

A PSICANÁLISE E O COCAR
(OS LIMITES ÉTICOS DO DISCURSO COLONIAL)

Alfredo Jerusalinsky

Na obra de Jacques Lacan encontramos que o registro do real se verifica no impossível. Esse impossível, porém, não tem uma única acepção. A começar pelo impossível fáctico, que se encontra no conceito de prematuração, no escrito de O Estádio do Espelho onde o limite faz borda no corpo. A seguir pelo impossível ôntico do Seminário XI, onde a impossibilidade de junção entre ser e sentido da fundamento à teoria da alienação. O impossível lógico, no adendo ao Seminário da Carta Roubada, onde temos a combinatória lógica mínima de quatro como borda inferior a toda e qualquer possibilidade de operação significante. O impossível gnósico, no seminário O Saber do Psicanalista, onde fica clara a impossibilidade de junção entre saber e verdade – algo que já tinha ficado explícito no seu escrito Ciência e Verdade. E, por último o impossível ético, no que vai do Seminário XX à XXIII, da fronteira entre o sujeito e o gozo, até o limite de James Joyce para se representar na língua – reconhecendo nisso o antecedente da diferença entre a cegueira de Tiréssias e a de Édipo no Seminário da Transferência, e da distancia entre o amor e o ato, no Seminário da Ética.

Anotações prévias, essas, que nos servem de fundamento para propôr que quando o sujeito não pode suportar-se na ordem significante, ele passa ao ato, num confronto desigual com o impossível em todas as suas acepções. Ato que, nesse viés, constitui uma tentativa póstuma do sujeito de provocar no Outro o traço necessário – ou seja na posição certa – para assegurar sua persistência. Dito de outro modo, causar no Outro o eco (lállico) que testemunhe (no discurso) da extensão de sua presença subjetiva para além da existência de seu ser. Se, por um lado, é tal a perspectiva do mártir ou do herói, certamente é também a única alternativa da vítima encurralada nessa impossível escolha entre o abismo ou a loucura. Embora, é claro, sua opção pelo ato seja para ela mesma, contrariamente a do

mártir, mera resignação sem perspectiva. É exatamente nisso que reside a pequena diferença entre os atos de “entrega”, do Tchê Guevara, no momento de sua execução, e o dos judeus do Holocausto no momento de entrada nos “banhos”.

A pequena diferença, já que ambas passagens do sujeito se constituem no ato diante da impossibilidade de se sustentar numa fala diante o Outro. Essa mesma pequena diferença entre os 2000 tenochkas que nem tentaram fugir quando os conquistadores de Hernán Cortés os massacraram na Noite Triste de México, e o grito desafiante de Tupac Amarú quando os descendentes de Francisco Pizarro deram a ordem de partida aos quatro cavalos que o esquartejaram nas quatro direções do Perú.

O desconhecido poeta que deixou sua testemunha sobre a Noite Triste no códice azteca “Tchilam-Balam”¹, escreve: “... o sol já não era o sol, nem a lua era mais a lua. Eles haviam matado nossos deuses.” Revelava assim o drama do colonizado, sem *pai* nada fazia mais sentido. Não havia mais suporte para a função simbólica necessária que situava os homens e as coisas na cultura.

Prestativos, os colonizadores, vão logo oferecer seu próprio *pai*. ou seja, seu próprio deus suposto mais sábio, mais verdadeiro, mais correto. Virão os mestres-missionários com seu onomástico de novos nomes para todo mundo. Com um novo mapa universal do corpo erótico. Com sua vacas, ferros e santos. E, sobre tudo, com as escrituras que contém todo o saber.

Já não haverá lugar para as penas, os deuses-pássaros, ou os contos das sucuris. Quanto mais, a eles estará reservado um lugar nos museus mas não mais nos céus. Lembrança exótica de até que extremos pode chegar o arbitrário do significante para situar a posição do pai, ou até mesmo de multiplicar-lo.

¹ Códice que foi uma das poucas peças literárias produzidas pelos Aztecas que escapou da queima determinada pela igreja, e que foi encontrado, coberto de pó, na década de 1930 numa biblioteca da Bélgica, sem que ninguém possa dar conta de como foi parar ali.

Confrontado com tal estranhamento, até que ponto chega a certeza do colonizador acerca de seu próprio Deus ? Logo após as primeiras décadas de paranóia, surge a tolerância para a mixenagem dos símbolos. O barroco toma as frutas locais. Os santos mostram rostos de pretos e índios. O paraíso vira floresta. O diabo veste armadura. Tolerância ou dúvida ?

A prática de terra arrasada e de extermínio que caracterizou a presença do colonizador em América à respeito da população que já se encontrava nestas terras, adquire algumas particularidades no que se refere à importação de escravos. Se no primeiro caso a única chance de substituir uma cultura por outra era a destruição da anterior, no segundo couve o recurso de distribuir os africanos pelos territórios escravagistas tomando a precaução de dispersar os das mesmas tribos. Impedia-se com isso que conservassem a referência à mesma língua e aos mesmos valores simbólicos, reduzindo desse modo a resistência à cultura que o amo pretendia impôr. Mesmo os nomes eram trocados, incluindo-se neles a referência ao amo ou à finca de sua pertença. Cuidadosamente era impedida a constituição da continuidade de uma filiação. E a sexualização tendia a ser substituída por uma prática sexual reprodutiva, exceto, é claro, quando se tratava de satisfazer o gozo do amo.

Se estabelece assim uma re-montagem da cena feudal através da casa Senzala. O *paizinho* passa a ser o fazendeiro, que adquire poder mesmo sobre os padres, governando assim também a posição do Deus-Pai.

A convocação da identificação ao amo fica assim irrecusável: privados de sua referência cultural inicial, sem nome, e sem Nome-do-Pai a não ser o do amo, produz-se inevitavelmente a troca de língua e a troca de religião. Curiosamente o fanatismo religioso é muito mais acirrado entre os escravos. Isso se explica pela peremptória necessidade de preencher o vazio deixado pelos seus deuses mortos. A ausência de nome leva a efeitos paradoxais, como por exemplo o acontecido na revolução negra de Haiti. Após exterminar todos os brancos da ilha, os negros adotam o nome e sobrenome de seus antigos amos.

Sabemos que os escravos desenvolveram formas culturais de resis-

tência à univocidade dessa identificação: o *creol* como nova língua no Caribe, as práticas religiosas mixtas com forte conteúdo de justaposição de diversas culturas africanas (Umbanda, Candomblé, Vudú), e a re-introdução da prática das máscaras pela via do carnaval, a transformação da música e da gramática. No que diz respeito à colonização espanhola, a escassa importação de escravos e a prática de extermínio sistemático da população indígena impediu a constituição de formas resistenciais de cultura do colonizado originário, mas surgiu o gaúcho como forma de afirmação "nacional" da colônia contra a metrópole.

Quando Charles Melman afirma a impossibilidade da passagem do significante que faz a referência ao nome (S 1), para o saber (S 2), no discurso colonial – no seu artigo sobre O Complexo de Colombo ² justificando que na ausência de pai, a claudicação da função simbólica levaria o colonizado a uma posição de loucura, já que se veria na necessidade de adotar como próprio um pai e um saber que não lhe são próprios, o que surge como questionamento é se na inversão da produção da posição psicótica, provocada pela resistência do colonizado e a dúvida do colonizador, não haveria, à partir da terceira geração a produção de um novo eixo da cultura local.

Eis aqui que queremos abrir uma novo capítulo para a análise da condição colonial do discurso. Até que ponto aquela dúvida do colonizador, articulada à resistência do colonizado abre as chances para uma nova cultura ? É claro que se viermos a responder de modo positivo a essa pergunta estaríamos diante da produção de novas formas de saber.

De fato, a cultura européia tende a constituir-se ao redor de um pai único (o Papa é seu melhor testemunho) ordenando o discurso numa suposição de saber universal. A psicanálise, especialmente a partir de Lacan questiona a universalidade aristotélica re-lançando a questão do pai e do mestre na sua singularidade.

² "D'un Inconscient pós colonial, s'il exist" – Edição da Association Freudienne Internationale com a colaboração da Maison de l'Amérique Latine – Paris – France.

A forclusão, quando ela opera – e certamente um processo de conquista e colonização é um desses casos – provém de um apagamento da função simbólica do significante na inscrição fantasmática da terceira geração de antecessores. Curiosamente, quando se trata da imigração assistimos ao mesmo fenômeno mas na sua inversa: a terceira geração aparece integrada na cultura local, abandonado as referências à cultura dos avôs. É assim que surgem os sujeitos que ocupam de um modo puramente simbólico os lugares intermediários entre a população originária da colônia e a imigração de colonizadores: o gaúcho como mixenagem dos colonizadores agricultores e os índios “pampas”, nômade mas trabalhador. Respresentante, sem dúvida – veja-se a história da Revolução Farroupilha – de uma nova “nacionalidade”. É assim, também, que se produz a transformação da língua vinda da metrópole e que as práticas religiosas adquirem uma nova referência mitológica.

Que o colonizador resista o surgimento de novas formas de saber, e até mesmo a “deformação” que se opera na transmissão dos saberes originários da “madre pátria” demonstram que eles, nesse viés, estão mais do lado de uma língua exercida como materna que numa posição precisamente paterna na transmissão. Por isso, quando o colonizado recebe a transmissão de um saber, nem que seja o psicanalítico, sob a forma de um discurso materno, não pode fazer outra coisa senão barrar-lo, para que ele opere simbolicamente como uma nova forma de saber. E se o colonizador se agarra a sua suposta condição de mestre permanente, corresponde então o ato de seu corte, nem que os efeitos de esse ato devam esperar por uma terceira geração.

AS CRIANÇAS E O PARAÍSO

Julieta Jerusalinsky

Ao chegar em casa depois de assistir o filme “A vida é bela” encontro na porta o Jornal “Folha de São Paulo” que situa em primeiro plano uma foto de Pinochet e Margaret Thatcher. Alguns dias depois (24/3) a foto da capa é a de uma criança sentada diante de 2.100 cruzeiros depositadas diante do Parlamento em Londres para simbolizar as vítimas do ex-ditador Augusto Pinochet.

São nesses momentos que nos detemos a pensar o quê a produção artística denuncia de uma verdade social e o quê ela pode com isto nos ensinar, para além de uma forçada e pouco produtiva discussão a respeito de qual é “o melhor filme”.

De fato, pudemos assistir por ocasião na última entrega do Oscar a 3 filmes: “A vida é bela”, “Central do Brasil” e “Filhos do Paraíso”, um italiano, um brasileiro e um iraniano respectivamente. Chama particularmente a atenção o fato de que três filmes, de três diferentes lugares do mundo, tenham situado simultaneamente no centro de sua produção artística a questão da infância. Mas não se trata de qualquer questão relativa à infância, porque cada um, a seu modo, fala-nos do lugar da criança diante de certos eventos históricos e sociais: o fascismo italiano, os efeitos da miséria que acaba por situar muitas crianças em uma exclusão social, e a violência e o rompimento de laço social com que se deparam as crianças do terceiro mundo.

Sabemos que “A vida é bela” é uma ficção, que o que ali ocorre seria impossível. Mas isso quer dizer que esse filme nos conte uma mentira? Ele nos fala da função dos adultos de manter a infância em um certo âmbito de proteção das violências do mundo. Será que isto é possível?

A produção própria da infância é o brincar, é por meio do brincar simbólico que a criança pode ir elaborando as diferentes marcas que recebe da transmissão parental e do social. Freud fala-nos que se trata de realizar ativamente o que se viveu passivamente, e nisto o que está em jogo é a construção de uma versão própria desse sujeito face a essa transmissão.