

Falta-a-ser fascinação dos olhares: imaginário e pós-modernidade ao sul do Equador	Titulo
Burity, Joanildo A. - Autor/a;	Autor(es)
Recife	Lugar
FUNDAJ, Fundacao Joaquim Nabuco	Editorial/Editor
1995	Fecha
	Colección
Posmodernidad; Ciencias sociales;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Brasil/dipes-fundaj/20121129035624/joan6.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



FALTA-a-SER E FASCINAÇÃO DOS
OLHARES:
IMAGINÁRIO E PÓS-MODERNIDADE AO
SUL DO EQUADOR

JOANILDO A. BURITY

Departamento de Ciência Política-FUNDAJ

Mestrado em Ciência Política-UFPE

Trabalho apresentado na Mesa Redonda “Imaginário e Pós-Modernidade Brasileira”, durante o *VIII Ciclo de Estudos sobre o Imaginário*, Universidade Federal de Pernambuco.

Recife, 23-25 de outubro de 1995

Estamos na pós-modernidade? É politicamente correto se ocupar da pós-modernidade num encontro de cientistas sociais no Nordeste brasileiro? Diante de questões tão dramaticamente urgentes como a miséria, a fome, os conflitos no campo, o analfabetismo, o desemprego, a estreiteza da cidadania, como falar de simulacros, representações *en abîme*, conflitos de identidades, pluralismo e diferença, o colapso da referencialidade dos signos, a crise das metanarrativas, o fim do social e outros preciosismos? Não se trataria, antes, de aprofundar a modernidade parcial ou excludente, cumprindo sua promessa de progresso, abundância e distribuição, antes de embarcar na sedução do pós-moderno? Ou ainda, frente à secular e repetitiva dinâmica de composição de setores das elites emergentes a outros das elites tradicionais, a democracia política (liberal) não seria um alvo mais realista e desejável do que as micropolíticas ou a recusa da política (fim do ideal democrático, como já sugeriu Maffesoli), associadas à pós-modernidade?

Se o problema da pós-modernidade está ligado, nas objeções acima, a uma **falta de** (modernidade inacabada) ou a um **esquema teleológico** (etapas a serem cumpridas), que relação categorias como modernidade e pós-modernidade têm com o que se poderia chamar de "identidade brasileira"? Em que sentido seria possível, por exemplo, falar da modernidade como um processo objetivo, endógeno à história deste país - correspondente ao desenrolar de um drama universal, de uma **forma** em busca de **lugares** para sua realização -, que combinaria, em dosagens e cores "próprias", as sequências e personagens do drama mencionado às particularidades do local?

Começar a responder a esta linha de indagação, que pretende por em questão a lógica que preside as primeiras objeções acima, é já introduzir a questão do imaginário. E, através dela, insinuar um raciocínio alternativo, a saber, buscar os elementos que identificariam entre nós isto que se chama de modernidade ou de pós-modernidade é manter-se presa de uma relação imaginária com o Outro que nele localiza o suplemento de uma deficiência, uma falta-a-ser. É projetar como estando presente no Outro aquilo que nos faltaria, e que desejamos ardentemente, sem nos perguntarmos se o Outro pode satisfazer tal demanda absoluta de exemplaridade, de completude, de perfeição. Na experiência histórica dos países latino-americanos, isto se fez até aqui pela montagem de uma economia libidinal que associou à figura modelar da Europa, da América, ou do Primeiro Mundo, tal busca por aproximação/repetição/reprodução.

Esta economia pode ser capturada no cruzamento de olhares. Olhares da Europa na América: a auto-repetição do modelo como cobiça, apropriação, assenhoreamento do outro - o **olhar colonial**; ou a leitura da cópia, ora como realização imperfeita, parodiada, ora como nostalgia da pureza perdida, ora como desejo do exótico renitente - o **olhar do centro**. Olhares na Europa da América: a fascinação do modelo em meio à porção da colônia/ex-colônia onde aquele se realizou parcial e desigualmente - o **olhar do moderno nativo** (auto-identificado como extensão do modelo) sobre o tradicional nativo. Olhares, enfim, da América na Europa: a animosidade contra o "sucesso" da

metrópole; a rejeição de relações com o “desenvolvimento”, o “racionalismo ocidental”, etc.; e a atitude de desforra com que se descobre ou aponta a irrupção do Sul no coração do Norte - o **olhar do orgulho particularista**. Olhares e movimentos de corpos dirigidos uns aos outros . Atração, sedução ou desconfiança, repulsa.

I

O olhar da Europa esteve sempre com a América de baixo, Central e do Sul. Depois veio o olhar da América de cima, a do Norte. A América Latina nasceu sob o signo do encontro entre a Europa e o outro, e tem repetidas vezes se defrontado com o sonho europeu da pura (auto-)repetição, ou o sonho local da completa assimilação, muitas vezes para perder tais sonhos nos caminhos da distância intransponível. A “Europa” não só foi repetida como também alterada na “América Latina” e no “Brasil”. Repetiu-se, primeiro, como **colonialismo**. Isto é, como um encontro com o “inteiramente outro”, o qual, não obstante, só pôde ser percebido e designado como já-conhecido (as Índias - embora Ocidentais), enquanto reclamava para si o lugar deste outro. Como violento confronto com a alteridade, a relação colonial representou a montagem de um parasitismo original, que se alimentava de suor e sangue (extraíndo, escavando, moendo a riqueza), e fundava o sonho da acumulação - submissão e exploração do outro como forma de produzir e garantir o poder e a glória da metrópole (cf. Todorov, 1984; Connolly, 1991:36-48).

“No princípio”, entretanto, a presença da Europa esteve marcada por uma enorme distância somente atenuada pelo corpo dos seus **representantes**. A ordem era construir uma ordem, domar a resistência, por a natureza virgem a serviço de *El Rey*. Na colônia, a Europa (ou melhor, uma certa Europa: a Ibéria) eventualmente conseguiu instituir sua ordem, ainda que ao custo de constituí-la numa ilha cercada pelo ermo ou pelo caos - o ermo, vastas amplidões de território, exuberância inabitada, intocada e cobiçada (*El Dorado, as Minas Gerais*); o caos, paganismo indígena, populações marginais ou incivilizadas, atraso incomensurável e perigoso. Ordem que se repetia como suplemento da metrópole (sim, porque esta última, apesar de todo o seu poderio, não pudera se reproduzir cá embaixo), mas que também se localizava, regionalizava, não conseguindo se espriar por toda parte. A indomável vastidão e o caos pediam uma ainda mais intensa colonização¹. Que viessem os africanos! E, alguns séculos depois: que viessem os italianos, os japoneses, os poloneses, os alemães!

Após algum tempo se começou a perceber que aquela não era a “verdadeira Europa”. Portugal e Espanha (já) não eram a verdadeira Europa. Esta era a que (agora) brotava da Razão, do Iluminismo, dissipando as trevas da ignorância, da tradição, da superstição, rompendo com a indolência e a prodigalidade da aristocracia e do clero, e anunciando os tempos da auto-instituição da sociedade

1 - Num outro trabalho desenvolvi mais detalhadamente esta questão da construção da ordem e a formação do estado brasileiro em relação com o papel dos intelectuais (cf. Burity, a sair).

humana, da emancipação. Era a Europa dos liberais e dos jacobinos (e de socialistas, anarquistas, comunistas). Ela, sim, era a verdadeira face da Europa.

Mas quem poderia garantir tal veracidade? O que fazer na colônia com o corpo dividido da metrópole? Dois olhares da Europa, tão definitivamente cindidos quanto mais atraentes à colônia, e aqui defrontando-se com a velha Europa que se ia, a Ibéria colonizada. Os séculos 18 e 19 marcaram a marcha firme da “outra Europa” sobre o imaginário social da colônia; uma vez mais, a imagem da colônia foi deslocada. Filhos da colônia cruzaram o Atlântico e aprenderam outros modos de falar, outros mundos, nas ruas e universidades de Coimbra, Paris, Madri. Entre Coimbra e Madri, Paris. Mas os olhares iam longe: lançavam-se também a Filadélfia, construindo ainda uma outra ponte, desta feita entre Londres e Paris². Lugares-destino, para onde iam os filhos da elite *creolla* ou a que almejavam como telos de suas pátrias nascentes. Que trama de fios tece a insurgência das colônias: a repetição do liberalismo e do jacobinismo, com e contra eles próprios, quem sabe em moldes puritanos! Novamente, projeto de ordem sobre o ermo e o caos. Só que o projeto já não seria mais a ordem de uma metrópole “distante”. Agora, seria a ordem do **estado-nação** autóctone, **forma** da metrópole-come-promessa, chave de um futuro racionalizado, vitorioso sobre o abismo do passado. Sejamos todos metropolitanos! E a metrópole-mãe reclinase condescendente em sua cadeira de balanço: Assim seja!

Terceiro momento: a Europa (e a América), na maré montante da urbanização, da industrialização e da diferenciação social então fascina/seduz (e se impõe) como **modernização**. A antiga metrópole-come-promessa se metaforiza. Porque aqui não se tratava de um antigo regime, que seria o alvo do feroz ataque das forças modernizantes, como no contexto original; antes, o que aqui devia se modernizar nunca sequer havia sido “tradicional”, senão no sentido das formas sociais metropolitanas que haviam sido enxertadas na colônia durante o exercício da colonização³. Nesse sentido, é possível afirmar, com Vianna, evocando Angel Rama, que “aqui o ideal precedeu o material; o signo, as coisas; o traçado geométrico do plano, as nossas cidades; e a vontade política de explorar, o sistema produtivo” (1991:145-46)⁴. Improvável, então, que a modernização associada, inicialmente,

2 - Este jogo de referências implícitas não deveria ser difícil de decifrar: Filadélfia alude à revolução americana, enquanto Londres e Paris se referem, respectivamente, ao movimento republicano de Cromwell e à revolução francesa. Outra forma, árida porém, de marcar essas referências seria dizer que 1774 ficava entre 1640 e 1789.

3 -Um argumento paralelo, mas não inteiramente estranho a este, é desenvolvido por Anthony Smith em **The Ethnic Origins of Nations**, sobre o grau de dependência da idéia moderna de nação em relação a formas anteriores de identificação “nacional”. Segundo ele, “as nações modernas não são tão ‘modernas’ como nos querem fazer crer os modernistas. Se o fossem, elas não sobreviveriam”; pois “requerem núcleos étnicos se quiserem sobreviver” (apud Arnason, 1990:217; v. tb. Smith, 1990; 1991). Estes núcleos funcionariam como uma espécie de trauma pré-moderno no coração da identidade moderna. Isto não é o mesmo que foi dito no texto a que se refere esta nota, pois ali é a crítica da objetividade do tradicional que está em jogo. Mas, na medida em que a tensão insuperável entre etnia e nação remete a uma impureza constitutiva na idéia moderna de estado nacional, a questão de fundo colocada pela oposição tradicional/moderno é reposta em outras bases.

4 - A mesma colocação é feita, de maneira um pouco diferente, por Richard, com referência à América Hispânica: “Desde que a colonização espanhola forçou o continente a verbalizar-se contenciosamente na língua

com a construção do estado nacional, e depois, com os significantes da urbanização, industrialização e diferenciação social, guardasse em reserva o sentido e o conteúdo de sua repetição na ex-colônia. Improvável, ainda, que esta história particular de modernização simplesmente reforçasse, como destino, “a cultura da fundação” (Idem:146; v. tb. 1992:3).

Mas, americanistas (ou liberais) e jacobinos, os dois olhares da verdadeira Europa, não deixavam de designar e denunciar os defensores da “tradição”, os iberistas (Vianna, 1992:5). O problema é que a modernidade aqui não poderia contar com a vantagem do atraso trotskyana como seu fundamento; qualquer que fosse a natureza desse atraso, sua modernização não tinha “tradição” alguma a opor, senão representações do próprio olhar metropolitano⁵. É notável que, no final do século 20, a Europa e a América ainda permaneçam como modelo, desta feita como puro índice da temporalidade, **signal dos tempos**: modernidade é a “contemporaneidade com o mundo”, o salto para a frente e para o alto rumo à simultaneidade com a suposta presença plena do paradigma, em repulsa à modernização real aqui realizada, no processo de repetição/alteração da metrópole que se dá com a independência, a república, o varguismo e a ditadura.

Quarto momento: a Europa se repetiu como **nostalgia**, como sugeriu acuradamente Robertson (1990; 1991), por meio de um movimento no qual a expansão imperialista britânica coincide com a chegada da primeira antropologia funcionalista (1880-1925). Poderíamos muito bem acrescentar que o mesmo se deu, a partir dos anos 50, quando o “*big stick*” americano se fez acompanhar pela voz, mansa ou indignada, da sociologia da modernização. Robertson escreve: “enquanto o imperialismo ocidental do final do século dezenove e início do século vinte implicou na incorporação política dos territórios africanos e outros às identidades nacionais das nações imperialistas, ele também levou, por outro lado, a que se atribuísse funcionalidade coesiva às sociedades primitivas - cujo exercício na verdade combinava uma noção modernista de função com uma injeção nostálgica de *Gemeinschaft* ocidental” (1990:46).

A difusão de noções como as de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, carrega de nostalgia todo o movimento de expansão da imagem da Europa (bem como as resistências a ela - por exemplo, o Japão e a Alemanha) - pelas mãos das indústrias e corporações, e pelo discurso da sociologia/antropologia (Idem:46-48). Tal nostalgia se traduzia “[n]os requisitos **homogeneizadores**

do conquistador, a América Latina reconhece a divisão entre o signo (o nome) e o referente (material que se mantém obstinado a despeito da fala forçada)” (1993:454).

5 - De maneira canhestra, esta questão apareceu no debate de esquerda sobre a existência ou não do feudalismo no Brasil. Os defensores das relações, resquícios ou sobrevivências feudais encontraram feroz oposição entre os que liam a própria experiência colonial como expressão de uma temporalidade moderna, como inserção subordinada num mercado capitalista emergente. Aquilo que surgia como resquício ou sobrevivência nada mais era do que o duplo fantasma de uma história paradigmática (feita de etapas inelutáveis) e homogênea (em que a dominância de um dado regime espaço-temporal seria confundiria com supremacia incontestada, isto é, com a destruição de tudo o que viera antes ou a incorporação de tudo o que viria depois).

do estado nacional moderno face à diversidade étnica e cultural" (Idem:49), como também por meio da "institucionalização de expectativas globalmente difusas (e freqüentemente impostas coercitivamente) quanto à estrutura e funcionamento das sociedades, inclusive a **expectativa de singularidade** identitária" (Idem:50).

Estas formas de repetição, no entanto, não repuseram, simplesmente, o paradigma, por mais que se tenha tentado. Ao se repetir, a "Europa" também foi alterada, aqui e lá: aqui, pelo fato de que o território no qual o modelo se estabelece não era inteiramente virgem, sua matéria não era inteiramente plástica, infinitamente maleável. Não se pôde fazer *tabula rasa*⁶ dos índios e negros; da amplitude do espaço; da resistência católica, ibero-americana; da falta de refinamento das elites nativas; das numerosas erupções do "povo". A Europa teve que se sincretizar, hibridizar (cf. Schmidt, 1991:58; Canclini, 1990).

Alteração lá, também, na medida em que as resistências à missão civilizatória provocaram reações contra o que só poderia ser tido como ingratidão ou teimosia. Os discípulos de Próspero reclamando autonomia do pai (Vianna, 1991)⁷ e aparentemente ameaçando a paz de espírito (e de comércio) daquele último. Ademais, demandas por igualdade de tratamento em termos políticos, econômicos e culturais no "sistema internacional" tinham que ser enfrentadas como excessos, cobranças prematuras, posturas impossíveis de admitir da parte de quem ainda tinha que passar pelo processo de amadurecimento que leva à "vida adulta" (cp. Levinas, 1986). Finalmente, a repetição alterou a Europa em que a sua própria identidade tem se defrontado continuamente com a nostalgia. Nostalgia pelo que a Europa já não é mais - "comunidade", "solidariedade", "capacidade de suportar sofrimentos/privações" - mas projeta sobre esses lugares de barbárie "soft" (cf. Turner, 1990:7). Nostalgia pelo retorno às origens que a América Latina tem constantemente se recusado a realizar, embora quase a sucumbir à sua atração/pressão.

A Independência - e o subsequente caminho em busca da modernidade - instaura a "contradição", como se disse acima, entre o ideal e o material, o signo e o referente, o plano e o real. Contradição sem superação, na qual os "discípulos de Próspero, Ariel e Caliban, se emancipam do seu senhor mas estão condenados, além de falar a sua linguagem, a ordenar seu próprio mundo" (Vianna, 1991:148). Sua rebelião, ou ingratidão, abriga duas visões distintas da tarefa a realizar, o ordenamento: ruptura com os signos impostos pela metrópole (o discurso jacobino-calibânico da libertação nacional, e o discurso romântico-arielista da recusa do capitalismo e do populismo) ou a violação do estado de coisas pelos signos do Ocidente, numa cruzada contra a barbárie (o sonho

6 - Sobre a associação entre esta figura da *tabula rasa*, a resistência do Ocidente em admitir o particularismo de sua concepção e experiência de modernização, e o conceito de revolução, cf. Touraine, 1990:121-123.

7 - Em "A Farmácia de Platão", Derrida introduz um conflito semelhante, entre Thamus/Amon e seu filho Theuth (cf. 1972:84-107).

liberal de constituição de sua identidade por meio da exposição total ao mundo exterior - nem Caliban nem Ariel).

Em comum, estas visões tinham “o reconhecimento de que o processo da Independência [sumariando, neste particular, as décadas seguintes, o desenrolar da modernização, JAB] implicava construir uma ordem que viesse a prevalecer sobre o localismo e as forças centrífugas que animavam as novas nações depois de expulso o aparelho estatal do colonizador” (Idem:149). Liberalismo, ou Jacobinismo (deixemos o comunitarismo à margem aqui), face à missão auto-imposta de lutar contra a barbárie - o ermo e o caos (a “tradição”) -, só puderam repetir a Europa como domínio da ordem, não da liberdade. A liberdade permaneceu uma promessa, um telos, cuidadosamente protegida do alcance do povo, das massas ignaras. Dos anos 30 a 50 deste século, tal oposição foi levada aos extremos, e a modernização teve lugar via articulação do liberalismo, o corporativismo, o organicismo, e o autoritarismo. Coincidência de opostos, ou antes articulação de diferenças: aquilo que deveria resistir à modernização torna-se agência de sua realização pelo alto: a Ibéria se torna Europa (liberal) pelo alto (cf. Idem:178-80).

Uma palavra, no entanto, precisa ser dita sobre a leitura alegórica da relação entre a Ibéria e a Europa/América, proposta por Vianna. Apesar de inspirado nela em várias das colocações acima, julgo oportuno destacar que ela carrega uma relação dúbia com a repetição. Há anos que este autor tem insistido no tema, como parte de um argumento em favor da novidade da democracia nos anos 80, do caráter “acabado” da modernidade brasileira, e da necessidade de uma estratégia de “reformismo forte” animada por uma concepção da democracia, esta sim, como processo inacabado. Em seu ensaio acima citado, o sonho de combinar a Ibéria com a América (numa espécie de melhor dos mundos leibniziano), perseguido pelas elites modernizadoras brasileiras, em detrimento da extensão da cidadania, teria sido interrompido (tendencialmente) pela democratização recente do país. Mas a crítica do sonho combinatório, feita por Vianna, é feita, não como crítica da repetição em si, mas contra a tentativa de contorná-la; ela parece, assim, ser uma afirmação de que não existem desvios, e que toda tentativa de repetir implicaria em se repisarem os passos ou etapas do modelo: “Não pode haver o americanismo sem uma história à americana, e o caminho fácil da americanização da Ibéria, na aparência de uma convergência exitosa entre duas frações das elites, antes historicamente em contraposição, na verdade consistiu na derrota estratégica de ambas” (Idem:181; v. tb. Vianna, 1985:44-45).

Mais recentemente, comentando a conjuntura do impeachment de Collor, o quadro se modifica, e vemos Vianna a apresentar a modernização nos termos de uma “dialética sem síntese” gramsciana, na qual as forças da repetição reprodutiva compartilham o mesmo processo com as forças da repetição transformativa. A natureza do processo é tal que nenhuma das partes consegue devorar a outra, ou exercer a supremacia incontestada. Nessas circunstâncias, a crise se torna a situação

normal, apenas neutralizada pelo "esforço do autor em impor ordem, pelos recursos da razão pragmática, a uma realidade caótica que não conhece consenso básico sobre valores, instituições e formas da sua expressão" (1992:5). Tudo depende, assim, de qual das forças da repetição se tenha em vista. Tal indecidibilidade da modernização não teria impedido, no entanto, a realização (passiva) da democratização. Ao contrário, ela impôs o corte de uma revolução democrática tocquevilleana, que Vianna denomina "americanização". Espectralização da transição (política) e do sentido da democracia, que abre múltiplos pontos de acesso e de significação teórico-políticos (cf. Soares, 1992:18-20).

Assim, as reaparições da "Europa" como significante da plenitude, como paradigma ou modelo a ser assimilado, seguido, emulado, já representavam alterações do **idioma**⁸ europeu. Este, então, é duplamente alterado: por não repetir-se **como tal**, e por sofrer a violência da tradução em linguagens "bárbaras". A repetição tem lugar num terreno altamente complexo (mas somente legível como arcaísmo e renitência do primitivo, por parte do olhar europeu), onde historicamente a Europa teve precedência, através do processo de descentramento que acompanhou as expansões colonial do século 16 e imperialista do final do século 19 e início do século 20. A repetição é tentada em toda parte, como se o mundo inteiro fosse *tabula rasa* para a re-presentation da pulsão narcisística do Ocidente por domínio⁹; e no entanto, os novos contextos onde o paradigma se instala deslocam-no e adiam seu cumprimento¹⁰.

O olhar do outro, por sua vez, projetado na Europa, alimentou precisamente os sonhos que não poderia realizar, particularmente o da autonomia e da modernização como meios de se chegar ao paraíso. Isto deu origem a toda sorte de jogos e realizações que combinaram assimetricamente movimentos em direção ao telos e tentativas abortadas de alcançá-lo. Os jogos mais salientes foram os que identificamos como ibérico, liberal e jacobino (com sua dupla face radical-liberal e socialista)¹¹. Mas tendo amarrado seu futuro ao presente do "capitalismo avançado", o Brasil teria que partilhar (como quer Derrida, "no sentido de participação e divisão, de continuidade e do corte da separação"- 1992:68) no destino daquele, e não apenas em sua destinação. Esta participação em e exclusão de marcam a relação entre o mesmo e o outro (entre eles e dentro de cada um deles).

8 - Utilizamos "idioma" aqui no sentido do absolutamente singular, intraduzível ou núcleo irredutível de uma identidade, cuja afirmação é precisamente o lugar do impossível: o que é ser singular quando se está sempre já num contexto, que se insere em outro, que modifica outro, que repete outro, e assim *ad infinitum*?

9 - Isto implica tanto a "Europa" quanto as elites nativas, cuja identificação e introjeção do paradigma as constituiu em guardiãs do sonho da transposição. Neste sentido, modernização e desenvolvimento têm sido os principais significantes da repetição.

10 - Quer dizer, a luta contra a tradição e o feudalismo; a emergência do estado nacional como unidade de cultura, etnicidade e autonomia política; modernização como industrialização, urbanização e diferenciação social e cultural; modernidade como atitude de auto-assertividade, auto-instituição da sociedade humana e como ideal de perfectibilidade/progresso infinitos; e assim por diante.

11 - Tenho em mente aqui o estimulante artigo de Carvalho sobre os imaginários da república no Brasil do final do século passado (cf. 1985).

III

É em torno das relações entre o modelo e a cópia (ou descendência), ou, mais precisamente, em torno das modalidades da repetição do modelo em outros contextos¹², que se gostaria aqui de introduzir uma reflexão sobre o imaginário. Não se trata, então, de uma definição densa, cheia, que veria o imaginário como conjunto de representações de um sujeito ou grupo de sujeitos. Antes, trata-se do imaginário numa chave psicanalítica, especialmente de inspiração lacaniana, de identificação com o lugar do outro, como aquilo/aquela(a) que suplementa a falta-a-ser do sujeito.

A relação imaginária seria, para Lacan, o momento inaugural da formação da identidade, do eu, associada, inicialmente, ao conjunto de reações que a criança teria a partir do primeiro contato com sua imagem refletida no espelho. A primeira idéia que se insinua aqui é a de que a identidade do “Brasil” não preexistia ao encontro com a Europa, nem mesmo na cultura indígena. O sentimento de singularidade que acompanha a narrativa oferecida na seção anterior não faria sentido na ausência do Outro que aqui chegava e nos confrontava com o que deveríamos propriamente ser. Identidade se liga a falta-a-ser e não a um jogo de campos previamente demarcados e ocupados. A luta pela identidade é terra de ninguém - embora todos tenham suas reivindicações de direitos a fazer.

Poder-se-ia dizer que o imaginário como registro da formação da identidade, tem um lado desabilitador e um capacitador. No primeiro caso, a relação imaginária implica em dependência e subordinação, na crença de que o Outro guarda o segredo do desejo do sujeito, e que o lugar do Outro é alcançável, se se for diligente, persistente ou matreiro o bastante para se chegar lá. Não se questiona a singularidade do Outro, que aparece como pura universalidade, como fundação sobre a qual o sujeito pode erigir sua identidade. Ainda que o descompasso entre o sujeito e o Outro pareça abismal, acha-se possível construir a ponte, por aproximações parciais e cumulativas ou por assaltos à cidadela do desejo. Por outro lado, confundindo-se o Outro como o solo próprio do Ser, não se pode jamais atingir plenamente tal lugar. O Outro é inesgotável, dinâmico, e cada vez que o sujeito aparentemente o alcança, o faz apenas por um momento fugaz, para descobrir que o Outro uma vez mais escapou-lhe pelos dedos, pois já avançou (ou recuou, não importa muito) para além da possibilidade de qualquer reprodução sincrônica (“tradução simultânea”). A este tipo de relação imaginária corresponderia uma permanente auto-violência do sujeito, que somente pode reconhecer-se se modelar seu corpo e conformar seu desejo pela permanente remissão ao que o Outro exige de si ou ao que o Outro determina como trajetória de seu futuro. No pensamento da modernização, algumas categorias sociais (políticos, burocratas estatais, intelectuais) mantêm-se numa relação imaginária deste tipo com a Europa, os Estados Unidos ou a Modernidade de tal forma que sujeitam outros segmentos da população à sua sanha identificatória, empurrando-os para uma relação de segunda ordem com um Ideal de Eu que estes sequer escolheram e de quem (quase) nada esperam.

12 - Sobre a relação entre contexto, modelo e repetição, cf. Burity, 1994a; 1994b:3-8, 15-26, 41-50.

Neste sentido, as elites modernizantes não somente se violentam, como impõem a toda a sociedade os efeitos desta violência originária.

O lado capacitador da relação imaginária se coloca a partir de duas observações. Primeiro, ante o reconhecimento de que a identidade se constrói por identificação, não correspondendo a um substrato ou substância potencial, imanente ao sujeito, que se iria desdobrando ao longo de sua existência, rumo à "maturidade" e à "autonomia", não há como se evitar, circundar, tangenciar o imaginário. Toda identidade se produz a partir do registro do imaginário. Segundo, a falta-a-ser é a base de toda identidade, não sendo, portanto, um ponto de partida puro e pleno (presença a si), mas ponto de passagem (composição, articulação contingente e transitória de elementos, sem relação necessária entre si). Mais importante do que isto: a falta também acomete o Outro, dessublimando-o, singularizando-o e, mais fortemente, historicizando-o. "Esta falta no Outro", como comenta Zizek, "dá ao sujeito - por assim dizer - uma brecha para respirar, capacitando-o a evitar a alienação total no significante não pelo preenchimento de sua falta, mas por permitir-lhe identificar-se, e sua própria falta, com a falta no Outro" (Zizek, 1991:122).

Com base nesta dupla referência à relação imaginária, pode-se continuar dizendo que o sujeito não pode ser visto como um "significado", algo objetivamente compreensível, "pois o sujeito emerge em relação ao desejo, que lhe é **desconhecido**" (Benvenuto e Kennedy, 1986:165). O sujeito se descobre no questionamento ao/do Outro, questionamento que se coloca no momento em que ele experimenta uma disjunção, entre o que supunha ser e o que descobre no outro, entre o que é e o que já não é. **O sujeito se localiza na distância entre o deslocamento da identidade e uma nova configuração de sua identidade**, entre sua falta-a-ser e a identificação com algo do Outro que lhe completaria (e que, no entanto, o subverte permanentemente).

Se o Outro, entretanto, é tão singular quanto o eu, portanto um **outro** (com o minúsculo), universalizado, sublimizado, a demanda absoluta que lhe faz o sujeito é excessiva. Assim é com a mãe, no texto lacaniano, que, por mais que se esforce, por mais que pretenda satisfazer as necessidades do/a filho/a, não consegue atender a toda a demanda que este/a lhe faz. A demanda por amor vai além de toda satisfação das necessidades. É nesse espaço **para além de** que se constitui, em Lacan, o desejo. E é também aí, na disjunção entre a demanda e a necessidade, que se descobre a imperfeição do Outro, sua incapacidade de preencher a expectativa que dele se tinha, a demanda absoluta por perfeição. Nesse sentido, o lugar do desejo, onde se descobre que o Outro é um sujeito também marcado pela falta-a-ser, é o lugar da angústia. Angústia produzida na descoberta de que a onipotência do Outro é uma fantasia identificatória: o sujeito que se supõe tudo saber/possuir não pode atender à demanda insaciável de ser do sujeito subalterno¹³.

13 - Esta discrepância entre demanda/necessidade, por um lado, e satisfação sempre incompleta ou imperfeita, por outro, remete à problemática do Real, em Lacan: aquilo que resiste a toda simbolização (passagem pela linguagem, pela apreensão, pelo conceito), retornando sempre a despeito de toda tentativa de fechamento, de

IV

Nos termos em que colocamos a discussão no início, a identificação com a modernidade (ou a pós-modernidade) como fundamento ou horizonte de inteligibilidade da formação social brasileira, repõe a relação imaginária com o Outro como objeto do desejo. Pouco importa a procedência do olhar: seja ele colonial, independente ou nostálgico, fascinado ou hostil. O Outro ainda aparece em sua suposta perfeição, plenitude. Mas não há como extirpar o Outro, não há um solo originário e puro que, apesar de ter sido violentado, poderia “dar a volta por cima” e reinventar-se sem relação com o Outro. “O sujeito não é anterior a este mundo de formas que o fascina: ele se constitui em primeiro lugar por elas e nelas. O exterior não está lá fora, mas no interior do sujeito, o outro está nele, ou ainda: só existe exterioridade, ou sentimento de exterioridade, porque inicialmente o sujeito recebe em si mesmo esta dimensão que comanda em seguida sua relação com toda exterioridade real” (Ogilvie, 1991:111)¹⁴.

Essa exterioridade é o lugar no qual foram reconhecidas simultaneamente, do lado de baixo do Equador, a falta de modernidade e o esquema teleológico que tornava a Europa então o que a América Latina seria depois. A exterioridade é o “mundo desenvolvido”, antiga metrópole que se crê detentor do futuro de dois terços da humanidade e é o alvo da “luta pelo desenvolvimento” dessa porção do globo. É a “contemporaneidade com o mundo”, projeto de sincronização que serve de índice para aferição da autenticidade do sujeito vis-à-vis o modelo¹⁵. É aí que se fundem o progresso, a liberdade, a contemporaneidade e a abundância num modelo a ser repetido, de maneira tendencialmente literal. É aí que se localizam a projeção do modelo e a sua rejeição: uma opondo uma **societas** à **communitas** bárbara; outra opondo uma **communitas** agredida, mas resistente à **societas** excludente. Mas ambas partilhando do mesmo desejo pelo desejo do outro.

completude, de totalização. Assim, para Zizek, ao contrário da categoria kantiana da “coisa-em-si”, uma espécie de excedente de pura objetividade transcendendo toda possibilidade de ser simbolizado, o Real em Lacan “não pode ser inscrito, mas podemos inscrever esta mesma impossibilidade, podemos indicar seu lugar: um lugar traumático que leva a uma série de falhas. E a questão toda, para Lacan, é que o Real nada é senão esta impossibilidade de sua inscrição: o Real não é um ente positivo transcendente, persistindo em algum lugar para além da ordem simbólica como um núcleo duro a ela inacessível, algo como a ‘Coisa-em si’ kantiana - em si ele nada é, apenas um vazio ...” E, logo adiante, “É como o velho paradoxo brechtiano da felicidade na Ópera do Malandro: você não deve correr tão desesperadamente atrás da felicidade, porque se o fizer você pode passar por ela e a felicidade ficaria para trás. ... Isto é o Real lacaniano: um certo limite que é sempre perdido - nós sempre chegamos cedo demais ou tarde demais” (Zizek, p. 173).

14 - É compreensível, nesta perspectiva, que a temática da alienação não apareça em Lacan no seu sentido filosófico comum. O sujeito não se perde ou projeta noutra coisa, ao invés de ser “ele mesmo”. O sujeito não existe em outro lugar, mas no espaço entre o deslocamento e uma nova configuração (cf. Ogilvie, 1991:113-14).

15 - Assim Lacan descreve esta relação com a exterioridade no estágio de espelho: “O fato é que a forma total do corpo, pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de seu poder, lhe é dada apenas como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade na qual esta forma é certamente mais constituinte do que constituída, mas na qual ela [a forma] aparece àquele acima de tudo num tamanho contrastante (*un relief de stature*) que o fixa e numa simetria que o inverte, em contraste com os movimentos turbulentos que o sujeito acha que o estão animando” (1977:2).

Uma certa leitura do discurso da pós-modernidade, em primeira aproximação, instauraria uma diferente relação com o Outro: não havendo modelo ou origem pura, não há que se relacionar com o outro em termos de "ou ele ou eu", identidade ou alteridade, preto ou branco. O Outro é penetrado pela falta e sua própria tentativa de sujeitar ou subordinar os demais (os projetos colonial, imperial, modernizador, etc.) atestam a impossibilidade de uma plena identidade a si do Outro. A relação com o modelo, indefinidamente fraturado, é de suplementação - complementa-se para substituir, repete-se para alterar. Nem é a totalidade do modelo que é objeto da pulsão identificatória, nem é sempre um traço explícito, positivo, do modelo que produz o olhar.

Antes de prosseguirmos, é preciso chamar a atenção para dois aspectos aqui, destacados por Žižek. Primeiro, o fato de que "o traço-de-identificação também pode ser uma certa falha, fraqueza, culpa do outro..." (1991:105-106). Assim, não só há diferentes traços de identificação entre os sujeitos e o Outro, como esses traços podem ser ocultos e negativos. Segundo, "o fato de que a identificação imaginária é sempre identificação **em nome de um certo olhar no Outro**" (Idem:106), isto é, de que o sujeito, ao repetir, suplementar, identifica-se com um lugar a partir de cujo olhar ele encena seu papel. Cria-se, então, um "hiato entre a maneira como me vejo e o ponto a partir do qual estou sendo observado para parecer aceitável a mim mesmo" (Ibidem). Olho para mim (ou para outrem) com o olhar do Outro, ou situado no lugar do Outro.

Um olhar pós-moderno, neste contexto, seria talvez aquele que sabe que "é a identificação simbólica (o ponto a partir do qual somos observados) que domina e determina a imagem, a forma imaginária na qual parecemos agradáveis a nós mesmos" (Idem:108), mas não se propõe a subverter esse jogo por meio de um golpe de maturidade e autonomia. Ao invés de um "já posso ser eu mesmo, não preciso mais de projetar-me num outro", por exemplo, o sujeito diria: "você é feio e cheio de defeitos, como eu também sou, então, que diabos, também posso me virar sozinho". Mas não ficaria aí, pois a questão seguinte, vinda prontamente do Outro, e irrespondível, seria: "então, o que você quer de mim? Por que toda essa celeuma em torno da imposição de identidade, da fabricação de modelos, etc.?" *Che vuoi?* Qualquer tentativa de respondê-la se situaria na **fantasia** de preencher o vazio do desejo do Outro com um objeto dado¹⁶. Não obstante, a falta-a-ser, a identidade que só se afirma retroativamente, como **identidade-que-terá-sido**, sugere não se abrir mão do desejo. A fantasia é "a moldura que coordena nosso desejo, mas ao mesmo tempo uma defesa contra o '*Che vuoi?*', um biombo ocultando a distância, o abismo do desejo do Outro" (Idem: 118). Atravessar a fantasia é assumir a separação entre o objeto e o próprio Outro, de forma a atestar - ou denunciar - que o Outro não o possui, não tem a resposta final, que o Outro é em si mesmo bloqueado, desejante, que

16 - Adiante, Žižek aplicará tal definição à problemática da ideologia e dirá que: "a fantasia é um meio pelo qual uma ideologia dá conta de seu próprio fracasso antecipadamente" (1991:126), na medida em que pretende ocultar a existência de um outro que resiste a toda totalização (i.e., à vitória do projeto ideológico), mascarar o fato de que o Todo somente poderia ser construído pela expulsão ou extermínio daquilo que aponta para a fissura entre o objeto e o desejo.

também há um desejo do Outro (cf. Idem:122). Mais ainda, “ao ‘atravessar a fantasia’ nós devemos no mesmo movimento nos identificar com o sintoma: devemos reconhecer nas características atribuídas ao ‘judeu’ [sintoma da impossibilidade estrutural da sociedade, JAB] o produto necessário do nosso próprio sistema social; devemos reconhecer nos ‘excessos’ atribuídos aos ‘judeus’ a verdade sobre nós mesmos” (Idem: 128).

V

Voltemos à nossa pergunta de abertura: o Brasil é moderno ou pós-moderno? Se se diz tanto que somos uma modernidade inacabada, excludente, seria possível falar de pós-modernidade brasileira? Seria ético? Seria politicamente correto? O imaginário é um tema da pós-modernidade? A pós-modernidade é mais uma instância de nossa relação imaginária com o Outro? Instância de nossa falta de resposta para o “Che vuoi?” com que nos confronta o Outro?

Fazendo o jogo dos céticos: se a pós-modernidade é uma nova etapa no drama da história (capitalismo tardio, novas formas de acumulação [pós-fordismo], declínio da ontologia ou do essencialismo, etc.), ela certamente implica num novo silenciamento do outro, em indiferença quanto ao outro. “Outro” pensado agora, para além do registro psicanalítico do outro do Outro, isto é, “nós”, “o Brasil”, “a América Latina”, “o hemisfério Sul”; isto é, pensado também como o futuro, o desconhecido, a emergência do novo ou de qualquer coisa que seja que escape ao domínio do já-visto e do já-sabido. A pós-modernidade impõe silêncio ou se desobriga de responsabilidade pelo outro, indiferente a este, quando se apresenta como o passo à frente da própria modernidade, que condena os esforços “modernizantes” como nova face da tradição e relega os esforços coletivos pela igualdade de condições ao rol dos sonhos ultrapassados da humanidade. Aqui, a pós-modernidade aparece em sua ingenuidade/crueldade, como auto-abandono ao que é, tal como se apresenta, celebrando festivamente tudo o que aí está, seja como dado, seja como impenetrável a toda razão - essencialismo dos elementos por oposição ao essencialismo moderno da totalidade.

Agora, viremos o jogo contra os céticos: a pós-modernidade é um clima intelectual, associado à experiência da fratura constitutiva de toda identidade; à impossibilidade de toda ordem como totalidade; à negação da linearidade e do etapismo; à negação da “ditadura do iluminismo” a partir da experiência da modernidade realmente existente, mantendo-se, por outro lado, os valores modernos da liberdade, da igualdade, da solidariedade, do pluralismo; e à afirmação do jogo e da possibilidade, múltiplas interpretações como momentos na construção de múltiplos objetos a partir dos mesmos “materiais”.

Os países latino-americanos são entes históricos desconstruídos, possuidores de múltiplas espacialidades, temporalidades, culturas resultantes dos muitos encontros e desencontros das sociedades indígenas, a empresa colonial e a trajetória independente (monárquica e republicana)

com seus outros, em cada momento. São formações sociais marcadas pelos limites da penetração do estado-nação e dos valores impessoais associados à lógica burocrática. São um mosaico de apropriações duplamente parciais (i.e., na origem e na realização) do modelo. São lugares de resistências, de caráter ambíguo (pré-, anti-, ou pós-modernas), ao projeto de modernidade associado à ação demiúrgica do estado e dos intelectuais. Na medida em que anunciam - sempre já anunciaram - o que está para além do moderno sem estar depois do moderno, mas talvez só neste sentido, esses países são sim pós-modernos. Não mais nem menos do que aqueles grupos ou espaços no Norte que acolhem o jogo da diferença, da incompletude, do excesso. Tampouco isentam quem quer que seja ou sintam-se pós-moderno no Norte da injunção ética da justiça ao outro, que se inconforma e insurge contra todo pensamento e prática da subordinação, da exclusão e da hierarquização em nome de qualquer concepção substancialista de sucesso, superioridade étnica ou cultural, ou direito de dominação sobre o outro. Pós-modernidade não é sinônimo de indiferença nem injustiça.

Não há uma pós-modernidade brasileira, europeia, ou qualquer outra, enquanto estágios de um desenvolvimento histórico-social ou como expressões de uma identidade de vocação universal. Pós-modernidade é o que sucede quando o progressismo racionalista e assujeitador da alteridade entra em colapso: revela-se a contingência, a complexidade das coisas, o caráter construído e fluido das identidades, sua incompletude radical (e sua pretensão permanente de sutura, que acima chamamos, com Žižek, de fantasia). Restaura-se a dificuldade da vida.

Imaginário e pós-modernidade se encontram, enfim, como fios de uma outra trama, ora em construção em alguns recantos do social, que aponta para a fabricação, a tecitura ou a bricolagem de uma outra maneira de ser humano, histórico. Isto ressalta dois elementos que, num clima pós-moderno, podem enfim se entrecruzar sem terem que apelar à sua compatibilidade com as leis objetivas da história, o olhar do Outro:

(i) os jogos de identificação na era do cansaço do paradigma, da vigência de múltiplos paradigmas, locais e parciais, tornam-se parte de um percurso de construção da identidade que, a todo momento, atestam a impossibilidade de sua autarquização, sua auto-referenciação. As identidades não podem apelar a qualquer positividade prévia a si, pois não recobrem todo o espaço-tempo da subjetividade - qualquer sujeito são muitos, sendo o sujeito apenas a distância entre o deslocamento e a nova configuração. Quanto mais entranhada for a confissão ou localização de uma identidade, mais ameaçada ela se sente, ou frágil se reconhece, ante o assédio do(s) seu(s) outro(s).

(ii) a importância da ética e da política: o fundamento do que é só pode se encontrar em decisões ético-políticas de sujeitos descentrados (que não são contudo sujeitos individuais ou um único grupo ou categoria social), e está portanto permanentemente aberto a transgressões, transformações ou simplesmente fracasso. A objetividade é apenas a cristalização de relações de poder, de decisões

tomadas na ausência de qualquer necessidade lógica ou histórica transcendente. Os que são excluídos da delimitação que uma ordem faz de seu espaço permanecerão o sintoma do desajust(iç)amento da ordem e dos tempos atuais. A resposta responsiva e responsável à demanda por justiça que provem dos excluídos - a identificação com o sintoma - abre um caminho pelo qual aceita-se a fantasia da identificação, apenas para recusar-lhe qualquer fixação definitiva.

Gostaria de concluir esta reflexão, então, citando as palavras de Nelly Richard a respeito da possibilidade de se tematizar as sociedades latino-americanas a partir de uma problemática pós-moderna: "Quando a periferia fala de pós-modernidade em termos metropolitanos, ela não está sacrificando as tradições híbridas de sua modernidade incompleta, ou pondo à mostra os disfarces de seu passado truncado, ou rendendo-se ao culto do mercado capitalista avançado; antes, ela está abraçando a causa da 'heterogeneidade multitemporal' numa releitura diacrônica de sua própria modernidade, uma releitura que exarceba o *nonsense* dos signos em sua 'colagem' de identidades em trânsito, para questionar e discutir ideologias especificamente latino-americanas da origem como estabilidade" (1993:457-58).

Se falar da pós-modernidade como um dado é lançar-se uma vez mais numa relação imaginária com o Outro, crendo que ele possui o segredo do nosso desejo, tomá-la como sintoma da falta no Outro, do desejo por completude, por *jouissance*, que é também do Outro, é atravessar a fantasia de sermos modernos ou pós-modernos. É manter separados o objeto do desejo e o Outro, é manter aberta a história e recusar qualquer auto-apresentação do moderno ou do pós-moderno como a essência do que somos ou deveríamos ser.

REFERÊNCIAS

- Arnason, Johann. 1990. "Nationalism, Globalization and Modernity", in Mike Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE
- Benvenuto, Bice e Kennedy, Roger. 1986. *The Works of Jacques Lacan - An Introduction*. London, Free Association Books
- Burity, Joanildo A. 1994a. *Iterability, Contexts, Globalization: Notes on Latin American Social Movements, Religion and Democracy*, in Essex Papers in Politics and Government - A Sub-Series in Ideology and Discourse Analysis. Department of Government, University of Essex, no. 4, Janeiro
- _____. 1994b. *Radical Religion and the Constitution of New Political Actors in Brazil: the Experience of the 1980s*. Tese de doutoramento apresentada na University of Essex, Colchester, Inglaterra.
- _____. (a sair). "The Impertinence of Intellectuals: Democracy and Postmodernity in Latin America", in *Angelaki*, vol. 2, no. 2
- Canclini, Néstor García. 1990. *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Mexico, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Carvalho, José Murilo de. 1985. "República e Cidadanias", in *Dados*, vol. 28, no. 2

- Connolly, William E. 1991. *Identity/Difference - Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca/London, Cornell University
- Derrida, Jacques. 1972. *La Dissémination*. Paris, Seuil
- _____. 1992. *Acts of Literature*. New York, Routledge
- Lacan, Jacques. 1977. *Écrits: a Selection*. New York/London, W. W. Norton
- Levinas, Emmanuel. 1986. "The Trace of the Other", in M. C. Taylor (ed.). *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*. Chicago, University of Chicago
- Ogilvie, Bertrand. 1991. *Lacan - A Formação do Conceito de Sujeito*. 2a ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar
- Richard, Nelly. 1993. The Latin American Problematic of Theoretical-Cultural Transference: Postmodern Appropriations and Counterappropriations, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 92, no. 3, Summer
- Robertson, Roland. 1990. "After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization", in B. S. Turner (ed.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE
- _____. 1991. "Social Theory, Cultural Relativism and the Problem of Globality", in A. D. King (ed.). *Culture, Globalization, and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke/Binghamton, Macmillan/Department of Art and Art History, State University of New York
- Schmidt, Wolfgang. 1991. "En los Límites de la Modernidad", in N. Lechner et al. *Debates sobre Modernidad y Postmodernidad*. Quito, Nariz del Diablo
- Smith, Smith, Anthony D. 1990. "Towards a Global Culture?", in Mike Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE
- Soares, Luiz Eduardo. 1992. A CPI: A Terceira Margem da Transição ou o Riocentro da Democracia, in *Cadernos de Conjuntura IUPERJ*, no. 48, July
- Todorov, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York, Harper & Row
- Touraine, Alain. 1990. The Idea of Revolution, in Mike Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE
- Turner, Bryan S. 1990. "Periodization and Politics in the Postmodern", in B. S. Turner (ed.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE
- Vianna, Luiz W. 1985. O Moderno na Política Brasileira, in *Presença*, no. 5, January
- _____. 1991. Americanistas e Iberistas: a Polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos, in *Dados*, vol. 34, no. 2
- _____. 1992. Crise, Crise Geral e Americanização da Política Brasileira, in *Cadernos de Conjuntura IUPERJ*, no. 48, July
- Zizek, Slavoj. 1991. *The Sublime Object of Ideology*. London, Verso