

A SUBJETIVIDADE HOJE: OS PARADOXOS DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA*

Doris Rinaldi

Professora da
Universidade do
Estado do Rio de
Janeiro. Doutora
em Antropologia
Social pela UFRJ.
Psicanalista.
Membro da
Intersecção
Psicanalítica
do Brasil.

RESUMO: Valendo-se do conceito de “servidão voluntária”, elaborado por Etienne De La Boétie no séc. XVI, o artigo pretende realizar uma reflexão sobre a subjetividade hoje. Este conceito — e os paradoxos que implica — revelou-se bastante profícuo e atual para pensar o movimento vivo de alienação e separação do sujeito, em particular na sociedade brasileira que acaba de completar quinhentos anos.

Palavras-chave: servidão voluntária, discurso do mestre, traço unário, ideal de eu.

ABSTRACT: Subjectivity Today: The paradox of voluntary servitude. According to the “voluntary servitude” concept, elaborated by Etienne De La Boétie in the 16th century, this paper intends to examine subjectivity nowadays. The “voluntary servitude” concept, and the paradoxes it implies, has turned out to be quite productive and up to date in order to think of the live movement of both subject alienation and separation, particularly in the Brazilian society which has just turned five hundred years old.

Keywords: voluntary servitude, master’s discourse, unit trace, ego ideal.

O ano 2000, no limiar de um novo milênio, foi um ano marcado por grandes eventos comemorativos que abriram espaço para, mais do que simplesmente co-memorar, fazer-se o exercício da reflexão, da crítica, da reinvenção. Por um lado, os cem anos da publicação de *A interpretação dos sonhos*, obra fundadora da psicanálise, em que a descoberta do inconsciente e de suas leis de funcionamento subverte as certezas da racionalidade ocidental moderna. Por outro, os qui-

*Trabalho apresentado no Congresso de Psicanálise da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Appoa): “Brasil: Descoberta<>Invenção”, de 26 a 29 de outubro de 2000, Porto Alegre.

nhentos anos de chegada dos portugueses à nossa terra, marco histórico da fundação do Brasil, e as inúmeras discussões que suscitou.

A temática da descoberta do Brasil, que incentivou o debate em torno das noções de memória, crítica, redescobrimto, lembrou-me uma entrevista publicada em meados do ano passado na revista *Isto é*, com o escritor Kaká Werá Jecupe, índio txucarramãe, autor de *A terra dos mil povos*.¹ Trata-se de um livro poético-mitológico que procura resgatar o patrimônio de saber das populações indígenas que habitavam o Novo Mundo na época em que os portugueses chegaram, rompendo um silêncio de cinco séculos.

A simples leitura desta entrevista, já que não tive acesso ao livro, impressionou-me pela convergência entre aspectos da cultura indígena destacados na fala de Kaká e a novidade trazida por Freud com a descoberta do inconsciente que os cem anos de *A interpretação dos sonhos* comemoram. O que está em jogo no texto freudiano é a estrutura de linguagem do inconsciente, que confere à dimensão da fala o lugar central na experiência psicanalítica. De forma similar, Kaká Jecupe nos mostra a relação profunda da linguagem com a cultura indígena. Para o tupi-guarani, o ser se identifica com a linguagem e por isso fala e alma são uma coisa só. Diz ele:

“A própria palavra tupi significa *som em pé*. Nosso povo enxerga o ser como um som, um tom de uma grande música cósmica, regida por um grande espírito criador, o qual chamamos Namundu-ru-etê, ou Tupã, que significa som que se expande. Um dos nomes da alma é *neeng*, que também significa *fala*. Um pajé é aquele que emite *neengporã*, aquele que emite belas palavras. Não no sentido da retórica. O pajé é aquele que fala com o coração.” (ASSUNÇÃO, 1999, p. 10)

Para o índio, a palavra tem espírito, o que sugere, do nosso ponto de vista, que ela revela algo da ordem do inconsciente. Da importância da palavra para sua cultura decorre o valor do silêncio, que está em tudo, sendo visto como o “som dos sons”, revelando a essência do todo. A língua tupi-guarani reconhece sete vogais, que são chamadas de tons, sendo a sétima o silêncio.

Kaká denuncia que na sociedade civilizada as pessoas vivem de palavras sem espírito, o que certamente constitui-se numa observação precisa sobre o mundo de hoje, dominado, por um lado, por um cientificismo que se expressa através

¹ Segundo Ademir Assunção, autor da entrevista “500 anos de desencontros” (*Isto é*, 21/7/99), Kaká Werá Jecupe nasceu na aldeia guarani Morro da Saudade, periferia sul de São Paulo, em 1964, tendo estudado em escola pública, onde conheceu a história oficial do país, que não inclui as culturas indígenas. A partir daí, saiu à procura de suas raízes, peregrinando por aldeias, seguindo a mitológica trilha empreendida pelos guaranis em busca da Terra sem Males. Há quatro anos, criou o Instituto Nova Tribo, tendo em vista a propagação das culturas indígenas.

de uma linguagem tecnológica instrumental e, de outro, pela palavra do eu, a partir da exacerbação do individualismo.

Dos desencontros entre essas duas culturas, nossa história está repleta, frequentemente com conseqüências graves já conhecidas. Nos últimos dez anos, destacam-se os suicídios que vêm acontecendo entre os guaranis-cayowas, em Dourados, no Mato Grosso do Sul. Desiludidos das relações com os brancos, esses índios preferem recolher a sua palavra-alma, matando-se enforcados porque a garganta é a morada da palavra e, portanto, do ser.

A convergência com a psicanálise, entretanto, não pára aí. Kaká Jecupe nos traz a importância do sonho para a cultura indígena. Para eles, o sonho é o momento em que se está no puro estado de espírito, no awá, no ser integral, despido da estrutura racional do pensar. Ele é concebido como uma liberdade do espírito, quando se vê tudo por todos os ângulos, o que traz a multidimensionalidade do mundo. Nesse sentido, o domínio da mente racional é questionado, na medida em que ela não é senhora do corpo, mas apenas um instrumento do espírito sonhador, livre, o que nos leva novamente a lembrar de Freud.

O lugar do sonho na cultura indígena não é, entretanto, o mesmo que na nossa cultura, uma vez que lá ele está articulado a um pensamento coletivo, fundamentalmente mítico. Por isso exige um treinamento, a cargo de um sábio, que consiste em libertar a mente racional para possibilitar o encontro com a realidade mais profunda. Esta não é a realidade individual de um sujeito, mas diz respeito a uma coletividade. O sonho cumpre o papel de direcionar a ação no cotidiano da aldeia e há povos que têm um sonhador oficial, ou um grupo de sonhadores, que se reúne diariamente para debater os seus sonhos e daí tirar as conseqüências para a vida comum.

Na nossa cultura, como afirma Lévi-Strauss (1970), ao aproximar a cura xamanística da psicanálise, não há mais lugar para o tempo mítico em relação ao próprio homem, o que vale dizer que não há mais lugar para a coletivização do sentido do sonho. O sonho revela algo de extremamente particular a um sujeito e, mesmo que essas particularidades se encontrem em diversos sujeitos, não há mais lugar para que elas sejam partilhadas, a não ser no consultório de um psicanalista. Freud, contudo, não se cansou de contar seus sonhos, assim como não deixou de, com liberdade de espírito, construir seus mitos como enunciados do impossível, isto é, formas de veicular uma verdade que não pode ser dita.

O desenvolvimento da ciência recalca o saber mítico, na medida em que se constitui a partir do discurso do mestre,² que inaugura o mundo moderno com a predominância do sujeito que tende a se sustentar “nesse mito ultra-reduzido,

² A referência ao ‘discurso do mestre’ baseia-se na ‘teoria dos quatro discursos’, desenvolvida por Lacan (1969-70/1992).

o de ser idêntico a seu próprio significante” (LACAN, 1992, p. 84). Ao derivar a verdade de uma articulação lógica interna ao próprio discurso, em que o significante é capaz de significar a si mesmo, a ciência exclui o dinamismo da verdade. O que resta do saber mítico será reencontrado como resíduo, sob a forma de um saber disjunto no inconsciente. Este saber disjunto permanece estranho ao discurso da ciência e não é reincorporado por ela. Todavia, é a aposta nesse saber inconsciente que funda a psicanálise e a indagação de Freud, uma vez que esta leva em conta o trabalho da verdade que escapa ao significante.

Ainda que a psicanálise seja filha da modernidade e que pressuponha o conceito de sujeito trazido por Descartes, que funda a ciência moderna, a descoberta do inconsciente questiona por dentro a racionalidade moderna. O que Freud vem mostrar é que o sujeito da razão não tem mais a autonomia a ele atribuída, “não é mais senhor em sua casa”. Em contrapartida, é justamente no campo do sonho que ele está em casa, o que nos leva a situar o discurso psicanalítico entre o saber mítico e o saber da ciência, como se pode perceber na proximidade entre este discurso e a cultura indígena, como tentamos demonstrar a partir da fala de um índio.

A referência ao discurso do mestre, por sua vez, levou-me a um texto de quase quinhentos anos, escrito em meados do século XVI (em torno de 1550) cujo vigor se faz ouvir ainda hoje. O discurso da *servidão voluntária*, de Etienne De La Boétie (1987) força o muro do tempo como um pensamento livre, uma vez que faz ressoar, através dos séculos, uma voz, uma fala. Tanto o tradutor brasileiro como os autores responsáveis pelos ensaios que compõem a publicação,³ enfatizam a intensidade de sua voz, assim como o poder que ele tem de “falar de si, de sustentar a exigência da fala” (LEFORT in LA BOÉTIE, 1987, p. 135).

Cercado de controvérsias quanto à data em que efetivamente foi escrito, este texto, produzido por alguém recentemente saído da adolescência,⁴ escapa às

³ As formulações aqui apresentadas sobre o texto de Etienne De La Boétie baseiam-se na publicação da Brasiliense (1987) que, além do texto do autor — *Discurso da servidão voluntária ou o contra Um* — em português e francês e em duas versões, traz os comentários de Pierre Clastres (“Liberdade, mau encontro, inominável”), Claude Lefort (“O nome do Um”) e Marilena Chauí (“Amizade, recusa do servir”). Foi considerado também o texto de Nancy Mangabeira “O propósito da servidão” (1986).

⁴ O manuscrito original teria sido entregue a Montaigne, mas parece irremediavelmente perdido. O texto, objeto da tradução aqui utilizada — manuscrito De Mesmes —, consiste em uma das cópias feitas a partir do original, entregue a amigos de Montaigne. Segundo Chauí, a intenção inicial de Montaigne de publicar o texto no capítulo inicial dos *Essais* foi frustrada pelos huguenotes que, em 1574, inseriram o texto em um panfleto tiranizada e o republicaram em 1576. Além de transtornarem o projeto de Montaigne, esses acontecimentos obscureceram a data de composição do texto, pois parece que Montaigne, para distanciar-lo o mais possível da noite de São Bartolomeu, recuou esta data até 1544, quando La Boétie tinha apenas 18 anos. Há indícios, entretanto, de que ele teria sido escrito por volta de 1552/3 (LA BOÉTIE, 1987).

tentativas de contextualização histórica que pudessem fornecer uma base para sua compreensão, situando-se de forma singular no século XVI. É esta singularidade que faz com que ele atravesse o tempo ao sustentar uma pergunta: como é possível que um número tão grande de homens obedeça a um só, que não só obedeça, mas o sirva, não só o sirva, mas queira servi-lo. É diante desta interrogação, o enigma da ‘servidão voluntária’, que La Boétie se apresenta perplexo, tecendo seu discurso.

“Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas (...): aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despendar seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules, nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação.” (LA BOÉTIE, 1987, p. 13).

À obstinada vontade de servir, ele contrapõe a liberdade do ser, que se apresenta, paradoxalmente, sob a forma de algo originalmente perdido, pois que o enraizamento da servidão faz com que o próprio amor à liberdade não pareça tão natural e sim que o povo “não perdeu sua liberdade, mas sim ganhou sua servidão” (op. cit., p. 20). O que chama de primeiro ser do homem, ligado aos direitos da natureza, onde germina a *semente natural da razão* que se expressa no grande presente da voz e da fala, levaria antes à fraternidade e à amizade. Porém, a passagem da liberdade à servidão constitui-se em um momento enigmático, inominável, de perda e mau encontro, que mantém viva sua perplexidade. Ainda mais porque a servidão não é imposta ao homem, mas antes decorre da sua vontade, pois é o povo que se faz dominar, que se sujeita, que não apenas consente no mal, mas persegue-o. Diz ele: “Que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?” (op. cit., p. 19).

Esse “primeiro ser” parece ser antes de tudo uma ficção operatória que permite a La Boétie um ponto de ancoramento para sua interrogação, mais do que algo que ele pudesse localizar numa anterioridade histórica, pois a liberdade surge no *Discurso* contemporaneamente à vontade de servir, enquanto perda. Mas é justamente daí que ele pode relançar sua pergunta, questionando a perpetuação da servidão.

Em seu comentário ao texto, Pierre Clastres, apesar de reafirmar a liberdade da fala de La Boétie e de recusar a tentativa de destruir a autonomia de um pensamento pelo recurso das “influências”, chama a atenção para o fato de que o século XVI não foi apenas o tempo do Renascimento, mas também o da descoberta da América. É possível que La Boétie não tenha ficado indiferente ao

fluxo de informações sobre o Novo Mundo, que foi se ampliando a partir da segunda década do século XVI, em particular trazida por navegadores franceses, descrevendo as populações do litoral brasileiro. Clastres levanta a hipótese de que uma alusão à América surja no *Discurso* no seguinte trecho:

“A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição, nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que preferiria somente à razão obedecer do que a um homem servir.” (Op. cit., p. 19)

Esta alusão vem reforçar, do ponto de vista de Clastres, a oposição entre as sociedades modernas, divididas, fundadas no poder e na sujeição, e as chamadas sociedades primitivas, igualitárias, sem Estado,⁵ que, poder-se-ia dizer, escapam ao discurso do mestre. La Boétie, seria, assim, o desconhecido fundador da antropologia do homem moderno, antecipando em três séculos as formulações de Marx, Freud e Nietzsche, ao pensarem a alienação. Coincidentemente, são os cânticos sagrados dos índios guaranis de hoje, a quem nos referimos no início deste trabalho, que Clastres invoca como exemplo de descendentes destes povos ‘novinhos’. Neles, a humanidade tem o destino de acolher a *fala*, substância comum aos deuses e aos homens. Existem nela e por ela. A sociedade é, portanto, “o gozo do bem comum que é a *fala*” (CLASTRES in LA BOÉTIE, op. cit., p. 123). É esta fala suprimida pela ‘servidão voluntária’ que La Boétie retoma em seu *Discurso*, aludindo a esta ‘gente novinha’, em cujo universo simbólico não encontram lugar os significantes *sujeição* e *liberdade*. Foi o que me instigou a procurar articular este texto à entrevista de Kaká Jecupe, e, desta articulação, encontrar caminhos para pensar algo a respeito do Brasil de hoje.

O *Discurso* de La Boétie é rigoroso quanto à prefiguração que faz do sujeito moderno. Humanista por excelência, rompe com o discurso político cristão, este último sustentado por uma referência ao saber divino, enquanto saber último. Pensa a ‘servidão voluntária’ exclusivamente no campo do homem, definindo a natureza humana pela referência à razão, à fala e à liberdade. A natureza é a boa mãe que deu ao homem, além da terra por morada, “o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais” e “pelos lições que ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém” (La Boétie, op. cit., p. 17).

⁵ Clastres identifica a passagem da liberdade à servidão, enquanto mau encontro, acidente trágico, com o momento histórico do nascimento da História “essa ruptura fatal que jamais deveria ter se produzido, o acontecimento irracional que nós modernos nomeamos, de modo semelhante, o nascimento do Estado” (CLASTRES in LA BOÉTIE, op. cit., p. 111).

Os homens estão, assim, pela sua natureza, sujeitos à razão, porém uma razão articulada não ao pensamento, mas primordialmente à fala. Esta já nasce, entretanto, alienada, uma vez que La Boétie parte da constatação da servidão voluntária, pois os homens, concebidos como livres, escolhem originalmente a servidão. Parece tratar-se de uma ‘escolha forçada’, pois o primeiro motivo que apresenta para explicar a servidão voluntária, é o fato de os homens já nascerem servos e assim serem criados. Ainda que ele se refira ao povo, isto é, aos homens enquanto coletividade, seu argumento nos autoriza a ver aí o nascimento do sujeito moderno, dividido entre o desejo de servidão e o desejo de liberdade, onde a existência do último está na íntima dependência de uma sujeição inaugural. É o enigma desta sujeição que inquieta La Boétie, antecipando um momento em que se começa a pensar o homem como o “ser livre” que marcará a era moderna. Diz ele:

“Por ora, gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportem às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitados apenas pelo nome de um.” (Op. cit., p. 12, grifos nossos)

A atualidade do pensamento de La Boétie reside na forma como evidencia esta divisão, onde o sujeito surge alienado à própria linguagem que o constitui enquanto humano e que, paradoxalmente, como fala, está no fundamento de sua liberdade. A servidão se institui não a partir de qualquer constrangimento ou violência, mas da sedução de *um nome: o nome de Um*. Por um lado, temos a questão da nomeação, que ata definitivamente o surgimento do sujeito à linguagem e, por outro, a questão do *Um*.

A relação entre senhor e escravo não se dá, assim, entre dois termos separados, mas é interna ao sujeito que se institui *suprimindo-se*, o que podemos aproximar do que Lacan denomina *vel* da alienação.⁶ Disso se pode concluir, como o faz

⁶ Não é por acaso que Lacan afirma que Montaigne, a quem La Boétie confiou o seu manuscrito, a cujo comentário Montaigne se dedica na primeira parte de seus *Essais*, “é verdadeiramente aquele que se centrou, não em torno de um ceticismo, mas em torno do movimento vivo da *afânise* do sujeito” (LACAN, 1964/1979, p. 212).

Lefort,⁷ que o senhor não se torna senhor pelo seu desejo, mas vem ocupar um lugar já preparado naqueles que domina, o que leva à importante constatação de que a tirania se engendra primordialmente do desejo de servir e se articula estruturalmente ao próprio surgimento do sujeito em um tempo dominado pelo discurso do mestre. O desejo do homem é o desejo do Outro, e quem cuida do desejo do senhor é o escravo.

A referência ao discurso do mestre sugere imediatamente uma comparação com a dialética hegeliana, porém à diferença de Hegel, para La Boétie, a morte não se coloca como a questão primordial a partir da qual um teria escolhido a servidão, e outro, elevar-se acima da vida pela luta de morte por puro prestígio. A origem da servidão não está no medo da morte, nem na covardia, nem no poder da força. Esta misteriosa origem, momento inominável de ‘desnaturação’ do homem, passagem do ser da liberdade, da fala e da razão, para o sujeito que, ainda livre, escolhe a servidão, está para o autor mais articulada a este encantamento e enfeitamento exercido pelo nome de Um.

Esta formulação constitui, a meu ver, o ponto mais rico do texto de La Boétie, interessando particularmente à discussão que pretendo fazer aqui, uma vez que remete, por um lado, à mestria do significante enquanto marca da desnaturação do homem, da sua perda de ser e, portanto, de sua sujeição à linguagem e, por outro, à sedução do Um.

Para pensar esta questão, é importante recorrer à distinção que podemos fazer, a partir de Lacan, entre o Um do traço unário e o Um da unificação e do Ideal.⁸ O traço unário, Lacan extraiu do texto freudiano “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921), em particular da segunda forma de identificação, em que Freud trabalha a introjeção do objeto no eu, através da identificação a um traço deste objeto (*einsiger Zug*). É uma identificação parcial e limitada, onde o traço surge no lugar do apagamento do objeto. Lacan dá a esta noção um caráter estrutural e fundador que, ao contrário de uma função unificadora, é antes um traço distintivo, de pura diferença, que marca a divisão do sujeito pela própria linguagem, em que algo, que diz respeito ao objeto, se perde. Por isso, o traço unário, como um nome, marca um a um, na sua singularidade. O nome próprio seria um exemplo de traço unário, na medida em que se situa como traço distintivo e não se traduz. Se a sedução do nome evidencia que o sujeito é servo da linguagem, contudo, enquanto traço, letra, convida a falar, ao manter o objeto no horizonte do desejo enquanto falta, co-memorando, pela repetição, uma irrupção de gozo.

⁷ Para um exame desta questão, ver o artigo de Claude Lefort “O nome de um” (in LA BOÉTIE, op. cit., p. 126-171).

⁸ Para uma análise desta distinção, ver SOUZA (1994).

Mas será este *Um* que está em jogo na ‘servidão voluntária’? Pela servidão ao nome, pode-se reconhecer este aspecto estrutural de fundação do sujeito. Entretanto, não se trata, para La Boétie, apenas de um nome, que marcaria cada um, mas do nome de *Um*. A diferença que ele estabelece entre o nome de *Um*, não como o nome de alguém, mas que define qualquer tirano, príncipe ou senhor, e os *uns* que todos podemos ser, a partir dos direitos que a natureza nos concede, fornece uma indicação para se pensar este *Um* da servidão voluntária. Referindo-se à natureza, ele afirma:

“...se ela nos deu a todos o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades; (...) se em todas as coisas mostrou que *ela não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns* — não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia”. (Op. cit., p. 17, grifos nossos)

São a voz e a fala, como presentes da natureza, que nos fazem *uns*, o que não significa que estamos todos unidos, mas sim que podemos partilhar nossas diferenças. Sua surpresa está justamente na elevação que se faz de um homenzinho qualquer, que, como todos, só tem dois olhos, duas pernas e dois braços, à condição do *Um*, a quem o povo dedica sua vida, seus bens, oferecendo até sua morte. É a servidão ao *Um*, que só é sustentada pelo valor imaginário a ele atribuído, que espanta La Boétie, enquanto que para ter a liberdade só seria preciso desejá-la. De fato, o desejo é certamente a única saída para o *vel* da alienação.

O *Um* que constitui a servidão é, assim, o *Um* do ideal e da unidade, com seu poder de encantamento e feitiço, na ilusão de que alguém possa escapar à castração. Pode-se tentar compreendê-lo através das formulações de Freud, no trabalho acima citado, quando se refere à formação de grupos e ao papel do líder. O que caracteriza o líder é justamente o fato de ocupar para os membros do grupo simultaneamente o lugar de ideal de eu e o lugar de objeto. Esta superposição de lugares tem um efeito hipnótico, que La Boétie expressa através da noção de encantamento e enfeitiçamento, antecipando o fundador da psicanálise em alguns séculos. A hipnose para Freud resolve, de certa forma, o enigma da constituição libidinal dos grupos. Nos termos de Lacan o *Um* soldaria o significante (enquanto ideal de eu) e o objeto de gozo, o que daria ao sujeito a ilusão da unidade, apagando a dimensão da perda.

O mundo moderno, e mais do que nunca o mundo contemporâneo, caracteriza-se justamente pelo desenvolvimento do discurso do mestre no sentido da copulação do discurso capitalista com a ciência, onde o sujeito, como dissemos

antes, tende a se sustentar na identidade a seu próprio significante, colocando-se como indivíduo, indiviso. O ‘eu moderno’, autor e responsável pelo seu comportamento, instaurador do sentido é, como diz Lacan, o “sujeito paranóico da civilização científica” (apud ROUDINESCO, 1988, p. 324). Aliado ao desenvolvimento científico e tecnológico, a generalização da economia de mercado, que se consoma no mundo globalizado de hoje, faz do próprio homem apenas uma unidade de valor que se negocia no mercado, e nesse sentido um fetiche, tal como Marx denuncia ao se referir ao “fetichismo da mercadoria”. Assim, se o trabalhador (escravo moderno), ao se oferecer como equivalente de um produto, encontra-se espoliado de seu gozo, o rico, por sua vez, do gozo nada sabe, pois se mantém senhor porque está sempre acumulando seus bens, o que na verdade o impede de gozar deles. O próprio gozo entra na ordem da contabilização e da acumulação.

Ao expulsar do sujeito sua divisão, o que se tem é o apagamento de sua verdade. Esta divisão é projetada fora, entre o eu e o outro, o rico e pobre, o primeiro e o terceiro mundo, o que conduz a fundar a fraternidade não no convívio das diferenças, mas na segregação. A linguagem tecnológica que domina o mundo de hoje exacerba esta tendência, ao levantar uma barreira à fala do sujeito. Por isso, concordamos com Kaká Jecupe, quando ele diz que o homem civilizado vive de “palavras sem espírito”, pois “não tem verdade uma economia que se funda na oscilação da Bolsa, do dólar”.

“A civilização não está entrando em colapso por causa da Bolsa de Valores? Tudo isso é blefe. Como é que pode uma economia se basear no blefe? Isso que se chama de progresso chegou a um nível de tamanha cegueira, que não se percebe o quanto ela vive de auto-engano.” (ASSUNÇÃO, op. cit., p. 10)

A fala do sujeito, que traz a poesia da língua materna, que manifesta sua história, e sua cultura particular, parece subtraída do nosso mundo. O que se vê é o domínio de uma linguagem do eu, do indivíduo, do indiviso, que muitas vezes tem conduzido, como temos exemplos marcantes no século XX, à reivindicação de um líder, de um pai ideal que faça a lei e que sustente, na exterioridade, a ilusão da unicidade, a não-castração. Em suma, de um tirano.

A noção de ‘servidão voluntária’, desenvolvida por La Boétie, encontra aqui um campo propício de aplicação – daí sua importância para nós hoje – na medida em que permite perceber, freudianamente, que o desejo de servidão se sustenta no desejo de identificar-se ao tirano, ao *nome do Um* e portar este *Um* diante de outro. La Boétie refere-se à corte do tirano, onde o desejo de servir e proteger o tirano encobre o desejo de participar da tirania, que se desenvolve numa cadeia progressiva. Se o tirano tem seis servos diretos, estes têm seiscen-

tos sob o seu domínio e estes, outros seis mil, a tal ponto que a sociedade inteira é atravessada pela tirania. O fantasma do Um se reafirma através do poder que se destaca, não apenas nomeando o grupo, mas cada um como 'tiranete', perante seus 'semelhantes'. E La Boétie acrescenta que o desejo de servir se confunde também com o desejo de 'ter bens',

"Mas eles querem servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles, pois não podem dizer de si que sejam de si mesmos; e como se alguém pudesse ter algo de seu sob um tirano, querem fazer com que os bens sejam deles e não se lembram que são eles que lhe dão força para tirar tudo de todos e não deixar nada de que se possa dizer que seja de alguém." (Op. cit., p. 33-4)

Nada mais atual para uma sociedade de consumidores como a nossa, onde o acesso aos 'bens' se coloca como promessa de felicidade. Do ponto de vista de Kaká Jecupe, nosso autor índio, nada mais retrógrado e primitivo. Segundo ele, "a cultura ocidental até hoje pratica valores que são de um tempo que já se concluiu. Essa coisa de conquista, de ter de acumular terras e bens. Isso é totalmente retrógrado. Primitivo" (ASSUNÇÃO, op. cit., p. 10).

Lacan, em *O avesso da psicanálise*, pergunta-se por que as pessoas se deixam comprar pelo rico e, imediatamente, responde:

"porque o que ele lhes dá faz parte de sua essência de rico. Ao comprar de um rico, de uma nação desenvolvida, vocês acreditam que vão participar do nível de uma nação rica. Só que, nesse negócio, o que perdem é o saber de vocês, que lhes dava a vocês seu status". (LACAN, 1969-70/1992, p. 78)

Com esta citação, creio que podemos abordar mais diretamente aquilo que anunciamos no início deste trabalho, enquanto desejo de fazer alguma reflexão sobre o Brasil, a propósito da comemoração dos quinhentos anos. Considero que a formulação de Lacan, inserida na discussão do conceito de servidão voluntária formulado por La Boétie, pode ser utilizada para, de certo ponto de vista, caricaturar o Brasil. Digo de certo ponto de vista, porque não pretendo incorrer no equívoco de falar no Brasil como um todo, da índole do povo brasileiro, de uma identidade nacional ou de algo semelhante. Digo também caricaturar, na medida em que a caricatura, no seu exagero, tem o poder de expressar uma verdade não-toda.

Todos nós sabemos que o Brasil não é Um, são vários, muito mais do que "dois brasis", como as ciências sociais em uma época já passada convencionaram chamar, e "muito mais do que qualquer zona sul",⁹ como afirma sabiamente a

⁹ Verso da música *Notícias do Brasil*, de Milton Nascimento e Fernando Brant.

poesia da música popular brasileira. A ausência deste *Um* provoca reações entre intelectuais brasileiros, ansiosos por construir uma imagem de Brasil, dando à nação uma identidade, mas, principalmente aos estrangeiros, provoca uma reação de espanto. É o que comenta Octávio de Souza em seu livro *Fantasia do Brasil* (1994), a propósito do espanto de Calligaris que, em *Hello Brasil* (1991), afirma haver no Brasil um problema de “umtegração”. Esse neologismo é utilizado para falar de uma dificuldade quanto ao *Um*, “ao qual uma nação refere os seus filhos, relativa ao significante nacional na sua história e na sua significação” (CALLIGARIS apud SOUZA, op. cit., p. 71).

Sem pretender discutir o caráter deste *Um* referido pelo autor, poderíamos pensar, de um lado, sua ausência não como carência, mas numa perspectiva positiva, a partir de uma pluralidade que nos definisse como *uns*. Entretanto, de outro lado, podemos supor esta ausência como resultado de um processo em que o *Um*, surge, para nós brasileiros, fora, no estrangeiro, tradicionalmente europeu e mais recentemente norte-americano, o que nos remete não apenas a nosso passado colonial, mas à perpetuação reeditada da posição de colonizado.

Isto se observa no poder de sedução que exercem sobre nós os produtos estrangeiros, materiais ou culturais, bem expresso em afirmações corriqueiras de que ‘tudo que vem de fora é melhor’. Atualmente, mais do que isso, a adoção de padrões de comportamento e hábitos culturais estrangeiros, principalmente norte-americanos, chegam ao máximo de subverter o próprio uso de nossa língua, através da inflação de palavras em inglês que caracterizam nossos *shoppings*, o que nos leva a pensar, em determinados espaços de nossas cidades, que ‘Miami é aqui’, o que aparentemente nos faz esquecer que ‘o Haiti também é aqui’. Ou seja, isso se manifesta não apenas no plano econômico e político, em que hoje expressões de nacionalismo e de defesa dos interesses nacionais não encontram respaldo nas elites dominantes, devendo ser recalçadas em nome da aquisição de um passaporte que nos facilite a entrada no ‘primeiro mundo’. Também no plano cultural, não nos cansamos de reverenciar o saber europeu, o que permite pensar que até mesmo a tradicional e tão louvada hospitalidade brasileira oculta, em parte, uma postura servil diante do estrangeiro.

São estas características que me levaram a supor que o conceito de “servidão voluntária”, em todas as suas nuances, possa ser útil numa reflexão sobre os quinhentos anos de nossa ‘fundação’. A vontade de servir também no nosso caso se confunde com o desejo de identificar-se a esse *Um*, seja para partilhar sua “essência de rico”, como diz Lacan, vendendo-se a ele por ‘preço de banana’, seja para reproduzir a cadeia de servidão, colocando-se na posição do estrangeiro em relação aos próprios brasileiros, operando aquilo que Calligaris denominou de “curiosa exclusão interna” (apud SOUZA, op. cit., p. 70). A frase que o surpreendeu, ao ser proferida por um brasileiro — “Este país não presta”

— a que podemos acrescentar outras como ‘este país não tem jeito’, integra-se muito bem, a meu ver, a este quadro que procuramos delinear através do conceito de “servidão voluntária”, principalmente quando dita a um estrangeiro. Assim, perpetuamos nossa condição de ‘colonizados’ ao eleger o Um estrangeiro como fetiche, onde aparecem coagulados o significante e o objeto.

O discurso da colonização, como forma exótica e regressiva do discurso do mestre (LACAN, op. cit., p. 85),¹⁰ ao colocar este Um no exterior, na condição de fetiche, produz um apagamento da diversidade interna, que entre nós operou no sentido de reproduzir parte da utopia européia em relação à América, considerando-a como “território vazio”, ao ignorar as populações indígenas. Tomamos de fato como descendentes legítimos dos europeus, o índio e o negro entrando apenas para compor o mito do Brasil como uma democracia racial.

A escolha da fala de um índio no início deste trabalho não foi aleatória, mas serviu como metáfora para pensarmos o que foi recalcado neste processo de quinhentos anos de formação de um país, a ponto de desconhecermos um patrimônio lingüístico de mais de 150 idiomas e continuarmos afirmando que no Brasil só se fala uma língua!¹¹ Ao ficarmos hipnotizados por esse Um estrangeiro, seja nos vendendo a ele ou comprando dele, o que perdemos é o nosso saber, o patrimônio da sabedoria, como evidencia Kaká Jecupe ao dizer que

“o brasileiro não sabe da sua própria cultura. Tem todo um modelo insistindo no imaginário que vê o índio como um pobre-coitado. Esses 500 anos oferecem a possibilidade de rever as suas raízes, ter a percepção desse patrimônio.” (ASSUNÇÃO, op. cit., p. 10)

É nesse sentido que proponho uma reflexão nesses tempos de co-memoração. Reflexão que nos permita, tal como numa análise, afirmarmos-nos como uns, ao revolver nosso saber inconsciente reinventando o sonho, no sentido indígena e freudiano, como uma interpretação possível de nossa diversidade interna.

Recebido em 12/12/2000. Aceito em 21/2/2001.

¹⁰ Lacan comenta que depois da Segunda Guerra Mundial tomou em análise três pessoas do interior do Togo, que haviam passado ali a sua infância.

“Ora, em sua análise não consegui obter rastros dos usos e crenças tribais, coisas que eles não tinham esquecido, que conheciam, mas do ponto de vista da etnografia. Devo dizer que tudo predispunha a separá-los disso, tendo em vista o que eles eram, esses corajosos mediquinhos que tentavam se meter na hierarquia médica da metrópole — estávamos ainda na época colonial. (...) Portanto, o que conheciam disso no plano do etnográfico era mais ou menos como no do jornalismo, mas seus inconscientes funcionavam segundo as boas regras do Édipo. Era o inconsciente que tinham vendido a eles.” (LACAN, op. cit., p. 85)

¹¹ Cf. artigo de Frei Betto, “Como deixar-se moldar pelo sistema”, *Caros Amigos*, ano IV, n. 42, setembro de 2000.

BIBLIOGRAFIA

- ASSUNÇÃO, A. “500 anos de desencontros”. Entrevista com Kaká Werá Jecupe, 21/7/99. Isto é, São Paulo, 1999.
- BETTO, F. “Como deixar-se moldar pelo sistema”, *Caros Amigos*, ano IV, n. 42, São Paulo, setembro de 2000.
- FREUD, S. “Psicologia de grupo e análise do ego”, in *Edição standard das obras psicológicas completas de Freud*, Rio Janeiro, Imago, 1921/1976.
- LA BOÉTIE, E. de. *Discurso da servidão voluntária*, São Paulo, Escuta, 1987.
- LACAN, J. *Seminário XVII: O avesso da psicanálise (1969-70)*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- . *Seminário XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1964/1979.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- MANGABEIRA, N. “O propósito da servidão”, in *Comunicações do Iser*, ano 5, n. 18, Rio de Janeiro, março de 1986.
- ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França*, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- SOUZA, O. *Fantasia do Brasil*, São Paulo, Escuta, 1994.

Doris Rinaldi
Travessa Mário de Castro 97
Botafogo 22280-130 Rio de Janeiro RJ
doris@uerj.br