto, um pouco sobre isso.

A “teoria das redes complexas” foi desenvolvida na década de 90 do século passado, impulsionada pela percepção, em alguns pensadores, do potencial que o conceito de “rede” possui para ajudar a pensar grandes volumes de informação (TEORIA DAS REDES COMPLEXAS). Segundo Araújo, “as redes complexas são definidas por possuírem um número de conexões muito elevado, por não apresentarem padrão previsível na sua estrutura, e cada nó poder portar uma quantidade diferente de links” (ARAÚJO, 2011: 147). Em outras palavras, grandes fluxos de informações, imprevisibilidade e o “panorama” das múltiplas possibilidades de conexão.

O tema é extenso. Entretanto, vamos nos ater apenas a algumas noções específicas, que mais nos interessam neste ponto da pesquisa. Há uma série de elementos que constam da lógica das redes complexas. Situemos então os que mais importam, aqui: o conceito de “nó” ou “vértice” – que é definido como uma “característica *local* de uma rede” (idem, grifo nosso); a “aresta” ou “ligação” – que é “a linha que une dois nós”; o “coeficiente de agregação ou aglomeração” – que é “o número de ligações entre os vizinhos mais próximos

de um nó”; a “resistência” – que é a capacidade de uma rede manter a sua forma de agir mesmo e apesar da perda ou eliminação de alguns nós; e a distinção entre “redes estáticas” e “redes dinâmicas” – a primeira ocorrendo quando não há variação no número de ‘nós’, a segunda quando há crescimento através da variação da sua estrutura durante as mudanças de estados de fluxos (idem).

Destacamos, então, o fato da ideia de “nó” definir uma “localidade” na dinâmica da rede. Esses “locais” são “pontos de passagem” das informações, ao mesmo tempo em que podem constituir, também – quando ampliamos o uso do conceito –, estados provisórios de “condensamento” de uma personalidade, por exemplo. Ou então, outro exemplo, o agrupamento de ‘n’ pessoas diferentes através da semelhança da cor da pele: a cor negra da pele, que articula várias pessoas – estabelecendo conexões –, ao mesmo tempo em que minimiza as diferenças pela via de um recalque – cristalizando as mesmas conexões. A ambivalência é um tipo de “nó” e o “nó” resta ambivalente, podendo ser tanto um “ponto de transiência” quanto um sintoma, que emperra duas formações no mesmo laço.

O fato é que essa ambivalência sobra como possibilidade em todos os conceitos citados. O “coeficiente de aglomeração” pode abrir novas possibilidades, como pode estancar em densidades que imobilizam a rede – ainda que provisoriamente; a “resistência”, que permite manter a mesma forma de agir mesmo diante da perda de alguns ‘nós’, pode ampliar o poder de um determinado aglomerado, como pode anestesiá-lo para novas formas de funcionamento; em suma: uma rede pode variar de estados “estáticos” para outros “dinâmicos”, dependendo das condições que ali se apresentem. Isso porque duas formações semelhantes podem gerar conexões variadas, que ampliam a transa num dos casos e retesam os processos em outro.

Nesse sentido, a dinâmica mais ampla das “redes complexas” vigora no mesmo ritmo que destituiu o conceito de “lugar” de suas articulações tradicionais, que o encerravam como sinônimo de ‘espaço marcado e definido pelos limites de fronteiras estáveis e permanentes’, para alçá-lo ao âmbito mais amplo do espaço visto como ‘jogo de relações provisórias e cambiantes’. Essa parece ser a principal característica da “complexidade” presente na questão. A partir dessa reflexão podemos entender quando Mark Granovetter coloca que os chamados “laços fracos” seriam muito mais importantes para a dinâmica de uma rede do que os chamados “laços fortes”: os “laços fracos” seriam

mais porosos e abertos para incorporar e experimentar novas conexões, enquanto que os “laços fortes” tenderiam mais para o isolamento (SOUZA, J., 2008: 3; ver também TEORIA DAS REDES COMPLEXAS). Em outras palavras, seriam exatamente os “laços fracos” que estimulariam com mais frequência os fluxos pulsionais de uma rede de formações.

Do “panorama mestiço” passamos para a consideração do conceito de “rede”, e deste para a noção mais ampla de “redes complexas”. O encaminhamento nos leva, agora, para a análise das noções de “complexidade” e de “complexo” – esta nuclear para a dissertação. Lembremos, de saída, que os verbos “complicar” e “confundir” aparecem conectados à ideia de “mistura”, tanto no dicionário comum quanto no de sinônimos. A pergunta que surge, aqui, é: por que a mistura é vista como algo da ordem do “complicado” e do “confuso”? A resposta pode abrir mais caminhos analíticos.

A palavra “complexo” deriva dos termos latinos “*complexus*” e “*complector*”, que significam “abraçar”, “junção”, “grupo de coisas ou fatos”, “de muitos elementos”, “complicado”, “confuso”. É formado pelos elementos “*com*” – “junto” – e “*plexus*” ou “*plectere*”, que reforçam a ideia de “tecer”, “entrelaçar”, “enlaçar”, “trançar”, “unir” (MOURA, 2007: 189; ver também COMPLEXOa, 2011). Citemos ainda o caso do termo “complexivo”, que vem de “*complexivus*”, que significa “que une”, “copulativo” – e relembremos a “criatividade acasaladora” apontada por Roberto DaMatta.

O dicionário comum nos diz que “complexo” significa: “que abrange ou encerra muitos elementos ou partes”; “observável sob diferentes aspectos”; “confuso, complicado, intricado”; “grupo ou conjunto de coisas, fatos ou circunstâncias que tem qualquer ligação ou nexos entre si”; “número complexo”; e “grupo de ideias interrelacionadas que têm um denominador emocional comum o qual influencia, significativamente, as atitudes e comportamento de um indivíduo” (FERREIRA, 2000: 168). Este último é o significado psiquiátrico da palavra – e voltaremos a ele. Já o dicionário de sinônimos marca a relação do termo com “agregado”, “*complicado*” e “*embaraçado*” (1977: 298, grifos nossos). Encontramos, ainda, uma versão que divide a palavra em cinco grupamentos, cujos “nós” seriam acompanhados, cada um, pelo respectivo entorno semântico. São eles: “*conjunto*”: ‘agrupamento’, ‘união’, ‘grupo’, ‘agregação’, ‘reunião’; “*complicado*”: ‘obscuro’,

‘intricado’, ‘difícil’, ‘abstruso’, ‘profundo’, ‘embaraçado’, ‘labiríntico’, ‘incompreensível’, ‘confuso’; “*composto*”: ‘múltiplo’, ‘heterogêneo’, ‘compósito’, ‘mistura’, ‘mesclado’, ‘misto’; “*multifacetado*”: ‘vário’, ‘multímado’, ‘multifário’, ‘multiforme’; e “*perturbação psicológica*”: ‘perturbação’, ‘timidez’, ‘problema’, ‘inquietação’, ‘dificuldade’ (COMPLEXOb, 2011-2016).

A análise da palavra mostra elementos de conexão bem nítidos. Quando esses elementos estabelecem ligação com algumas indicações de Abbagnano, o cenário fica ainda mais rico. O autor assinala que o termo “complexo” foi introduzido na filosofia pelos estóicos – vale lembrar, os mesmos que introduziram também o termo “pessoa”. Para estes pensadores, o termo estaria relacionado às “proposições *compostas*, isto é, constituídas ou por uma só proposição tomada duas vezes (por exemplo: ‘Se é dia, é dia’), ou por proposições diferentes unidas por um ou mais conectivos (por exemplo, ‘É dia e há luz’, ‘Se há dia, há luz’ etc)” (ABBAGNANO, 1982: 144, grifo nosso). Abbagnano coloca que essa percepção se generaliza na Idade Média, que entende a ideia de “complexo” como “um termo *composto* de palavras diferentes, como ‘homem branco’, ‘animal racional’ etc; ou a proposição simples composta do nome e do verbo (por exemplo, ‘O homem corre’ etc)” (idem, ibidem, 144, grifo nosso). Destaca-se, assim, a ideia de “composição”, ou seja, da presença de mais de um elemento na situação colocada. O autor então completa dizendo que “nesse caso, o oposto de complexo, indicado com o termo *incomplexum* (isto é, ‘simples’) é o termo isolado [...] (como, por exemplo, o sujeito ‘homem branco’ na proposição ‘o homem branco corre’)” (idem, ibidem, 144). Isso acrescenta novas pistas à nossa pesquisa.

A história da palavra “complexo” não se esgota aí. Como vimos anteriormente, ela assume novos significados, com o passar do tempo. Neste momento, vale a pena explorar dois deles. O significado psiquiátrico – que se desenvolve também na psicanálise e em várias correntes da psicologia – e aquele que o termo recebe nas novas “teorias da complexidade”, que se expandiram da física para todos os grandes campos de pensamento nas últimas décadas. Começamos pela acepção da psiquiatria. Segundo Plon e Roudinesco, o termo “complexo” aparece com Theodor Ziehen, psiquiatra que teve o filósofo Friedrich Nietzsche entre seus pacientes (PLON e ROUDINESCO, 1998: 123; ver também

THEODOR ZIEHEN). Os autores situam com destaque o uso que Carl Gustav Jung faz do conceito “para designar *fragmentos soltos* de personalidade ou grupos de conteúdo psíquico *separados* do consciente e que têm um funcionamento *autônomo* no inconsciente, de onde podem exercer influência sobre o consciente” (idem, *ibidem*, 123, grifos nossos).

Sigmund Freud articula o termo em dois casos, que nos parecem sintomáticos: o “Complexo de Édipo” e o “complexo de castração”. Não vamos aprofundar a elaboração freudiana, mas é interessante notar que, em seu trabalho “Totem e Tabu”, de 1913, Freud define o “Complexo de Édipo” como “o complexo nuclear das neuroses” (1999 [1913]: 133). No caso do “complexo de castração”, parece relevante que o pensador alemão o situe no âmbito do reconhecimento traumático da *diferença* sexual (PLON e ROUDINESCO, 1998: 106). Ora, a formulação de Freud nos parece um forte indício da ambivalência que marca o termo “complexo”. A palavra castração deriva do latim “*castratio*” e surge “no fim do século XIV para designar a operação pela qual um homem ou um animal é privado de suas glândulas genitais, condição de sua reprodução” (idem, 105). Na obra freudiana, a palavra ganha um sentido mais amplo, ligado não à genitália “propriamente dita”, e portanto não à questão da “reprodução”, mas à forma como ela-genitália é simbolizada pelas crianças. Por isso, o mais importante, em nosso entendimento, é observar que o que se priva, no “complexo de castração” elaborado por Freud, não é a “capacidade de reprodução”, no sentido biológico; o que se priva é exatamente a *heterossexualidade* – no sentido elaborado por Magno – da criança, na medida em que, ao se reconhecer “unificada” pela via anatômica enquanto diferença radical, ela recalca nesse exato instante toda possibilidade que escape a este desenho inicial. Nesse sentido, Freud parece utilizar o termo “complexo” para sublinhar o caráter “perturbador” da experiência – ainda que ele não faça a distinção nesse nível radical. E isso serve da mesma forma para o caso do “Complexo de Édipo”. Basta ler Roudinesco e Plon a respeito da relação do “complexo de castração” com a “cultura”: “O complexo de castração [...] deve também ‘ser referido à ordem cultural’, com o que isso implica em termos da proibição e da lei constitutiva da ordem humana” (idem, *ibidem*, 106). A relação do “Complexo de Édipo” com o surgimento do “superego”

na formulação freudiana mostra claramente a conexão sintomática entre o aspecto “castrador” da “cultura” e o uso que Freud faz da ideia de “complexo”<sup>29</sup>.

Nesse contexto, o autor entra no âmbito dos que definiram o termo “complexo” pela via de uma correlação com a ideia de uma “perturbação psíquica”, um “problema” ou uma “inquietação”. É o mesmo tipo de uso, guardadas as diferenças pontuais, que observamos na formulação de Nelson Rodrigues sobre o “complexo de vira-lata” do brasileiro. Se para Freud o reconhecimento da diferença sexual anatômica gera uma perturbação ligada a um sentimento de castração nas crianças, para Nelson Rodrigues o reconhecimento da diferença e de uma suposta “superioridade” do europeu – o pólo oposto – gera, no brasileiro, uma forte perturbação que não é outra coisa senão um sentimento de castração diante do poder das nações do norte. Nesse sentido, o “complexo de vira-lata” apontado por Nelson Rodrigues não é outra coisa senão um “complexo de castração”, à moda freudiana.

A ambivalência da palavra não termina aí. O século XX foi a arena, o palco e o cenário de uma quantidade imensa de deslocamentos de rota que ocorreram em todos os grandes campos de pensamento, ciência e pesquisa, no mundo. Esse processo se desenrolou na forma de um confronto, que colocou de um lado a “razão antiga” e “fechada”, que procurava e definia relações sempre lineares entre ‘premissas’ e ‘conclusões’ e entre ‘causa’ e ‘efeito’, além de partir sempre de uma dicotomia ferrenha que separava a ‘coerência’ das ‘contradições’; e, do outro lado, as novas descobertas científicas, que aos poucos apontavam para a necessidade de se alterar radicalmente os parâmetros anteriores, em prol de outros, que dessem conta dos novos cenários. Segundo Edgar Morin,

o novo curso científico, há um século, faz arrebentar o quadro de uma racionalidade estreita. Observa-se a irrupção da desordem (acaso, aleatoriedade) nas ciências físicas (termodinâmica, microfísica, teoria do universo); a irrupção de aporias (ou antinomias lógicas) no âmago do conhecimento microfísico e do conhecimento antropológico (como pode o homem ser seu próprio objeto, como encontrar um ponto de vista universal quando se faz parte de uma

---

<sup>29</sup> Essa relação da ‘castração’ com a ‘ordem cultural’ fica bem evidente também no ensaio produzido pelo dramaturgo, ator, poeta e escritor francês Antonin Artaud sobre o pintor Vincent van Gogh, intitulado “Van Gogh: o suicidado da sociedade” (ARTAUD: 2008 [1947]: 257-290). Nele, Artaud reflete, dentre outras coisas, sobre a vocação da sociedade – no que ele destaca a família e os psiquiatras, dentre outras formações – para castrar os “gênios” – como Van Gogh – que ela tem dificuldade de compreender e acompanhar. É possível dizer, nesse sentido, que a forma hegemônica de funcionamento dos grupamentos humanos comparece invariavelmente na forma de um “complexo de castração”. Sob esta perspectiva, toda “ordem cultural” joga sempre para “suicidar”, ou seja, para “castrar” as manifestações “heterossexuais”, ou seja, aquelas que escapem às distinções determinadas pelo ordenamento vigente.

sociedade particular?), e a irrupção correlativa da questão do sujeito observador-concededor nas ciências físicas e humanas (MORIN, 2002: 165-166).

Essas novas revoluções estariam deslocando a razão da lógica “antiga”, “fechada” e “linear” para outra mais abstraída, mais “aberta”, mais “complexa” e mais “caótica”. Segundo John Horgan, o caos e a complexidade passaram a oferecer “visões de mundo diferentes daquelas apresentadas pela ciência tradicional; eles enfatizavam ‘a fluidez, a multiplicidade, a pluralidade, a conexidade, a segmentação, a heterogeneidade [e] a elasticidade’” (HORGAN, 1998: 267). Trata-se, portanto, de uma mudança radical de atmosfera, que vai trazer alterações de rota e funcionamento para todos os campos de conhecimento e para a vida das pessoas, em geral. Vale, portanto, destacar alguns pontos importantes desse quadro sem molduras fixas.

Horgan trata os termos “não-linear”, “caótico” e “complexo” como sinônimos (idem, 241). São expressões que aparecem frequentemente para dar conta dos novos parâmetros. Simbolizam a passagem da “razão fechada” para a “razão complexa”, que, como coloca Morin, enfrenta a complexidade da relação sujeito-objeto e da relação ordem-desordem; reconhece em “si mesma” uma zona obscura, irracionalizável e incerta; e passa a conceber as informações e situações não mais a partir de oposições absolutas, mas sim a partir de “oposições relativas, isto é, também em complementaridade, em comunicação, em trocas” (MORIN, 2002: 168). O autor diz que aquilo que ele chama de “razão fechada” pode ser designado também como o campo das “doutrinas”:

chamarei doutrina a todo sistema de ideias que se fecha sobre si mesmo e se fecha a tudo aquilo que o contesta externamente. Tal sistema não pode ‘*digerir*’ as ideias ou os dados que lhe são contrários; rejeita-os como se lhes fosse alérgico. Essa ‘*clausura*’ caracteriza a doutrina (idem, 171, grifo nosso).

Esse fechamento é o isolamento presente na ideia de “substância”, o estancamento presente na ideia de “fronteira” e a catequese que se encontra inescapável na ideia de “lugar”, nas dicotomias morais, nos gêneros artísticos tomados como inevitavelmente separados, na identidade vista como encerrada em um mero dado “étnico”. Nessa lógica não há abertura para a ‘*digestão*’ de novos elementos e novas formas, tampouco para ser por eles digeridos. Logo, não há antropofagia e não há heterofagia.

A chamada “teoria da complexidade” aparece, então, para mudar esse cenário. Edgar Morin seleciona o que chama de “oito avenidas” que conduzem ao “desafio da complexidade” (idem, 177). Citemo-las, acompanhadas apenas de um breve comentário, para situar o ponto em que estamos no nosso próprio deslocamento. São elas: “a irreduzibilidade do acaso e da desordem” (idem, 177-178): em suma, a “teoria da incerteza” e a impossibilidade de se definir a realidade de uma forma completa ou absoluta; a transposição dos limites de qualquer “abstração universalista” (idem, 178): ou seja, não há “singularidade”, não há “localidade” e não há “temporalidade”, tudo isso restando como mera redução provisória da realidade complexa que permeia tudo o que há; a “complicação” (idem, 179): não é possível mais considerar os fenômenos sem levar em conta o fato de serem todas articulações incalculáveis de “interações” e “misturas”, ou seja, “redes complexas”; uma relação ao mesmo tempo “complementar” e “antagonista” entre as noções de ordem, desordem e organização (idem, *ibidem*, 179): a ordem pode nascer da desordem e vice-versa; a própria noção de “organização”: os sistemas complexos são constituídos, ao mesmo tempo, por “uma unidade e uma multiplicidade” (idem, 179-180): as “interações espontâneas” acabam gerando certos “nós” de controle, ainda que provisórios, e esses “nós” não podem escapar da dinâmica arriscada das “interações espontâneas”, que podem, inclusive, desfazer-lhes enquanto “nós”; o “princípio [...] hologramático” (idem, 181): a parte está no todo e o todo está em cada parte; a “crise [dos] conceitos fechados e claros” (idem, 183): fim das demarcações conceituais absolutas e a percepção de que é preciso considerar a “confusão” e a “ambiguidade” como partes integrantes da realidade complexa; e, finalmente, “a volta do observador na sua observação” (idem, 185): “o observador-conceptor deve se integrar na sua observação e na sua concepção” (idem, *ibidem*, 185) – o que, de forma mais ampla, elimina a fronteira entre sujeito e objeto, como vimos no segundo capítulo, na reflexão sobre o conceito de “pessoa”.

O termo atinge também, é claro, a biologia. O cientista Paul Davies define assim a ideia de “complexidade”, em livro no qual reflete sobre a questão da origem da vida: “*Complexidade*: todas as formas conhecidas de vida são espantosamente *complexas*. Até os organismos unicelulares como as bactérias são verdadeiras colmeias de atividade envolvendo milhões de componentes” (DAVIES, 2000: 37). O termo “colmeia de

atividade” pode ser associado de forma satisfatória à noção de “rede”, com todas as suas implicações. O que mostra a dimensão do avanço do termo “complexidade”, que tem se infiltrado em todas as áreas de produção de conhecimento, na economia, na filosofia, na psicanálise e na estética, dentre várias outras.

Horgan menciona ainda o termo “caoplexidade”, que seria a junção dos termos “caos” e “complexidade” (HORGAN, 1998: 238-279), para ilustrar exatamente as mudanças que mencionamos. Nesse contexto, ele cita o chamado “efeito borboleta”, que seria fruto do caráter não-linear e imprevisível da “caoplexidade”: “uma borboleta adejando em Iowa podia, em princípio, desencadear uma avalanche de efeitos que culminariam numa monção na Indonésia” (idem, 239)<sup>30</sup>. Menciona, também, o conceito de “emergência”, que decorre do fato de que “muitos fenômenos da natureza [...] exibem propriedades que não podem ser previstas ou compreendidas pelo simples exame das partes do sistema” (idem, 239-240). E cita, ainda, a noção de “fronteira do caos”, que destaca que

nada novo pode emergir de sistemas com um alto grau de ordem e estabilidade, como os cristais; por outro lado, sistemas completamente caóticos, ou aperiódicos, como fluidos turbulentos ou gases aquecidos, são *demasiado* amorfos. Coisas verdadeiramente complexas – amebas, corretores de títulos e seres afins – acontecem na fronteira entre a ordem rígida e o acaso (idem, 244-245).

Como podemos perceber, o “efeito borboleta” sublinha a ideia de “rede”; a “emergência” destaca a “imprevisibilidade” e a repulsa a qualquer definição rígida, simplista ou singularista; e a “fronteira do caos” situa a impossibilidade de se pensar qualquer fenômeno, situação ou informação a partir de oposições absolutas. Tudo isso como um conjunto de “efeitos-causas” decorrentes do advento das teorias da complexidade.

MD Magno articula a ‘teoria da complexidade’ com a *psicanálise Novamente*, de uma forma ampla. Em sua ‘teoria das formações’, trabalha, como já vimos, com conceitos que dialogam com o que vem sendo desenvolvido no âmbito das redes complexas, nos mais variados campos. E aplica-os em vários pontos de sua pesquisa, especialmente na formulação do conceito de “pessoa”. O autor situa as *pessoas* como “formações complexas que vão se aglutinando” e afirma que “uma pessoa, no sentido que estou usando, não é

---

<sup>30</sup> Alonso comenta a relação das teorias “do caos” e “da complexidade” e da ideia do “efeito borboleta” com a teoria das formações da *Novamente* em seu artigo “O Revirão do Universo” (ALONSO, 2009).

indivíduo ou sujeito, e sim a *rede complexíssima* que podemos focalizar porque se apresenta com uma polaridade evidente” (MAGNO, 2008 [2006]: 32, grifo nosso). Essa rede é composta por um “enorme conjunto de formações diversas – materiais, corporais, psíquicas, arquivos de conhecimento, informações dos mais diversos níveis e âmbitos – [que] se junta[m] numa complexidade enorme” (MAGNO, 2009 [2007]: 46), o que continua sem parar, em processos incessantes de transas, através dos quais elas se deparam “com outras formações também complexas, pois não se sabe qual é o limite dessa complexidade” (idem, ibidem, 46). A rede especular das ‘formações-pessoas’ pulsa como um enorme emaranhado de formações em estado de constante “complexidade parangolística” (MAGNO, 2003 [2000-2001]: 100), o que se depreende de maneira mais ampla do que já colocamos sobre a forma como Magno reflete a questão dos parangolés, no segundo capítulo. O autor comenta que estamos vivendo “um abandono progressivo da fixação a formas assaz configuradas” (MAGNO, 2008 [1999]: 17) nos mais variados campos de pensamento e destaca que as formações artísticas possuem vocação para estabelecerem transas mais dinâmicas nesse sentido, o que permite que “vão se tornando mais complex[a]s, mais leves, mais rápid[a]s [e] mais desconfigurad[a]s” (idem, ibidem, 17), o que já esboça, como intróito, a importância que a questão da arte tem para a *Novamente* – o que será brevemente desenvolvido no final do trabalho.

Além dessas formulações, Magno apresenta ainda uma outra, que consideramos importante para fechar este tema. Segundo ele, o modo de operação da *psicanálise Novamente* funciona em consonância profunda com o “pensamento complexo”, mas precisa incorporar, também e principalmente, o que ele chama de “pensamento perplexo” (2010 [2004]: 15). A partir dessa afirmação, o autor coloca que “é preciso contrastar o pensamento perplexo com o pensamento complexo” (idem, 16), o que ele faz através de uma distinção que será fundamental para o que apresentaremos como deslocamento final para este trabalho: a distinção entre “diferença” e “indiferença”. Assim, diz ele que o pensamento complexo

valoriza a diferença e a multiplicidade, as quais estão em jogo nas formações e são inarredáveis em seu movimento agonístico de umas formações com as outras. Já o pensamento perplexo, que convive bem com o pensamento complexo, valoriza a Indiferença, a Equi-vocação, se quiserem, e o Inumerável. Diferença e multiplicidade são duas coisas que, na vontade de correção política do mundo contemporâneo, são valorizadas como aceitação e acolhimento,

segundo certa vertente que excetua a vontade dos fundamentalistas de todos os tipos. Mas, efetivamente, *diferença e multiplicidade se tornam aceitáveis e acolhíveis de fato só depois da Indiferenciação*. A dificuldade de acolhê-las é que, sem a Indiferenciação prévia, não se consegue. Diferocracia, como chamei, só é viável mediante Indiferenciação (MAGNO, 2010 [2004]: 16, grifo do autor).

Ele então comenta a ligação etimológica e semântica do termo “perplexo” com ideias como “emaranhado”, “espantado”, “atônito”, “admirado”, “equivoco”, “misturado”, “confundido”, “sinuoso”, “ambíguo”, “obscuro”, “enigmático”, “enlaçamento” e “entrelaçamento” (idem, 17). E termina essa conexão dizendo que o que coloca como “pensamento perplexo leva em consideração tudo que tem a ver com o pensamento complexo” (idem, *ibidem*, 17), mas alcança um patamar ainda além: o da hiperdeterminação. É nesse ponto radical que a consideração e a experiência do contato com o que é *estranho* – e portanto *diferente* – se entrecruzam na ambivalência e no revirão do ‘estranhamente familiar’. Ou seja, uma formação só considera de fato a diferença de outra formação e a possibilidade de transa que daí decorre quando indiferencia a situação a ponto de se perceber *familiarizada na própria diferença*, o que só é possível no exercício do ‘pensamento perplexo’. A *perplexidade*, na elaboração de Magno, estaria, assim, no extremo do *equivoco*, que se abre através do processo de *indiferenciação* que transforma a *diferença* na única *semelhança* possível. Que ele chama também, em dado momento, de “HiperComplexidade”, uma “Complexidade-Limite”, que incluiria, então, a “HiperDeterminação” (MAGNO, 2005 [2002]: 37).

Chegamos, então, ao ponto chave da questão. Retomemos a pergunta que fizemos anteriormente: *Por que a mistura é vista como algo da ordem do “complicado” e do “confuso”?* A resposta passa pelo trajeto que aqui foi feito, especialmente no que diz respeito à forma como a psiquiatria e a psicanálise releram e reformularam o conceito de “complexo”. Se a etimologia da palavra remete a um sentido de “junção”, “entrelaçamento”, “multiplicidade de elementos” e “confusão”, vale lembrar que, na maioria esmagadora dos casos, o que as formas de pensamento que vigoraram antes da modernidade procuravam era sempre uma instância unificadora que resumisse as questões e as situações avaliadas. Verificamos isso no âmbito do conceito de “lugar”, antes encerrado na ideia de “espaço delimitado” e “posição fixa”, hoje aberto às noções mais amplas de “relação” e “mobilidade”. E assim com vários outros termos. Assim sendo, o cenário não

podia se encaminhar em outra direção: se o objetivo hegemônico era o de buscar sempre definições redutivas, unificantes e “substancialistas” – como, novamente vale lembrar, ocorre também no caso do conceito de “pessoa” –, é evidente que qualquer ideia, noção ou conceito que remetesse à multiplicidade e à presença de vários elementos entrelaçados numa “mesma” situação acabasse, sempre, associado a um sentido de “bagunça”, “agitação”, “tumulto” e “desordem” – todos, frise-se, sinônimos de “confusão”. Antes da modernidade, no âmbito da hegemonia das tradições, toda “desordem” era vista inevitavelmente como um atraso, ou um estado alterado, que “agitava” a aparente segurança das unidades definidas e tomadas como verdades, e que portanto precisava ser deslocado em direção ao “doutrinação” da vez. Nos parece que é exatamente isso que explica o fato de observarmos, nos primórdios da psiquiatria e da psicanálise, em Jung, Ziehen e mesmo em Freud, o uso predominante do termo “complexo” ligado a um sentido de ‘perturbação psíquica’ ou ‘situação emocional traumática e problemática’. A castração aparece, para Freud, como um “complexo” e não como uma “simplificação”, muito por isso: porque a base de raciocínio que ele usava para pensar a questão *separava a diferença* sexual em dois lados *distintos e impermeáveis* entre si. Não que a nova visada das “teorias da complexidade” deixe de usar a associação com a ideia de “confusão”. Só que, nela, a palavra perde o ranço moral negativo e passa a ser utilizada “para além do bem e do mal”, como parte da constatação da imprevisibilidade e da impossibilidade de resumo absoluto em tudo o que há.

Por isso é que, depois de aprofundar o tema do “caos” e da “complexidade”, Horgan afirma que “existe algo mais semelhante à poesia no futuro da ciência” (HORGAN, 1998: 279). Porque a multiplicidade e a complexidade estão por toda a parte. Porque o “panorama” é inevitavelmente “mestiço” e não há como fugir disso. Pontilhado fluido que Adélia Prado desenha de forma ampla nas sutilezas de seu poema “Quarto de Costura”, quando espraia que

“Um óvulo imaginado,  
 espesso, fosco, amarelo,  
 pólen e penugem  
 que a mais potente das máquinas

ainda não inventada  
abriria em universos.

O que parece indivíduo é vários” (PRADO, A., 2013: 21).

É aqui que fazemos a curva derradeira, que se abre, qual foz, do rio de margens estreitas do ‘complexo de vira-lata’ para o oceano infinito do ‘vira-lata complexo’.

A expressão “vira-lata” é comumente associada aos cães que vivem nas ruas e que não possuem aparência associada a nenhuma das “raças” conhecidas. Vale, porém, elaborar melhor a questão. O dicionário comum diz que a expressão é brasileira e designa os “cães que não são de raça” (FERREIRA, 2000: 713). Enquanto isso, o dicionário de sinônimos é mais “adjetivo” e classifica a palavra “vira-lata” como sinônimo de “vadio” e “vagabundo” (1977: 1110). As duas acepções são significativas e sintomáticas e voltaremos a elas. Antes, passemos a algumas considerações e detalhes sobre o que há de informações sobre esses cães.

Os “vira-latas” são conhecidos em Portugal como “rafeiros” e entre os veterinários como “SRD”, “Sem Raça Definida” (VIRA-LATA). A expressão “deriva do fato de muitos desses animais, quando abandonados, serem comumente vistos andando famintos pelas ruas *revirando* latas de resíduos em procura de algum alimento” (idem, grifo nosso). Do ponto de vista específico das classificações, os vira-latas são alocados no pólo oposto dos cães que possuem o chamado “pedigree”. A palavra “pedigree”, que é inglesa, é um deslocamento do francês “*ped de grue*”, que significa “pé de garça”, expressão derivada do fato de que, nos estudos genealógicos antigos, os animais eram “cunhados” com uma marca que lembrava uma pisada dessa ave, com o objetivo de indicar os parentescos (PEDIGREE, 2011). Atualmente, a expressão representa um certificado especial emitido por entidades oficiais ligadas ao meio dos criadores de cães, cujo objetivo é atestar que o cão descende de uma mesma “linhagem” (VIRA-LATA) – a tradução da palavra “pedigree” para o português remete exatamente à ideia de “linhagem”.

Até a chamada “Revolução Industrial”, no início do século XIX, os cães domesticados eram usados basicamente para trabalhar no campo, como “cães de guarda” e “pastores” de ovelhas e gado bovino. Com o êxodo rural e a migração de boa parte da

população para as cidades, caiu a demanda quantitativa por esse tipo de “serviço” prestado por esses animais. As cidades urbanas nascentes e suas novas formas de vida foram exigindo tipos diferentes de cães, o que gerou uma inusitada “peneira adaptativa”, que selecionou os animais mais dóceis – e, portanto, menos selvagens – para conviverem com as pessoas nas novas metrópoles. Com isso, “livre[s] das obrigações da lida rural, os cães passaram a usufruir de mimos, guloseimas e passeios. Transformado em bibelô e símbolo de status, o cachorro deixou de ser avaliado pela sua função, e passou a ser pela aparência” (VERSIGNASSI, GARATTONI e URBIM, 2009).

Essa mudança é nuclear, porque é ela que explica a origem da lógica das linhagens e do “pedigree”. Na mesma época, mais especificamente no início da década de 1830, começaram a ser realizados “concursos de beleza” de cães, que ofereciam prêmios para aqueles considerados mais bonitos ou que possuísem habilidades especiais. Segundo consta,

como os prêmios eram divididos por raça (nessa época, as reconhecidas eram duas dúzias), havia um estímulo para a criação de novas raças, que abocanhassem novos prêmios. E logo essa demanda ultrapassou o mundinho das passarelas: ter um cachorro diferente em casa passou a ser um símbolo de status (idem).

No desenrolar desse cenário, começaram a surgir os chamados “*kennel clubs*”: a primeira instituição do gênero apareceu na Inglaterra, no ano de 1873, e elas depois se proliferaram pelo planeta. Esses clubes passaram a estimular a produção de novas espécies regionais, numa prática que também ganhou o mundo:

*A International Encyclopedia of Dogs* (“Enciclopédia Internacional dos Cães”, ainda sem versão em português) traça esse big-bang: as cerca de 20 raças existentes em 1800 dobraram para 40 em 1873, e chegaram a 70 na 1ª Guerra Mundial. Hoje [2009], segundo a Federação Cinológica Internacional, que estabelece os padrões das raças, há cerca de 400, dos mais diferentes tamanhos, cores e formas (idem).

Esse aumento da variedade esconde, entretanto, uma ambivalência. Por um lado, ela evidentemente gera um aumento da quantidade de formas, cores e características dos cães, quando observados por certa ‘ótica secundária’. Entretanto, no que diz respeito ao “primário” desses animais, considerados cada qual no seu aspecto de “sub-espécie”, a

*especiação sistemática* acaba gerando uma série de problemas genéticos, causados justamente pela diminuição da variabilidade gênica que decorre do cruzamento sucessivo de animais com carga genética muito semelhante (VIRA-LATA) – muitos, inclusive, “consanguíneos”. Segundo Clutton-Brock,

antes da primeira exposição de cães ingleses, em 1859, havia consideráveis variações de tamanhos, formas e cores numa mesma raça. Hoje em dia, no entanto, os cães da mesma raça se parecem muito em razão dos padrões exigidos nas exposições. Isso pode ser negativo para os animais, pois perdem as características individuais. Podem aparecer doenças hereditárias, e é por isso que os pastores alemães têm tendência a deslocar o quadril (CLUTTON-BROCK, 1996: 38).

Os cientistas afirmam que a capacidade de um grupo de animais

para se adaptar a um ambiente em mudança depende da variabilidade genética. Indivíduos com determinados alelos ou combinações de alelos podem ter precisamente as características necessárias para sobreviverem e se reproduzirem sob novas condições (VARIABILIDADE GENÉTICA).

Isso acontece exatamente pelo fato de que não existe isolamento possível entre uma espécie e o ambiente que a cerca – novamente atua, aqui, a noção mais ampla de “rede complexa”.

Essa realidade está presente no próprio tipo de formação primária que é o DNA. O DNA possui uma estrutura que é chamada de “dupla hélice”, com duas cadeias helicoidais, unidas por ligações transversais. A parte externa das cadeias traz uma espécie de “corrimão”, que sustenta os degraus, que trazem, cada um, o encaixe de duas bases nucleotídicas. Existem quatro tipos dessas bases: adenina, guanina, citosina e timina, que se articulam nos degraus – T com A, A com T e C com G, G com C (DAVIES, 2000: 118). O ponto chave da questão está exatamente na forma como se dá esse “encaixe”. Davies explica que “as forças que unem esses pares de bases no seu engate de chave-e-fechadura são, na verdade, bastante fracas” (idem, *ibidem*, 118)<sup>31</sup>, o que permite, como consequência, as mutações e a variabilidade infinita de sequências. Entretanto, a tendência “interna” do DNA seria sempre a de se repetir:

---

<sup>31</sup> O que remete à importância dos “laços fracos” apontada por Mark Granovetter no âmbito da questão das “redes complexas”, que citamos anteriormente. É no “laço fraco” que une de forma “leve” os pares de bases que reside a abertura do DNA para a possibilidade de comunicação flexível com o ambiente e para as mutações e variações daí decorrentes.

devido à natureza complementar, de cadeia dupla, desse processo [de replicação do DNA], cada molécula de DNA contém realmente duas cópias da mensagem, uma positiva e a outra negativa; assim, toda a informação necessária para criar uma molécula de DNA completa está contida em cada uma de suas cadeias (idem, 122).

Repetir-se seria, então, a sina eterna do DNA<sup>32</sup>. Seria, não fosse por dois detalhes inescapáveis: o ambiente que a cerca e o laço fraco que une os pares de bases.

Ao contrário das moléculas de DNA, a disposição do ambiente para se repetir não é tão grande assim. Pelo contrário: as condições climáticas mudam constantemente e os *habitats* variam radicalmente de forma, com o passar do tempo, o que em muitos casos gera mudanças drásticas na atmosfera, na alimentação e também na competição genética das formações bióticas – em verdade, o simples deslocamento do dia para a noite e desta de volta para o dia já gera uma série de mudanças no cenário, que afetam diretamente os seres vivos. Por conta disso, o DNA só é um caso de “sucesso” no sentido evolutivo – está presente no planeta há pelo menos 3 bilhões de anos – exatamente por conta dessa “força fraca” que conecta as bases nucleotídicas (idem, *ibidem*, 122). É ela que permite que a estrutura “escorregue” para novas formas diante de mudanças no seu entorno. É aquilo que os cientistas costumam chamar, curiosamente, de “erros de cópia”. Segundo Paul Davies, “os erros de cópia são a *fonte de variação* entre as gerações que a seleção natural explora” (idem, *ibidem*, 122, grifo nosso). É essa “abertura para o erro” que gera toda a diversidade de formas vivas do planeta. Como coloca Edward Wilson, “*as diferenças entre as espécies costumam se originar como traços que as adaptam ao meio ambiente [e] não como dispositivos de isolamento reprodutivo*” (WILSON, 1994: 67-68, grifo do autor). Essas diferenças

– traços alterados de anatomia, fisiologia ou comportamento – geralmente têm algum efeito na sobrevivência e na reprodução. Se o efeito for favorável, se levar a índices mais elevados de sobrevivência e reprodução, os genes mutantes que o provocaram começam a se espalhar pela população. Se o efeito for desfavorável,

---

<sup>32</sup> E mesmo nesse ponto, aparentemente mais “bruto”, ou mais “autossomático”, essa questão também não nos parece tão simples assim. É possível visualizar deslocamentos mais amplos para isso quando pensamos, por exemplo, na reflexão que Gaston Bachelard faz sobre o “hábito” como “*permanência e progresso*” e “*repetição e variação*”, ao mesmo tempo. O que isso pode dizer sobre a profundidade da lógica de funcionamento do DNA, quando pensado de forma articulada com a existência dos “laços fracos” na junção dos pares de bases, é algo que fica em aberto.

os genes que o provocaram vão diminuindo e podem desaparecer por completo (idem, 90).

Wilson resume a questão, ao afirmar que “a beleza emerge do erro” (idem, 68).

Ora, se assim o é, é preciso atacar um ponto além. Wilson considera a existência de efeitos “desfavoráveis” na variabilidade genética exatamente porque considera a questão a partir do parâmetro da sobrevivência das espécies. Se alteramos a base de raciocínio e passamos a pensar a questão pautados pela referência da *articulação entre as espécies e o seu entorno ambiental, tomados como uma “rede complexa”*, ou seja, em outras palavras, aquilo que MD Magno destaca como sendo as *“relações transferenciais no nível autossomático”* – como as trocas químicas com o ambiente (MAGNO, 2006 [2003]: 182) –, mesmo os casos de “extinção de espécies” passam a ser considerados como “favoráveis”, no caso à manutenção da complexidade da rede. Em outras palavras, “a beleza emerge do erro” justamente porque só há aumento de complexidade através dos chamados “erros de cópia”. Fora deles, o que há é a pretensão e a vocação de estabilidade que sustenta a ‘sina de réplica’ dos DNAs – ainda que eles não sejam apenas isso, é claro.

De qualquer forma, estamos no âmbito da metáfora do cão vira-lata. Portanto, voltemos a ele, sem perder de vista esses detalhes trazidos da ‘genética’ e da ‘biologia da evolução’. A lógica do “pedigree”, que se desenvolveu a partir do século XIX na Europa, acabou por gerar regras muito específicas de “especiação” dos cães. Nesses casos, o que se fortalece é o conceito de “raça” – que, como vimos no primeiro capítulo, ganhou muita força exatamente no século XIX, através dos “teóricos” do “racialismo”, como o Conde de Gobineau, por exemplo. A palavra “raça” deriva do termo italiano “*razza*”, que significa “linhagem” (RAÇA, 2010) e por sua vez se desloca do latim “*ratio*”<sup>33</sup>, que significa “sorte”, “categoria” e “espécie” (MUNANGA, entre 2003 e 2015). Segundo o dicionário comum, “raça” designa “o conjunto dos ascendentes e descendentes duma *família*, tribo ou povo, com origens comuns”; “o conjunto de indivíduos cujas características corporais são *semelhantes* e transmitidas por *hereditariedade*, embora possam variar dum indivíduo para outro”; e “divisão de uma espécie animal provinda do cruzamento de indivíduos selecionados para *manter* ou aprimorar *determinados* caracteres” (FERREIRA, 2000: 578,

---

<sup>33</sup> Que é também, curiosamente, a origem da palavra “razão”, como sinônimo de “cálculo” e ‘ponderação’ (ver RAZÃO, 2008).

grifos nossos). Já o dicionário de sinônimos apresenta outros termos que seguem essa mesma tendência, como “casta”; “classe”; “espécie”; “estirpe”; “família”; “geração”; “laia”; “linhagem” e “prole”. Neste caso, surgem ainda duas associações diferentes, com os termos “variedade”, por um lado, e “ralé” de outro (1977: 923) – os quais mereceriam pesquisa à parte.

Interessante abrir um parêntese aqui para o caso da palavra “casta”, que é um dos sinônimos mais próximos da ideia de “raça” presente no “pedigree”. “Casta” deriva do latim “*castus*”, que significa “puro”, e designa justamente a “raça *tida como pura*, porque *hereditária* e endógama” (MOURA, 2007: 148, grifo nosso). O verbo “*castificare*”, “tornar casto, puro”, de mesmo radical, acabou gerando o atual “castigar”, que seria algo como “purificar”. O termo “casto” originou ainda as palavras “castração” e “castrar”, que derivam, respectivamente, dos termos latinos “*castratio*” e “*castrare*”, ambos significando o ato de remover os órgãos reprodutores (idem, *ibidem*, 148; ver também CASTRAÇÃO, 2013); e “incesto”, palavra que deriva dos termos latinos “*incestum*” – que significa “falta de castidade” e é formado pelo prefixo de negação “*in*” mais o termo “*castum*”, de “casto”, “puro” (INCESTO, 2006) – e “*incestus*” – “não casto” –, cujo verbo, “*incestare*”, significa “cometer incesto; corromper; tornar impuro” (idem, 432). O que explica o “tabu do incesto” e toda a preocupação de Freud com o tema.

O curioso da questão é que, no caso dos cães de “pedigree”, o incesto é fortemente estimulado, como mecanismo dos mais eficazes para a reprodução dos mesmos padrões genéticos. O fato é que,

para acelerar o desenvolvimento das raças, os canis recorrem ao incesto. É considerado normal colocar indivíduos da mesma família para se reproduzir entre si - mãe com filho, avô com neta etc -, pois isso ajuda a reforçar as características dos animais. Se uma família de cães é orelhuda e seus integrantes só se reproduzem entre si, há chances enormes de que os descendentes também saiam orelhudos (VERSIGNASSI, GARATTONI e URBIM, 2009).

Essa prática, como se sabe, acaba produzindo uma série de mutações defeituosas nos animais:

a cada geração, todos os defeitos presentes no DNA da família são mantidos e reforçados, até explodir numa avalanche de doenças genéticas. É por isso que 63% dos golden retrievers têm câncer, 47% dos são-bernardos sofrem problemas

nos quadris e 80% dos collies ficam total ou parcialmente cegos. Toda a população dessas raças se origina de um número pequeno de indivíduos, que tinha esses problemas. Existem mais de 500 doenças genéticas, que se espalham por praticamente todas as raças. [...] Os cães têm 3 vezes mais doenças genéticas que nós (idem).

Encontramos ainda outros casos desse tipo: aumentou-se a cabeça do “bull-terrier” e ele passou a apresentar vários casos de “hiperdontia”; diminuiu-se o tamanho do “yorkshire”, e ele passou a desenvolver dentição dupla e luxações na patela; alongou-se o corpo do “dachshund” e hoje em dia há um alto risco de ‘doença do disco intervertebral’ nestes animais; e há o caso do “bulldog inglês”, que, de tanto ser cruzado com semelhantes, é hoje praticamente incapaz de acasalar ou de parir sem intervenção médica, além de possuir uma média de vida das mais curtas, não ultrapassando os 6,25 anos (DUTRA, 2015), o que beira a *metade* da média da maioria das raças. Tudo isso porque, no fundo, o que a lógica do “pedigree” faz é tentar *castrar* a variabilidade gênica desses animais, através de uma tentativa de “purificação” genética que é conduzida, curiosamente, pelo método do “incesto”, palavra que em sua origem significa justamente uma relação “impura”. O que temos é um drama linguístico dos mais curiosos, uma espécie de enredo-oroboro<sup>34</sup>, através do qual a palavra “incesto”, que nasce como sinônimo de “tornar impuro”, dá a volta inteira em seu eixo, alcançando o próprio rabo, através do conceito do “pedigree”, que é a ideia de “pureza” tentada exatamente através da lógica do incesto. É evidente que as diferenças entre os cães e as pessoas são imensas, especialmente por conta destas últimas portarem o “secundário”. Entretanto, o que mantém o impasse – e a perplexidade – da questão é exatamente o fato de que o “pedigree” é uma intervenção *secundária* das pessoas, e não dos cães.

O fato é que o vira-lata vigora no pólo oposto da lógica do “pedigree”. Numa das classificações existentes, os cães misturados são divididos em quatro grupos: *cães mestiços*: que mostram características marcantes de duas ou mais raças; o *vira-lata genérico*: do qual é impossível distinguir características particulares de uma ou outra espécie; as *raças funcionais*: cães criados a partir de algum critério determinado, mas que não possuem nenhum ancestral direto de ‘raça específica’; e os *cães híbridos*: misturas de duas raças “puras” que acabam se popularizando como “raça específica” (VIRA-LATA). De um ponto

---

<sup>34</sup> Sobre o “oroboro”, ver (OUROBOROS).

de vista genético, como vimos ao tratar das quimeras e do mosaicismo genético, e também de um ponto de vista etológico, simplesmente não é possível afirmar que qualquer ser vivo seja uma “espécie”, no sentido estrito do termo. A palavra deriva do latim “*specimen*”, que significa “modelo” e “amostra” (MOURA, 2007: 301). Ora, não é possível destacar uma amostra de “espécie” de uma rede sem obrigatoriamente amputar a própria rede no momento exato da redução. O máximo que se pode fazer é eleger um pólo, que, entretanto, em hipótese nenhuma diz o que é a rede em sua complexidade inesgotável. Logo, mesmo que haja diferenças entre as misturas, elas o são apenas em termos, talvez, de “intensidade” e de quantidade de variações gênicas. Porque a mestiçagem existe, de fato, em todas.

Segundo estudos, essa maior variabilidade genética traz vários benefícios para o vira-lata. Existem pesquisas em vários países do mundo, dentre eles Alemanha, Suécia, Dinamarca e Estados Unidos, que apontam para várias consequências importantes dessa variação: a diminuição da necessidade de cuidados veterinários; uma tendência muito menor a desenvolver doenças, inclusive e especialmente as genéticas; e uma expectativa de vida em média 1,8 ano maior do que a dos cães com “pedigree” (VIRA-LATA). Além disso, a *impossibilidade de se prever* características como o temperamento, o tamanho e mesmo a cor dos filhotes demonstra que o vira-lata se aproxima de forma evidente do campo da *complexidade*, através exatamente dessa *imprevisibilidade*<sup>35</sup>. Todo vira-lata, nesse sentido, é um “vira-lata complexo”, por carregar proximidade radical com a lógica do “panorama mestiço”; por ser uma rede de formações primárias que suplanta em vários aspectos a disponibilidade para as mutações das raças com “pedigree”; por funcionar numa lógica que repele qualquer conexão com ‘singularidades universalistas’, como o conceito de “raça”, por exemplo; por acatar o acaso, a desordem, a imprevisibilidade e a incerteza das ruas sem os melindres e as limitações que encontramos presentes na maioria dos – senão em todos os – cães supostamente “puros”; e por ser, enfim, a formação canina que mais se aproxima do sentido mais amplo da passagem para o Quarto Império, que atualmente experimentamos, e que se mostra a mais apta a “habitar a mobilidade” decorrente.

O tema da “mobilidade” remete ao da “dispersão”. Edward Wilson comenta um conceito da biologia que se chama “*ciclo de taxis*” (WILSON, 1994: 101). Segundo o autor,

---

<sup>35</sup> Ver <http://www.enciclopets.com.br/vantagens-e-desvantagens-de-se-ter-um-vira-lata/>. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

as espécies que mais duraram do ponto de vista geológico foram aquelas que se adaptaram a *habitats* que permitem uma maior facilidade de dispersão, como “a costa litorânea, as margens de rios e as pradarias varridas por ventos”. Dentre esses animais estão as formigas, besouros, lagartos e aves (idem, ibidem, 101). Em contrapartida, as espécies mais preparadas para viver em *habitats* restritos, ou seja, mais pobres em *complexidade*, “tendem a ficar presas ali e declinar até a extinção à medida em que o clima se altera e as florestas alternadamente avançam e recuam” (idem, ibidem, 101). Em outras palavras, se não há um entrelaçamento entre a ‘dispersão do ambiente’ e a ‘dispersão genética’ e de adaptação às mudanças’ das espécies – ou seja, capacidade de “mutação” –, os organismos tendem inevitavelmente ao perecimento.

Pois é exatamente o contrário que se percebe na história do *Homo sapiens*, que, no dizer de Sheila Mendonça de Souza, sempre se caracterizou por ser uma espécie “inquieta, criativa e viajante” (SOUZA, S., 2011: 70). Segundo a autora,

o *comportamento migratório* poderia já estar presente em *Homo habilis*, mas seguramente implantou-se com os primeiros homens arcaicos e intensificou-se com [o] *Homo sapiens*, cuja *mobilidade* fez a espécie percorrer distâncias cada vez maiores e seguir caminhos já conhecidos (idem, 69, grifos nossos).

A autora destaca que ajudaram nesse sentido várias características que nos homens arcaicos se desenvolveram de forma mais ampla do que em todos os outros primatas, dentre elas “a variabilidade genética expressa em múltiplos polimorfismos, a grande mobilidade, um fluxo gênico intenso e um forte componente de comportamentos inventados, ensinados e aprendidos que aumentam a adaptabilidade” (idem, 70). É o “panorama complexo” da espécie mais vira-lata do planeta. Por isso os teóricos da genética afirmam, com cada vez mais ênfase, que nós “somos todos vira-latas” (NOGUEIRA, 2014).

Como pudemos perceber em grande parte deste terceiro capítulo, a viralatice é uma sintomática fortemente presente no brasileiro. Por isso, alguns autores consideram o Brasil o “país do futuro”. Não o “futuro ortodoxo” de Marinetti e dos futuristas, tampouco o ‘futuro isolado da rede’ dos profetas do progresso, mas sim o futuro que se entrelaça com presente e passado num processo de trans-temporalidade que apaga a rigidez fronteirizada dos tempos de outras abordagens e de outras culturas, apontando para a flexibilidade e a ambivalência do Quarto Império. Isso porque a viralatice brasileira é um sintoma dos mais

complexos, no qual emergem de forma radical tanto o recalque observado por Nelson Rodrigues – quando as *resistências* teimam em retornar, seja a do ‘nacionalismo caseiro’ ou a do ‘protonacionalismo de aluguel’ – quanto o sentido mais amplo – e perplexo – da utopia, da arte e da diferocracia apontada por Magno. É a curva-em-foz de nosso trabalho.

Em trabalho de 1990, intitulado “A comunidade que vem”, Giorgio Agamben reflete sobre as implicações políticas e comportamentais das mudanças do fim do século passado. Numa delas, chama a atenção para a palavra “azo” – do italiano “*agio*”. Trata-se, basicamente, da convivência entre as diferenças, da construção de uma vizinhança possível entre visões de mundo diversas – tema tão caro à época, nos estertores da Guerra Fria, e cada vez mais atual. O autor cita, então, o exemplo do arabista francês Louis Massignon (1883-1962), que, ao se converter ao catolicismo em terra islâmica, acabou fundando uma comunidade, que batizou de “Badalyia, termo árabe que indica a substituição. O voto, no qual os seus membros se empenhavam, era o de viver *substituindo* alguém, isto é, de ser cristão *no lugar de um outro*” (AGAMBEN, 2013 [1990]: 30). Agamben admite duas possibilidades de compreensão para o caso. A primeira o encerra numa espécie já surrada de messianismo raso; a segunda, porém, abre o fato para um deslocamento mais amplo:

a Badaliya admite uma outra interpretação. Segundo a intenção de Massignon, de fato, substituir alguém não significa compensar o que lhe falta, nem corrigir seus erros, mas *expatriar-se nele tal qual é* para oferecer hospitalidade a Cristo na sua própria alma, no seu próprio ter-lugar. Essa substituição não conhece mais lugar próprio, mas, para ela, o ter-lugar de todo ser singular já é sempre comum, *espaço vazio oferecido à única e irrevogável hospitalidade* (idem, 31, o primeiro grifo é do autor, o segundo, nosso).

Em outras palavras, expatriar-se de “seu próprio eu” no “ser-outro-enquanto-outro”, para, assim, abrir-se em hospitalidade para o elemento terceiro, que no caso, para ele, era Cristo. O pensador italiano se refere a esse ‘espaço vazio da máxima hospitalidade’ como o “múltiplo lugar comum” (idem, ibidem, 31) e afirma que “*azo* [*agio*] é o nome próprio desse espaço irrepresentável” (idem, 32, grifo do autor), é o termo que indica “o espaço ao lado [...], o lugar vazio no qual é possível para cada um mover-se livremente” (idem, ibidem, 32) e onde se dá “a experiência do ter-lugar de uma singularidade qualquer” (idem, ibidem, 32) – a “singularidade qualquer” é a tentativa de Agamben de escapar do “falso dilema” que separa o individual do universal, o que ele faz através do oxímoro que une o

“singular” ao “qualquer” como sinônimo de “não importa qual, indiferentemente” e “o ser tal que, de todo modo, importa”, ao mesmo tempo (idem, 10).

O espaço vazio que é, ao mesmo tempo, o “múltiplo lugar comum”, é o espaço fluido e em exercício *complexo, perplexo e em rede* do *vira-lata*. Espaço que é de ninguém e de todos ao mesmo tempo. ‘Espaço cósmico’ do *jeitinho*, que apresenta a mobilidade como “sala *de estar*”, provisoriamente e sem demarcações ou fronteiras com pretensões definitivas. Espaço que é, ao mesmo tempo, ‘sem distâncias’ e ‘a distância’. E que carrega a vocação ‘cosmopolita’ exigida pelo Quarto Império, o deslocamento da lógica de fronteiras do terceiro, em direção a uma-outra, mais fluida, mais disponível: mais *vira-lata*.

Interessante notar que o dicionário de sinônimos ensina que, no português, a palavra “azo” pode significar tanto “lugar” quanto “jeito”, além de “destreza”, “ensejo”, “intervenção”, “ocasião”, “oportunidade” e “risco” (1977: 166, 683 e 720). Cláudio Oliveira, tradutor do texto e do livro de Agamben, situa, em nota, que

em seu uso mais constante em português, na expressão ‘dar azo a’, ‘azo’ indica o espaço ao lado que uma coisa dá a outra, como, por exemplo, na frase: ‘as disputas familiares deram azo à sua partida’, em que uma coisa dá azo a outra, isto é, dá a ocasião, a oportunidade, o espaço ao lado para que a outra aconteça. É nesse sentido que devemos pensar a relação de vizinhança estabelecida pela noção de azo (In AGAMBEN, 2013 [1990]: 29, nota 18).

Não é exatamente o mesmo tipo de situação que encontramos presente no “tipo assim”? Quando dizemos que algo não “é assim”, mas “*tipo assim*”, não estamos *flexibilizando e driblando* o caráter substantivo do verbo “ser” – e da própria palavra “tipo”, cujo sentido predominante, como ‘substantivo’, remete às ideias de “espécie”, “norma” ou “padrão” –, para dar *azo* – e *asas* – à dança de oportunidades da língua? É um *jeitinho*, que torna a linguagem menos “catequética” e mais aberta a um ‘espaço vazio’ que é, ao mesmo tempo, o ‘múltiplo lugar comum’.

Nesse sentido, o termo “utopia” cabe e não cabe. Cabe, porque o ‘não-lugar’ é o ‘espaço vazio e múltiplo’ das ruas, do *vira-lata*; não cabe, porque fica a questão: onde alocar o ‘lugar’ nessa multipli-cidade, nessa ‘rede complexa’? Como quase sempre, a *perplexidade* que permite avançar se insinua no âmbito da poesia.

Um dos últimos trabalhos publicados pelo poeta Ferreira Gullar é um livro de poemas cujo título pode ser considerado uma das releituras mais brasileiras da ideia de

‘utopia’, uma expressão que traz para o primeiro plano a dinâmica de fluxos e a complexidade do mundo atual, ao mesmo tempo em que, sutil e cuidadosamente, sustenta um papel para o ‘lugar’ – protegido da tentação das fronteiras fixas – na peça sem protagonista do Quarto Império: “Em alguma parte alguma”. A expressão aparece no título e também em um dos poemas do livro, “Uma corola” (GULLAR, 2010: 43). Há, ainda, uma variação importante no poema imediatamente anterior, “Relva verde relva”, na qual lemos “em algum lugar nenhum” (idem, 42).

A expressão “em alguma parte alguma” mescla a locução adverbial de lugar “em alguma parte” com a sua própria negação, “em parte alguma”, num jogo de espelhos no qual uma serve de parangolé catóptrico para a outra. Isso ocorre por conta do caráter predominantemente indefinido dos termos usados. A palavra “alguma” é classificada gramaticalmente como ‘pronome indefinido’, que em alguns casos assume valor de ‘substantivo’, e em outros, de ‘adjetivo’. Na expressão em questão, ela aparece nas duas formas, na primeira ‘substantivada’, na segunda ‘adjetivada’: ‘em alguma parte alguma’. Além disso, o significado flexível das palavras que compõem a articulação contribui ainda mais para a sua ‘força fraca’ de deslocamento. A palavra “alguma” é o feminino de “algum”, que deriva do latim “*alicunus*”, formado por ‘*aliquis*’ – “alguém”, “algum” – mais ‘*unus*’ – “um” (ALGUM, 2011). Ou seja: “um-alguém” ou “um-algum”: exatamente a “singularidade qualquer” proposta por Agamben; e o “Alguém”, que Magno propôs, em seu seminário de 1998, como alternativa ao conceito de “sujeito”, “Alguém” como “*uma formação complexa passível de ser tocada pela hiperdeterminação*” (MAGNO, 2004 [1998]: 47, grifo do autor). O dicionário comum nos diz que a palavra “algum” pode assumir os seguintes significados: “um entre dois ou mais” – novamente, o mesmo cenário do “tipo assim”; “um, qualquer”; “um certo, determinado”; “um pouco de”; e “nenhum” (FERREIRA, 2000: 31). E o dicionário de sinônimos apresenta correlação com “diverso”; “alguém”; “qualquer” e “nenhum”. Esse último sentido, que associa “algum” à ideia de “nenhum”, ocorre justamente quando se desloca o termo para depois do substantivo: como na forma “parte alguma”.

E há a palavra “parte”. No poema de Ferreira Gullar, ela aparece como sinônimo de “lugar” ou “local”. Entretanto, trata-se de um ‘lugar’ que surge indeterminado pela relação com os ‘alguns’ presentes no verso. “Parte”, aqui, é “lugar”, mas não um lugar ‘encerrado’

ou ‘determinado’ por fronteiras definidas; essa “parte” é um ‘local qualquer’, um “território [ou melhor, um espaço] não determinado” (PARTE, 2009-2016), que tem de um lado a indefinição e de outro a “ninguendade”<sup>36</sup>. Nesse contexto, temos, então, uma expressão que *afirma a indeterminação* ao mesmo tempo em que apresenta também *a sua negação*. É o *espaço vazio e múltiplo* apontado por Agamben: múltiplo porque indeterminado; vazio porque, por ser indeterminado, não é nenhum específico, e, por isso mesmo, é todos ao mesmo tempo: *é algum e nenhum* lugar ao mesmo tempo, como o próprio sentido flexível da palavra ‘parte’ permite, acata e denuncia.

Estamos, portanto, no âmbito do que podemos chamar de “utopia tópica” do revirão. A palavra “tópico” aparece, aqui, com o sentido de uma “subdivisão ou item de um texto ou roteiro” (TÓPICO, 2009-2016). Toda “subdivisão” é uma ‘parte’. E é disso que se trata na viralatice complexa do brasileiro: um revirão da identidade fixa, que flexibiliza todas as fronteiras, transformando todo lugar num evento de passagem, numa ampla estrada que acaba sendo, desde então, a sua infinita habitação: “habitar a mobilidade”, “em alguma parte alguma” do planeta-Brasil.

A viralatice complexa do brasileiro é, como dissemos, uma arte. E o tema da arte é fundamental para a nossa curva final. Cumpre, então, um breve resumo do que representa a “arte” no âmbito da *Novamente*. Na transformática, a noção de “arte” surge sublinhada no radical “*art*”, presente nos termos “artifício, artificial, artificialismo, artista, artefato e, sobretudo, articulação” (SILVEIRA Jr, in ÍTALO *et al*, 2006: 4). As noções de “criação” e “arte” estão ligadas, aqui, à ideia de “articulação”, ou seja, ao campo da produção de novas *transas* entre as formações, baseadas sempre na lógica do revirão, portanto, na lógica da *suspensão das oposições* – questão que desenvolvemos no capítulo dois – e na consideração e produção do maior número possível de possibilidades de transação, em qualquer situação (MAGNO, 2009 [2007]: 47). Esse deslocamento, que tem como referência o revirão, caminha sempre no sentido da produção de *novos artificios* (MAGNO,

---

<sup>36</sup> Como já vimos na seção 1.6, quando falamos sobre o mazombismo, “ninguendade” é um termo que aparece na obra “O povo brasileiro” (RIBEIRO, 2006 [1995]) de Darcy Ribeiro, para designar a *ausência de identidade* experimentada pelos escravos negros no Brasil colônia. É o caso de pensar – na esteira de todas as reflexões que aqui estamos articulando e observadas, evidentemente, todas as modificações de contexto necessárias – o quanto a expressão é atual, como parte da experiência mais ampla do Quarto Império que vem chegando, o império da *ausência de identidade* mesclada à *identidade da ausência*, e no qual estamos, qual ‘escravos’, inevitavelmente entrelaçados à flexibilidade.

1992 [1989]: 220), ou seja, de novas formas de arte, que flexibilizem as duras oposições que invariavelmente ocorrem no nível sintomático do cotidiano e da produção cultural humana – como, por exemplo, certeza-incerteza, verdade-mentira, fato-ficção, arte-realidade etc – o que mostra a profunda conexão desta abordagem com as noções de “rede”, “complexidade” e “rede complexa”, que situamos há algumas páginas.

Nesse sentido, toda *arte*, para a transformática, é, no mesmo processo, um *ato analítico* (SILVEIRA Jr, in ÍTALO *et al*, 2006: 5). É quando a formação acessa o *revirão* e flexibiliza as diferenças a um nível de *indiferença* radical, que passa a orientar a atividade pelo contato não apenas com os focos, mas também com a extensa zona franjal que constitui a formação “como rede [e não como “singularidade”, “individualidade” ou “universal”] que, no limite, alcança todo o Haver” (MAGNO, citado por SILVEIRA Jr, in ÍTALO *et al*, 2006: 5). Desse “estado neutro de indiferenciação” (MAGNO, 1999b: 39) resulta a consideração das formações não como unidades resolvidas em si mesmas, mas sim como redes, ou seja, como confluência infinita de formações, cujos fechamentos são sempre pontuais e nunca definitivos. Esse processo, que articula a arte com a análise e vice-versa, aparece como uma das possibilidades de cura possíveis, para a transformática (SILVEIRA Jr, In GRELET (org.) 2011: 64).

Como se pode perceber, essa visada se desloca profundamente de todas as que pensam a questão da arte a partir de fronteiras rígidas que separam a produção em “gêneros” – “cinema é cinema”, “pintura é pintura” –; que enxergam o “autor” de um lado e o “leitor” de outro, radicalmente separados; que ainda acreditam na noção de “crítica” como uma releitura algo “pedagógica” e que se faz “por fora” das obras e produções; e, inclusive, que tomam a arte como um fenômeno hermético, que estaria radicalmente separado da chamada “vida cotidiana”. É como Magno afirma: “ao abordar a questão da arte e da criação, o que me interessa é eliminar as fronteiras” (MAGNO, 2008 [1995]: 18). Todas essas fronteiras são abolidas pela abordagem da *Novamente*, para que tome lugar o que o autor chama de “Grande Obra”, que é o exercício de indiferenciação que disponibiliza as pessoas para a possibilidade da “inversão de vetor”, que “passa do sentido do não-Haver ao Haver para o sentido do Haver para o Não-Haver” e vice-versa (idem, 75). A partir disso, o conceito de “arte” passa a ser o mais importante para a transformática e se

torna “hegemônico” em relação aos demais (idem, 148). O resto passa a ser considerado a partir da referência da arte como função analítica preponderante.

Trata-se de uma questão que é fundamental também para o tema central desta pesquisa, que é o deslocamento do “complexo de vira-lata” para o ‘vira-lata complexo’. Em certo momento de um de seus seminários sobre arte, MD Magno faz uma reflexão sobre o conceito de “solércia”, através do qual propõe situar a “Arte como hegemônica, ou seja, no comando de qualquer processo de criação” (idem, 153 e 154). Ele aponta então que a palavra tem raiz latina e deriva de “*solertia*” – que significa “astúcia”, “esperteza” – e “*solers*” – “habilidade”, “destreza”. O termo significa, ainda, “sagacidade, penetração, finura, ardil, arteirice, manha” e, o mais importante, “artifício” (idem, 154). O fato mais significativo, aqui, é que todas essas palavras, inclusive “artifício”, são sinônimos que se comunicam de forma bastante satisfatória com a noção do “jeitinho brasileiro”, que desenvolvemos anteriormente. Aliás, podemos encontrar, inclusive, uma relação direta entre as palavras “jeito” e “arte”, no dicionário de sinônimos (1977: 139 e 683), o que é sintomático do que aqui se elabora.

A viralatice brasileira é, portanto, uma arte. Uma arte que “dá um jeito”, que busca brechas que flexibilizem as oposições rígidas que se lhe apresentem e que dribla a coreografia marcada das fronteiras, no sentido de ampliar as transas entre as formações. Segundo Magno, “o mais importante, como criação pelo menos, é quando há transação de formações com a formação chamada hiperdeterminação, um processo de *reviramento* [...] de algo que era indiscernível até então” (idem, 201, grifo nosso). O conceito de “revirão”, como ele mesmo explica, nasce de uma dessas transações, que o autor produziu através do contato com o “*riverrun*” do “*Finnegans Wake*” de James Joyce: “esse rio que corre, que faz um revirão sobre si mesmo e que acomoda as oposições numa continuidade [...]. Se tenho, pois, *preto* e *branco*, passo continuamente de preto a branco, não posso enunciar preto sem colocar branco e vice-versa [...]” (MAGNO, 1992 [1989]: 233).

O que nos remete ao último elo da cadeia: a noção de “diferocracia”. Passamos rapidamente pelo tema neste capítulo, quando falamos sobre o “pensamento perplexo”. Magno esclarece que a ‘diferença’ e a ‘multiplicidade’ só passam a ser consideradas com o devido acolhimento quando se produz a “indiferenciação” através do “revirão”. Estamos,

portanto, no âmbito de uma questão que é, também, política, no sentido mais amplo do termo. O que nos leva a considerar alguns pontos, antes de confluir.

O que é a “diferocracia”? Segundo Magno, “a Diferocracia seria a invenção da política do Quarto Império, passando para o Quinto” (MAGNO, 2012 [2009]: 175). Uma política que parte da ideia de uma “governança sem fundamento” (idem, ibidem, 175), na qual a administração das questões seja sempre “*ad hoc*”, ou seja, a cada caso (idem, 19 e 2005 [2002]: 163). É um processo difícil, porque, como o autor coloca, há sempre os “embargos”, ou seja, a “resistência das formações” cuja sintomática ainda se filia em demasia aos referentes dos impérios anteriores. É isso que mantém – e por vezes de forma insistente, radical e mesmo violenta – os diversos racismos, localismos e imperialismos que ainda resistem (MAGNO, 1999b: 33). É preciso, pois, superar esses embargos, ou pelo menos minimizá-los a um ponto em que sejam a minoria da minoria, ou seja, restos sintomáticos que apareçam sempre acossados pelo confronto com a política da disponibilidade (MAGNO, 2008 [1995]: 78) do Quarto Império.

No que se faz fundamental deslocar, destacando que, como claro fica, na política do *vira-lata complexo brasileiro*, não se trata de forma nenhuma de uma “democracia racial”. Trata-se, sim, de uma “diferocracia não-racial”, uma “diferocracia mestiça, complexa e perplexa”, a “ditadura do dribble, da dança e da rede”. A “utopia da criação, [que] se dá na relação com a hiperdeterminação” (idem, 162). A “hegemonia do Poético e [...] do Artístico” (idem, ibidem, 162), através da qual o cidadão “cosmopolita” do Quarto Império incorpora à sua rede de formações, ao seu ‘teatro de espelhos parangolísticos’, o papel do “pleropolita” ou “pleropolitano” (idem, 199), pessoa-vira-lata aberta à plenitude do Haver, num movimento de “hiper-abstração” (idem, 101), de ‘hiper-leveza’, que possibilite, inclusive, a eliminação das fronteiras que separam a sintomática brasileira de todas as outras, para que ela possa, heterofagicamente, incorporá-las e ser incorporada por elas, no inesgotável caldo heterossexual do Quarto Império.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS OU: *INVENTÁRIO POÉTICO-CIENTÍFICO*

Uma das questões mais sérias que esta pesquisa trouxe foi aquela que interpõe as ideias de “cópia” e “original”. Isso porque uma das maiores acusações que se faz ao vira-lata brasileiro é a de que ele adota, em várias ocasiões, a postura submissa dos que vivem a adular tudo o que é produzido nos países e nas culturas mais poderosos. O verbo ‘adular’ remete a ‘bajular’, o ato do ‘bajulador’, que é, dentre outras coisas, um ‘servil’. E uma das marcas mais fortes do ‘complexo de vira-lata’ é justamente a de parecer sempre essa postura de imitação infantil, que elege o estrangeiro dos países e culturas mais poderosos como uma referência inquestionável – em alguns casos ‘religiosa’ – e, ao mesmo tempo, destaca tudo o que com ele não se vincule como atraso, provincianismo, ressentimento ou pretensão.

Contudo, o problema não parece ter solução tão óbvia assim. Uma das perguntas que se expande nesse momento é: Existem ‘cópias’ e ‘originais’, de fato? É possível pensar nestes termos, depois de visitar – e ser visitado por – toda a *rede* de elementos conceituais – e, porque não dizer, poéticos – que foi utilizada aqui, com toda a força de abstração que possuem? É uma questão complexa.

Borges perseguiu uma pista importante com o seu “Pierre Menard”. Imitar cada letra e cada palavra de um livro constrói, de fato, uma obra “idêntica”? Parece uma questão evidente, mas não é. Oswald de Andrade questionava o parnasianismo dos nossos poetas, através do qual se copiava o estilo e as fontes dos países do “centro”. Havia um evidente infantilismo na postura – certamente mesclado a outros aspectos. Mas admitir a existência de um infantilismo significa assinar embaixo da tese da existência de uma “originalidade pura” e daquilo que se costuma chamar, no pólo oposto, de “cópia *ipsis litteris*”? Isso, no caso, acaba por descambar sempre para os excessos dos patriotismos, nacionalismos, ufanismos e xenofobias que já conhecemos. Também não parece ser esse o caminho.

Em determinado ponto desta reflexão nos deparamos com os labirintos do conceito de ‘pessoa’. Num de seus corredores, experimentamos a perplexidade do contato com o caráter ‘entorpecente’, ‘dormente’, ou mesmo ‘hibérnico’ da ideia da “autorreflexividade”, o “si-mesmo” que durante tanto tempo encantou os filósofos e que, hoje vemos, não passava de uma pedra no meio do caminho. Era a tentação de fechar a conta do tal

“autoconhecimento”, dando a questão por encerrada. Mas ele não é suficiente para barrar a força da mobilidade vira-lata do pensamento e de todas as trans[as entre as]formações.

Entretanto, era uma das facetas da ideologia da “cópia” e do “original”. Que atinge níveis paradoxais quando pensamos no tema da liberdade, que deve muito ao desenrolar do “si-mesmo”: ‘coincidir consigo mesmo’, no auge da [pretensão de] autossuficiência, seria o máximo de ‘liberdade’ ou o máximo de ‘escavidão’? Ou os dois? Seria possível ser ‘original’ e ‘cópia’ ao mesmo tempo?

O cartunista Millôr Fernandes costumava dizer que “a fotografia de identidade identifica, de forma definitiva, a expressão que nada tem a ver comigo” (FERNANDES, 2002: 285). Como sair dessa? É o ‘anti-mesmo’, o oposto do ‘si-mesmo’ que, convenhamos, nunca houve.

Apesar disso tudo, por algum motivo, o espelho, essa formação altamente enigmática, no mesmo momento em que nos inverte, estabelece algo que induz a um sentimento de familiaridade. Talvez porque se amplia, com o espelho, o sentimento extremo detectado pelo *unheimlich* freudiano: estranhamente familiar, um ‘revirão’ em potencial.

E então colocamos um espelho diante do sintoma brasileiro. Vários espelhos, aliás: o espelho da antropofagia oswaldiana; da heterofagia de MD Magno; do drible; da habilidade para a dança; da astúcia com a linguagem; dentre outros. O estranhamento é imediato, porque, como se trata de um espelho, o *efeito-causa* é instantâneo: onde se supunha estagnado o “complexo de vira-lata” surge, no auge da perplexidade, o inverso: o “vira-lata complexo”.

Do que brota outra questão, do entrecruzamento do *unheimlich* freudiano com a lembrança do caráter ‘hibérnico’ do “si-mesmo”: em algum momento houve, de fato, isso que Nelson Rodrigues chamou de “complexo de vira-lata”, ou tudo não passou de uma avaliação amputada do cronista, que tomou a parte pelo todo e acabou enfeitado por ela, rodando em seu entorno como ‘franja tonta’?

O cotidiano parece provar que ele tinha o seu quinhão de razão. As redes sociais estão infestadas de montagens que louvam os Estados Unidos e a Europa como sinônimos de perfeição, enquanto o Brasil seria mais um a engolir, retardatário, a fumaça do atraso. Uma visita ao google, por exemplo, registra 325 mil casos da expressão “complexo de vira-

lata”, enquanto que o seu inverso, o “vira-lata complexo”, não ultrapassa os 5 mil. Visitamos algumas destas páginas nas quais a segunda expressão aparece e, em boa parte delas, ou a palavra “complexo” aparece depois por conta de um ponto final que se interpõe entre ambas, ou então os casos são de negação do vira-lata, como no exemplo “Vira-lata não, complexo sim!”, retirado de um dos textos (SILVA, Adriano da, 2014). O fato é que na maioria dos casos o vira-lata não tem boa fama, mesmo que em alguns deles se o trate com a caridade costumeira – o que, como sabemos bem, muitas vezes não passa de cinismo.

Para além disso, é uma metáfora excelente para pensar a formação brasileira. O vira-lata é um cão artista. *Vira-se* bem com as paisagens abertas, mas não dispensa o ateliê – que possui, também, as suas profundezas e amplitudes; escreve bem com a caneta, mas também com os olhos; é, nitidamente, um animal atonal, mas consegue separar a bossa do samba, quando a situação não deixar muita escolha; e consegue misturar o cibernético e o rústico na mesma utopia, a utopia ‘pleropolita’ do algum lugar algum.

É um bicho que tem muito de estrangeiro. Não do estrangeiro que inventamos como nosso “outro”, mas do estrangeiro que somos todos – ao menos em parte. A palavra “estrangeiro” deriva do latim *extraneus*, “o que é de fora, desconhecido, não-familiar”, cujo radical “*extra*” significa “fora” (ESTRANGEIRO). É a mesma procedência da palavra “estranho”. Ora, basta uma visita ao Cais Absoluto para que se perceba que, se existe o estrangeiro de outro país, nós somos tão estrangeiros para ele quanto ele o é para nós. O que mostra, de saída, que a etimologia da palavra já começa a ficar excessivamente estranha aos novos cenários. É preciso familiarizá-la com o que estamos vivendo, com o *estranhamente familiar* do Quarto Império. Algo que a *Arte* faz por vocação e equivocação.

Em 1989, Caetano Veloso lançou uma música chamada exatamente “O estrangeiro”. Um brasileiro que caminha, com uma perplexidade algo estrangeira, pelo entorno da Baía da Guanabara. Ele observa e descreve detalhes e nuances do cenário, numa dinâmica que remete, mais uma vez, ao *estranhamente familiar* freudiano e ao revirão: começa pensando sobre o ponto de vista de três artistas estrangeiros sobre a Baía: o pintor Paul Gauguin, o compositor Cole Porter e o antropólogo Claude Levy-Strauss; passa por um verdadeiro novelo de revirões, ao confrontar as questões do ‘amor’ e da ‘cegueira’ –

afirma que é “cego de tanto vê-la [à Baía]”, põe em cena a isca do lugar-comum que diz que “o amor é cego” e depois equi-voca toda a paisagem através da arte, ao citar três nomes importantes da música, ambos os três cegos – ou quase cegos, no caso do terceiro: Ray Charles, Stevie Wonder e Hermeto Pascoal. Passa por algumas questões brasileiras importantes, como a da miscigenação – que aparece implícita no momento em que o narrador cita os índios e os negros –, para então desembocar no verso final, que, ao ser cantado em inglês, condensa e ao mesmo tempo expande, em foz, o tema-chave da peça, que é exatamente o do *estrangeiro* como um sentimento *estranhamente familiar*.

É, para aplicar uma expressão do próprio cantor, uma “canção-colagem” (VELOSO, 2008: 66), que se desenvolve num ritmo cadenciado de constantes revirões, que, aos poucos, vão flexibilizando as oposições, como num jogo de espelhos: desde a velhice e a adolescência, unidos “num duplo som, como que sampleados num sinclavier”, passando pelo amor e a cegueira, dentre outras, até que se desenha o grande revirão da canção, que é exatamente a sensação de *estrangeiro em sua [im-]própria terra*, experimentada pelo narrador-personagem – ainda que ele diga, em certo momento, que é “menos estrangeiro do lugar que do momento”, o que, sob certa perspectiva, acaba sendo mais um reviramento, que amplia a palavra para um contato inusitado com o tema do tempo. É uma música profundamente vira-lata, um poema *estranhamente familiar* aos versos de Ricardo Reis, um dos estrangeiros da rede-de-estrangeiros-Fernando-Pessoa: “Somos estrangeiros / Onde quer que moremos” (PESSOA, 2006f: 126).

Há um *vasto algo* de tudo isso na postura do vira-lata complexo. O verbo “virar” possui vários significados no dicionário comum. Bastam-nos alguns: “mudar de um para outro lado a direção ou a posição de; voltar (o lado posterior) para a frente; *revirar*; *transformar-se*” (FERREIRA, 2000: 713, grifos nossos). O dicionário de sinônimos segue a linha: “inverter; mudar; *transformar*; transmutar-se; e *revirar*” (1977: 1110, grifos nossos). Já o verbo “revirar” apresenta, logo de cara, suas fortes relações com o verbo do vira-lata: “tornar a *virar*; *virar* muitas vezes; *virar* ou fazer voltar-se em direção oposta” (FERREIRA, 2000: 607, grifos nossos); e “mudar”; “revoltar”; “revolver”; “transformar”; e “*virar*” (1977: 964, grifo nosso).

A “lata” em questão se refere às latas de lixo que o vira-lata explora, para saciar sua fome, aproveitando o excesso de restos produzido pelas cidades urbanas – o que mostra sua

‘vocação antropofágica’. É possível analisar a profundidade da metáfora através, mais uma vez, da *arte*. Num de seus poemas, intitulado “História do Futuro”, Mario Quintana conta a história de uma velha e “obsoleta” máquina que, depois de “derradeiro esforço”, explode. Diante do gado sádico a se acotovelar no entorno do cadáver, aparece a Morte, para buscar a defunta. Apesar do aspecto de “pura sucata”, a Morte anota em seu caderno: “Avisar Abraão para avaliar” (QUINTANA, 2006 [1973]: 130). Daí, então, surge o revirão do poeta, que elogia a cautela da Dita Cuja, diante da constatação de que “a sucata / na verdade / – seja o que for / que tenha sido – / é um mero *estado transitório* do material *em disponibilidade*” (idem, 131, grifo nosso). Ele continua: “A sucata é o material em férias” (idem, *ibidem*, 131). E completa sintomatizando toda a perplexidade gerada pelo revirão na ‘caixa alta’ da afirmação final: “Porque a sucata quanto mais sucata / mais pode vir a ser UMA OUTRA COISA!” (idem, *ibidem*, 131).

O estado transitório e em disponibilidade do lixo serve para ampliar a força da metáfora do vira-lata complexo. O lixo está, hoje, em toda parte: nos rios, nas redes sociais, nas ruas das grandes cidades, na atmosfera, nos racismos e nos preconceitos de todo tipo. Toneladas de ‘lixo primário’ e ‘lixo secundário’. As pessoas, nós, não param[os] de produzir lixo. Que está, por isso mesmo, *disponível*, em todos os formatos, inclusive para elaborações um pouco mais detidas, ou mesmo refinadas. Como, por exemplo, a *reciclagem*. Das latas, das personalidades, das ideias. Que não deixa de ser mais um tipo de revirão, que apresenta ao lixo o outro lado da mesma história. O que explica que outro poeta brasileiro importante, Manoel de Barros, afirme que “o que é bom para o lixo é bom para a poesia” (BARROS, 2015: 47).

O que nos permite voltar à questão inicial: Existem ‘cópias’ e ‘originais’, de fato? O servilismo do complexo de vira-lata é um tipo rasteiro de “servidão voluntária” – em muitos casos, podemos dizer, até ‘involuntária’ –, ou o sintoma não passa de uma espécie de ‘astúcia paródica’, como a pista marota que Garrincha usava para seduzir os Joões, revelando-lhes, de antemão, o lado do drible, para então deixá-los para trás na corrida, auge da perplexidade, exatamente por aquele mesmo lado – acrescentando, no mesmo átimo, uma nova forma de malandragem ao rol de formações do marcador driblado? Ou como a *perícia* do catador de latas, que usa de sua *habilidade* para *fintar* a fome pela via da *equivocação* do lixo? Seria o “complexo de vira-lata” o auge da ironia, a caça que convence o

caçador de que tempero é perfume, para então, na distração da vaidade, degluti-lo e regurgitá-lo numa nova e terceira forma, transformada de ambos? É bem possível que haja os dois casos.

O fato é que as noções de “cópia *ipsis litteris*” – ou o que se costuma chamar de “idêntico” ou “gêmeo” – e de “origem” como “causa”, “começo” ou “filiação” – da qual Foucault tentou fugir, como já vimos, com o seu conceito de “*a priori* histórico” – não se sustentam mais. Continuaremos a assinar os textos; a dizer, em muitos casos, que “pai é pai” – o que um pouco de Gertrude Stein ajuda a ampliar rapidamente; e continuaremos a ser “complexados” em certas situações. Em maior ou menor medida isso não deixará de acontecer. Porém, essas ideias anestesiadas esbarram cada vez mais na dinâmica complexa dos novos cenários de Quarto Império: nem o tal “universo” tem mais “começo” – vide as novas teorias dos ‘multiversos’ –, que dirá o planeta, a vida, as pessoas ou as ideias. Toda semente guarda um *vasto algo* de sucata e vice-versa. Tudo é parte no deslocar-se da rede do Haver.

Por isso mesmo, trata-se, aqui, de um ‘Invent-ário Poético-Científico’, e não de uma ‘Conclusão’. Como imaginar uma ‘Conclusão’ se não existe ‘Começo’ ou ‘Origem’? O ‘complexo de vira-lata’ não surgiu de repente nesta dissertação, como se ela fosse o ‘big-bang’ da expressão; tampouco apareceu com Nelson Rodrigues ou mesmo com os mazombos. É algo mais amplo, que depende de toda uma rede de formações aglutinadas para [não] acontecer.

Novamente, por isso o ‘*Invent-ário*’: um “inventário” é um tipo de “balanço” (1977: 672), que se faz para avaliar uma situação ou produção, com o objetivo de analisar o que ela trouxe de novo, de mudanças ou trans-formações – para o “bem”, para o “mal”, para ambos ou para nenhum dos dois. É uma curva importante, que serve para considerar o que restou de compreensão, de validade e de enriquecimento do retrato e do enredo traçados.

De qualquer forma, o fato é que todo inventário de uma situação qualquer acaba se incorporando à rede à qual ela pertence no exato instante de sua aparição. O inventário é fruto da produção e acaba sendo articulado, também, ao mesmo tempo, como parte dessa própria produção. Essas fronteiras, como colocamos durante o trabalho, fazem cada vez menos sentido – ou melhor, cada vez menos ‘*non-sense*’.

Para além disso, ao contrário do malandro de Bezerra da Silva, que era “base que não balança”, o nosso malandro, o *vira-lata complexo*, *balança*, e muito. E se o vira-lata complexo *balança*, o seu “balanço” [o seu inventário] precisa vir, também ele, em forma de ‘balanço’. Por isso a *ginga* que corta a palavra. *Inventário* é um termo curioso: se por um lado significa um tipo de “verificação” do que foi feito até ali, por outro é uma palavra que une o sufixo nominal “ário” ao radical “invent”, que é a base do verbo “inventar” – parente próximo do “jeitinho brasileiro”. Ora, sabemos bem que não há ‘invenção’, ‘criação’ ou ‘jeitinho’ que não brote de algum tipo de ‘balanço’, ou seja, de algum tipo de movimento de revirão. A partir disso, é possível, então, *equivocar* a palavra, trabalhando com a ideia do “balanço” como ‘inventário’ e ‘invenção’, como ‘avaliação’ e ‘dança’, ao mesmo tempo, *in-diferenciando* os dois termos de forma radical, no mesmo-outro *panaroma mestiço*. Tudo isso para que nenhum raci[onali]smo excessivo retese a força analítica da pesquisa. E para que ela reflita, ao menos em parte, a força de abstração do Quarto Império, que chega aos poucos, anunciando que todos os pés de garça vão ter que se *trans-formar*, inevitavelmente, em asas.



## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.

ADVÉRBO. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Adv%C3%A9rbio>. Acesso em 30 de dezembro de 2015.

AFRO-BRASILEIROS. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Afro-brasileiros>. Acessado em 4 de janeiro de 2016.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

\_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009 [2008].

\_\_\_\_\_. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGUIAR, Luiz Antonio (org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001.

ALGUM. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/algum/>, 28 de março de 2011. Acessado em 10 de janeiro de 2016.

ALMEIDA, Valder. **Varnhagem e a ‘invenção’ da história do Brasil**. Disponível em <http://www.anovademocracia.com.br/no-31/418-varnhagen-e-a-invencao-da-historia-do-brasil>, setembro de 2006.

ALONSO, Aristides. **A arte da pilotagem**. In GRELET, Gilles (org.). *Teoria-rebelião: um ultimato*. Rio de Janeiro: Novamente, 2011, 73-75.

\_\_\_\_\_. **O revirão do universo: reversibilidade e irreversibilidade na física, cosmologia e psicanálise**. Disponível em [http://www.tranz.org.br/4\\_edicao/artigos/Tranz09-AristidesArtigoRevisto.pdf](http://www.tranz.org.br/4_edicao/artigos/Tranz09-AristidesArtigoRevisto.pdf), 2009.

ALONSO, Aristides e SILVEIRA Jr, Potiguara Mendes da. **Transformática: a teoria psicanalítica da comunicação**. COMUM v. 16, n. 36 (Revista semestral da FACHA). Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso, jul-dez 2014. 5-23. Disponível em <http://www.facha.edu.br/revista-comum/Comum-36.pdf>, 2014.

AMORIM, Celso. **O complexo de vira-lata**. Disponível em <http://www.cartacapital.com.br/politica/a-obsessao-e-o-complexo-de-vira-lata>, 25 de julho de 2011. Acesso em 29 de junho de 2014.

ANDRADE, Mario de. **Macunaíma**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

ANDRADE, Oswald de. **Informe sobre o Modernismo**: três séculos de literatura ao par. Disponível em <http://outraspalavras.net/brasil/o-modernismo-visto-por-oswald-em-1945/>, 7 de julho de 2015 [15 de outubro de 1945].

\_\_\_\_\_. **Manifesto Antropófago**. Disponível em <http://www.emanuelpimenta.net/ebooks/archives/koellreutter/chapters/pt/KOELL%20Emanuel%20Pimenta%20PT%20Oswald%20de%20Andrade.pdf>, 1928.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Antropófago**. In ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011, 27-31.

\_\_\_\_\_. **Manifesto da Poesia Pau-Brasil**. In ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011, 21-25.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas 7 – Poesias reunidas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

ANTUNES, Arnaldo. **Inclassificáveis**. In *O Silêncio*. Disponível em <http://www.vagalume.com.br/arnaldo-antunes/inclassificaveis.html>, 1997. Acesso em 6 de janeiro de 2016.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação e da Pedagogia**: geral e Brasil. São Paulo: Moderna, 2006.

ARAUJO, Rosane. **A Cidade sou eu**. Rio de Janeiro: Novamente, 2011.

ARTAUD, Antonin. **O suicídio da sociedade**. In ARTAUD, Antonin. *Linguagem e Vida*. São Paulo: Perspectiva, 2008 [1947]: 257-290.

ASSIM. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/assim/>, 2013. Acesso em 30 de dezembro de 2015.

BACHELARD, Gaston. **A intuição do instante**. Campinas, SP: Verus editora, 2010 [1931].

BADIOU, Alan. **Pequeno manual de inestética**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BAKOS, Margaret. **Augusto Comte e o Positivismo no Brasil**. Disponível em <http://www.estudioshistoricos.org/edicion7/eh0707.pdf>, 2011.

BALLERINI, Franchesco. **“Brasil, filho de pais inferiores, um tipo imprestável”**. Disponível em [http://franchescoballerini.com/noticias.asp?id\\_noticia=251&id\\_tipo\\_noticia=9&id\\_secao=17](http://franchescoballerini.com/noticias.asp?id_noticia=251&id_tipo_noticia=9&id_secao=17), 5 de setembro de 2011. Acesso em 2 de agosto de 2014.

BARROS, Manoel de. **Meu quintal é maior do que o mundo**: antologia. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

BATSIKAMA, Patrício. **Os Mazômbos em Pernambuco no século XVII-XVIII**. Disponível em <http://www.muadamba.net/2015/04/os-mazombo-em-pernambuco-no-seculo-xvii-xviii.html>, 2015.

BERNARDO, Gustavo. **O livro da metaficção**. Rio de Janeiro: Tinta Negra bazar editorial, 2010.

BOPP, Raul. **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BORGES, Jorge Luis. BORGES, Jorge Luis. **borges e eu**. In *O Fazedor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1960], 54-55.

\_\_\_\_\_. **História da Eternidade**. São Paulo: Globo, 2001 [1953].

\_\_\_\_\_. **O livro de areia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1975].

BOSCATTO, Eli. **O Brasil e o 'complexo de vira-lata'**. Disponível em [http://lounge.obviousmag.org/por\\_tras\\_do\\_espelho/2014/06/o-brasil-e-o-complexo-de-vira-lata.html](http://lounge.obviousmag.org/por_tras_do_espelho/2014/06/o-brasil-e-o-complexo-de-vira-lata.html), junho de 2014. Acesso em 29 de junho de 2014.

BOSCO, Francisco. **O contemporâneo é contemporâneo?** Disponível em <http://formadevida.org/fboscofdv4/>, entre 2009 e 2015.

BRAIT, Beth. **A personagem**. São Paulo: Ática, 2006.

BRASIL. **População**. Disponível em <http://www.brasil.gov.br/governo/2009/11/populacao>, 31 de outubro de 2009 – modificação em 28 de julho de 2014. Acesso em 3 de janeiro de 2016.

BRUZZI, Hygina Moreira. **Do visível ao tangível**: em busca de um lugar pós-utópico. Belo Horizonte: C/Arte, 2001.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2011 [1500].

CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; e CAMPOS, Haroldo de. **Teoria da Poesia Concreta**: textos críticos e manifestos – 1950-1960. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.

CAMPOS, Haroldo de. **Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira**. In *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

\_\_\_\_\_. **Miramar na mira.** In ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas 2 – Memórias sentimentais de João Miramar.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971a, 3-29.

\_\_\_\_\_. **Uma poética da radicalidade.** In ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas 7 – Poesias reunidas.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971b, pp. 9-59.

CANDIDO, Antonio. **Dialética da Malandragem.** Disponível em <http://www.educacional.com.br/upload/dados/materialapoio/580001/8384666/Artigo%20-20Dial%C3%A9tica%20da%20malandragem%20%28Antonio%20Candido%29.pdf>, 1970.

\_\_\_\_\_. **Literatura e sociedade.** São Paulo: T A Queiroz, 2000.

CARVALHO, Paula de Oliveira. **Os Cinco Impérios: breve roteiro para o credo antrópico.** Disponível em [http://www.tranz.org.br/pdf\\_2/paula\\_cincoimperios.pdf](http://www.tranz.org.br/pdf_2/paula_cincoimperios.pdf), 2007.

CASTELLS, Manuel e CARDOSO, Gustavo (orgs.). **A sociedade em rede: do conhecimento à ação política.** Disponível em [http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/Sociedade\\_em\\_Rede\\_CC.pdf](http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/Sociedade_em_Rede_CC.pdf), 2005.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRACÃO. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/castracao/>, 15 de junho de 2013. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

CÍCERO, Antonio. **Poesia e filosofia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

\_\_\_\_\_. **Poesia e paisagens urbanas.** In PEDROSA, Célia. *Mais poesia hoje.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

CIORAN, Emil. **História e Utopia.** Rio de Janeiro: Rocco, 2011 [1960].

CLUTTON-BROCK, Juliet. **Cães – Aventura Visual.** São Paulo: Globo, 1996.

COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade.** Belo Horizonte: editora UFMG, 1996.

COMPLEXOa. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/complexo/>, 29 de agosto de 2011. Acessado em 7 de janeiro de 2016.

COMPLEXOb. In Sinônimos. Disponível em <http://www.sinonimos.com.br/complexo/>. Acessado em 7 de janeiro de 2016.

CONJUNÇÃO. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Conjun%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 30 de dezembro de 2015.

CORRÊA, José Celso Martinez. **Na boca do estômago**: conversa com Lara Valentina Pozzobon da Costa. In ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011, 71-83.

COSTA, Tiago Leite. **Aspectos do conceito de Utopia na filosofia antropofágica**. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3413/2339>, 2011.

COUTO, Mia. **Mia Couto: em busca das identidades plurais**. Disponível em <http://outraspalavras.net/posts/mia-couto-em-busca-das-identidades-plurais/>, 28 de maio de 2013.

CREDO Niceno. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Credo\\_Niceno](https://pt.wikipedia.org/wiki/Credo_Niceno). Acesso em 11 de janeiro de 2016.

DAMATTA, Roberto. **Carnaval, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

\_\_\_\_\_. **Pedro Malasartes e os paradoxos da malandragem**. In *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, 249-301.

DAVAL, Mathias. **A idade de Ouro está sempre mais adiante**. In GRELET, Gilles (org.). *Teoria Rebelião: um ultimato*. Rio de Janeiro: Novamente, 2011, pp. 18-20.

DAVIES, Paul. **O quinto milagre**: em busca da origem da vida. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DE NICOLA, José. **Literatura Brasileira**: das origens aos nossos dias. São Paulo: Scipione, 2003.

DICIONÁRIO DE SINÔNIMOS. Porto, Portugal: Porto Editora, 1977.

DIE BRUCKE. In Infopédia: Dicionários Porto Editora. Disponível em [http://www.infopedia.pt/\\$die-brucke](http://www.infopedia.pt/$die-brucke), 2003-2016. Acesso em 30 de novembro de 2015.

DI GIULIO, Gabriela. **Desconhecimento cria a ideia de uma ‘só África’**. Disponível em <http://www.comciencia.br/reportagens/negros/07.shtml>, 2003.

DISTOPIA. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Distopia>. Acesso em 17 de dezembro de 2015.

DNAa de Índios Brasileiros tem traços comuns com polinésios, diz estudo. **Globo.com**. 7 de abril de 2013. Disponível em <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2013/04/dna-de-indios-brasileiros-tem-tracos-comuns-com-polinesios-diz-estudo.html>, 2013. Acessado em 4 de janeiro de 2016.

DNAb e a Identidade das Pessoas não estão tão entrelaçados quanto se pensava. **Último Segundo**. 29 de setembro de 2013. Disponível em <http://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/2013-09-29/dna-e-a-identidade-das-pessoas-nao-estao-entrelacado-quanto-se-pensava.html>, 2013. Acesso em 4 de dezembro de 2015.

DNAc revela que Asiáticos e Ameríndios têm ancestral comum. **UOL notícias**. 24 de janeiro de 2013. Disponível em <http://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/afp/2013/01/24/dna-revela-que-asiaticos-e-amerindios-sao-ancestrais-do-homem-moderno.htm>, 2013. Acessado em 4 de janeiro de 2016.

DOMENICO, Guca. **Breve história da bossa nova**. São Paulo: Editora Claridade, 2008.

DÓRIA, Tércia Priscila Lima e ALVES, Valéria Rios Oliveira. **Estudo da gramaticalização do termo/expressão *tipo assim* em ‘O diário de Tati’**. Disponível em <http://www.sociodiaeto.com.br/edicoes/17/31052014041317.pdf>, 2014.

DRIBLE. In Tiro de Letra: Mistérios da Criação Literária. Disponível em <http://www.tirodeletra.com.br/etimologias/Drible.htm>, ca. 1998. Acesso em 24 de dezembro de 2015.

DUARTE, Pedro. **A palavra modernista: vanguarda e manifesto**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

\_\_\_\_\_. **Estio do tempo: Romantismo e estética moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

DUTRA, Mari. **Vira-latas: porque eles são os cachorros do momento**. Disponível em <http://www.hypeness.com.br/2015/04/porque-os-vira-latas-sao-os-cachorros-do-momento/>, abril de 2015.

ECO, Umberto. **A busca da língua perfeita**. Bauru, SP: EDUSC, 2002 [1993].

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004 [1963].

ESCHER, Maurits Cornelius. **Drawing Hands**. 1948. Litogravura, 28,2 x 33,3 cm. Disponível em [http://en.m.wikipedia.org/wiki/Drawing\\_Hands](http://en.m.wikipedia.org/wiki/Drawing_Hands). Acesso em 4 de fevereiro de 2016.

ESTRANGEIRO. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/estrangeiro/>, 11 de outubro de 2012. Acessado em 11 de janeiro de 2016.

EYGO, Hudson. **Identidade**. Disponível em [www.ulbrato.br/encena/2014/01/20/Identidade](http://www.ulbrato.br/encena/2014/01/20/Identidade), 20 de janeiro de 2014. Acesso em 12 de setembro de 2015.

FAITANIN, Paulo. **Acepção teológica de ‘pessoa’ em Tomás de Aquino**. Disponível em [http://www.aquinate.net/revista/edicao\\_atual/Artigos/03/a-acepcao-teologica%20de-pessoa-em%20tomas%20de%20aquino.pdf](http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/03/a-acepcao-teologica%20de-pessoa-em%20tomas%20de%20aquino.pdf), 2006 [2005]. Acesso em 11 de fevereiro de 2016.

FELDMAN, Sérgio A. **Amantes e Bastardos**: as relações conjugais e extraconjugais na alta nobreza portuguesa no final do século XIV e início do século XV. Vitória: EDUFES, 2008.

FERNANDES, Millôr. **A bíblia do caos**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini-Aurélio – século XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

FERREIRA, Osvaldo. **Sobre o nosso pessimismo e o complexo de vira-lata**. Disponível em <http://jornalggn.com.br/noticia/sobre-o-nosso-pessimismo-e-o-complexo-de-vira-lata#.U15St3fn4f8.twitter>, 28 de abril de 2014. Acesso em 30 de junho de 2014.

FFYTCHÉ, Matt. **As origens do inconsciente**: de Schelling a Freud – o nascimento da psiquê moderna. São Paulo: Cultrix, 2014.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

FLORES, Moacyr. **Bandeirantes e pioneiros, uma história comparada**. Disponível em <http://www.arl.org.br/index.php/artigos/ensaios/23-bandeirantes-e-pioneiros-uma-historia-comparada-moacyr-flores>, entre 2007 e 2015.

FONSECA, Maria Augusta. **Por que ler Oswald de Andrade**. São Paulo: Globo, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1966].

FREIRE, Márcio. **Armadilhas Intelectuais ou dilemas e dinamismos próprios da cultura**. Disponível em <http://www.repositorios.ufpe.br/revistas/index.php/INV/article/viewFile/1361/1031>, 2009.

FREITAS, Guilherme. **A Descoberta dos Brasis**. Jornal O Globo, 7 de novembro de 2015, Segundo Caderno, 8.

FREUD, Sigmund. **O ego e o Id**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. **O estranho**. In *Obras Completas*, PDF, 1919, 3126-3151.

\_\_\_\_\_. **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1999 [1913].

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

FRITZEN, Vanessa. **Mitos indígenas em Macunaíma, de Mario de Andrade**. Disponível em <http://www.unifra.br/eventos/inletras2011/Trabalhos/2274.pdf>, 2011.

GALVÃO, Walnice Nogueira (org.). **Roteiro da Poesia Brasileira: Modernismo**. São Paulo: Global, 2008.

GARCIA, Gabriel Cid de. **Dizer o indizível**: histeria e heteronímia. Disponível em <http://www.poesis.uff.br/PDF/poesis19/artigo-gabriel-garcia.pdf>, 2012.

GIAROLA, Flávio Raimundo. **Racismo e teorias raciais no século XIX**: Principais noções e balanço historiográfico. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=313>, 2010.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GIUCCI, Guillermo. **O Bonde da Modernização**. In ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011, 229-242.

GLAUCO RODRIGUES. In Enciclopédia Itaú Cultural. Disponível em <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa1529/glauco-rodrigues>. Acesso em 10 de dezembro de 2015.

GODOY, Gabriel. **Sete diferenças**: um paralelo das derrotas nas Copas do Mundo de 1950 e 2014. Disponível em [http://www.brasilpost.com.br/2014/07/08/paralelo-das-copas\\_n\\_5568705.html](http://www.brasilpost.com.br/2014/07/08/paralelo-das-copas_n_5568705.html), 8 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

GOLDENBERG, Ricardo. **No círculo cínico** – ou: Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas? Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GOMES, Adriana. **A miscigenação do Brasil sob o olhar do Conde de Gobineau**. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=162>, 2013.

GUEDES, Marcos; e DREWNICK, Raul Flávio. **Sem complexo, Brasil abre Copa do Mundo no reino vira-lata de Coringa.** Disponível em <http://esportes.terra.com.br/futebol/copa-2014/sem-complexo-brasil-abre-copa-do-mundo-no-reino-vira-lata-de-coringa,706a475805096410VgnCLD200000b1bf46d0RCRD.html>, 12 de junho de 2014. Acesso em 2 de agosto de 2014.

GUEIROS, Pedro Motta. **Vexame suscita debate para que o futebol brasileiro recupere a identidade perdida:** derrota para a Alemanha foi capaz de tornar honrosa a tragédia de 1950. Disponível em <http://oglobo.globo.com/esportes/copa-2014/vexame-suscita-debate-para-que-futebol-brasileiro-recupere-identidade-perdida-13188642>, 9 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Pequenos estudos de filosofia brasileira.** Rio de Janeiro: Nau, 1997.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. **Nação e civilização nos trópicos:** o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. Revista *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, 5-27. Disponível em <http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Texto%20Manoel%20Salgado.pdf>, 1988.

GULLAR, Ferreira. **Em alguma parte alguma.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

HARVEY, David. **A liberdade da cidade.** In MARICATO, Ermínia *et al.* *Cidades Rebeldes.* São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

HEFREN, Alexandre. **Advérbios.** Disponível em <https://alexandrehefren.wordpress.com/2010/01/03/adverbios/>, 3 de janeiro de 2010. Acesso em 30 de dezembro de 2015.

HISTÓRIA DA LÍNGUA PORTUGUESA. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria\\_da\\_l%C3%ADngua\\_portuguesa](https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_da_l%C3%ADngua_portuguesa). Acesso em 5 de janeiro de 2016.

HISTÓRIA DE PORTUGAL. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria\\_de\\_Portugal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_de_Portugal). Acesso em 4 de janeiro de 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936].

HORGAN, John. **O fim da ciência:** uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

INCESTO. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/pergunta/pergunta-3498/>, 19 de setembro de 2006. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

JABOR, Arnaldo. **A volta do complexo de vira-latas**. Disponível em <http://oglobo.globo.com/cultura/a-volta-do-complexo-de-vira-latas-13258470>, 15 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

JORENTE, Maria José Vicentini; SANTOS, Plácida Leopoldina Amorim da Costa; e VIDOTTI, Silvana Aparecida Borsetti Gregório. **Quando as webs se encontram: social e semântica** – promessa de uma visão realizada? Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/viewFile/2215/3209>, 2009.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica**. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998, 96-103.

\_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LIMA, Felipe Escobar de. **A derrota do Brasil? Foi outra vez o complexo de vira-latas**. Disponível em <http://www.sol.pt/noticia/110329>, 9 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

LIMA, Luiz Costa. **Clarice Lispector e o complexo de vira-lata**. Disponível em <http://sibila.com.br/critica/clarice-lispector-e-o-complexo-de-vira-lata/3178>, 22 de outubro de 2009. Acesso em 4 de maio de 2014.

\_\_\_\_\_. **Frestas: a teorização em um país periférico**. Rio de Janeiro: Contraponto – Editora PUC-Rio, 2013.

\_\_\_\_\_. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Mímesis e modernidade: formas das sombras**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LIMA, Mario Helio Gomes de. **Gilberto Freyre**. In PERICÁS, Luiz Bernardo e SECCO, Lincoln Ferreira (orgs.). *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LODGE, David. **A arte da ficção**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **A ciência norte-americana visita a Amazônia: entre o criacionismo cristão e o poligenismo ‘degeneracionista’**. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/75/07-mariahelena.pdf>, 2007.

MAGGIE, Yvonne. **O retorno do recalcado – Complexo de vira-lata**. Disponível em <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/o-retorno-do-recalcado-complexo-de-vira-lata.html>, 9 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

MAGNO, MD. **A natureza do vínculo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994 [1993].

\_\_\_\_\_. **A Psicanálise, Novamente**. In DANTAS, Rosane Araujo e ALONSO, Aristides. In *Pensamento Original Made in Brazil*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor Editora, 1999a.

\_\_\_\_\_. **A Psicanálise, Novamente: um pensamento para o século II da Era Freudiana**. Rio de Janeiro: Novamente, 2008 [1999].

\_\_\_\_\_. **A rebelião dos Anjos: Eleutéria e Exousía**. Rio de Janeiro: Novamente, 2009 [2007].

\_\_\_\_\_. **Ars Gaudendi: a arte do gozo**. Rio de Janeiro: Novamente, 2006 [2003].

\_\_\_\_\_. **Arte e psicanálise: estética e clínica geral**. Rio de Janeiro: Novamente, 2008 [1995].

\_\_\_\_\_. **Comunicação e cultura na era global**. Rio de Janeiro: Novamente, 2005.

\_\_\_\_\_. **Clownagens**. Rio de Janeiro: Novamente, 2012 [2009].

\_\_\_\_\_. **Economia fundamental: metamorfoses da pulsão**. Rio de Janeiro: Novamente, 2010 [2004].

\_\_\_\_\_. **Est'ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago editora, 1992 [1989].

\_\_\_\_\_. **Introdução à Transformática**. Rio de Janeiro: Novamente, 2004 [1998].

\_\_\_\_\_. **Neurobras**. Disponível em [http://www.novamente.org.br/arquivos/md87-neurobras-rev-pdf\\_1409143350.pdf](http://www.novamente.org.br/arquivos/md87-neurobras-rev-pdf_1409143350.pdf), 1987.

\_\_\_\_\_. **O Halo bífido do Inconsciente**. Disponível em [http://www.tranz.org.br/5\\_edicao/TranZ10-Magno.pdf](http://www.tranz.org.br/5_edicao/TranZ10-Magno.pdf), 2010.

\_\_\_\_\_. **Ordem e Progresso, por dom e regresso**. Rio de Janeiro: outra editora, 1987 [1983].

\_\_\_\_\_. **Psicanálise: Arreligião**. Rio de Janeiro: Novamente, 2005 [2002].

\_\_\_\_\_. **Psicanálise & Polética**. Rio de Janeiro: Outra, 1986 [1981].

\_\_\_\_\_. **Psychopathia Sexualis**. Santa Maria, RS: Editora UFSM, 2000 [1996].

\_\_\_\_\_. **Revirão 2000-2001**. Rio de Janeiro: Novamente, 2003 [2000-2001].

\_\_\_\_\_. **Revirão Guarany**: entrevista. Disponível em [http://www.novamente.org.br/arquivos/md00-reviraoguarany-pdf\\_1372864538.pdf](http://www.novamente.org.br/arquivos/md00-reviraoguarany-pdf_1372864538.pdf), 2000.

\_\_\_\_\_. **Sobre os Universais**. Disponível em [http://www.tranz.org.br/4\\_edicao/artigos/TranZ09-ArtigoSobreUniversais.pdf](http://www.tranz.org.br/4_edicao/artigos/TranZ09-ArtigoSobreUniversais.pdf), 2009.

\_\_\_\_\_. **Transar: transir** – elementos da transformática. LUMINA n. 3 (Revista da Faculdade de Comunicação de Juiz de Fora). Juiz de Fora: Editora da UFJF, jul-dez 1999b, 29-48.

\_\_\_\_\_. **Velut Luna**: A Clínica Geral da Nova Psicanálise. Rio de Janeiro: Novamente, 2008.

MALANDRO. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/malandro/>, 2010. Acessado em 11 de janeiro de 2016.

MAMMÌ, Lorenzo. **Encalhes e desmanches: ruínas do modernismo na arte contemporânea brasileira**. In *O que resta: arte e crítica de arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, 214-227.

MANUAL Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [www.pt.m.wikipedia.org/wiki/Manual\\_Diagn%C3%B3stico\\_e\\_Estat%C3%ADstico\\_de\\_Transtornos\\_Mentais](http://www.pt.m.wikipedia.org/wiki/Manual_Diagn%C3%B3stico_e_Estat%C3%ADstico_de_Transtornos_Mentais). Acesso em 12 de setembro de 2015.

MARINETTI, Filippo. **Manifesto Futurista**. Disponível em <http://www.espiral.fau.usp.br/arquivos-artecultura-20/1909-Marinetti-manifestofuturista.pdf>, 1909.

MENDES, Murilo. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991 [1932].

MILAN, Betty. **O país da bola**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

MIRANDA, Christine Ribeiro. **O estranhamente familiar na obra de Attilio Colnago**. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes, 2014.

MOÇÁRABES. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mo%C3%A7%C3%A1rabes>. Acesso em 4 de janeiro de 2016.

MORE, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000 [1516].

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MOURA, Geraldo de. **Radicais gregos e latinos do português**. Vitória, ES: EDUFES, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Disponível em <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>, entre 2003 e 2015.

NAPOLITANO, Marcos. **Aquarela do Brasil**. In NESTROVSKI, Arthur (org.). *Lendo Música: 10 ensaios sobre 10 canções*. São Paulo: PubliFolha, 2007.

NOGUEIRA, Salvador. **O que significa ser humano?** Disponível em <http://super.abril.com.br/ciencia/o-que-significa-ser-humano> , abril de 2014.

NOGUERA, Renato. **O conceito de drible e o drible do conceito**: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. Disponível em <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do-conceito-analogias-entre-a-historia-do-negro-no-futebol-brasileiro-e-do-epistemicidio-na-filosofia/>, entre 2012 e 2015.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

OLIVEIRA Jr, Luiz Carlos. **A devoração selvagem de Julio Bressane**. Revista Cult 201, maio de 2015: 6-9.

ORIGEM. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/origem/>, 2010-2015. Acesso em 3 de dezembro de 2015.

OROBORO. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ouroboros>. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

OVO DE COLOMBO. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ovo\\_de\\_Colombo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ovo_de_Colombo). Acesso em 5 de dezembro de 2015.

PARTE. In Dicio: Dicionário On-line de Português. Disponível em <http://www.dicio.com.br/parte/>, 2009-2016. Acessado em 10 de janeiro de 2016.

PASOLINI, Pier Paolo. **O futebol 'é' uma linguagem com seus poetas e prosadores**. Disponível em <http://www.outraspalavras.net/outroslivros/pasolini-a-linguagem-do-futebol-entre-o-gol-fatal-e-a-poesia>, 1971.

PEDIGREE. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/pedigree/>, 27 de maio de 2011. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

PERICÁS, Luiz Bernardo e SECCO, Lincoln (orgs.). **Intérpretes do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2014.

PERISSÉ, Gabriel. **A etimologia do malandro**. Disponível em <http://palavraseorigens.blogspot.com.br/2010/12/etimologia-do-malandro.html>, 13 de dezembro de 2010a. Acesso em 11 de janeiro de 2016.

\_\_\_\_\_. **A origem da palavra 'origem' e da palavra 'palavra'**. Disponível em <http://palavraseorigens.blogspot.com.br/2010/05/origem-da-palavra-origem-e-da-palavra.html>, 7 de maio de 2010b. Acesso em 3 de dezembro de 2015.

PESSOA, Fernando. **Cancioneiro**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

\_\_\_\_\_. **Carta a Adolfo Casais Monteiro**. Disponível em <http://www.contioutra.com/carta-em-que-fernando-pessoa-esclarece-a-origem-de-seus-heteronimos/>, 1935.

\_\_\_\_\_. **Livro do Desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Mensagem**. Porto Alegre: L&PM, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Odes de Ricardo Reis**. Lisboa: Publicações Europa-América, [1988].

\_\_\_\_\_. **O eu profundo e os outros eus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006c.

\_\_\_\_\_. **Poemas completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Martin Claret, 2006d.

\_\_\_\_\_. **Poesia de Álvaro de Campos**. São Paulo: Martin Claret, 2006e.

\_\_\_\_\_. **Poesia de Ricardo Reis**. São Paulo: Martin Claret, 2006f.

\_\_\_\_\_. **Teatro do Êxtase**. São Paulo: Hedra, 2010.

PIGNATARI, Décio. **Marco Zero de Andrade**. In *Contracomunicação*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004 [1964]: 149-165.

PINHEIRO, Flávio e PIRES, Paulo Roberto (orgs.). **Próximos 500: as perguntas que o Brasil vai ter que responder**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

PLON, Michel e ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

PONDÉ, Luis Felipe. **Vira-latas**. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/13006-vira-latas.shtml>, 5 de dezembro de 2011. Acesso em 30 de junho de 2014.

PRADO, Adélia. **Miserere**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

PRADO, Paulo. **O impacto de Poesia Pau-Brasil**. Disponível em <http://outraspalavras.net/brasil/o-impacto-da-poesia-pau-brasil/>, 22 de julho de 2014 [1924].

PRADO, Renato Maurício. **A vergonha das vergonhas na Copa das Copas**. Disponível em <http://blogs.oglobo.globo.com/renato-mauricio-prado/post/a-vergonha-das-vergonhas-na-copa-das-copas-542023.html>, 9 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

QUINTANA, Mario. **Caderno H**. São Paulo: Globo, 2006 [1994]

RAÇA. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/raca/>, 29 de novembro de 2010. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

RAZÃO. In: Origem da Palavra: site de etimologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/pergunta/pergunta-8391/>, 4 de maio de 2008. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

REGNAULD, Hervé. **Habitar a Mobilidade**. In GRELET, Gilles (org.). *Teoria-rebelião: um ultimato*. Rio de Janeiro: Novamente, 2011, 98-101.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1995].

RIMBAUD, Arthur. **Carta Dita do Vidente**. In *Uma estadia no inferno; Poemas escolhidos; e Carta dita do vidente*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005 [1871].

RINCÓN, Carlos. **Antropofagia, Reciclagem, Hibridização, Tradução Ou: Como apropriar-se da apropriação?** In ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011, 545-560.

ROCHA, João Cezar de Castro. **O Brasil mítico de Marinetti**. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1205200204.htm>, 12 de maio de 2002.

ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). **Antropofagia hoje?** São Paulo: Realizações Editora, 2011.

ROCHA, Rubens José da. **Tempo histórico no poema Mensagem de Fernando Pessoa**. Disponível em <http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/34-Rubens-Jos%C3%A9-da-Rocha.pdf>, 2012.

RODRIGUES, Antonio. **Duchamp ou O mundo no infinito**. In CABANNE, Pierre. *Engenheiro do tempo perdido – entrevista com Marcel Duchamp*. Lisboa, Portugal: Assírio e Alvim, 1990, 183-212.

RODRIGUES, Nelson. **A pátria de chuteiras**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

\_\_\_\_\_. **A pátria em chuteiras**: novas crônicas de futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Complexo de vira-latas*. In **À sombra das chuteiras imortais**, pp. 51-52. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RODRIGUES NETO, Pedro. **A culpa é do jeitinho brasileiro**. Barueri, SP: Novo Século Editora, 2014.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. **Poesias**. Portugal: Editora Ulisseia, 2000 [1914].

SAMPAIO, Carlos Alberto Reis. **Somos, sim, vira-latas, de carteirinha e crachá!**. Disponível em <https://jornaloexpresso.wordpress.com/2014/07/09/somos-sim-vira-latas-de-carteirinha-e-cracha/>, 9 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano**: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTAYANNA, Mauro. **A ressaca**. Disponível em <http://www.maurosantayana.com/2014/07/a-ressaca.html>, 10 de julho de 2014. Acesso em 6 de agosto de 2014.

SANTIAGO, Silviano. **Apesar de dependente, universal**. Disponível em <http://www.ufrgs.br/cdrom/santiago/santiago.pdf>, 1980.

SANTOS, Paula Cristina Guidelli dos; e SOUZA, Adalberto de Oliveira. **As vanguardas europeias e o modernismo brasileiro e as correspondências entre Mário de Andrade e Manuel Bandeira**. Disponível em [http://ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_literarios/pdf\\_literario/083.pdf](http://ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_literarios/pdf_literario/083.pdf), 2009.

SANTOS, Roberto Elísio dos. **Zé Carioca e a cultura brasileira**. Disponível em [http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002\\_anais/2002\\_NP16SANTOS.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP16SANTOS.pdf), 2002.

SCHOLHAMMER, Karl Erik. **A imagem canibalizada: a antropofagia na pintura de Tarsila do Amaral**. In ROCHA, João Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011, 267-279.

\_\_\_\_\_. **Além do Visível**: o olhar da literatura. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

SCHWARZ, Roberto. **Nacional por subtração**. In *Que horas são? – ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 29-48.

\_\_\_\_\_. **Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da Malandragem’**. In *Que Horas São?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 129-155.

SCLIAR, Moacyr. **Pequena história da melancolia brasileira**. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1706200108.htm>, 2001.

SÉRGIO, Ricardo. **Palavras de origem estrangeira**. Disponível em <http://www.recantodasletras.com.br/gramatica/2914649>, 17 de abril de 2011. Acesso em 5 de janeiro de 2016.

SHOMMER, Aurélio. **História do Brasil Vira-lata**. Anajé: Casarão do Verbo, 2012.

SILVA, Adriano da. **Vira-lata: complexo ou incompreensível**. Disponível em <http://www.imed.edu.br/Comunicacao/ImedNaMidia/vira-lata--complexo-ou-incompreensivel---artigo-professor-adriano-da-silva-1>, 29 de maio de 2014.

SILVA, Ana Paula da. **Pelé e o complexo de vira-latas: discursos sobre raça e modernidade no Brasil**. Rio de Janeiro: IFC/UFRJ: 2008.

SILVEIRA Jr, Potiguara Mendes da. **A Pessoa como Obra de Arte**. In ÍTALO, Adriana *et al.* *Temas da Nova Psicanálise*. Disponível em [http://www.tranz.org.br/1\\_edicao/pdf/temas\\_da\\_nova\\_psicanalise.pdf](http://www.tranz.org.br/1_edicao/pdf/temas_da_nova_psicanalise.pdf), 2006.

\_\_\_\_\_. **O Fato Curativo: Transferência, Pessoa e Rede**. In GRELET, Gilles (org.). *Teoria-rebelião: um ultimato*, pp. 62-64. Rio de Janeiro: Novamente, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Revirão e o Ciborgue: teoria da comunicação e psicanálise**. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/137563755/O-revirao-e-o-ciborgue-Potiguara-Mendes-pdf>, 2013.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SORG, Cheryl. **Retratos de impressão digital**. [2000-2015]. Disponível em <https://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://www.cherylsorg.com/portfolio.html&prev=search>. Acesso em 11 de setembro de 2015.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. **A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau**. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 21-34, jan | jun 2013.

SOUZA, Julia Coelho de. **Redes: circulação da informação e enraizamento**. Disponível em <https://neaufrgs.files.wordpress.com/2011/01/circulac3a7c3a3o-da-informac3a7c3a3o-e-enraizamento.pdf>, 2008.

SOUZA, Marcelo Henrique Marques de. **Era utopia mesmo, meu caro Morus?** Disponível em <http://im-postura.blogspot.com.br/2014/04/era-utopia-mesmo-meu-caro-morus.html>, 2014. Acesso em 16 de dezembro de 2015.

SOUZA, Sheila Mendonça de. **Dispersão de *Homo sapiens* e Povoamento dos Continentes.** In FERREIRA, Luiz Fernando; REINHARD, Karl Jan; e ARAÚJO, Adauto (Orgs.). *Fundamentos da paleoparasitologia*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011, 69-92.

TEIXEIRA, Anísio. **Valores proclamados e valores reais nas instituições escolares brasileiras.** *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Rio de Janeiro, v.37, n.86, abr./jun. 1962. p.59-79. Disponível em <http://www.bvanisioiteixeira.ufba.br/artigos/valores.html>, 1962.

TEORIA DAS REDES COMPLEXAS. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria\\_das\\_redes\\_complexas](https://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria_das_redes_complexas). Acessado em 6 de janeiro de 2016.

THEODOR ZIEHEN. In Wiki-lingue. Disponível em [http://pt.encydia.com/es/Theodor\\_Ziehen](http://pt.encydia.com/es/Theodor_Ziehen). Acessado em 8 de janeiro de 2016.

TÓPICO. In Dicio: Dicionário On-line de Português. Disponível em <http://www.dicio.com.br/topico/>, 2009-2016. Acessado em 10 de janeiro de 2016.

TORRES, Rosa Sampaio. **O mazombo.** Disponível em <http://www.rosasampaiotorres.blogspot.com.br/p/o-mazombo-ensaio.html?m=1>, entre 2010 e 2015.

UTOPIA. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Utopia>. Acesso em 16 de dezembro de 2015.

VAINFAS, Ronaldo. **Colonização, Miscigenação e Questão Racial:** notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. Disponível em [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg8-1.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-1.pdf), 1999.

VALENÇA, Alceu. **Alceu Valença critica ‘complexo de vira-lata’ após abertura da copa.** Disponível em <http://musica.uol.com.br/noticias/redacao/2014/06/13/alceu-valenca-critica-complexo-de-vira-latas-apos-abertura-da-copa.htm>, 13 de junho de 2014. Acesso em 29 de junho de 2014.

VARIABILIDADE GENÉTICA. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Variabilidade\\_gen%C3%A9tica](https://pt.wikipedia.org/wiki/Variabilidade_gen%C3%A9tica). Acessado em 9 de janeiro de 2016.

VELOSO, Caetano. **Vanguarda.** In *Antropofagia*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012: 41-46.

\_\_\_\_\_. **Verdade Tropical.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VERSIGNASSI, Alexandre, GARATTONI, Bruno e URBIM, Emiliano. **Cachorros, por que eles viraram gente?** Disponível em <http://super.abril.com.br/ciencia/cachorros-por-que-eles-viraram-gente>, março de 2009.

VILA-MATAS, Enrique. **Doutor Pasavento**. São Paulo: Cosac Naify, 2009 [2005].

VIRA-LATA. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Vira-lata>. Acessado em 9 de janeiro de 2016.

WILSON, Edward. **Diversidade da vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

WISNIK, José Miguel. **Veneno Remédio: o futebol e o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ZWEIG, Stefan. **Brasil, país do futuro**. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/paisdofuturo.pdf>, 1941.

### Filmes

BARBOSA. Direção: Ana Luiza Azevedo e Jorge Furtado. Brasil, 1988 (12min.) color. e p&b.

IDENTIDADE. Direção: James Mangold. EUA: Konrad Pictures e Columbia Pictures Corporation, 2003 (91min.) color.

O COMPLEXO de vira-lata. Direção: Leandro Caproni. Brasil, 2014 (23min.) color.

O DIA que durou 21 anos. Direção: Camilo Tavares. Brasil: PEQUI FILMES, 2012 (77min.) color. e p&b.

TABU. Direção: Julio Bressane. Brasil: Júlio Bressane Produções Cinematográficas, 1982 (85min.) color. e p&b.