



Ministério da Educação – Brasil
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
Reg.: 120.2.095 – 2011 – UFVJM
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPES – LATINDEX
Nº. 19 – Ano X – 05/2021
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

Brasil, Brazil, brasis: ensaio sobre a identidade nacional em tempos de dessimbolização

Prof. Guilherme Reolon de Oliveira
Doutorando em Filosofia pela
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC/RS - Brasil
<http://lattes.cnpq.br/3636778432614927>
E-mail: guilhermereolon@terra.com.br

Resumo: A identidade e a identificação. A identidade nacional e o ser brasileiro. Alienação e desalienação: a diferença entre o Brasil e o Brazil. A negação da nacionalidade: a cultura e a sociedade brasileira, o Carnaval, a música popular brasileira. O modernismo de 1922, a Tropicália, a ditadura civil-militar (1964-1988). A dessimbolização (auto-referencialidade) e a precarização das identidades; miscigenação biológica *versus* miscigenação social. A esquivia identitária do brasileiro

Palavras-chave: Identidade nacional. Brasilidade. Dessimbolização. Cultura brasileira.

Considerações iniciais

A identidade nacional está em disputa. Pelos movimentos sociais, pelo governo, pelo Estado, pelos intelectuais, pelos interesses de cada cidadão. Engana-se quem pensa que esta disputa é de hoje. Enquanto problema social, ela surge, muito provavelmente, quando da constituição do Estado Nacional, ou seja, a Proclamação da Independência, se é que esta aconteceu – enquanto fato ou de fato –: uma Nação “surge” no cenário mundial¹. Como problema sociológico, sem dúvida, a problemática ganha fôlego com os grandes intérpretes do Brasil, principalmente no início do século XX, em plena efervescência da República, ainda insípida, mas com desejos de crescimento, de “formar-se” enquanto unidade, com ápice cultural no Modernismo. Contudo, a identidade nacional nunca se resolvera: passados mais de 500 anos de nosso “descobrimento”, quase 200 anos de “independência” e mais de 120 anos da Proclamação da República, o que somos ainda é um mistério, uma indagação, ainda um problema.

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

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

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

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

Essas e outras questões permearão este ensaio, que pretende lançar uma hipótese de indissociabilidade necessária entre identidade e diferença, forma e

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

conteúdo, unidade e multiplicidade, ética e estética, visando um novo olhar sobre a identidade nacional, a partir de uma visão interdisciplinar, debatida com os conceitos de *hybris* (mistura) & *hybrida* (híbrido). Esses conceitos foram introduzidos em outro ensaio, tendo em mente o fetiche da multielementariedade, travestido do enunciado *híbrido*, pela indústria cultural, uma das características da dessimbolização, esta tal como denunciada por Dufour (2005). O outro conceito introduzido é o de identiferença – que, podemos já dizer, é reconhecer a unidade no múltiplo e multiplicidade no uno; a diferença no Mesmo e a identidade no Outro. Aliás, esta suposta “falência da unidade”, tão pregada pela discursividade contemporânea da multielementariedade, não seria mais um “sintoma social” daquele discurso que afirma a identidade (nacional) não existir?

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

A Identidade Nacional está estreitamente relacionada ao país-interno e ao país-externo, o primeiro remetido às políticas públicas, o segundo, às relações internacionais, ambos o mesmo. Nas relações internacionais, as nações são identificadas por seus diferenciais em *hard power* (armamentos, intuições) e *soft power* (valores, credenciais). Nas políticas públicas, o país é o que faz com os seus cidadãos: como estes são assistidos em todas as necessidades, direitos e conflitualidades. Os valores então, como um “bem de exportação” e uma referência em políticas, tanto internas, quanto externas: não só a cultura, mas a moralidade de um povo. E aí cabe a pergunta: o Brasil ainda é um “povo cordial”, em que sentido? A identidade nacional é elemento ainda importante para reflexão, porque dele derivam questões como essa: o que o país “transmite” em relações internacionais – como o Brasil se configura em *hard* e *soft power* - e como age o Estado com os entes federativos e estes com os habitantes do seu território?

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

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

2. Identidade, singularidade, traço unário

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

[...] não há solo, não há povo, a nacionalidade é apenas um determinado sistema de impostos, a alma, uma tabula rasa, uma cerinha com a qual se pode imediatamente moldar um homem verdadeiro, um homem geral,

universal, um homúnculo: basta para isso aplicar os frutos da civilização européia e ler dois ou três livros (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.95-96).

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

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

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

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

o traço unário. [...] O um unário é o número: ele designa a multiplicidade”. (PORGE, 2006, p.199).

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

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

Se a identidade é a denominação dada às representações e sentimentos que o ente desenvolve a respeito de si próprio, a partir do conjunto de suas vivências, conforme Bock (2002), um estudo pormenorizado sobre essa – a identidade brasileira – correlacionada a períodos conturbados de nossa história, por exemplo as ditaduras, se mostra importante, porque de repente inovador em algum sentido. Nessa perspectiva, ainda mais intrigante é esta questão se pensarmos como Caetano Veloso, que afirmara a ditadura ter sido uma expressão do Brasil. Que expressão é essa, de que Brasil?

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

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

3. Modernismo de 1922, Tropicália e (ainda) a identidade nacional

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

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

O Modernismo brasileiro tem seu principal representante na figura do escritor e ensaísta Oswald de Andrade, autor do Manifesto Antropófago. O Manifesto Antropófago, publicado em 1928, posterior ao já importante Manifesto Pau-Brasil, de 1924, inaugura uma nova forma de pensar o Brasil e suas vicissitudes: contra o discurso indigenista do verde-amarelo, nacionalista por excelência, que se constituiu também nos anos 1920. O verde-amarelismo (indigenista), para Oswald, é mítico, enquanto o metafórico antropófago, é um anti-mito. Cabe aqui lembrar o cenário da época: uma República recém inaugurada, que derrubara um Império continuísta da

monarquia Bragança e uma nação efervescente economicamente (líder na produção mundial do café). Ressalta-se que Oswald é o líder do movimento modernista, ao lado de Mário de Andrade (e seu “Macunaíma”, tido como o representante fidedigno da brasilidade) e Tarsila do Amaral (e seu “Abaporu”, pictografia nomeada por Oswald, “o homem que come gente” em tupi-guarani). O Manifesto Antropófago, nesse sentido, é o cerne do pensamento de Oswald, porque ali se esboça a defesa de sua principal idéia, a partir de uma extremada metaforização: o Brasil é antropófago, “come” a cultura estrangeira e a digere com propriedade – o resultado é algo novo, brasileiro por excelência, que, segundo o autor, é contra todas as catequeses³ e carnaliza tudo. A antropofagia, tal como enunciada por Oswald, não é apenas uma “deglutição” do que é produzido no exterior, mas uma reformulação com jeito próprio, ou seja, não se trata de copiar o estrangeiro, mas de não fechar-se em si, de maneira ufanista. O resultado é uma cultura realmente brasileira, inclusive “de exportação”.

A Antropofagia é o que Oswald de Andrade (2011) coloca como o cerne da identidade nacional: ele a eleva a *Weltanschung*, como concepção de mundo, ideologia. Segundo o pensador, é o que nos une: filosoficamente, economicamente, socialmente, porque jamais fomos catequizados, o que fizemos foi carnaval: o Carnaval⁴ como representação do ritual antropofágico. Conforme Milan (1984), “o que era do outro, carnalizado, passa a ser uma coisa nossa” (p. 82). “Se o Carnaval cultiva a ambivalência, ele é taxativo sobre o que somos, ensina praticamente a insistir nos valores da brasilidade e na língua que falamos”. (MILAN, 1984, p. 66).

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

³ “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval” (ANDRADE, 2011b, p.70).

⁴ “O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça” (ANDRADE, 2011a, p.59)

síntese, ou seja, reintegrar a vida primitiva (com seus valores matriarcais) na civilização. Mas não se pode ignorar, entretanto, que o Brasil não é o indígena⁵, é o indígena, o branco (o português e o imigrante) e o negro, e a miscigenação desses. Logo, o que sempre aconteceu foi, metaforicamente, antropofagia: uma incorporação, um “ajuntamento”, e um posterior “abrasileiramento”. Na antropofagia não há qualquer atitude de aniquilação da realidade outra, mas uma construção. Nas palavras de Maltz (1993): “o canibalismo oswaldiano é de sentido construtivista e prospectivo” (p.20).

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

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

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

⁵ “Tupi or not tupi, that is the question” (ANDRADE, 2011b, p.67). Ainda: “O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica” (ANDRADE, 2011a, p. 66).

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

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

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

Repetindo uma fantasia do Ocidente sobre o Brasil, o Carnaval é simultaneamente uma fantasia do Brasil sobre o Ocidente através do qual deixamos de ser objeto do desejo alheio para nos tornarmos sujeitos. [...] O Carnaval é um culto paradoxal do esquecimento, pois através dele lembramos o passado reinventando todo ano nossa história (MILAN, 1984, p.79-80).

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

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

Segundo Alexandre Barbalho (2000), os regimes ditatoriais têm um interesse muito significativo no controle da cultura popular, já que esta atinge cidadãos de todas as classes sociais, e pode ser convertida em “arma” para a manutenção da legalidade da política governamental, legitimando o poder vigente e fortificando-o para a sua continuidade. Em 1964, a preocupação das elites dirigentes deixa de ser “criar uma nação” (que era o intuito de Vargas segundo o autor, com a institucionalização do samba, do futebol e do Carnaval como produtos brasileiros), e passa a ser garantir a integração nacional. A cultura é percebida como “elemento central na garantia da nacionalidade” (p.75).

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

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

Segundo o líder do tropicalismo, a pretensão era de “destruir” os nacionalistas, os ufanistas, e pulverizar o Brasil carioca, o Carnaval e o “jeitinho”: desencadear forças revolucionárias na música brasileira, par’além dos *slogans* ideológicos. A música popular era entendida pelos tropicalistas como arena de decisões para a cultura brasileira e para a própria soberania nacional. O que eles desejavam era expor as entranhas do Brasil para fora, efetuando uma “descida aos infernos”, desvelando suas mazelas e seu subdesenvolvimento. Nesse sentido, Caetano coloca que a Tropicália foi uma neo-antropofagia oswaldiana: Oswald foi o pai da Tropicália e unia os irracionistas e os superracionistas no momento em que propunha um *aggiornamento*⁶ e ao mesmo tempo uma libertação das vanguardas européias, com o desmantelamento das classes sociais, dos nichos e dos “graus” de educação. “A palavra-chave para se entender o tropicalismo é sincretismo”, afirmara Caetano (2008, p.286). A Tropicália foi um movimento para acabar com todos os movimentos e afirmar o Brasil como unidade: sem antagonismos. A prisão e o exílio, entretanto, de Caetano e Gilberto Gil, seus principais expoentes, acarretou um corte na continuidade dos trabalhos, de modo que, em 1973, as experimentações⁷ acabam e os compositores seguem por outros caminhos, retomando a crítica social anos depois, por meio do conteúdo de suas canções.

Pensar o Brasil como ente mestiçado, múltiplo, retomo: a unidade nacional estaria justamente na sua multiplicidade. Assim sendo, concluiríamos com Michel

⁶ No sentido de “agendamento”, agenciamento.

⁷ “[Araçá Azul] é a síntese de todos os roteiros abertos pelo tropicalismo, que, levados às últimas conseqüências, esgotam o período de experimentação” (FAVARETTO, 2007, p. 41)

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

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

No fim do século XIX, foi um incitamento negador que animou os republicanos: “o Brasil devia entrar em novo rumo, porque ‘se envergonhava’ de si mesmo, de sua realidade *biológica*” (HOLANDA, 1995, p. 166). Essa mesma realidade, que o autor relata como natural de nosso país, porque, diríamos, também naturalizada por seus cidadãos, é causa e, ao mesmo tempo, conseqüência, do fato que enxergamos o Brasil sempre como coisa externa a nós: brasil, substantivo comum: somos “gigantes pela própria natureza”, mas entranhamos a “síndrome do

vira-lata”, preconizada por Nelson Rodrigues. *Podres Poderes*, de Caetano, pós-Tropicália, seguindo a onda do rock contestador dos anos 1980, traduz essas dicotomias que o país estampa, todos os dias, no cotidiano:

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

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

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

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

Enquanto os homens exercem
Seus podres poderes
Morrer e matar de fome
De raiva e de sede
São tantas vezes
Gestos naturais

O Brasil, sendo brasil, sempre nos leva a mecanismos fugidios: foracluímos nosso significante fundador, ou o denegamos, tornando-nos a-sujeitos, sempre desterrados⁸ em nossa própria terra.

Proposições (in)conclusivas

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

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

Na pós-modernidade⁹, a dessimbolização é um imperativo constante, principalmente porque interessa ao Mercado¹⁰. Com a auto-referencialidade pregada

⁸ “A tentativa de implementação da cultura européia [...] é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências. [...] Somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” (HOLANDA, 1995, p.31).

⁹ E no Brasil, provavelmente desde sempre, já que a ordem simbólica, por aqui, parece-nos, nunca foi instalada. Esta ainda é uma tese (perigosa!) a ser melhor estudada. Dado o caráter deste trabalho, e o critério da paginação máxima, não pudemos nos aprofundar neste tema.

¹⁰ “Como o Mercado ignora o Terceiro e pode propor apenas relações duais, isto é, interações, ele não permite ao sujeito se fixar no que o ultrapassa. Ora, um sujeito privado das questões impossíveis da origem e do fim é um sujeito amputado da abertura para o Ser, ou seja, um sujeito impedido de ser plenamente sujeito. A rede constitui, pois, uma espécie de grau zero da sociedade, já que ela forclui toda relação com o ser” (DUFOUR, 2005, p.87). E, ainda: “O Mercado tem objetivamente interesse na flexibilidade e na precarização das identidades. O sonho atual do Mercado [...] é poder fornecer kits de todo gênero, inclusive panóplias identitárias: discursos, imagens, modelos, próteses, produtos. Idealmente, o Mercado é o que deve poder fornecer a qualquer um, em todos os lugares e a todo instante, todos os produtos que são supostos corresponder aos desejos,

pela dessimbolização, ausência de referência, se vê também uma profusão de enunciações que impõem a multielementariedade no discurso contemporâneo, com fachada (máscara) de enunciado “híbrido”¹¹. Da multielementariedade, depreende-se que há uma suposta falência da unidade, do uno. Suposta porque também improvável em tempos que se valoriza tanto a individualidade e os direitos dela advindos. Por que, então, essa exacerbação dos ideais do múltiplo? Seria essa incoerência (ou seria um paradoxo?), ou mesmo essa justaposição, mais uma característica da dessimbolização?

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

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

estranhamente compreendidos como desejos instantâneos e possíveis de satisfazer sem demora” (DUFOUR, 2005, p.183).

¹¹ A gênese dessa discussão está em meu ensaio “No lugar do Outro: ensaio sobre mídia e pós-modernidade”, Trabalho de Conclusão de Curso em Comunicação Social – Habilitação Jornalismo, apresentado em dezembro de 2008, na Universidade de Caxias do Sul.

Nesse sentido, se o Brasil Mesmo não existe, o que dizer do “ser brasileiro”, da brasilidade? O brasileiro é um esquivo por excelência: sempre a denegar a identidade nacional (por meio da cordialidade travestida do perverso “jeitinho”), a reforçá-la (através dos estereótipos propagados pela indústria cultural: o Carnaval, o samba e o futebol), ou não se identificando a ela (buscando outras identidades: a dupla cidadania, os regionalismos - “fugindo” dessa identidade nacional). Vera Marta Reolon (2000) afirma da necessidade de

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

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

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

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- _____; HORKHEIMER, Max. *Conceito de iluminismo*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- _____. _____. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____; _____. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da cultura de massa*. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- ANDRADE, Oswald. A marcha das utopias. In: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011.
- _____. Manifesto antropofágico. In: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011a.
- _____. Manifesto da poesia Pau-Brasil. In: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011b.
- BARBALHO, Alexandre. Estado autoritário brasileiro e cultura nacional: entre a tradição e a modernidade, *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, n. 19, p.71-82, out-2000.
- BOCK, Ana et al. *Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia*. 13 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Brasil, sociedade nacional-dependente. *Novos estudos*, Cebrap, n. 93., jul-2012, p.101-121.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: 34, 2000.
- DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- FAVARETTO, Celso. *Tropicália: alegoria, alegria*. 4 ed. Cotia: Ateliê Editoria, 2007.
- FINK, Bruce. *O sujeito laciano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Volume 18.

- GREEN, André. Átomo de parentesco y relaciones edípicas. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org). *La identidad*. Barcelona: Grasset, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- IANNI, Otávio. O Estado e a organização da cultura, *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v.1, p.216-241, 1978.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- LACAN, Jacques. Seminário sobre 'A carta roubada'. In: *Escritos*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma. In: *Escritos*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- MAFFESOLI, Michel. Intervenções I. In: SILVA, Juremir Machado da; SCHULER, Fernando. *Metamorfoses da cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- MAGNO, M.D. *Revirão 2*. Revista da prática freudiana, out. 1985. Rio de Janeiro: outra, 1985.
- MALTZ, Bina. Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In: *Antropofagia e Tropicalismo*. Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- MENDONÇA, Antônio Sérgio. A realidade brasileira: identidade (nacional), fantasia (imaginária) e as identificações (simbólicas). In: *Bovarismo e paixão*. Porto Alegre: Edições do CEL, 1992.
- _____. SÁ, Álvaro. *Saber e melancolia*. Porto Alegre: Edições do CEL, 1992.
- MILAN, Betty. *Isso é o país*. Rio de Janeiro: outra, 1984.
- NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- OLIVEN, Ruben G. Que país é este? A (des)construção da identidade nacional. In: SOUSA, Edson L.A. (org.). *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.
- PORGE, Erik. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: UnB, 2006.
- QUINET, Antônio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

REOLON, Vera Marta. *mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. Ser brasileiro: ser Pelé. *Folha do Sul*, Caxias do Sul, 26 dez. 2000.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Processo de Avaliação por Pares: (*Blind Review*)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 05/2021

Revista Científica Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424