

MARIA JOSÉ CORACINI

A CELEBRAÇÃO DO OUTRO
ARQUIVO, MEMÓRIA E IDENTIDADE
línguas (materna e estrangeira),
plurilingüismo e tradução

SBD-FFLCH-USP



299760

MERCADO
LETRAS

SUMÁRIO

Introdução	9
I. Da (Dis)Tensão teórica	
\ 1. Sujeito, identidade e arquivo – entre a impossibilidade e a necessidade de dizer(-se)	15
\ 2. Pêcheux hoje: no limiar das dúvidas e (in)certezas.	27
\ 3. Identidade e <i>O monolingüismo do outro</i>	45
II. Da (im)possível identidade do povo brasileiro	
4. A celebração do outro na constituição da identidade do brasileiro	59
5. Discurso de e sobre a (in)submissão feminina	79
6. Identidade e cidadania: a questão da inclusão	97
III. Ser/estar entre-línguas-culturas	
7. O espaço híbrido da SUBJETIVIDADE: o (bem) estar/ser entre línguas	117
\ 8. <i>Nossa língua: materna ou madrasta?</i> – Linguagem, discurso e identidade	135
9. Língua materna-estrangeira: entre saber e conhecer	149

IV. Da identidade do tradutor e do professor de línguas

10. Discurso sobre <i>tradução</i> : aspectos da configuração identitária do tradutor	165
11. Auto-)representações do tradutor: entre a frustração da fidelidade e o gozo da traição	183
12. O sujeito tradutor – entre a “sua” língua e a língua do outro.	197
13. Pós-modernidade e novas tecnologias – no discurso do professor de línguas	209
14. A sedução do discurso publicitário sobre escolas de línguas e a constituição da identidade	225

Introdução

A celebração do outro: Arquivo, memória e identidade – Línguas (materna e estrangeira), plurilingüismo e tradução é constituído de textos que resultam de projetos de pesquisa que receberam o apoio do CNPq e da Fapesp, nos últimos três anos.

Os textos que configuram as quatro partes do livro giram, todos, em torno do interdiscurso e da identidade. Compreenda-se interdiscurso como fragmentos de múltiplos discursos que constituem a memória discursiva – que não deve ser confundida com a memória cognitiva –, fragmentos esses que nos precedem e que recebemos como herança e que, por isso mesmo, sofrem modificações, transformações. De modo simplificado, poderíamos dizer que a memória, portanto, o interdiscurso são as inúmeras vozes, provenientes de textos, de experiências, enfim, do outro, que se entrelaçam numa rede em que os fios se mesclam e se entretecem. Essa rede conforma e é conformada por valores, crenças, ideologias, culturas que permitem aos sujeitos ver o mundo de uma determinada maneira e não de outra, que lhes permitem ser, ao mesmo tempo, semelhantes e diferentes. Essa rede, tecido, tessitura, texto, melhor dizendo, escritura se faz corpo no corpo do sujeito, (re)velando marcas indelévels de sua singularidade.

Ora, apesar desses fragmentos, cada um de nós tem a ilusão de que faz um, de que é um, de que tem uma identidade, inventada pelo outro e assumida como sua; ficção que se faz verdade para si e para os outros. Constituída de representações imaginárias que se imprimem no e pelo espelho do olhar do outro, a identidade de cada um – professor, aluno, tradutor, falante de uma ou mais línguas, mas sempre falante de línguas (que se imbricam na aparência da unidade) – se faz escrita, se faz texto, narrativa, ficção. São essas ficções de

si, do outro e do outro de si que nos interessam e que buscamos trazer, em forma de excertos, nos capítulos desta obra, excertos extraídos de entrevistas, de relatos, de redações de alunos e de professores, de artigos publicados em jornais, revistas e periódicos especializados, posteriormente transcritos e analisados.

O que significa língua materna e estrangeira? É possível definir uma por oposição à outra, para todos e em todas as circunstâncias? Como se representam os falantes de mais de uma língua? Mas é possível ser falante de uma só língua? Como se vê o brasileiro na sua relação com o estrangeiro que admira e rejeita a um só tempo? Como se vê e é vista a mulher nos dias de hoje? Que discursos atravessam o seu dizer? Essas são algumas das questões que, a meu ver, interessam a professores, tradutores e a todos os que lidam com a linguagem e que se deparam com a complexidade que envolve os processos de ensino e aprendizagem, bem como a tarefa de tradutor, sempre e inevitavelmente, processos de compreensão e de tradução – impossível, graças ao equívoco e à opacidade da língua que deixa rastros, resíduos intraduzíveis que se fazem idioma, e, ao mesmo tempo, necessária à sobrevida do texto e do sujeito...

Num contexto, chamado por alguns de pós-moderno, que prima pela objetificação de tudo e de todos, pela excessiva valorização da tecnologia em detrimento do homem, num mundo em que o capital constitui um signifiante mestre, em que os interesses econômicos justificam as ações mais torpes e desonestas, a tarefa politicamente engajada da educação – que prega a inclusão de todos, indistintamente, na participação dos destinos da nação, mas que, contraditoriamente, exclui no exato momento em que pensa ou diz estar incluindo – escancara a sua complexidade e nos deixa a todos (ainda sujeitos do desejo e da falta, que carregamos valores tradicionais e idealistas) perplexos diante do outro (que também nos constitui), outro que julga tudo poder, sujeito do gozo, da pulsão ou do consumo, sujeito que se consome ao consumir.

Consumem-se línguas como se fossem mercadorias, objetos que nos tornam consumíveis num mercado de trabalho seletivo e exigente; consomem-se tecnologias que se dizem a serviço da educação e do homem em geral, mas a serviço das quais se colocam uns e outros, como se fossem a panacéia do mundo novo, sem exclusões nem preconceitos, nova Babel em busca da completude, do conhecimento total, da verdade, da perfeição, da estabilidade...

Ilusões que escondem outras ilusões, que abafam, na amálgama da racionalidade, da lógica classificatória que põe e dispõe tudo e todos em seus (devidos!?) lugares, a fragmentação da subjetividade, a configuração híbrida e

mestiça da identidade – que, vez por outra, se deixa rastrear na homogeneidade enganosa do texto e do sujeito –, a complexidade e, por vezes, o (des)conforto que se instaura no entre-lugar (entre-línguas-culturas-outros), onde não há espaço para as polarizações, para as fronteiras, onde o mesmo e o diferente, o dentro e o fora se imbricam e se constituem mutuamente.

Nesse contexto, urge redefinir a aprendizagem em geral e de línguas em particular, como um processo que se dá no corpo do sujeito constituído na e pela linguagem, sujeito do inconsciente, múltiplo e cindido, incapaz de (auto)controlar os efeitos de sentido de seu dizer e, portanto, incapaz de controlar os restos do que digere (apre(e)nde), restos, resíduos que passam pelo corpo e se fazem sangue, corpo e texto (inscrição e escritura). E é só quando esse processo de digestão acontece, quando o outro é (in)corporado, “fagocitado”, que é possível falar, efetivamente, de aprendizagem. Tal visão nos torna mais questionadores diante das dificuldades ou facilidades dos alunos e de nossas próprias reações, aliviando, sem descomprometer, a tarefa de ensinar e aprender, atravessada pelo acaso ou, pelo menos, pelo inexplicável.

Daí o título: celebração do outro, outro-aluno, outro-professor, outro-tradutor, outro-estrangeiro, outro-homem, outro-mulher, outro a quem buscamos agradar e com quem buscamos ser amáveis, na ânsia de nos completarmos completando, de nos fazer reconhecer como sujeitos-objetos de seu amor. Outros, enfim, que deixam resíduos, rastros no inconsciente que se marcam como signo ou letra, e afloram, cá e lá, pela memória que se faz discurso, nas histórias de vida, nas invenções de si.

Com o objetivo de problematizar as teorias do discurso, trazendo à baila autores-filósofos, à primeira vista incompatíveis, que servem, ao lado de outros, de base teórica para nossas pesquisas, tratamos separadamente – mas, sempre que possível, traçando paralelos e demarcando tensões – de noções como identidade, escritura, discurso, em Foucault, Pêcheux e Derrida, para, em seguida, avançarmos na análise de discursos que contemplam a (im)possível identidade do povo brasileiro, o ser/estar entre línguas e a identidade do tradutor e do professor de língua(s).

Esperamos, assim, contribuir para a problematização de aspectos em geral inquestionáveis, que constituem a cultura ocidental pautada na racionalidade, na coerência e na celebração da homogeneidade, da disciplina, da igualdade e da inclusão que mais excluem do que incluem, que mais separam do que unem. E, sabemos todos, nesse contexto, em que predominam relações de poder-saber, encontram-se a educação e, portanto, o ensino-aprendizagem de línguas e a tarefa do tradutor.

3. Identidade e *O monolingüismo do outro*

Fazer um *de(tour)*¹ pelo *Monolingüismo do outro*, de Jacques Derrida, leva-nos, inevitavelmente, a “passear”, a “derivar” pelas “Torres de Babel” (em francês: “*Des Tours de Babel*”, em que *tour* significa torre e volta, passeio), desde sempre o lugar do impronunciável, da multiplicidade das línguas, das derivações (in)conseqüentes, do mesmo e do diferente, do eterno repetir sem jamais retornar ao mesmo, acrescentando, prolongando, transformando...

Passear por Babel significa rememorar o sonho da completude, da plena sabedoria, do gozo total e perder-se na autoridade reconhecidamente legítima do pai (da lei, das normas), perder-se nos desvãos das línguas e das culturas que se mesclam e se confundem, perder-se no nome do pai, poderoso e inominável.

Passear pelos escombros de Babel significa vislumbrar o corpo poroso e disperso da heterogeneidade que constitui a linguagem e o sujeito, que ao mesmo tempo a revelam e a sufocam na aparência enganosa de uma unidade homogeneizante. É como se a derrota do orgulho humano, na destruição de Babel, desse lugar à multiplicidade de línguas e à conseqüente incompreensão: instala-se a “con-fusão” (fusão entre as línguas) que dá lugar às genealogias mestiças ou às mestiçagens identitárias. É o equívoco, o desentendimento que se instaura como castigo pela soberba de um povo – a família semítica – que se queria um império universal, com o poder de impor sua língua ao universo (Derrida 1987a [2002, p. 14]) e, portanto, se dar um nome, o nome de Deus, o

1. Palavra francesa que se encontra nas expressões usadas no Brasil “fazer um *tour*”, “promover uma *tournee*”, mas também em termos como “tornar”, “retornar” etc. *Détour* significa desvio, em francês, em oposição a *tour* – volta, passeio.

pai (Babel significa pai), construir uma cidade, uma língua e uma torre, capaz de protegê-lo contra todo o mal,² sonho da unidade, do corpo único, da compreensão sem limites, do conhecimento de tudo e de todos, da completude; sonho irrealizado e irrealizável que habita a humanidade para todo o sempre...

Voltemos, sem as termos abandonado, às línguas, dispersas, múltiplas, heterogêneas, e, com elas, à identidade do sujeito cujo monolingüismo ficou no sonho da torre, que, desfeito, destinou-o a falar mais de uma língua ao mesmo tempo. Derrida (2002, p. 20) aponta para essa transformação instaurada no e pelo castigo divino à soberba dos homens, ao comentar a tarefa dos tradutores:

Eles tratam bem freqüentemente das passagens de uma língua a outra e não consideram suficientemente a possibilidade para as línguas, a mais de duas, de estarem implicadas num texto. Como traduzir um texto escrito em diversas línguas ao mesmo tempo? Como “devolver” o efeito de pluralidade? E se se traduz para diversas línguas ao mesmo tempo, chamar-se-á a isso traduzir?

E é essa indecidibilidade que impede a delimitação das línguas, que marca a impossibilidade da tradução como devolução do mesmo, sem que sejam deixados traços de uma dívida “que não se pode mais quitar” (*op. cit.*, p. 25) e, ao mesmo tempo, a necessidade de tradução, única maneira de se garantir, pela leitura múltipla – leitura que é sempre interpretação –, a sobrevivência do texto, da obra e, portanto, do sujeito. Como afirma Derrida, ainda a respeito da Torre de Babel (*op. cit.*, p. 25),

(...) quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo lingüístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível.

2. “Vamos, edifiquemo-nos uma cidade e uma torre. Sua cabeça: aos céus. Façamo-nos um nome, que nós não sejamos dispersados sobre a face de toda a terra” (*Bíblia*, *apud* Derrida 2002, p. 15)

No entanto, sabemos que, em nome de um fazer científico, objetivo e preciso, as ciências da linguagem se julgam capazes de, a partir de regras, estabelecer fronteiras, excluindo o diferente, o disperso e o inefável. Sabemos também que, em nome da racionalidade, de verdades universais, continua-se, bem depois do acontecimento de Babel, a impor “sua” língua, a língua do poder, a língua dos estrategicamente vencedores – na economia, na política, na sociedade...

É com essas questões que nos confrontamos em *O monolingüismo do outro*, que não cessa de retornar em círculo à Torre de Babel, para mostrar a porta sem saída que se abriu – sem, de fato, se abrir –, com o castigo que quis acabar – sem, de fato, acabar – com a ilusão da língua una, do monolingüismo, da razão universal, da possibilidade de identificação a um *eu* inteiro, completo, centrado, racional.

O monolingüismo do outro, que se apresenta na forma de um diálogo (aparente, porque inventado, criado pelo autor), já constitui em si e por si o lugar da contradição revelada no próprio título, como bem afirma Reis (2000, p. 233), e enfatizada no decorrer do texto: “só tenho uma língua, ora ela não é minha”, onde Derrida (1996, p. 13) coloca, de forma aporética, a impossibilidade da imbricação entre ter, possuir e não ter ou não pertencer ao sujeito que se vê impossibilitado de enunciar no momento mesmo em que enuncia: como me é possível falar se a língua, a única que tenho (que sei, que conheço, que falo), não me pertence? E, se não me pertence, como falar e ser falado por ela? Mas, se eu a possuir – o que significa dominar, ser dono dela (do latim *dominus*, senhor) –, terei de nela incutir minha maneira de ser, de ver, de tocar, de (me) relacionar, enfim, terei de me tornar proprietário dela e, assim, escravizá-la, impedir a sua propagação, a sua difusão...

Ora, como afirma Derrida (2000, p. 83), não há propriedade natural da língua, que, aliás, se algum dia existiu, se desfez em Babel. E ainda mais: “a emancipação, a liberação e a revolução podem confirmar uma herança, interiorizando-a, mas não a propriedade da língua” (Reis 2000, p. 234). Sabe-se que o colonizador pode (querer) impor a sua monolíngua (ou o que ele julga ser “uma” e “sua” língua), pela força e/ou pela lei, interditar, lançar o sujeito – o outro a quem se impõe e que submete – no entre-dizeres, na interdicção, ou melhor, no lugar confuso e sem dono do entre-línguas, que significa entre-culturas, entre-outros, entre mim e o outro, que é sempre “outros”. Foi o que aconteceu com os argelinos (e como eles, outros povos submetidos pela derrota da guerra) que se viram, a exemplo de Derrida, na contingência – necessária e

imposta – de falar francês, de abandonar o árabe, já incrustado pela cultura em sua carne, em seu corpo; corpo, além do mais, marcado pela suástica dos judeus, mistura que devia se ocultar nas dobras do imaginário, nas dobras da identidade, nos desvios, nos descaminhos e desencontros, ainda que deixando rastros de feridas e dores...

(Mono)língua do outro que é muito mais (ou muito menos) do que comunicação – ação comum –, já que é marcada pela incomunicabilidade, impossibilidade de tornar comum – de todos – o que não é de ninguém e, ao mesmo tempo, impossibilidade de tornar um o que é de todos, o que é para todo o sempre o mesmo e o diferente; impossibilidade, enfim, de tradução – de levar ao outro, sem desvios nem equívocos, o que é de todos e de ninguém.

Monolingüismo, língua una e única, que significa “prótese da origem”, colocada no lugar da origem, para lhe sanar o furo, a falha; origem, portanto, inventada, construída, falsificada, ou melhor, apagada, perdida nas dobras do manto do rei... Para Derrida (1996, p. 117), só há língua de chegada: “Não há para ele [*monolingüe*] senão línguas de chegada (...) mas línguas que, singular aventura, não chegam a chegar, já que não sabem mais de onde partem, a partir de que elas falam, e qual é o sentido de seu trajeto”.

Não há, pois, língua de partida, como não há origem, para sempre perdida, para sempre adiada. Há apenas línguas de chegada ou por chegar; há apenas a língua do outro, uma frase prometida, um sujeito à deriva... E isso não se aplica apenas ao que denominamos línguas estrangeiras: aliás, Derrida não fala de língua estrangeira; afinal, toda língua é estrangeira, na medida em que provoca em nós estranhamentos, e toda língua é materna, na medida em que nela nos inscrevemos, em que ela se faz ninho, lar, lugar de repouso e de aconchego; ou melhor, toda língua é materna e estrangeira ao mesmo tempo. Por isso, não é possível, em língua, sentir-se em casa: somos sempre exilados em nossa própria morada, exílio que herdamos ou que nos é imposto pela classe social, pelo grupo étnico, pela cultura, enfim, pelo lugar em que me escrevo e inscrevo.

É possível, pois, dizer que o estrangeiro – o estranho, o outro – nos constitui: somos estranhos em nós mesmos e para nós mesmos e, ao mesmo tempo, nos reconhecemos: é assim que eu reajo; sou eu; como pude reagir daquela maneira? O que será que está acontecendo comigo? Questões que, por si sós, apontam para o estranho-familiar ou o familiarmente estranho de que falam Freud e Derrida. Esse mesmo efeito é produzido pela língua e na língua. Toda língua não passa de um simulacro de unidade, porque ela se constitui

de outras línguas, de outras culturas: não há língua pura e não há língua completa, inteira, una, a não ser na promessa sempre adiada, promessa que é dívida impossível de ser quitada, que é esperança numa racionalidade, numa totalidade jamais alcançada, lugar inacessível da segurança e da certeza, longe da dúvida e do conflito...

Nisso consiste a identidade, ou seja, não há identidade possível a não ser na ilusão, na promessa sempre adiada da coincidência consigo mesmo, do pertencimento imaginado (e inventado) a uma nação, a um grupo que iguala ou assemelha aqueles que são desiguais, inassimiláveis. Ora, sabemos que a identidade pode ser imposta, resultar de uma relação de poder, pode ser efeito de dominação; onde alguém sabe a verdade, alguém pode falar em nome do outro, responder pelo outro, dizer o outro... e isso pode acontecer nas situações mais comuns – da sala de aula, da clínica médica, da família, da religião, do trabalho; aliás, somos sempre ditos pelo outro, pelo olhar do outro que se faz verdade...

Assim, trazer a questão da língua é trazer a questão do sujeito e da identidade; e falar de língua, sujeito e identidade nos remete à noção de idioma, extremamente importante para compreender Derrida e a nossa pesquisa, cujos resultados, ainda que parciais, são apresentados nesta obra. Numa entrevista concedida a Évelyne Grossman, em 2000, Derrida (2001) traz novamente à baila a sua concepção de idioma: se não há apropriação de uma língua, se esta nunca pode se tornar propriedade, pertencer a alguém, só é possível “suportar um corpo-a-corpo com ela”, como o fez Celan (poeta francês) com o alemão, outra língua que falava desde a infância. Assim se posiciona Derrida (*op. cit.*, p. 83):

O que estou tentando pensar é um idioma (e o idioma quer dizer o *próprio* justamente, o que é *próprio*) e uma assinatura no idioma das línguas que faça ao mesmo tempo a experiência da inapropriabilidade da língua. Creio que Celan tentou uma marca, uma assinatura singular que fosse uma contra-assinatura da língua alemã e ao mesmo tempo alguma coisa que *chegasse* à língua alemã [*que a atnglsse*] – que *chegasse* nos dois sentidos do termo: que o aproximasse, que se rendesse a ela, sem dela se apropriar, sem se render a ela, sem se entregar a ela, mas ao mesmo tempo fazendo com que a escritura poética *chegasse*, isto é, fosse um acontecimento que marcasse a língua. (Tradução minha)

Todo ato de enunciação, todo uso de língua transforma o sujeito e transforma a língua, assim como o uso da língua (que nunca é apenas uma)

pelo povo invadido, castrado, submetido ao poder do colonizador transforma o colonizado, o colonizador e a própria língua e, com esta, a cultura de um e de outro, pois ele a altera, movimenta-a, deixa na língua e em si mesmo uma espécie de cicatriz, de marca, de ferida. Herança do castigo de Babel: se não sou capaz de falar como o outro, se não sou o outro (porque o outro que me constitui já foi modificado em mim e por mim), se não sou uno, se cultivo o idioma como a minha casa (francês: *chez moi*) e a casa do outro (francês: *chez l'autre*), idioma que é outro, que é do outro ("mesmo para mim, meu idioma é outro" – Derrida 2000, p. 86), se não possuo uma língua, então, eu a transformo e me transformo nos fragmentos em "con-fusão". Mas, ele, colonizado – que associa, aqui, ao imigrante ou ao falante de uma língua que costumamos chamar impropriamente de língua estrangeira – também se impõe ao outro-colonizador-anfitrião-nativo: mesmo sem saber, impõe sua cultura, seu modo de pensar, de ver e de ser, impõe em suma a língua que reconhece como "sua", que esse outro-invasor (ou invadido?) precisa conhecer e até aprender, única maneira de se aproximar e se impor.

Ainda a respeito de Celan, Derrida (2000, p. 84) afirma:

Ele modifica a língua alemã, ele toca na língua, mas, para nela tocar, é preciso que ele a reconheça, não como sua língua, pois acredito que a língua não pertence nunca, mas como a língua com a qual ele escolheu se explicar, no sentido justamente do debate, de *Auseinandersetzung*, explicar-se com a língua alemã. (Tradução minha)

Explicar-se com a e na língua alemã... Celan e, como ele, todos os demais, ainda que de maneiras diferentes, fazem emergir outra língua ou outras línguas ou outras culturas, línguas-textos-culturas que constituem o que aparenta uma língua, um texto, uma cultura, lugar que, supostamente, o sujeito habita. Mas como "habitar uma língua" se não é possível se sentir em casa, dizer tudo o que se deseja, o que se pensa, se é impossível se apropriar de uma língua (Derrida 1996, p. 121; 2000, p. 84), se, afinal, não existe *uma* língua (a língua – alemã, italiana, portuguesa, francesa etc.), mas línguas (alemãs, italianas, portuguesas, francesas etc.) e, ao mesmo tempo, só temos uma língua, "esse monolinguísmo que faz um com ele mesmo" (Derrida 1996, p. 123)?

Ainda em *O monolinguísmo do outro*, Derrida aborda a questão da identidade como um sentimento (ilusão?) de pertença (1996, p. 31): pertença a um grupo, a uma nação, a uma etnia, a uma religião, enfim, pertença à língua

e da língua; pertença sempre marcada pela e na historicidade, inscrição do sujeito que se faz no espaço e no tempo, admitida, permitida ou coibida pelo outro. Possibilidade abstrata de (se) dizer "eu", ilusão de (se) definir como UM pela e na linguagem, de ser reconhecido e de legitimar sua existência, tal inscrição – que pode também ser vivida como exclusão, no caso das crises de identidade quando não se é reconhecido (pelo outro) em um dado grupo – faz-se necessariamente pela narração ou relato (*récit*) e, conseqüentemente, pela memória. Memória que é sempre esquecimento; narração que é sempre ficção, sempre transformação do passado que se faz presente e já é futuro.

Como um texto deriva de outros textos e em outros textos, cuja "sobrevida" – vida para além da vida – depende sempre da interpretação do outro, ou melhor, de tradução (no dizer de Derrida 1987a [2002, p. 32]) que é também minha interpretação, assim também o que chamo de minha identidade é também interpretação, para não dizer ficção: depende da veracidade da (minha) narrativa ou da narrativa do outro sobre mim, da fé que ela é capaz de suscitar no outro e em mim mesma, do respeito ou submissão às leis, regras e normas do convívio social que, internalizadas, me constituem e instituem minha pertença, que é mais ou menos política, mas sempre política, sempre resultante de um ato de poder... Mas como toda relação de poder traz em seu bojo a resistência (Foucault 1979, pp. 4-5), a tradução, a fala do hóspede (estrangeiro) pode também resultar num ato político, num ato de resistência.

"Eu só tenho uma língua; ora ela não me pertence", ou, então, "minha língua, a única em que me ouço, é a língua do outro" (Derrida 1996, p. 47) – ela me precede e me sucede, é minha e é do outro, não é minha nem do outro – enunciados em que se instala um sujeito constituído do e pelo outro, pelo dizer do outro, pela linguagem que é sempre do outro, mas que também é dele e que nele se singulariza. Não seria aproximadamente isso o que afirma Lacan quando diz que o sujeito – sempre sujeito da linguagem – se institui e se constitui no e pelo espelho do olhar do outro, outro que o identifica e com quem se identifica, outro que lhe imprime a sensação de inteireza, de completude, camuflando ou encobrindo a sua natureza heterogênea, esfacelada, clivada, furada? Constituído na falta e pela falta, o sujeito (se) constrói uma identidade (que ele crê transparente), constrói sua morada para nela habitar, na ilusão de, assim, poder se definir (identificar-se a si próprio), se encontrar com o outro (identificar-se ao outro), ao mesmo tempo semelhante e diferente. Mas isso que parece alienação constitutiva não é, segundo Derrida (1996, p. 47), senão uma

alienação inalienável, um fantasma que nos habita, e nos assombra sempre e para sempre.

Vale, ainda, antes de terminar estas poucas reflexões, dar uma volta, sem volta, pelas noções derrideanas de desconstrução e *différance*, já que sobre elas apoiamos nossas interpretações e nossas análises.

Desconstruir não significa, em absoluto, destruir, termo que ganha sentido em oposição a construir. Desconstruir era – e é –, como afirma Derrida (1987b [1998, p. 21]), um gesto estruturalista e, ao mesmo tempo, antiestruturalista, no sentido de que “assumia uma certa necessidade da problemática estruturalista”, pois era no estruturalismo, em pleno vigor na filosofia francesa dos anos 60-70, que Derrida (*op. cit.*, p. 21) se posicionava; e, ao mesmo tempo,

(...) tratava-se de desfazer, descompor, densedimentar as estruturas (todas as espécies de estruturas, lingüísticas, “logocêntricas”, “fonocêntricas” – o estruturalismo sendo então dominado, sobretudo, por modelos lingüísticos, da lingüística dita estrutural que se dizia também saussuriana, socioinstitucionais, políticos, culturais e, sobretudo, e antes de tudo, filosóficos).

Enfim, desconstruir significa “compreender como um ‘conjunto’ [foi] construído” (*op. cit.*, p. 21). E Derrida acrescenta: a desconstrução não é um método nem se reduz a uma crítica; não é sequer um ato ou uma operação; não diz respeito a um sujeito que a aplicaria a um objeto, a um texto, a um tema etc.

A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. Isso se desconstrói. O isso não é aqui uma coisa impessoal, que se oporia a alguma subjetividade egológica. Está em desconstrução (Littré dizia: desconstruir-se... perder sua construção). E o “se” do “desconstruir-se”, que não é a reflexividade de um eu (*ego*) ou de uma consciência, carrega todo o enigma.

A desconstrução – se é que é possível defini-la (o próprio Derrida termina seu texto “Carta a um amigo japonês” [p. 24], respondendo a duas perguntas da seguinte maneira: “O que a desconstrução não é? É tudo! O que é a desconstrução? É nada!”) – remete à desmontagem estrutural do edifício

logocêntrico, centrado na Razão, na lógica, na objetividade, cujos elementos se relacionam por oposição, oposição essa que caracteriza a forma de pensar da cultura ocidental e a forma de organização do sistema lingüístico, tal como o vêem Saussure e muitos lingüistas posteriores, estrutura que nos constitui e nos aprisiona a todos e a cada um.

É, portanto, de dentro do estruturalismo que é possível perceber as conseqüências do pensamento dicotômico fortemente defendido por Platão – retomado (e modificado) por Descartes –, para quem o mundo das sensações, da subjetividade, do inefável, ao qual é preciso resistir, se opõe ao mundo das idéias, onde impera a razão, único caminho a seguir para o encontro com o Bem, com o *Logos*, com a verdade absoluta, com Deus. Essa perspectiva polarizada – é isso ou aquilo; é bom ou mau; é certo ou errado; é subjetivo ou objetivo; é língua ou fala; é presença ou ausência, em que o primeiro é qualificado como superior ao segundo – levou, como é possível perceber nos acontecimentos narrados pelas histórias, pois não há história universal (Derrida 1972 [1975, p. 69]), à discriminação, à exclusão, à intolerância. Como afirma Derrida em *Posições*, “desconstruir a oposição é, primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia” (*op. cit.*, p. 54), para compreender os seus efeitos, embora se saiba que esse é um procedimento interminável: “a hierarquia da oposição dual reconstitui-se sempre”.

Além do mais, basta procedermos a um pequeno deslocamento dentro desse edifício, basta relembrarmos as narrativas bíblicas dentre as quais a Torre de Babel, para percebermos que não há lugar para a polarização e sua hierarquia, que esta é idealizada, como o são a perfeição humana, a verdade absoluta, a língua completa e una; que o ser humano e a própria história não se definem por essa dualidade – pólos que se excluem mutuamente –, mas pela mistura, híbrido no híbrido, o mesmo no diferente: nada e ninguém são exatamente iguais ao outro, mas nada e ninguém são completamente diferentes; o bem e o mal, o sujeito e o objeto não se excluem, antes, se imbricam e se confundem.

Tal constatação nos leva ao que Derrida denominou *différance*, termo que foi traduzido em português por diferença, diferença, ou diferênciã. Essa noção constitui, a meu ver, a própria desconstrução das oposições duais, já que a *différance* – termo cunhado por Derrida, para exibir a multiplicidade de sentidos que não se excluem, mas se superpõem – significa, a um só tempo, a garantia das diferenças, não daquilo que “Saussure denomina diferenças, no sistema da língua, mas a diferencialidade, o ser-diferente dessas diferenças, sua ‘produção’, a ‘força’ que mantém o sistema reunido em sua dispersão”

(Bennington e Derrida 1991, p. 71) – diferenças que se (des)encontram na contradição e no conflito –, e o adiamento (do verbo *différer* em francês e “diferir” em português) *ad aeternum* da completude, da homogeneidade, do significado transcendental, capaz de regular ou estancar todo movimento, toda transformação, fazendo furo na impossível previsibilidade do sentido, do signo e do ser:

Todo significante remete a outros significantes, não se chega jamais a um significado que remeta apenas a si próprio. Só essa ausência de significado transcendental permite desconstruir a distinção entre significante e significado, e, portanto, seguir o termo “significante” ao ponto de sua dissolução. Pode-se dizer que a idéia de Deus é justamente inseparável da idéia tradicional do signo (GR, 25), como o significado último que põe fim ao movimento e resolve a *différance* na presença (GR, 104). (Bennington e Derrida 1991, p. 77; tradução minha)

Essa noção de *différance*, que é a própria desconstrução do signo, da essência, do significado transcendental, do universal, incide diretamente sobre a concepção de língua, de sujeito e de identidade como unidade, completude, verdade.

Uma língua é herdada: recebemos e damos; mas não há língua dada, ou melhor, “há língua, há doação de língua, mas uma língua não é dada. Ela não existe. Chamada, ela chama como a hospitalidade do anfitrião antes mesmo de todo convite”, mas a língua permanece à condição de que seja dada, dada ao outro, partilhada (Derrida 1996, pp. 125-126), contradição que se encontra na própria herança, já que “herdar é reafirmar transformando, mudando, deslocando” (Derrida 2001, p. 88; tradução minha), enfim, herdar é receber, guardar o que é dado, deixando, inevitavelmente, sua marca no corpo daquilo que se recebe: “recebe-se um corpo e nele se deixa sua assinatura”; nisso consiste a singularidade que distingue cada um e o assemelha a todos: é o mesmo e o diferente; é o eu e o outro; é o outro no eu; é o estranho-familiar ou o familiarmente estranho (*unheimlich*)... Nisso consiste a escritura, que é sempre feita de esquecimentos que permitem as lembranças – interpretadas, transformadas –, exercícios de inscrição do sujeito com seu traço num movimento de ausência-presença; escritura que se faz letra, texto, tecido, tessitura, que se faz marca no corpo, traço, significante, sujeito... Único modo de se dizer, narrando-se, identificando-se, inventando-se uma língua, um idioma, uma identidade, um eu...

Em seu conceito corrente, a anamnese autobiográfica pressupõe a identificação. Não a identidade, justamente. Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, suporta-se apenas o processo interminável, indefinidamente fantasmático da identificação” (Derrida 1996, p. 53; tradução minha).

Referências bibliográficas

- BENNINGTON, Geoffrey e DERRIDA, Jacques (1991) *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1972). *Posições*. Trad. de Maria Margarida C.C. Barahona. Lisboa: Plátano, 1975.
- ____ (1987a). *Torres de Babel*. Trad. de Junia Barreto. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.
- ____ (1987b). “Carta a um amigo japonês”. Trad. de Érica Lima, in: OTTONI, Paulo (org.). *Tradução – A prática da diferença*. Campinas/São Paulo: Ed. da Unicamp/Fapesp, 1998, pp. 19-25.
- ____ (1996). *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Gallimard.
- ____ (2001). “La langue n'appartient pas – Entretien avec Jacques Derrida”, *Europe*, nºs 861-862, jan.-fev., pp. 81-91.
- FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- REIS, Vera Lúcia dos (2000). “O monolingüismo do outro: Uma forma de deriva nos ‘giros de Babel’”, in: NASCIMENTO, Evando e GLENADEL, Paula. *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, pp. 231-239.

II
**Da (im)possível identidade
do povo brasileiro**

*Nosso eu é uma ficção construída,
no lugar de um dejetto corporal qualquer,
que necessita o reconhecimento do outro
para que se torne algo possível de compartilhar.*

(Ana Costa 1998)

4. A celebração do outro na constituição da identidade do brasileiro

Partindo do pressuposto extraído da psicanálise lacaniana e das teorias do discurso segundo as quais o outro nos constitui assim como constitui o nosso discurso, é possível afirmar que as representações que fazemos do estrangeiro e as representações que o estrangeiro faz de nós atravessam, de modo constitutivo, o sentimento de identidade subjetiva, social e nacional. Assim como nomear é dar realidade ao objeto, é possível afirmar que falar de um povo ou de um grupo social e até mesmo de um indivíduo é dar-lhes existência, fazê-los serem e acreditarem que são ou que existem. Não é à toa que se diz que falar de alguém é manter esse alguém vivo, na memória do outro e, portanto, na sua própria memória...

Assim, ser brasileiro é ser o que dizem que somos e ver o outro do modo como o vemos. Mas nem sempre falar é sinônimo de reter na memória, a não ser que estejamos nos referindo à memória cognitiva, à consciência. Entretanto, o que somos e o que pensamos ver estão carregados do dizer alheio, dizer que nos precede ou que precede nossa consciência e que herdamos, sem saber como nem por quê, de nossos antepassados ou daqueles que parecem não deixar rastros. O que somos e o que vemos está carregado, portanto, do que ficou silenciosamente abafado na memória discursiva, como um saber anônimo, esquecido. A psicanálise nos lembra que é preciso esquecer, matar o pai que simboliza a lei, a regra, a moral, a tradição, ultrapassá-lo, se possível, para que, internalizado, ele sobreviva para sempre. É na medida em que se internaliza um traço que ele se faz corpo no corpo do sujeito, que ele se faz presente, imperceptível, mas real, no real do inconsciente, permitindo identificações.

Com base nesses princípios, e conhecendo a força da mídia na construção do imaginário, responsável pelo sentimento de identidade que nos une para formar uma nação, um grupo social, e, ao mesmo tempo, nos dá a medida da nossa singularidade, concedendo-nos a ilusão da unidade e da totalidade – efeito do congelamento, ainda que momentâneo, do discurso veiculado pela mídia –, foram analisados textos publicados na imprensa escrita – artigos em jornais e revistas de grande circulação – que permitem entrever fios de identificações responsáveis pelas representações do estrangeiro sobre o Brasil e sobre o brasileiro e pelas representações do brasileiro sobre o estrangeiro e sobre si mesmo.

Identidade, sujeito e imprensa

A escolha da imprensa escrita se deve à expansão de sua circulação, nos dias de hoje, em que os textos jornalísticos ganham espaço até mesmo na sala de aula e na Internet, o que lhes confere maior poder na constituição de sentimentos de identidade. Como lembra Silva (2000), a identidade, quer nacional, individual ou subjetiva, é produzida ou construída socialmente por aquele(s) a quem se atribui maior poder, e, portanto, a quem se concede autoridade para, legitimamente, dizer verdades ou a verdade sobre os fatos, o povo, o indivíduo. É(são) essa(s) verdade(s) que, internalizada(s), garante(m), como dizíamos, a possibilidade de o ser humano se constituir como sujeito da linguagem, isto é, sujeito do discurso, atravessado por ela(s), e, assim, atravessado pelo(s) outro(s), presente(s), mas escondido(s) na opacidade do esquecimento. Alguns desses discursos, repetidos e ao mesmo tempo transformados em narrativas, vão constituindo a memória discursiva de um povo e construindo uma nação. Como afirma Bhabha (1994 [1998, p. 215]), é o que ele chama de discurso pedagógico que é responsável pela construção do sentimento de nacionalidade e, portanto, pelas auto e hetero-representações. Segundo ele, o discurso pedagógico simplifica a realidade, transformando-a numa narrativa que a torna verdade inquestionável, ao mesmo tempo em que facilita sua assimilação.

Não há outro modo de se dizer que não seja através do olhar e da voz do outro. Basta lembrar o estádio do espelho de Lacan (1966 [1998]), segundo o qual a criança, que ainda não formou uma auto-imagem, se vê ou se imagina a si própria refletida no espelho, literal e figurativamente, no “espelho do olhar do outro”, que nomeia a imagem do espelho e, assim, lhe confere uma identidade, a partir dessa identificação. A formação do eu no “olhar” do outro

inicia a relação da criança com os sistemas simbólicos, que passam a constituí-la de modo inconsciente. Dá-se, assim, a sua entrada nos vários sistemas de representação simbólica, dentre os quais a língua, a cultura e a diferença sexual. Os sentimentos contraditórios e não resolvidos que acompanham essa difícil entrada – aspectos-chave da formação inconsciente do sujeito – e que deixam o sujeito “dividido” permanecem com ele por toda a vida. Entretanto, embora partido, cindido, o sujeito vivencia sua própria identidade como se ela estivesse reunida e “resolvida” ou unificada, resultado da fantasia de si mesmo como uma “pessoa” unificada, formada na fase do espelho. Nisso consiste a origem contraditória da “identidade” (Nasio 1988 [1995], p. 116).

Apesar da ilusão que se instaura no sujeito, a identidade não é inata nem natural, mas naturalizada, através de processos inconscientes, e permanece sempre incompleta, sempre em processo, sempre em formação.

O sujeito é, assim, fruto de múltiplas identificações – imaginárias e/ou simbólicas – com traços do outro que, como fios que se tecem e se entrecruzam para formar outros fios, vão se entrelaçando e construindo a rede complexa e híbrida do inconsciente e, portanto, da subjetividade. Rede essa que resulta da falta constitutiva do sujeito que, em vão, deseja preenchê-la, supri-la ao longo da vida, supri-la com o outro, objeto do seu desejo. Mas como o seu desejo é preencher a sua falta e o desejo do outro é também preencher a sua falta, o que o sujeito deseja é o desejo do outro, ou seja, que o outro o deseje.

Só podemos, pois, falar de identidade como tendo sua existência no imaginário do sujeito que se constrói nos e pelos discursos imbricados que o vão constituindo, dentre os quais o discurso da ciência, do colonizado e da mídia. Sabemos que uma das características fundamentais do discurso jornalístico é atuar na institucionalização social de sentidos, contribuindo para a cristalização da memória do passado, bem como para a construção da memória do futuro. Trata-se de um discurso sobre, que, como tal,

(...) atua no efeito de linearidade e homogeneidade da memória. (...) De modo geral, representa lugares de autoridade em que se efetua algum tipo de transmissão do conhecimento, já que o falar sobre transita na co-relação entre o narrar/descrever um acontecimento singular estabelecendo sua relação com um campo de saberes já reconhecido pelo interlocutor. (Mariani 1999, p. 60)

Assim, o discurso jornalístico colabora para a manutenção de certos discursos em circulação, ou seja, trabalha, no inconsciente, no sentido de deixar viva a memória discursiva e, com isso, contribui para a manutenção (ou reforço) das relações sociais jurídico-políticas. Veículo de informação, a imprensa de modo geral provoca nos leitores ou ouvintes efeitos de verdade, como se não houvesse recortes, escolhas, interesses em jogo, ilusão que sustenta o mito da informatividade para poder dizer/relatar o que interessa a alguns. Não podemos esquecer que a imprensa funciona construindo um modelo de compreensão dos sentidos, instituindo uma ordem, isto é, organizando e fazendo circular os sentidos que interessam a instâncias que o dominam. Declarando-se comprometida com a verdade dos fatos, a imprensa finge não contribuir para a construção das evidências, atuando no mecanismo ideológico de produção das aparências de obviedade. Constitui nosso imaginário a idéia de que, se a imprensa não é o mundo, ela está autorizada a falar sobre ele, a retratá-lo, torná-lo compreensível ao leitor. Daí os efeitos de verdade que acaba provocando em seus leitores. Camufla, assim, seu caráter ideológico pelo pretenso compromisso com a verdade e, evidentemente, colabora para a construção do imaginário do leitor quando expõe ou sugere opiniões sobre o Brasil e os brasileiros, sobre outros países e os estrangeiros.

Representações na mídia

Foram analisados textos escritos por brasileiros e textos escritos por estrangeiros, em que se tentou rastrear e, num segundo momento, comparar as representações sobre o Brasil ou o povo brasileiro. Foi possível perceber aí a recorrência de algumas representações que poderiam ser sintetizadas em enunciados, abstraídos das matérias analisadas, que, por vezes, se cruzam e se imbricam no discurso, de modo conflituoso e heterogêneo. Tais enunciados naturalizaram-se, de modo que são encontrados em diferentes textos produzidos tanto por estrangeiros quanto por brasileiros. Num segundo momento, serão abordadas as representações que habitam os brasileiros a respeito do estrangeiro.

Entretanto, como é praticamente impossível falar do outro sem falar de si e vice-versa, é inevitável que, nos textos analisados, ao falar sobre o brasileiro, surjam representações dos estrangeiros sobre si próprios e sobre sua cultura, e, ao falar do estrangeiro, aflorem representações de si nos textos redigidos por brasileiros sobre os estrangeiros, tomando uns e outros como ponto de referência o seu universo, já que só é possível observar o outro a partir das próprias referências ideológico-culturais.

Representações do Brasil e dos brasileiros

É preciso adiantar que os enunciados abaixo elencados e comentados resultam da análise dos textos, que apontam para imagens que, sabemos, constituem verdadeiros estereótipos da cultura do outro que, freqüentemente, são assumidos como verdades sobre si próprio.

Consideremos, então, os seguintes enunciados que procuram sintetizar as representações mais recorrentes:

a) *O brasileiro é desorganizado e indisciplinado* – Subjaz a esse enunciado a idéia de que existe um parâmetro ideal de organização – da vida social e da cidade, no caso que aqui trazemos – e disciplina, na educação das crianças, por exemplo, que não é seguido pelo brasileiro.

No suplemento “Mais!” da *Folha de S. Paulo (FSP)* (1997), foi recortada uma matéria sobre o Brasil, que inicia afirmando que o conceito de centro é problemático, sobretudo em São Paulo, conforme testemunha Peter Burke, historiador inglês, depois de sua visita ao Brasil, o que evidencia a desorganização que aí reina. O silêncio é “menor” – o que pressupõe: “do que no seu país”. Várias pessoas falam ao mesmo tempo e o que espanta mais é a atenção simultânea que o brasileiro é capaz de conceder a mais de um orador. As crianças permanecem na rua, comendo em restaurantes com os pais, depois da meia-noite: a pouca ou nenhuma disciplina, tomados os próprios parâmetros culturais, choca os estrangeiros, europeus principalmente.

b) *O brasileiro é desonesto, caloteiro e explora os estrangeiros* – Sobre a desonestidade, causa estranhamento a cotação do câmbio paralelo nos jornais brasileiros ao lado do câmbio oficial. Kenneth Maxwell, outro historiador e brasilianista inglês, refere-se também ao calote que os estudantes costumam aplicar a restaurantes, comendo e saindo em bando sem pagar. Tal atitude o atraía na juventude e ao mesmo tempo provocava-lhe estranhamento: em Cambridge era normal isso acontecer com os estudantes em lojas e alfaiates, mas era uma maneira de “acumular contas para os pais pagarem”, bem diferente do que acontece no Brasil. Noutros artigos, os jornalistas fazem referência ao medo que sentem os países industrializados e o FMI de receberem calote do Brasil, sobretudo diante da recente mudança de governo federal. Outro texto, ainda, faz referência à exploração dos turistas gringos pelos cariocas. Fica, assim, evidenciada a desconfiança no povo brasileiro em geral,

em confronto com as supostas honestidade e correição do povo e da cultura a que pertence o articulista.

O que chama a atenção nesses e noutros textos é o fato de as matérias se apresentarem como verdadeiras narrativas, episódios que provocam no leitor o efeito de ver(aci)dade: os fatos se encadeiam no tempo e no espaço, os enunciados são assertivos, não deixam dúvidas nem dão margem a questionamentos. Afinal, a voz do estrangeiro é sempre abalizada ou assim se crê...

c) *Sob uma aparente cordialidade, o brasileiro é violento e desumano* – Contardo Calligaris, por ter vivido durante seis anos no Brasil, sente-se autorizado a falar na primeira pessoa do plural, como se ele fosse brasileiro, maneira também de simular que, ao falar do outro, fala de si:

S.1: No Brasil, somos cordiais, lemos e praticamos os vínculos jurídicos como laços afetivos. Seguimos confundindo subordinação com submissão e, contra qualquer sistema abstrato de trocas e obrigações, preferimos a concretude complexa dos favores. (...). É misterioso para mim que a ostentação do consumo, banal nos Estados Unidos e na Europa, não se torne no Brasil fonte de vergonha. (FSP, 12/12/1999)

É curioso observar, na primeira parte do recorte (S.1), o uso da primeira pessoa do plural, e, na segunda parte, da primeira pessoa do singular, fazendo, parece, o contraponto entre o que parecem ser qualidades ou hábitos (e aí o enunciador se inclui) e o olhar do enunciador (“É misterioso para mim...”) que toma distância para mostrar o seu estranhamento e, portanto, a sua crítica, como alguém que conhece muito bem os povos americano, europeu e brasileiro e, por isso, pode emitir juízos de valor.

E prossegue referindo-se às diferenças sociais que parecem não envergonhar o brasileiro como um comportamento que “em vez de abrir e alimentar a mobilidade social, cristaliza as distâncias” entre os segmentos sociais. Afirma ainda o psicanalista que

S.2: (...) [a] aparente cordialidade gostosa é, assim, vazia: uma fábrica de eufemismos coletivos que ocultam a violência da divisão social e nos induzem a crer na existência de uma grande família nacional. (...) A familiaridade do brasileiro é hoje uma mentira que oculta a divisão social inconciliável.

Note-se o retorno do pronome “nós” (“...nos induzem a crer na existência de uma grande família nacional”) que deixa dúvidas quanto ao referente: nós, brasileiros? Nós, estrangeiros? Ou ambos ao mesmo tempo? Mas, logo a seguir, o uso da terceira pessoa do singular (“a familiaridade do brasileiro”) aponta para um certo distanciamento (o enunciador não faz parte desse grupo) dando a entender que o juízo de valor é do estrangeiro sobre o brasileiro, o que parece funcionar como um argumento por autoridade, sobretudo se consconsiderarmos que o autor é um psicanalista de renome no Brasil, que viveu em Porto Alegre durante seis anos.

Não resta dúvida de que há muito de verdade na denúncia apresentada por Contardo Calligaris, mas a generalização que é feita, sem um estudo mais profundo das causas, torna-a questionável e, até certo ponto, tendenciosa: afinal, por que nos Estados Unidos e na Europa a “ostentação do consumo” é “banal” e, portanto, não merece crítica (S.1)? Será que, nesse país e/ou nesse continente, todos têm as mesmas oportunidades de trabalho, de acesso aos bens de consumo? Ou será que sua superioridade tecnológica e econômica os autoriza a fazerem julgamentos apressados?

d) *Os brasileiros são gastadores e grandes consumistas* – Mais um estereótipo do brasileiro há muito propagado dentro e fora do Brasil: de que o brasileiro gasta mais do que ganha. Observemos o próximo recorte, extraído de um texto que, ao tratar do turismo na França...:

S.3: Gastadores, consomem três vezes mais do que a média dos estrangeiros. [...] individualistas, ávidos consumidores e muito exigentes quanto aos serviços [...], gastam cerca de 180 dólares por dia na França

Sabe-se que o fato de o brasileiro gastar muito constitui, para o mundo capitalista e, portanto, para o francês que deseja manter seu público consumidor, um aspecto positivo: talvez por isso mesmo, o brasileiro, presa fácil do desejo do outro, seja alvo de constantes bombardeios publicitários. Mas, considerando que o texto foi escrito por um estrangeiro, que se vê como fazendo parte de um povo austero, não há como não reconhecer o efeito de sentido de crítica, provocado, sobretudo, pela presença de adjetivos como “gastadores” e “ávidos consumidores” e pela frase: “...consumem três vezes mais do que a média dos estrangeiros”. É evidente que todo estereótipo se constrói a partir da observação e da experiência de alguns, mas a generalização, mais uma vez,

fragiliza – ou deveria fragilizar – o efeito de constatação e de verdade veiculado por tais enunciados. Pena que muitas vezes os aceitamos e os internalizamos sem questionamento...

e) *Os brasileiros confiam no "seu jeitinho"* – Trata-se, desta vez, do famoso "jeitinho brasileiro", alvo de elogio e de críticas: S.4 "Desembaraçados, acham que tudo se resolve só porque são brasileiros", diz o folheto distribuído pelo governo francês, segundo matéria publicada na revista VEJA (30/8/1995), intitulada "Combate à cara feia". Tal folheto, segundo o texto, tinha o intuito de mostrar como os franceses devem agir com relação aos povos que vêm visitar seu país.

Há quem interprete "o jeitinho brasileiro" – com o qual se resolvem todos os problemas, se burlam as leis – triunfo da vontade de poder (Backes, 2000) ou como efeito de uma das vozes que constituem o brasileiro: a voz do colonizador que deixou seu país de origem em busca do gozo, de tudo o que poderia lhe dar prazer, do paraíso sem lei, sem censura (Calligaris, 1996) e crê, ilusoriamente, tê-lo encontrado nas novas terras. Esse "jeitinho" que tudo resolve pode ser explicado como um efeito do sentimento oceânico de que fala Freud de tudo poder (onipotência) e de tudo saber (onisciência), que se traduz em esperteza, jogo de cintura, astúcia, mas que encobre outro sentimento forte de inferioridade que acomete o povo brasileiro e que se evidencia nos enunciados g e h.

f) *Os brasileiros fogem da responsabilidade* – Quanto à responsabilidade, um dos textos parece ser contundente – S.5: "Para evitar assumir a responsabilidade pelos atos ou opiniões e para fugir dos confrontos embaraçosos", os brasileiros criaram estratégias discursivas que o articulista denomina "esquiva retórica", por ele descrita como manifestações de "hábitos que estão enraizados nessa cultura". Locuções verbais do tipo "pode ser", "vamos ver", "se der", além de frases descompromissadas como "eu te ligo", "a gente se vê", "apareça lá em casa", afirma o autor, são escapadas e não promessas de um novo encontro. Tendo passado alguns anos no Brasil, o brasilianista inglês Michael Kepp declara, ainda, que o brasileiro tem dificuldade com o negativo, principalmente alguns cariocas que são "craques em convites sem fundos" (FSP, 25/2/96). Claro está que se trata de um traço cultural que em nada compromete, mas, aos olhos do estrangeiro que acredita na transparência da linguagem e no sujeito consciente (o que diz é o que pensa e é o que faz), tal traço recebe outra interpretação. Só que o texto não trata da questão como um aspecto cultural que, como tal, não é consciente e que, por isso mesmo, não pode ser proposital

ou intencional como leva a crer S.5, que começa com uma oração final: "Para evitar assumir a responsabilidade..."

Escusado é lembrar que, por detrás dos enunciados até aqui apresentados, escritos quer por brasileiros quer por estrangeiros, permanecem representações sobre a cultura do estrangeiro ou daquele que escreve, cultura que, por oposição ao que se diz da brasileira, é honesta, comprometida com a verdade do que diz e, portanto, com a transparência, o equilíbrio, a sinceridade, qualidades reputadas como ideais, em oposição radical ao outro – no caso, o brasileiro – sintomaticamente inferior e menos civilizado. Parece, assim, que o brasileiro guarda na memória o que sempre se disse ou se deu a entender – desde a época da colonização: que o Brasil é um país de ninguém, sem rei, sem fé e sem lei, o que tira dele as virtudes de um povo que respeita e que está sempre do lado da verdade e que, por isso mesmo, merece ser respeitado.

g) *O Brasil é um país dependente* – Além desses enunciados, há outros textos que colocam o Brasil em posição subalterna e dependente: é o caso, por exemplo, de uma matéria publicada, recentemente, em *O Estado de S. Paulo* (OESP), a respeito da ação contra o tráfico de drogas, por ocasião da visita do presidente da Colômbia. O jornalista transcreve a fala da embaixadora dos Estados Unidos no Brasil, apresentando as expectativas do governo americano com relação ao Brasil e, portanto, com relação aos brasileiros:

S.6: Nós *aplaudimos* a disposição de participação que o presidente Lula da Silva tem demonstrado (...); [mais adiante:] (...) *queremos* que ele e Uribe trabalhem juntos para desenvolver uma abordagem regional para o problema do narcotráfico, que afeta os dois países. (OESP, 7/3/2003)

Fica claro nessas falas – com verbos ativos na primeira pessoa do plural ("aplaudimos", "queremos") – o atravessamento do discurso do colonizador, que deve dizer ao outro (colonizado) o que deve fazer e avaliar o que é feito, ainda que saibamos que se trata de uma colonização econômica e política que coloca o outro (no caso, o Brasil) no lugar de devedor diante daquele (o americano) a quem, porque deve dinheiro, deve obediência. E o brasileiro se identifica com esse lugar de subserviência, como aponta também Backes (2000, p. 142).

h) *O Brasil é campeão...* – Trata-se, neste caso, do futebol e do “cibercrime”, duas situações em que o Brasil consegue ser campeão. Com relação ao futebol voltaremos mais adiante. A respeito do “cibercrime”, referimo-nos especialmente a um texto escrito por um jornalista brasileiro que considera que “o cibercrime se origina do Brasil porque é um país industrializado. É uma espécie de crime do século 21”. Fazendo menção ao Ato patriótico americano em vigor depois de 11 de setembro nos Estados Unidos, o jornalista, porta-voz do ponto de vista estrangeiro (ou melhor, americano), compara a ação dos *hackers* à dos terroristas, afirmando que o Brasil tornou-se uma “potência em *hackers*”, porque é “o maior exportador de criminalidade via Internet”. Parece bastante providencial a seguinte fala do presidente do mi2g, D.K.Matai, transcrita nessa matéria:

S.7: [Os brasileiros] não se importam muito com a qualidade de seus alvos. Estão mais interessados em quantidade. Querem ser conhecidos no mundo como aqueles que fazem o maior número de ataques. (FSP, 20/11/2002)

O tom irônico do texto, recheado de termos como “campeão”, “maior exportador”, “potência”, no exemplo acima referido, se completa quando se lê sobre qual produto ou atividade eles recaem: “cibercrime”, “criminalidade via Internet”, “*hackers*”, que transformam o Brasil e os brasileiros, assim como os que atingiram as Torres Gêmeas, em “terroristas”, temíveis e perigosos, aos olhos dos americanos. Se a inteligência do brasileiro é reconhecida, ela está voltada para o mal e nem assim a sua ação recai sobre a qualidade: tal como no futebol, é a quantidade de ataques que interessa aos brasileiros. O caráter de consciência que o texto imprime a essas atitudes reforça ainda mais o sentimento de inferioridade do brasileiro diante do americano, que, afinal, parece ser campeão de tudo o que está voltado para a qualidade e para o bem...

Antes de passarmos ao item seguinte, convém assinalar que, se é verdade que subjaz aos textos jornalísticos analisados uma crítica feroz ao brasileiro – “espécie híbrida, meio malandra, meio diplomata” (FSP, 9/1/2000) –, é também verdade que, nos textos escritos pelos estrangeiros, aflora uma admiração que provém, muito provavelmente, de um desejo de ser o outro, diferente, exótico, com qualidades que desejam porque lhes faltam e que, ilusoriamente, os completariam. Se o sujeito deseja o gozo, que permanece como recalque no inconsciente, esse gozo é buscado e imaginado num lugar estranho, diferente, qual Pasárgada, onde não haveria lugar para interdições nem limites, onde supostamente tudo seria possível. E o Brasil é um desses lugares para muitos estrangeiros...

Representações do outro-estrangeiro

Embora já tenha sido possível perceber a imagem que brasileiros fazem do outro (estrangeiro) e as representações que os estrangeiros fazem de si próprios e de sua cultura quando tratam do Brasil e dos brasileiros, foram analisadas outras matérias jornalísticas em que tais representações se fazem mais explícitas. Procuramos, abaixo, sintetizá-las, em alguns enunciados recorrentes.

a) *Os estrangeiros são superiores ao Brasil e aos brasileiros* – Esse enunciado perpassa praticamente todos os demais. Ainda que se percebam – e se enunciem – falhas, defeitos nos povos admirados (europeus ou americanos), suas qualidades se sobressaem. É o que é possível perceber em textos que apontam para a posição de aparente igualdade que o Brasil assume com relação ao estrangeiro: numa matéria publicada em 1998, na *Folha de S. Paulo*, por exemplo, fica claro que o Brasil assume uma posição de igualdade com os Estados Unidos quando se trata de futebol, o que faz pressupor que, nas demais situações, o Brasil não tem expressão alguma no contexto internacional – “não é idolatrado nem estimado como irmão”, declara o texto escrito por um americano, e nós acrescentaríamos: a não ser nas situações em que ele causa prazer, como numa partida de futebol:

S.8: O Brasil vira uma espécie de igual, as gritantes diferenças sociais e econômicas entre ele e os EUA parecem atingir aquele estranho patamar de idolatria e irmandade que os países do Primeiro Mundo têm entre si. Todos passam a gostar do Brasil (...). Nesse momento, o Brasil tem uma cara jovem, simpática, uma cara talentosa, forte e virtuosa, que o americano adora. (FSP, 10/7/1998)

Observem-se as características de um país que agrada aos americanos: cara jovem, simpática, talentosa, forte e virtuosa. As mesmas características, como sabemos, preponderam no imaginário do brasileiro não apenas com relação ao Brasil, mas também com relação ao indivíduo: ninguém ignora que muitas empresas escolhem seus funcionários pela faixa etária, mais do que pela competência profissional; afinal, num mundo de transformações aceleradas, só o jovem é capaz de se adequar e ter sucesso ou, o que parece mais verdadeiro, trabalhar para o sucesso da empresa – é ao menos o que faz crer a ideologia neoliberal que objetifica o ser humano, transformando-o em mercadoria ao lado de outras mercadorias (Rozitchner 1989, p. 65).

É interessante observar que, no final desse texto, que parecia inicialmente querer mostrar a posição inferior que ocupa o Brasil nos EUA, emerge um surto de ufanismo:

S.9: E quando Taffarel jogou a bola para o lado, todas as nossas almas de joelhos no chão de Manhattan sentiram um breve momento de identificação com aquilo que há de mais sublime, a honra de possuímos uma identidade poderosa, jovem, inexperiente, imatura, cheia de erros, mas aberta e generosa. (*Idem*)

Nesse delírio de ufanismo, algumas características benquistas dos americanos permanecem ("identidade poderosa e jovem"), mas outras, negativas – (identidade) "inexperiente, imatura, cheia de erros" –, emergem como consequência da juventude do país, que nos distingue dos países do Velho Mundo, e, por isso mesmo, nos honra, como que para enaltecer duas outras qualidades, que, por oposição, não caracterizam as demais sociedades nem mesmo a americana: abertura e generosidade, qualidades que reforçam a identificação do brasileiro com o outro, estrangeiro, que tanto admira. Mais uma vez, é o futebol que realça as qualidades do povo brasileiro e o enche de orgulho. A imagem de campeão no futebol é parte prenha da identidade do povo brasileiro, de tal modo que ele a assume sem questionamento, aceitando a sua posição de objeto de prazer para o outro.

b) *Os EUA e os americanos são bons e solidários* – Outro texto, desta feita escrito por um jornalista brasileiro, intitulado "Brasileiro é falso bonzinho", segue o mesmo discurso de valorização do estrangeiro em detrimento da própria imagem: o Brasil é cruel, contrariamente aos EUA, que oferecem tratamento gratuito a doentes de HIV, ainda que os beneficiados sejam "imigrantes ilegais, soropositivos e exilados sem direito a anistia". Observe-se um trecho extraído do mesmo texto:

S.10: O brasileiro gosta de se imaginar cordial, camarada, emotivo. Quando está no exterior, reclama da "frieza" do americano e do europeu. A verdade é que somos falsos bonzinhos: em meio à indiferença generalizada, direitos individuais são pisoteados todos os dias em grande escala. E tudo termina sempre em impunidade. (*FSP*, 3/3/1996)

Observe-se a generalização que brota do substantivo precedido pelo artigo definido ("o brasileiro"), a quem se atribui uma certa dose de falsidade consciente, já que ele "gosta de se imaginar cordial, camarada, emotivo", por oposição ao europeu e ao americano que o brasileiro percebe como "frios". Note-se que a matéria termina tentando amainar a crítica e mostrando que, apesar da indiferença que parece caracterizar o brasileiro, ainda há os que são generosos, pois participam de movimentos e se preocupam com os mais carentes, assim como se encontram brasileiros em Nova York que ajudam outros a suportar a Aids. Mas dignos, de fato, de ser exaltados são os americanos e os EUA, que possibilitam que tal aconteça, sem fazer discriminação. A idéia de falsidade, fingimento e, sobretudo pouca responsabilidade social que o articulista brasileiro atribui ao seu povo, embora não pareça a ele pertencer, vê-se ainda mais reforçada pela impunidade de "sempre". Observe-se o uso da terceira pessoa ("o brasileiro gosta, reclama"), seguido por um verbo na primeira pessoa do plural ("somos falsos bonzinhos"), cujo efeito de sentido se vê enfraquecido pela oração na voz passiva ("direitos individuais são pisoteados") que, mais uma vez, afasta o locutor, colocando-o fora do grupo responsável pelo desrespeito aos direitos do outro. Vale notar que o mesmo locutor, assumindo uma postura crítica, de alguém que observa, funciona no enunciado como autoridade que, por pertencer à sociedade brasileira, pode constatar e julgar com a suposta isenção necessária.

c) *Os povos americano e europeu sabem se avaliar* – Contrariamente ao brasileiro, os americanos e europeus são sensatos e, por isso mesmo, sabem se avaliar. Vejamos um excerto de um texto, escrito por um americano, que compara, de forma irônica, o brasileiro a outros povos:

S.11: Ou seja, brasileiro é "avançado" sem saber, pelo menos de acordo com a pesquisa. Ele se acha ótimo, quase perfeito, mas, apesar disso, é incapaz de lidar com a modernidade. (...) Não consigo imaginar um francês a dizer que os seus compatriotas são 100%, mas inadaptados à modernidade, para dar um exemplo. Um americano, menos ainda. (*OESP*, 29/5/1999)

O tom irônico parece advir do uso das aspas no adjetivo "avançado", já que, de acordo com uma sondagem realizada em 1999, ele se acha "ótimo". O texto sugere que o brasileiro não é crítico a respeito de si, pois não é possível acreditar-se ótimo se "é incapaz de lidar com a modernidade". A comparação

que o autor americano faz com outros povos (francês e americano) aponta para essa lacuna, imperdoável no mundo onde reinam a técnica e a tecnologia, mas que, segundo o jornalista, parece irrelevante para os brasileiros. Portanto, os brasileiros, ao mesmo tempo em que são pouco críticos (pois se acham ótimos), são pouco exigentes consigo mesmos: não se preocupam em se sobressair no cenário mundial, globalizado. É evidente que esse discurso proferido por um estrangeiro silencia a verdadeira razão desse apagamento e dessa tendência ao acomodamento e à aceitação do lugar que lhe é imputado na esfera mundial, omitindo, dentre outros, o aspecto da exploração dos países menos desenvolvidos pelos países industrializados, que dominam a economia mundial. Não seria o julgamento exagerado sobre si mesmo, que o enunciador-jornalista imputa ao brasileiro – “ótimo, quase perfeito” –, uma forma de se valorizar, já que outros não o valorizam, de alimentar o narcisismo necessário à sobrevivência do sujeito?

d) *Tudo o que é estrangeiro (americano e europeu) é melhor* – Mais dois exemplos em que o caráter positivo do imaginário do brasileiro com relação ao estrangeiro salta aos olhos, ainda que opiniões negativas sejam explicitadas. Vejamos o primeiro:

S.12: (...) Quem vai ensinar à nova geração as “pommes soufflées” perfeitas, a omelete “baveuse”, as massas folhadas, a técnica, a disciplina férrea e todo o resto?

Não sei as respostas; e cada um tem a sua. Minha esperança está na cara do francês que come, o seu prazer à mesa, o olhar entendido que lança para a outra. (Esta opinião vai contra outra, que acha a maioria do povo francês completamente ligado a tradições de uma época de escassez e incapaz de absorver novidades culinárias. Ver a quantidade de miúdos e o aproveitamento da comida em sopas e ensopados nos bistrôs simples e o menu repetido e sem inspiração.) (FSP, 27/10/2000)

Exemplo interessante para perceber as identificações tanto positivas quanto negativas que despertam os franceses nos brasileiros. De um lado, o respeito à tradição, ao conhecimento secular da arte culinária que os torna entendidos e objeto de desejo (observem-se os adjetivos e sintagmas: “perfeitas”, “disciplina férrea e todo o resto”); de outro, o mesmo respeito à tradição suscita críticas à sua incapacidade de absorver o novo, o que torna a cozinha

francesa “repetida e sem inspiração”. No primeiro caso, é preciso garantir a continuidade do que é bom, do que se tornou símbolo de um povo, pelo apagamento dos defeitos; no outro, ocorre o apagamento dessa simbolização, para enfatizar os defeitos; em ambos os casos, é o desejo do outro que permanece: outro que se gostaria de ser mas não se é, desejo que se concretiza na gratidão, manifestada pela simbolização, ou na inveja, manifestada pelo apagamento das qualidades...

Dito de outra maneira, tanto num como noutro caso, é a cultura brasileira que serve de parâmetro, ou seja, o que o brasileiro não é e gostaria de ser ou o que o brasileiro não é e diz não querer ser, talvez por seguir um modelo tipicamente americano que preconiza o “novo” em detrimento do velho, representado, no exemplo citado, pelo europeu (francês). Trata-se aqui da famosa oposição entre velho e novo mundo, entre o passado e o futuro, entre a tradição e o progresso – dicotomias que aparentemente se excluem, mas que apontam para as identificações conflituosas que constituem a subjetividade.

e) *O brasileiro só tem a aprender com o estrangeiro (sobretudo com o americano)* – O texto denominado “Em Roma, como os romanos”, de Otavio Frias Filho, que tece, na FSP, comentários interessantes a respeito dos estranhamentos dos americanos diante da cultura brasileira, termina com o seguinte parágrafo:

S.13: Se conseguirmos ser seletivos, temos muito a aprender com eles [os americanos]. Inclusive quanto às nossas próprias virtudes, que ressaltam por contraste à luz da devastação da subjetividade, da assustadora robotização de atitude e de mentalidade, que é o preço que eles pagaram para chegar ao sucesso material e ao topo do mundo. (29/10/1998)

Esse recorte vem ao encontro da admiração do outro (“sucesso material”; “topo do mundo”), que serve ou deveria servir sempre de parâmetro, inclusive para prevenir, com as conseqüências de seus erros, comportamentos ou atitudes cujos efeitos poderiam ser desastrosos. Dir-se-ia o conselho de alguém mais experiente que diz ao jovem para observar os pais e aprender com eles o que não devem fazer..., esquecendo-se, é claro, de que é preciso “matar o pai” (que simboliza a autoridade, a lei, as regras) e se desligar da mãe para se singularizar.

f) *É bom ser brasileiro, mas seria melhor ser estrangeiro* – Para terminar, embora muitos outros exemplos e até mesmo enunciados pudessem ser evocados, observe-se S.14, a respeito dos centros de Tradições Gaúchas, espalhados pelo país, que parece dar conta do desejo do outro expresso aqui por uma espécie de denegação:

S.14: É bom saber que os gaúchos podem mudar seu traje autêntico. É bom saber que eu posso ser gaúcho, se quiser. Pois eu não posso escolher ser sérvio. Nem posso escolher “pertencer” à etnia albanesa. Pena. (FSP, 20/6/1999)

A mobilidade dentro do país e a impossibilidade de mobilidade fora dele parecem ser frustrantes para o brasileiro, o que é sugerido pela exclamação “pena” e pela negação: “não posso escolher ser sérvio nem ‘pertencer’ à etnia albanesa”. O uso das aspas aponta para o interdiscurso, mostrando a estranheza ou a impossibilidade de inserção numa etnia que nos escapa, mas que, justamente por isso, desejamos. Não estaria apontando esse enunciado para o desejo – cuja realização será sempre adiada – de um mundo homogêneo, completo, onde todos fossem iguais, cidadãos do mundo, sem limites nem fronteiras? E, ao desejar esse impossível, não estaria desejando o estabelecimento de uma língua franca, que possibilitasse a comunicação perfeita?

Entretanto, vale ressaltar que o texto faz referência à mobilidade dentro do país com relação aos trajes e danças populares, pois se sabe muito bem que a migração traz conseqüências de rejeição e discriminação e que o imaginário dos habitantes das diferentes regiões do país com relação às demais funciona de modo semelhante ao que caracteriza a relação entre os países dos Hemisférios Norte e Sul: o Nordeste para o paulistano é o lugar do repouso, do sonho, da indolência, assim como o Brasil para os europeus; São Paulo para o nordestino é o lugar do trabalho, do futuro, da tecnologia, estereótipos que permanecem na memória discursiva e afloram nas atitudes do dia-a-dia.

g) *Os franceses são antipáticos e arrogantes* – Convém observar que, quando se encontram referências a outros povos, é para mostrar sua superioridade com relação aos brasileiros e/ou criticar, reforçando estereótipos já existentes no imaginário do povo brasileiro ou construindo outros: por exemplo, “Mesmo que seja possível convencer os franceses a estudar línguas estrangeiras” – o que pressupõe que os franceses não conseguem aprender uma língua estrangeira –, “esperamos torná-los mais amáveis e respeitosos em

relação à cultura dos visitantes estrangeiros”, o que retoma a intolerância dos franceses para com os estrangeiros. Esse enunciado se repete na chamada que sintetiza o texto:

S.15: *Combate à cara feia*

Uma campanha tenta convencer os franceses a ser menos arrogantes e a tratar melhor os turistas. (Veja, 30/8/1995)

Essas características – arrogância e falta de amabilidade e respeito para com os turistas – reaparecem nas respostas a questionários submetidos a professores e alunos, embora o caráter positivo e elogiável do povo francês encontre maior espaço no imaginário de alunos e professores de francês (Coracini 2003), o que talvez se deva à identificação do professor com a língua francesa, ao caráter exaltador dos livros didáticos com relação aos falantes nativos da língua em questão, trazendo apenas características positivas e coerentes do país e do povo, cujo efeito é, sem a menor dúvida, simplificador. Rufino (2002) faz um estudo semelhante com relação ao livro didático de língua inglesa, mostrando o fetiche que a envolve com conseqüências importantes na constituição do imaginário de quem estuda ou estudou a língua.

À guisa de conclusão...

Procuramos mostrar que, nos registros analisados, os estrangeiros colocam o Brasil e os brasileiros em posições subalternas: apenas em situações onde o lúdico é que está em jogo, é que o Brasil, fetichizado, se destaca, e, ainda assim, para “servir” aos outros. É um pouco como na relação do senhor e dos servos: estes são valorizados na medida em que servem ao senhor. Aliás, é possível afirmar que, quando há referências, na mídia impressa, a aspectos interessantes do Brasil e do povo brasileiro, elas têm um caráter de incentivo ao turismo: visão idílica que silencia os conflitos, os problemas. No mais, a crítica é ferrenha e o parâmetro é sempre a própria cultura, a cultura “superior” do estrangeiro que escreve. Quando se abordam a miséria, os problemas sociais, silenciam-se as causas e joga-se sempre a culpa no outro, isto é, no brasileiro, na cultura brasileira que é acusada de ser indolente e corrupta, evitando, a todo custo, analisar as verdadeiras causas.

Entretanto, o desejo do outro é perceptível tanto no estrangeiro com relação ao Brasil quanto no brasileiro com relação ao estrangeiro: a ânsia de preenchimento da falta que constitui uns e outros move os sujeitos em direção ao outro que já constitui o seu inconsciente. Para o estrangeiro, o Brasil é o lugar do exótico, da permissividade, da ausência de lei, e, portanto, é o lugar onde ele pode fazer o que lhe é interdito no país de origem: lugar de passagem e de gozo, de exploração e de proveito. Para o brasileiro, o estrangeiro constitui o paraíso perdido, voz (discurso) do colonizador que, um dia, partiu de seu país de origem em busca do gozo, da permissividade, da impunção, enfim, da mãe, ou de um nome, de terras de que pudesse ser proprietário, em busca do pai que não conseguiu encontrar (Calligaris 1996), vozes que permanecem vivas no inconsciente, como modelo de virtudes que desejaria imitar, mas que permanece recalcado como o inatingível que abandonou, muitas vezes contra a vontade. A primeira voz explicaria, segundo Calligaris (*idem*), o jeitinho brasileiro, o caráter malandro que burla a lei e tira proveito de tudo; a segunda explicaria a tendência, contraditória, a defender a força, a lei, a ordem, ainda que à custa de um governo ditador. Mas, é preciso considerar, nosso desejo não está apenas no estrangeiro (europeu) de cujos anseios e representações se originou o povo brasileiro, mas também no americano, que nos constitui por sua superioridade econômica, espírito prático, ligado à globalização e ao sucesso tecnológico, marca registrada da modernidade. Imbricada nessas vozes, não se pode deixar de ouvir a voz do colonizado, daquele que, para sobreviver, precisa aceitar o lugar que lhe é concedido, ainda que esse lugar o transforme em objeto de prazer para o outro: afinal, esse também é um modo de garantir sua existência.

Ou então, como foi possível constatar, o estrangeiro permanece no imaginário do brasileiro como o explorador, o indesejável, aquele que se gostaria de esquecer, de banir, porque perturba, exibe a própria fragilidade indesejada, mas que está aí, no inconsciente, na memória, reminiscências de um passado esquecido, mas que se faz presente o tempo todo no inconsciente, que pode se manifestar em “ressentimento” ou numa certa implicância que o leva a ressaltar os defeitos do outro, suas falhas e sofrimentos, na busca de um consolo para o seu próprio sentimento de inferioridade; e esse ressentimento ou essa implicância o faz viver, dá sentido à sua existência e lhe imprime um sentimento de identidade.

Com base nos resultados aqui comentados, é possível reconhecer, então, pontos de identificação de uns e de outros que nos permitem afirmar algo sobre

a “identidade” do brasileiro: constituídos pela imbricação de discursos outros (região do interdiscurso) – dentre os quais o discurso do estrangeiro –, os sujeitos brasileiros são atravessados, de um lado, pelo mito do falante nativo e do estrangeiro (o que vem de fora é sempre melhor) e, de outro, por um nacionalismo exacerbado que se traduz por elogios e qualidades atribuídas a todo produto nacional e, portanto, à língua oficial do país de origem, o que também aponta para a falta constitutiva e para auto-representações “negativas” que se desejaria apagar a todo custo, mas que ali permanecem mutilando e perturbando a auto-imagem. E tudo isso é o brasileiro: aproveitador, gozador e, ao mesmo tempo, rigoroso; presunçoso e rebelde, mas submisso, entregue a um imaginário que engrandece o outro deixando marcas de seus recalques e frustrações; solidário e, ao mesmo tempo, fingido, falso; caloroso, indiferente à miséria que o cerca; contraditório, mas coerente com a constituição conflituosa do sujeito.

É nessa região de conflitos e tensões – entre a extrema valorização do outro, da cultura e da língua do outro e a extrema valorização da própria cultura e, conseqüentemente, entre a desvalorização da própria cultura e a desvalorização do outro –, onde se dá o deslizamento de sentidos, que se configuram a subjetividade e a identidade do sujeito e da nação e, portanto, do brasileiro e do Brasil. Por tudo isso, acreditamos ser possível afirmar com Backes (2000, p. 156) que “ser brasileiro é obra do desconhecido, negado, recalcado, esquecido... como, aliás, tudo aquilo que escapa à soberania do sujeito consciente e só se revelará involuntariamente”.

Em suma, chama a atenção o fato de existirem poucos textos, escritos por brasileiros, que reagem ao discurso do colonizador, que os relega a uma posição subalterna; ao contrário, a maioria deles dá mostras da internalização desse discurso que já se fez corpo: o brasileiro, em geral, e cada um, em particular, se sente (consciente ou inconscientemente) inferior diante do estrangeiro europeu e americano que admira e anseia, como o paraíso perdido da totalidade impossível, do seio materno do conforto e do repouso. Em lugar desse conforto, restam o recalque e o sentimento da falta que impedem que se valorize a própria cultura, que se reaja e que se encontrem soluções, ainda que provisórias, para os problemas – sociais, políticos, econômicos e educacionais – que mutilam e imobilizam o povo brasileiro diante do outro, sem se dar conta de que é preciso “matar o pai” para que ele possa assumir sua própria existência, embora esse “pai” permaneça – transformado – na constituição de sua subjetividade.

Referências bibliográficas

- BACKES, Carmen (2000). *O que é ser brasileiro?* São Paulo: Escuta.
- BHABHA, Homi (1994). *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila e outros. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- CALLIGARIS, Contardo (1996). *Hello Brasil!* São Paulo: Escuta.
- CORACINI, Maria José (org.) (2003). *Identidade e discurso: (Des)construindo subjetividades*. Campinas/Chapecó: Ed. da Unicamp/Argos.
- DERRIDA, Jacques (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.
- FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FREUD, S. (1930). *O mal-estar na civilização*. Trad. de José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- HALL, Stuart (1992). *Identidades culturais na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: DP& A, 1997.
- LACAN, Jacques (1966). "O estádio do espelho como formador da função do eu", in: LACAN, J. *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- MARIANI, Betânia (1999). *O PCB e a imprensa*. Campinas/Rio de Janeiro: Ed. da Unicamp/Revan.
- MELMAN, Charles (1991). *Imigrantes: Incidências subjetivas das mudanças de língua e país*. São Paulo: Escuta, 1992.
- NASIO, Juan David (1988). *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- REVUZ, Christine (1991). "A língua estrangeira: Entre o desejo de um outro lugar e o risco de exílio", in: SIGNORINI, I. (org.). *Lingua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado das Letras, 1998, pp. 213-230.
- ROZITCHNER, León (1982). *Freud e o problema do poder*. Trad. de Marta Maria Okamoto e Luiz Gonzaga Braga. São Paulo: Escuta, 1989.
- RUFINO, Karim B.P.L. (2002). *Livros didáticos de língua inglesa: Uma análise discursiva das representações da diversidade cultural*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) (1994). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOUZA, Octavio (1994). *Fantasia de Brasil*. São Paulo: Escuta.

5. Discurso de e sobre a (in)submissão feminina

Falar ou escrever sobre o discurso de mulheres e sobre as mulheres não é nada fácil, sobretudo quando se trata de situá-las no Brasil, considerado país da diversidade por excelência, complexo não apenas do ponto de vista socio-geográfico, como também do ponto de vista humano. Produto do entrecruzamento de raças e de culturas, o povo brasileiro não se deixa reduzir a uma identidade simples e finita: além do índio, do negro e do português, além das invasões de outros povos europeus, como os franceses e os holandeses, o Brasil recebeu inúmeros imigrantes italianos e alemães que, em busca de um nome, ou melhor, de terra, de propriedade (em busca do pai, como dizem os psicanalistas, como Contardo Calligaris 1996, pp. 19-20), se instalaram sobretudo no sul do país e aí se tornaram colonos, lutando para manter suas tradições e sua língua, mesmo quando esta foi proibida, como no caso do alemão na época da Segunda Guerra Mundial. Mas outros grupos provenientes da Europa Central e mesmo Oriental se instalaram no Paraná, em Santa Catarina e em São Paulo, para onde migraram muitos japoneses, chineses, africanos, europeus...

Para falar, portanto, da mulher nesta sociedade seria necessário situá-la com relação à região, à cidade ou ao povoado, à classe social, à etnia, à faixa etária e até à religião... Ora, isso nos parece impossível no âmbito de um texto que tem por objetivo oferecer um panorama rápido a respeito do discurso da mulher brasileira de onde é possível depreender fragmentos importantes de seu imaginário e, portanto, de sua identidade. Assim, embora correndo o risco da generalização que tanto questiono, busco apoio em pesquisas sociais, em minha observação e em minha própria experiência como mulher e professora.

Parto do pressuposto de que compreender o discurso atual das mulheres significa recuar no tempo e penetrar, na medida do possível, na memória