

*Raul Antelo*

## Quantas margens tem uma margem?

**O conceito de margem trata de forma diferenciada as idéias de periferia, subdesenvolvimento e dependência cultural. De uma perspectiva mestiça, destaca-se como intervenção crítica potencial no mundo contemporâneo**

## O estado das coisas

Existe uma guerra em curso entre o Império e as margens. Porém, à diferença das lutas convencionais, coloniais ou neocoloniais, tanto um quanto as outras estão atualmente indissolúvelmente ligados. Os Estados Unidos são hoje a sede do trabalho limpo, a administração e os serviços, com um proletariado meramente residual. As margens, entretanto, acolhem o trabalho sujo, indocumentado, não sindicalizado, infantil e, ao mesmo tempo, são as melhores consumidoras dos produtos que elas mesmas manufaturam em condições quase ideais, com protestos sociais condicionados pelo temor do desemprego ou a chantagem da fuga de capitais.

O Império e as margens já não são mais antagonistas à maneira modernista de regular as relações entre capital e trabalho. São agora coadjuvantes. As decisões que afetam as margens tomam-se no centro enquanto os subalternos do Império foram, de fato, relegados às margens do sistema. São extra-territoriais ao próprio espaço que os determina.

Slavoj Žižek tem chamado a atenção para a maneira pós-moderna de rechaçar a relevância do conflito de classes, que a rigor não consiste em destacar o caráter residual do proletariado dos países industrializados, mas em enfatizar que o conflito de classes não deveria ser “essencializado”, como ponto de referência hermenêutico final, a cuja expressão todos os outros conflitos deveriam ser reduzidos. Daí o florescimento e a expansão de novas e múltiplas subjetividades políticas (de classe, de gênero, étnicas, ecológicas), cuja mútua e recíproca aliança é produto da luta contingente no plano da hegemonia. Mesmo assim, críticos como Alain Badiou ou Fredric Jameson

interpretam que a proliferação da diversidade descansa na idéia de uma Unidade subjacente, obtida através de uma radical obliteração da Diferença.

Para Žižek, por sua vez, esse universo da Igualdade, da *Sameness*, é a maneira principal de manifestar a Diferença política no interior de sistemas bipartidaristas que tendem ao imobilismo. Trata-se de um simulacro de opção em que, a rigor, a própria opção é nula. Em outras palavras, a situação é de um deliberado cinismo, um cinismo pós-moderno, em que por trás da forma universal ou legal, existe sempre algum interesse particular levado em conta como compromisso regulador entre a quantidade de interesses particulares específicos (étnicos, sexuais, ecológicos, econômicos), tidos sempre como menores ou anômalos. O argumento da crítica ideológica do marxismo clássico é assim perversamente incluído e instrumentalizado, fazendo com que a ideologia mantenha sua validade, porém, através desta falsa auto-transparência.

Nesse sentido, no universo pós-político atual, elide-se não mais a “realidade”, encoberta por fantasmagorias ideológicas, mas sua própria manifestação performativa, o Real. Em consequência, o principal problema político da atualidade consiste em romper com o consenso cínico.

Na América Latina, com o esgotamento da transição pós-ditadura, eliminou-se também a fetichização meramente formal da democracia, ficando cada vez mais claro que a democracia liberal tradicional não tem mais condi-

## busca a transformação, esta de cunho econômico, do conceito de subdesenvolvimento; nem mesmo se pauta por noções tais como dependência

ções de articular qualquer tipo de demanda radical-popular. A democracia liberal tende, assim, cada vez mais, a adotar decisões racionais nos limites do que, de antemão, é tido como o possível. É nesse cenário possibilista do campo social que a *margem* nos apresenta uma fronteira do impossível, aquilo que não cessa de não se manifestar por completo, e que vale a pena considerar e analisar em pormenor.

### O mestiço e as margens

O mestiço habita nas margens. Nada possui mas é um ser duplo. Diz Michel Serres:

“Como mestiço no meio dos outros, alguém pode se encontrar em posição delicada e ambígua, se não está envolvido – ou se o está demais – com a situação. Portador, por exemplo, de boas ou más notícias, intérprete, ele se aproveita, às vezes imensamente, de uma situação que, com frequência, se inverte; então pode ver-se impiedosamente escorraçado, excluído como parasita. Aproveitador ou mensageiro, muito bem ou muito mal situado, o terceiro, no centro, sofre ou abusa, entre os dois outros. Expulso por interferir demais, interceptar, intrometer-se.

E aquele que ocupar lugar demais o perde.

De duas pessoas que se contradizem espera-se que uma esteja errada e a outra certa: não há terceira opção possível, diz-se que o Mestiço está excluído; ou melhor, não existe um meio. De verdade? Notável a esse respeito, a língua francesa o define como um ponto ou um fio quase ausente, como um plano ou uma variedade sem espessura nem dimensão e, contudo, inesperadamente, como a totalidade do volume no qual vivemos: nosso ambiente. Nova inversão: do meio-lugar, pequena localidade excluída, não concernida, prestes a desvanecer-se, para o meio, como um universo em torno de nós.

E o que não tinha mais lugar ocupa-o todo.

Como uma corda vibrante que soa, o Mestiço não cessa de oscilar – de cintilar – entre as boas notícias e as más, entre a vantagem e o desprezo, a indiferença e o interesse, a informação e a dor, a morte e a vida, o nascimento e a expulsão, o tudo e o nada, o zero e o infinito, o ponto

do qual jamais se fala, entre os dois focos, solar e negro, e o universo que ele semeia”.

Mestiça, mediadora e intérprete de si própria, a noção de margem visa indagações não alinhadas com a idéia de superação. Não advoga, portanto, em favor de um trânsito, de resto, fortemente sociológico, que passaria, sem maiores solavancos, da permanência da tradição à ruptura do modernismo ou à disseminação pós-moderna.

**O conceito de margem não busca a transformação, esta de cunho econômico, do conceito de subdesenvolvimento; nem mesmo se pauta por noções tais como dependência ou periferia.** O caráter mestiço das margens não se inclina nem pela integração nacionalista da mescla eufórica nem pelo transformismo antropológico da transculturação relativista, conceitos hoje inoperantes, quando não simplesmente inofensivos.

Através das margens, entende-se, porém, que, no capitalismo espetacular integrado, a imagem é um modo de viabilizar a ação. Essa imagem, no momento, é a margem.

A margem, portanto, é ambivalente. Alude a um esforço de união que se inscreve ou reinscreve sobre um gesto prévio de divisão, já que é próprio da razão instrumental confiar tão somente naquilo que foi previamente discriminado e separado. O homem, dizia Simmel, é o ser-limite que desconhece qualquer limite.

As reivindicações de um ser-marginal postulam, deliberadamente, um domínio plural do saber, uma vez que a clausura discursiva no próprio espaço disciplinar significa renunciar a uma unidade natural ininterrompida por obstáculos materiais. Ao mesmo tempo, porém, essa limitação só pode vir a ser dobrada a partir de aberturas, experimentais e, não raro, marginais, que visam reconquistar a autonomia do pensamento mestiço. Um pensamento das margens propõe como estratégia básica a apropriação crítica de tradições, ou seja, dissolver o presente no passado, num jogo duplo com e contra os valores dominantes.

Pensar é diferir. Diferir é criar. Nesse sentido, portanto, a margem é, simultaneamente, indeterminada quanto a seu passado e determinada quanto a seu futuro. Sendo, a rigor, um limite, a margem oferece-se como espaço epistêmico ilimitado e, definindo-se, ainda, como anoriginal, funciona entretanto como domínio diferencial e disseminante, nesse sentido, incomparável e irreduzível, ou seja, perpetuamente original em suas derivas singulares.

A margem não se interessa pela duração do centro mas tenta devolver potencialidade ao instante. Mesmo sem ilusões épicas, encontra inspiração em Hélio Oiticica: “Seja marginal, seja herói”. Aliás, cabe lembrar, a esse respeito, que já numa carta a Lygia Clark, de 15 de outubro de 1968, o próprio Oiticica admitia sua dificuldade em se manter integral e coerente, “ainda mais sendo-se marginal:



hoje sou marginal ao marginal, não marginal aspirando à pequena burguesia ou ao conformismo, o que acontece com a maioria, mas marginal mesmo: à margem de tudo, o que me dá surpreendente liberdade de ação – e para isso preciso ser apenas eu mesmo segundo meu princípio de prazer: mesmo para ganhar a vida, faço o que me agrada no momento”.

O conceito de margem visa desmaterializar a unidade orgânica de um sistema simbólico autônomo e auto-suficiente, disseminando sequências de relações múltiplas e não necessariamente coincidentes. Aponta, assim, a persistência do dado local mas, simultaneamente, a emergência de um dado novo, situado para além do local. Nessa neutralidade ativa do entre-lugar *glocal* encontram-se, de fato, as margens da experiência.

## As margens e a peste

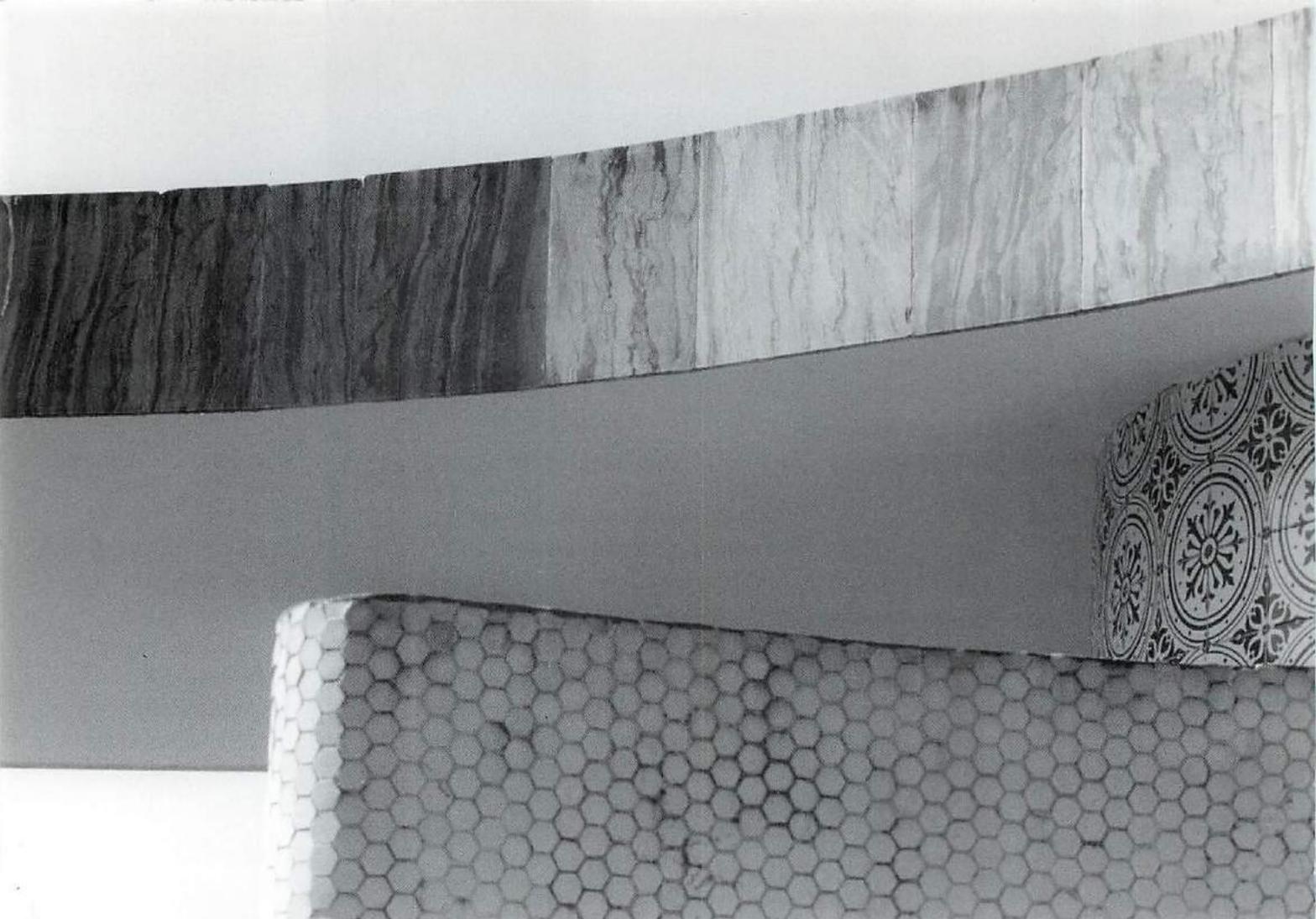
Falar em margens que se disseminam e proliferam equivale a enunciar que, na dinâmica intercultural, o enfoque não deve ficar restrito a quem recebe influências culturais mas exige analisar, acima de tudo, as modificações geradas pelo próprio intercâmbio em ambas as margens.

Para esta questão do transbordamento da própria racionalidade disciplinar, a psicanálise oferece-nos uma

imagem inquietante e, ao mesmo tempo, potente: a da peste. A cena mítica sustenta-se na versão de que, em 1909, no tombadilho do navio George Washington, Freud, acompanhado por Jung e Ferenczi, ao avistar a estátua da Liberdade, um dom francês à América, teria dito, diante dos colegas mas, principalmente, diante do Novo Mundo e da História: “Não sabem que lhes trazemos a peste”.

Além de provavelmente inverídica, a cena é, de certo, inverossímil. Segundo o testemunho de Jung, na ocasião Freud teria dito, tão somente: “que surpresa eles vão ter quando ouvirem o que eu tenho a dizer”. É, ao menos, a reconstrução proposta por Emilio Rodrigué. Nenhum dos biógrafos cita, de fato, a anedota da peste.

Quem dela nos fala é Lacan, que a apresenta, pela primeira vez, em Viena, em 1955, em sua conferência sobre “A coisa freudiana”, baseando-se para tanto em depoimento que, segundo Elizabeth Roudinesco, Jung teria lhe dado, com exclusividade. Lemos: “É assim que o dito de Freud a Jung, da boca de quem o devo, quando, convidados ambos pela Clark University, chegaram diante do porto de Nova York e sua célebre estátua que ilumina o universo: “Eles não sabem que lhes trazemos a peste”, lhe é devolvido como sanção de uma *hybris* cuja antífrase e sua perfídia não extinguem o confuso brilho”.



É lícito perguntar-se por que Jung nunca contou esse episódio a mais ninguém. O psicanalista argentino Hugo Vezetti lança duas hipóteses: ora Lacan ouviu o que quis, ora ele simplesmente inventou o episódio, o que longe de invalidar a história, torna-a mais atraente ainda. Com efeito, ela nos fala mais de Lacan do que de Freud. Fala-nos, portanto, do desbordamento da psicanálise de Freud e, em especial, da suas estratégias de interpretação.

Nos diz, contrariamente à ilusão freudiana, que a psicanálise norte-americana teria prevalecido no movimento internacional e, em consequência, teria acabado por borrar, e barrar, o potencial teoricamente revulsivo da própria obra de Freud.

O episódio, situado no Novo Mundo, e apontando secretamente aos descaminhos políticos da psicanálise nos Estados Unidos, foi evocado, de maneira aliás sintomática, em Viena, berço da psicanálise, por um francês imbuído das teorias que, no entre-guerras, elaborara junto a seus amigos, os dissidentes acefálicos do surrealismo parisiense. Como Vezetti não deixa de assinalar, “en el gesto contestatario y excesivo que prometía la peste, Freud quedaba asociado, a contrapelo de la representación que siempre ofreció de su obra, a esa voluntad propiamente estética, nacida de Bataille y de la experiencia surrealista, que alimentaba la obra y la actuación pública de Lacan”.

Vezetti, conhecido crítico da institucionalização ponderada e defensor de um viés histórico-cultural para questionar a densidade do pensamento psicanalítico na cena contemporânea, argumenta que “extraído de ese clima de época, el significante de la *peste* perdura como un resto arqueológico, o como un tic *militante* que no traspasa las fronteras del propio círculo de iniciados. Ausente la trama compleja que comunicaba al psicoanálisis con la cultura y la política, quedan los rituales de la identidad grupal y el repliegue autosuficiente sobre la organización. Y en esas condiciones, que son las de un campo psicoanalítico escasamente comunicado con los problemas de la vida pública, la peste ha completado el círculo y parece haber encontrado el significado en bruto de un encierro socialmente vacío”.

A anedota da peste é tão somente uma versão da verdade. Da verdade histórica de um saber. Ela nos diz, portanto, que esse saber é híbrido, que comete *hybris*. Que esse saber é fruto de uma transferência, da Europa exausta à América voraz mas também da Paris de entre-guerras à Áustria pós-nazista. De Bataille a Heidegger e dele a Derrida.

Não deixa, no entanto, de ser sintomático, e quero crer que proveitoso, superpor essa mescla de cenários com o nosso próprio cenário brasileiro. Com efeito, em junho de 1938, ou seja, em plena guerra, Roger Bastide, que aban-

donara Paris para praticar etnografia nos trópicos, escreve, em francês, um artigo sobre Pierre-Jean Jouve que publica no Rio de Janeiro. Nele faz uma curiosa reivindicação da diferença, do atraso originário, que a ele, frequentador, como Lacan, das reuniões do *Collège de Sociologie*, lhe permite pensar não só que aqui encontrou a verdade, a peste, mas que é ela que lhe permitirá desvencilhar-se de uma impossibilidade de escuta, de uma resistência a ser contagiado. Escreve: “O Brasil manifestou seu interesse pelos estudos psicanalíticos e não apenas os trabalhos de um Freud, de um Adler, de um Jung, são conhecidos, apreciados, propagados, em todo o país, mas ainda os seus métodos foram, felizmente, aplicados a certos problemas nacionais, por exemplo, a uma compreensão mais penetrante da alma dos negros brutalmente transplantados ao Novo Mundo. Na França, ao contrário, a psicanálise encontrou, em geral, entre novos psiquiatras e filósofos uma resistência declarada e muitas vezes vitoriosa. Em compensação, ela subverteu inteiramente a crítica literária introduzindo pontos de vista novos na descoberta do gênio secreto dos escritores. Ela, igualmente, metamorfoseou a técnica da criação poética”.

Bastide quer entender a brutalidade. A peste, no caso, chama-se transplante ao Novo Mundo, hibridação, aculturação, mescla cultural. E acredita que para melhor capturá-la será necessário acudir a um novo tipo de descoberta, a do “gênio secreto dos escritores”, isto é, uma experiência interior bataillana, de excesso, que, de fato, “ela metamorfoseou a técnica da criação poética”. Em outras palavras, é a escuta de um sem-pátria como ele a que restabelece o vínculo entre Lacan e o Brasil, entre a psicanálise e a história.

Voltaremos, mais adiante a Bastide. Digamos, por enquanto, que não se pode pensar a metáfora lacaniana da peste sem remissão a *La peste* de Camus, nem mesmo deixar de referir as polêmicas que ela suscita entre o *homem revoltado*, porém, isolado, um por um, e o *homem engajado*, um por todos, de Sartre.

Creio mais proveitoso ainda evocar, a esse respeito, a revulsiva imagem de Artaud, na conferência que abre *O teatro e seu duplo*, “O teatro e a peste”. Nela Artaud evoca a peste de Cagliari, na Sardenha, em 1720 e assim a descreve: “Sob um tal flagelo todas as formas estabelecidas de sociedade se desintegram. A ordem dissolve-se. Apercebe-se de todas as infrações à moral vigente, de todas as catástrofes psicológicas. Ouve, dentro de si, os fluidos do próprio corpo, a sussurrar. Despedaçados, a funcionar em cada vez mais precariamente, numa vertiginosa aniquilação de tecidos, sente os próprios órgãos cada vez mais pesados a transformarem-se em carvão (...) Mesmo destruído, mesmo reduzido ao nada, com os órgãos pulverizados e consumido até a medula, o vice-rei, que sonha, sabe que não morremos em sonhos, que a nossa vontade age mesmo no absurdo e na negação de todas as possibilidades, mesmo na transmutação das mentiras de que se pode refazer a verdade”.

É nesse momento, prefigurador aliás do acefalismo francês que liga Bataille a Deleuze, que, na visão de Artaud, instala-se o teatro. Porém, não por ser ele próprio contagioso e sim por, tal como a peste, sustentar a revelação, a apresentação ou exteriorização do Mal, através do qual todas as potencialidades se fixam.

Lacan, como antes dele Artaud, ou como mais tarde Bataille, usa a peste como metáfora da potência, porém, não de uma potência ativa, engajada, e sim de uma potência passiva ou paciente (tema spinozista que já aparece em sua tese sobre a paranóia e em que ele, por sinal, coincide no combate ao dualismo com outro surrealista dissidente, René Daumal).

A peste é aquilo que devolve potência ao ato. E esse ato, para Artaud, mas creio que também para Lacan, precisa ser gratuito, não motivado ou racionalmente orientado. Em todo caso, é na reconstrução desse ato, o de montar a cena da peste em Viena, que se pode ler a passagem ao ato de Lacan, um psicanalista que sonha e sabe que não morremos em sonhos; que não ignora que a vontade age mesmo no absurdo, como o de, a despeito de Adorno, repensar instituições depois de Auschwitz; e age, mesmo sob a negação de todas as possibilidades, mesmo na transmutação das mentiras de que se pode, mesmo assim, refazer a verdade.

Outro mediterrâneo, Derrida, um argelino como o da peste camusiana, dará nome à peste potente. A peste, para ele, será o *phármakon*, algo que age simultaneamente como dom e como veneno. Antes dele, porém, em 1921, Walter Benjamin, grande leitor de Freud, prefigurara sua noção ao associar Nietzsche e Marx no comum esforço de quebrar uma ordem natural e, ao mesmo tempo, metafísica do mundo. Diz Benjamin que o capitalismo é uma religião sem dogma, de pura prática, que, “quando se recusa a mudar de rumo, transforma-se em socialismo em função do juro simples e composto que são funções da *Schuld* (considere-se a demoníaca ambiguidade da palavra)” que, em alemão, quer dizer, simultaneamente, dívida e culpa. É a partir dessa demoníaca ambiguidade da palavra, dessa margem nominal, que Benjamin intui e Lacan, de fato, quebra, ao introduzir a peste, com a religião “pura prática”. É, portanto, nas margens (para Freud, em Nova York; para Lacan, em Viena; para Bastide, no Rio de Janeiro) que podemos constatar que “a linguagem é um vírus”.

## Bastide e as margens

É na religião, com efeito, que Roger Bastide, seguindo as teses de D.W. Jeffreys, localiza diversos modelos de ser marginal. A religião, que não é uma verdade irrefutável, porém, um dogma ficcional, funciona, simultaneamente, como linguagem e como peste. Em seu ensaio “Defesa e ilustração do marginalismo” (1971) sustenta, por exemplo, que o principal dogma católico, o da Encarnação (o Espírito novo, diz Bastide num involuntário equívoco vanguardista, encarna-se no corpo para mudá-lo a partir de dentro, e o corpo, no caso das coletividades, é sua própria civilização), ele difere do modelo protestante, que é a Crucificação (segundo a qual o velho Adão é sacrificado para que nasça o novo ou, no caso das coletividades, as velhas culturas devem ser destruídas – crucificadas – para que possa nascer uma cultura da reinterpretação escriturária).

É disso, por sinal, que Murilo Mendes também nos fala quando, às vésperas do Estado Novo, reivindica Baudelaire ou Apollinaire contra Breton:

“Gostaria de ver a cara que havia de me fazer Breton se eu algum dia o encontrasse. Porque eu não poderia deixar

de lhe explicar que ele é católico sem saber. No mesmíssimo livro *Position politique du surrealisme* ele afirma que o artista deve buscar suas inspirações no tesouro coletivo, na alma popular devido à solidariedade que liga os homens entre si. Ao escrever isto, transcreveu um dos princípios básicos do grande dogma da Comunhão dos santos...”

E, em texto pouco posterior, Murilo ainda interpreta, à maneira de Benjamin, que o dogma é um fator de resistência ao capitalismo, uma vez que “a Igreja Católica e a Comunhão dos Santos, são uma e a mesma coisa. É o comunismo marxista, não é outra coisa senão a transladação para o plano leigo e materialista desse grande dogma. Todo o católico deve ser automaticamente comunista - e por isto mesmo, não precisa de apelar para o comunismo de Marx, Engels e Lenine, que tira do cristianismo os poucos elementos de verdade que contém, mas que se resolve numa síntese diametralmente oposta à verdade católica, tornando irreconciliáveis as duas doutrinas. Não é em vão que a frase “Proletários de todos os países, uni-vos” tenha sido, escrita por um cristão em 1833, isto é, quatorze anos antes da publicação do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels. Foi, realmente, o Padre Lamennais quem escreveu essa frase no seu livro *Paroles d'un croyant*, onde se lê também, entre muitas outras coisas certas e outras erradas, que “em virtude desta ação e desta reação recíproca do indivíduo sobre a sociedade, da sociedade sobre o indivíduo, cumpre-se o progresso ao mesmo tempo social e individual”. A frase famosa do *Manifesto* ainda é reflexo do conselho que foi dado para a eternidade, 1800 anos antes, por Aquele que mandou todos os homens – e não só os operários – de todos os tempos e de todos os países se unirem e se amarem uns aos outros”.

Os argumentos de Murilo Mendes contra Breton são, no fundo, bastante semelhantes aos levantados por Bataille contra os surrealistas uma vez que, à revelia da comunidade dirigida por uma transcendência coletiva, o autor de *A experiência interior* postulava, no entanto, uma comunidade imanente, inoperante, *desocupada* ou, em suma, acefálica, a dos sem-pátria. Acontece que essa concepção repousa, por sua vez, em categorias de economia libidinal e simbólica (o valor de uso e o valor de troca) que ficam explícitas, como veremos, na leitura posterior de Bastide.

Numa análise contrastiva entre o processo civilizatório nas Américas do Norte e do Sul, e, conseqüentemente, entre os dois tipos de marginalismo que eles geraram, diz o antropólogo que os “puritanos pensaban que se les había vendido la propiedad de la tierra, pero para los indios ésta era inalienable, y sólo entendieron vender su usufructo; cuando la reclamaron se los consideró incapaces de cumplir los compromisos contraídos, cuando no se los creyó impulsados por Satanás. Así es como habría de nacer el concepto maniqueo del conflicto cultural: de un lado el Bien, del otro, lo diabólico. Más tarde, a partir del siglo

XVII, la oposición habrá de secularizarse; subsistirá dejando impreso su sello en la teoría de la aculturación. En tanto que en el lusotropicalismo la finalidad de ésta es la adaptación recíproca y la fusión merced a un doble cambio—de unos y de otros—, en la antropología cultural anglosajona constituirá un proceso lineal que debe coronarse con la asimilación de los indígenas por parte de las culturas occidentales”.

Porém, antes mesmo da antropologia aplicada, cabe registrar que **foi a literatura a disciplina que primeiro debateu essas questões, hibridando, de fato, seu método histórico com considerações econômicas.** A título de exemplo, lembre-se que toda a polêmica de André Gide e Charles Maurras gira, precisamente, em torno disso.

Com efeito, em “Nacionalismo e literatura”, Gide desmonta o pessimismo econômico de Ricardo, “o ilustre judeu-inglês”, para dizer que as terras mais proveitosas, aquelas dos planaltos, que facilmente se poderia associar às *altas literaturas* dos estetas nacionalistas, não são, de fato, as melhores terras, porém, as de cultura mais fácil. Não são as mais ricas, porém, as mais pobres e, nesse sentido, “as outras terras, as terras ricas, as terras baixas (...) ficarão como que à margem da cultura, ‘bárbaras’ e desconhecidas”, para concluir que “a terra mais rica, diz Carey, é o terror do primeiro imigrante”. É, portanto, dessas “terras novas, difíceis e perigosas, mas fecundas infinitamente” que Gide aguarda, antes mesmo de Bataille, “uma arte soberana”.

## Margem, soberania e extimidade

Soberania é o conjunto de dispositivos mobilizados para dominar, ou até mesmo reprimir, os semelhantes em nome de uma heterogeneidade irreduzível. A heterogeneidade, sempre marginal à lógica unitária da identidade, homogênea por definição, é de natureza ambivalente, ora revulsiva, ora atraente, ora fascista, ora revolucionária. Vincula-se, como se sabe, a uma economia geral, a uma lógica de contra-dom, e não está, de fato, preocupada com as causas de um fenômeno, i.e. sua origem sempre esquiva, a diluir-se na metafísica, voltando-se, entretanto, ao funcionamento de um dispositivo, donde o foco é sempre energético e disseminante.

Lacan diz, no seminário da *Ética*, que o contra-dom testemunha o recuo do homem com relação aos bens que garantem a ordem e a disciplina de seu desejo, “dado que é aquilo com o qual ele lida em seu destino, com a destruição reconhecida dos bens”, sejam eles individuais ou coletivos, problemática em relação à qual gira todo o drama da economia do bem.

Por sua vez, Bataille, que toma de seu contato com Mauss o mesmo conceito, estipula em sua *Teoria da religião*, que a soberania consiste na violência livre e dilacerante que emerge do interior e anima a totalidade visível de um corpo, traduzindo-se em lágrimas, êxtase ou riso, fluxos através dos quais se revelaria, assim, o impossível que é sempre infraleve. Há, portanto, no conceito de soberania, a busca, como diria Clarice Lispector em *O lustre*, de “um poder indistinto e infinito, realmente infinito e esgazeado”.

Tomamos, não por acaso, a deriva de Clarice porque pode nos ilustrar cabalmente a noção de margem soberana. Como sabemos, a escritora compôs seus dois primeiros romances em Berna. À época de concluir *A cidade sitiada*, pergunta-se por que a civilização suíça não produziu uma filosofia potente. Responde a si mesma: “Ora, o pensamento filosófico é por excelência aquele que vai até o seu próprio extremo. Não pode admi-

tir transigências, senão *a posteriori*. Nenhuma obra filosófica poderia ser construída tendo como um de seus princípios tácitos a necessidade de se chegar somente até certo ponto”.

Em outras palavras, o pensamento filosófico é profundamente trágico, depende da noção de *até* (limite, porém também, desgraça) e esse, segundo Clarice, “é mais um dos aspectos da neutralidade suíça. Esta não funciona apenas em relação a fins exteriores. É um princípio que dirige a paz interna, exatamente tendo em vista a mistura de raças. É um princípio, mais do que de paz, de apazi-

## nos oferece uma reflexão – uma linha metálica de inauguração do futuro – que enlaça esse texto com uma ficção posterior, um anti-conto,

guamento. Ser neutro não é solução a determinado caso, ser neutro tornou-se, com o tempo, uma atitude a uma previdência. Esse admirável país encontrou sua fórmula própria de organização social apolítica. Mas que pouco a pouco estendeu-se a uma fórmula de vida. O amálgama de tendências e necessidades formou uma cultura e entranhou-se de tal forma nos indivíduos que, se esta nação não fosse formada de vários grupos raciais, se poderia cair na facilidade de falar em *caráter racial*”.

Está implícita na observação da escritora que a Suíça não é o Brasil. Mas que tipo de negação é essa? Não se trata de uma simples negação complementar da lógica formal, *omnis determinatio est negatio*, de que por sinal um suíço, Ferdinand de Saussure, abusaria até à exaustão no afã classificatório. Acatando esse raciocínio diríamos que a neutralidade cultural suíça é de outra ordem, muito diversa, aliás, do transgressivo jogo duplo de Getúlio, balançando entre os aliados e Berlim. Todavia não obedece a uma lógica suplementar do tipo “Não há Suíça sem Brasil”, nem é mesmo uma denegação por desconhecimento. Trata-se, entretanto, a meu ver, de uma negatividade mais enigmática, porém, ao mesmo tempo, mais brilhante, com esse confuso brilho da peste, que revela sua filiação à negatividade do sujeito em transferência analítica: *Eu não existo e eu não penso*.

Essa questão, ética, se traduz, nos diz Clarice, numa deliberação estética. Já que “é comum, pelo menos em Berna, ver-se metade de uma platéia retirar-se antes de começarem as músicas modernas. Às vezes antes de peças que serão executadas pela primeira vez na Suíça. No entanto o povo suíço gosta realmente de música, sinceramente, sem nenhum esnobismo. O fato é motivado particularmente pelo horror que o povo tem pela música moderna ou pela literatura moderna ou pela pintura moderna: a palavra *moderna* soa um pouco como escândalo, como aventura ainda suspeita. Porém, mais ampla-

mente e mais profundamente, esse fato vem de que o suíço teme errar na sua admiração. (...) Não é apenas por gosto e por respeito à tradição. É medo de se arriscar. Um escritor vivo é risco constante. É homem que pode amanhã injustificar a admiração que se teve por sua obra com um mau discurso, com um livro mais fraco”.

O medo suíço de errar contrapõe-se ao direito (ou, segundo a avaliação de Mário de Andrade, quase dever) de errar do ser marginal. Este se compensa com alegria; o primeiro, no entanto, pode mesmo chegar ao suicídio. Para Mário, “de algum modo há de se pagar a segurança, a paz, o medo de errar”.

**O medo de errar**

“O relatório da Coisa”, em que o Outro, tido não já como sujeito porém como objeto parcial, fala através da voz mecânica, fria, impassível de um relógio que só diz, numa das línguas de cantão, *Sveglia!* Porém, o relatório da Coisa informa-nos ainda de uma relação que não se esgota no ser marginal Clarice Lispector mas remete, contudo, à própria problemática da linguagem e da arte.

Relembremos que o recém citado seminário sobre a *Ética* abre-se com o reconhecimento por parte de Lacan de uma dívida, a leitura da análise feita por Ella Sharpe, que teve como objeto as paredes da caverna de Altamira. Como o próprio Lacan admite, “pode ser que aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa, esclareça para nós o que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério, para aqueles que se interessam pela arte pré-histórica—ou seja, precisamente, seu sítio”.

Bataille, que também se perguntou por essa mesma época pelo nascimento da arte, preferindo fixar-lhe seu sítio em Lascaux, entendia que a extimidade, esse lugar que é, simultaneamente interno-externo, já que está numa gruta, porém, remete à vida aberta em sua indefensão, traduzia uma vontade nem plenamente mimética, nem totalmente mágica, porém, ética: colocar a vida à altura da morte e assim ultrapassar a própria morte, fazendo com que o homem se identificasse com suas vítimas, os animais.

É, aliás, o mesmo raciocínio de *As lágrimas de Eros*, elas também êxtimas, fluidos internos-externos através dos quais representa-se ou torna-se visível uma distância, a separação entre homens e animais. Lacan, por sua vez, estipula em seu seminário 16 que o êxtimo indica o limite apertado de um limiar que nos permite passar à centralidade de uma área interdita. Essa centralidade ou interioridade, o campo do gozo, é ao mesmo tempo, bus-

cada e evitada, já que nela o prazer seria intenso demais, humano demais.

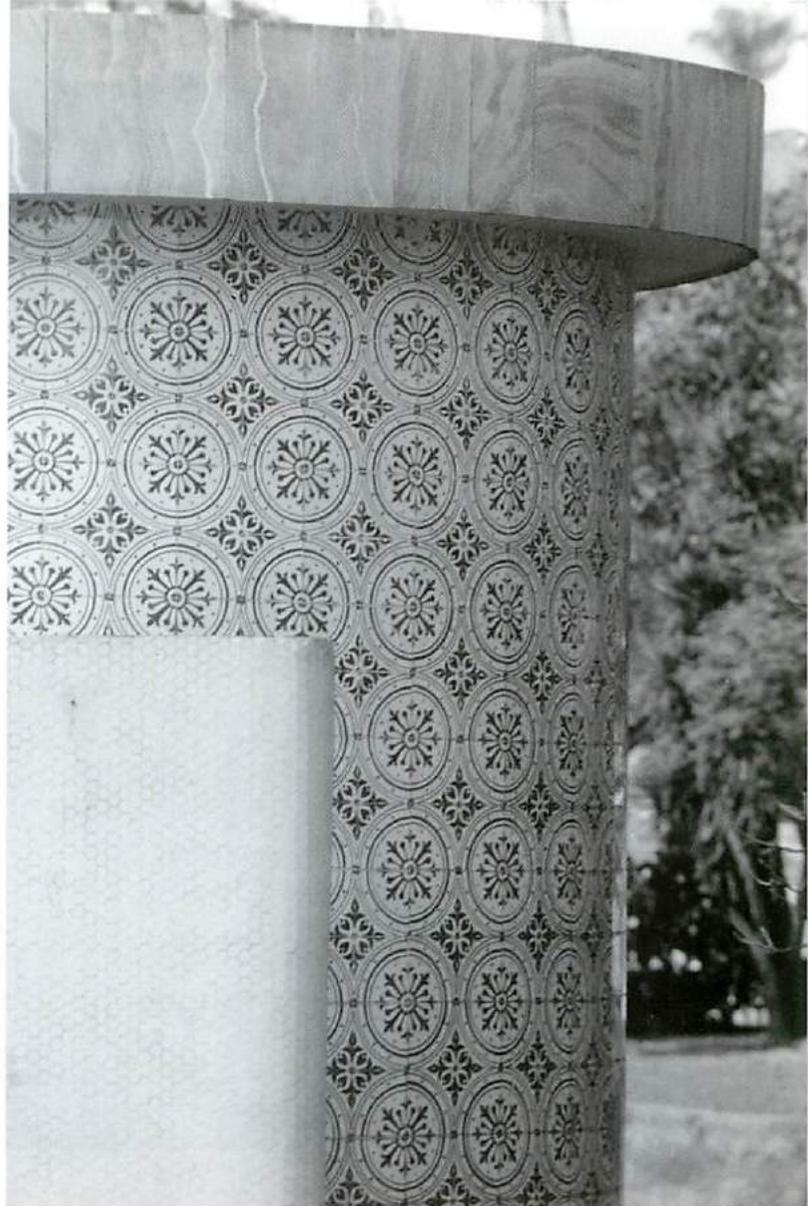
Esse êxtimo ou vacúolo funcionaria, para Lacan, como o sítio de uma origem possível para a cultura ocidental, a da poesia de amor cortês: “O que a criação da poesia cortês tende a fazer deve ser situado no lugar da Coisa, e nessa época aí, cujas coordenadas históricas nos mostram uma certa discordância entre as condições particularmente severas da realidade e certas exigências de fundo, um certo mal-estar na cultura. A criação da poesia consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor, um parceiro desumano”.

Assim como Lacan se interroga sobre a extimidade, aquilo que é o mais próximo sendo, não obstante, muito estranho, a partir da poesia de amor cortês, uma forma literária em que o Oriente toca o Ocidente, de forma coincidente, seu parceiro desumano, Georges Bataille, buscava escrever em dois livros contemporâneos à reflexão dos seminários, *Lascaux* e *As lágrimas de Eros*, uma história universal ainda tácita que vincularia, no dizer de Michel Surya, a origem anti-histórica da cultura com a crítica ahistórica de *A soberania*. Há, nessa tentativa conjunta, uma dúplici e recorrente negatividade, a de afirmar *não sou animal*, mas também *não penso feito humano*.

Afirmar-se não-pensador, com prescindência do não-ente, a Coisa, faz a negação fracassar deixando o sujeito tão impossibilitado de afirmar, quanto de negar, o vazio do inconsciente, diante da permanência do Mesmo. Em compensação, afirmar não-ser, sem o correlativo não-pensar, nos conduziria ao dilema estéril da vanguarda, coagida sempre a ser ou não-ser o Outro. Para além da obstinação e do voluntarismo, a dupla negação não sou, não penso, fixa uma margem nem interior nem exterior, porém, êxtima, superlativa daquilo que é *exter* (estranho, estrangeiro, exterior). Para ela, em última análise, aponta a reflexão ética que superpõe Kant com Sade.

## Coda

Ainda um retorno a Bastide. Em *O candombé da Bahia*, o antropólogo admite que “habitua-mo-nos desde Kant a separar radicalmente os juízos de valor e os juízos de realidade. O que existe não é uma hierarquia de seres, é uma hierarquia de valores. Ser ou não ser. Entre o ser e o nada não há gradações intermediárias possíveis. No entanto, a filosofia medieval introduzia graus no ser desde o ser divino, que se confunde com a perfeição absoluta, até o ser das coisas materiais. É-se mais ou menos. Encontramos fi-



losofia análoga subjacente à concepção que o negro formula a respeito da personalidade humana. A existência confunde-se com o poder. E todo poder vem da divindade”.

Roger Bastide descobre nessa concepção êxtima ou marginal da Ética uma separação entre ser e ter. Oswald de Andrade traduziu essa mesma diferenciação em duas fórmulas singulares. A primeira, vinculada ao ser, é tardiamente medieval e pertence a Santo Tomás de Aquino. Condena a acumulação e fixa o fiel da economia na despesa: *Usus pecuniae ipsius*, o dinheiro só existe para ser gasto. A segunda corresponde ao reformista e humanista Erasmo, *Pecuniae obediunt omniae*, todos obedecem o dinheiro. *A noção de despesa* ou a *Teoria da religião* de Bataille e, colada a elas, a teoria da pulsão lacaniana são umas tantas traduções, mediações ou interpretações de uma margem específica, a da ambivalência do ser contraposta à inequívocidade do ter, que arruína, feito uma peste, a continuidade da metafísica.

