



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CLÍNICA E CULTURA

Dimensões da subjetivação e cultura brasileira em Machado de Assis: a alma exterior e o Eu dividido

Livia Mesquita de Sousa

Orientadora: Dra. Terezinha de Camargo Viana

Brasília, DF
2014



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CLÍNICA E CULTURA

Dimensões da subjetivação e cultura brasileira em Machado de Assis: a alma exterior e o Eu dividido

Livia Mesquita de Sousa

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia clínica e cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como parte das exigências para conclusão do Doutorado.

Orientadora: Dra. Terezinha de Camargo Viana

Brasília, DF
2014



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CLÍNICA E CULTURA

Banca examinadora

Dra. Terezinha de Camargo Viana (presidente)
Instituto de Psicologia – Universidade de Brasília (UnB)

Dra. Ascensión Rivas Hernández
Universidad de Salamanca - Espanha

Dra. Anita Cristina Azevedo Resende
Faculdade de Educação – Universidade Federal da Goiás (UFG)

Dra. Eliana Rigotto Lazzarini
Instituto de Psicologia – Universidade de Brasília (UnB)

Dra. Márcia Teresa Portela de Carvalho
Instituto de Psicologia – Universidade de Brasília (UnB)

Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima
Faculdade de Educação – Universidade Federal de Goiás (UFG)

Para meus amores: Norton,
Lucas e Caio.

“Mamãe, você ama os livros?”
Lucas

“Você já escreveu tudo isso? E
ainda tem mais? Então,
termina logo.”
Caio

Agradecimentos

Ao meu pai, que se foi antes que eu pudesse terminar este trabalho, por sua generosidade e seu amor.

A minha mãe, porque foi, e talvez continue sendo, fundamental para o meu gosto pelos estudos e pela leitura.

Ao meu irmão, pela companhia na jornada da vida.

À professora Terezinha, pela acolhida, por acreditar em minha capacidade, por todo o incentivo, em especial pelo incentivo ao doutorado sanduíche, e pelo acompanhamento do trabalho, mesmo em condições difíceis.

À professora Ascensión Rivas Hernández, da Universidad de Salamanca, pela oportunidade, pela acolhida e pela disposição em acompanhar meu trabalho.

Às professoras Ana Laura dos Reis Correa, pela participação na banca de qualificação, Anita Cristina Azevedo Resende e Eliana Rigotto Lazzarini, pela participação nas bancas de qualificação e defesa, Ascensión Rivas Hernández, Márcia Teresa Portela de Carvalho e Priscilla Melo Ribeiro de Lima, pela participação na banca de defesa. Pelas contribuições cuidadosas e valiosas.

À professora e amiga Eliana, por todo o apoio e pelas conversas tão agradáveis.

A todo o grupo de subjetivação e clínica pelos vários momentos de confraternização e de debate de ideias.

Às amigas Ana Cândida, Fádua e Priscilla, pela companhia sempre tão agradável, pelas conversas tão frutíferas e por todo apoio nos diversos momentos, mesmo naqueles mais difíceis.

Às amigas Ângela, Bia, Maísa e Terezinha, pela força incondicional, pela presença acalentadora em minha vida.

Aos amigos do Condomínio por ficarem com meus filhos, ou buscá-los na escola, tantas vezes em que fui pra Brasília. Em especial, Lucélia, Ivone e Marcelo.

À amiga Ana Márcia, pelo apoio enquanto estivemos em Salamanca.

À Raquel por todo o apoio, pelo amor a meus filhos, por estar com eles tantas vezes em que não pude estar.

À Euderles, pelo grande apoio quando me preparava para ir pra Salamanca.

À tia Cida, porque sem ela muito do trabalho realizado simplesmente não poderia ter acontecido.

À madrinha Zélia, por todo o apoio sempre.

Ao meu marido, por todo o apoio, pela compreensão, por seu amor.

Aos meus meninos, Lucas e Caio, por fazerem minha vida muito melhor e por suportarem, talvez perdoarem, toda a ausência.

Ao Eduardo, pelo apoio na minha ida para Salamanca e no final da tese.

À Pró-Reitoria de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal de Goiás (UFG) e à Pró-Reitoria de Desenvolvimento e Recursos Humanos, pela bolsa Pró-Qualificar.

Ao Departamento de Desenvolvimento de Recursos Humanos/UFG e Prodirh/UFG pela licença concedida e apoio a minha saída.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo incentivo ao doutorado sanduíche.

Resumo

O objetivo desta tese é compreender expressões de subjetividade presentes em Machado de Assis. Considera-se que esse escritor produziu obras capazes de aprofundar o conhecimento sobre o homem e suas relações, realizando uma leitura crítica sobre a cultura brasileira de sua época. Foram escolhidos para análise o conto *O espelho - esboço de uma nova teoria da alma humana*, de 1882, e o romance *Quincas Borba*, de 1891. Nessas obras podem ser identificadas, como formas de subjetivação, a noção de alma exterior e expressões de um Eu dividido. Utilizou-se de conceitos psicanalíticos, com ênfase para a abordagem freudiana, a fim de delimitar e compreender melhor essas formas de subjetivação. Os conceitos utilizados foram principalmente Eu, objeto, identificação, narcisismo, ideais e cultura. Além desses conceitos, buscou-se uma compreensão da cultura brasileira, por estar totalmente relacionada aos modos de subjetivação identificados. Fez-se uma leitura de estudos sobre o Brasil, especialmente os clássicos, como *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Além disso, buscou-se uma leitura sobre a realidade brasileira em trabalhos de psicanalistas brasileiros e de críticos literários de Machado de Assis. A alma exterior e o Eu dividido relacionam-se com o investimento da libido no Eu, com uma constante auto vigilância do Ideal do Eu e com a idealização tanto do objeto quanto do Eu. Essas expressões subjetivas estão relacionadas a uma cultura que valoriza imensamente os títulos e a aparência no Brasil do século XIX, quando as relações sociais se pautavam pela barganha política, pela busca de distinção social e pela violência da escravidão.

Palavras-chave: Psicanálise e Literatura; Machado de Assis; cultura brasileira; subjetividade; subjetivação; alma exterior; Eu dividido.

Abstract

The aim of this thesis is to understand expressions of subjectivity present in Machado de Assis. It is considered that Machado de Assis has produced works capable of deepening the knowledge about man and his relations, thus realizing a critical reading about Brazilian culture of his time. It were chosen for analysis the tale *The Mirror - outline of a new theory of the human soul*, from 1882, and the novel *Quincas Borba*, from 1891. In these works, one can identify, as forms of subjectivity, the notion of outer soul as well as expressions of a divided ego. We used psychoanalytic concepts, with emphasis on the Freudian approach, in order to define and better understand these forms of subjectivity. The concepts used were mainly ego, object, identification, narcissism, ideals and culture. In addition to these concepts, we sought an understanding of Brazilian culture, since it is totally related to the modes of subjectivity we have identified. Readings of studies on Brazil, especially classics like *Masters and the Slaves*, by Gilberto Freyre, and *Roots of Brazil*, by Sérgio Buarque de Holanda were made. Besides, we sought a reading on the Brazilian reality in works of Brazilian psychoanalysts and literary critics of Machado de Assis. The outer soul and the ego divided relate to the investment of libido in ego, with constant self monitoring of the Ideal ego and the idealization of both the object and the ego. These subjective expressions are related to a culture that greatly values the titles and the appearance in nineteenth-century Brazil, where social relations were ruled by political bargaining, the pursuit of social distinction and the violence of slavery.

Keywords - Psychoanalysis and Literature; Machado de Assis; Brazilian culture; subjectivity; external soul; divided ego.

Resumen

El objetivo de esta tesis es comprender las expresiones de la subjetividad presentes en Machado de Assis. Se considera que este escritor ha producido obras capaces de profundizar en el conocimiento del hombre y sus relaciones, haciendo una lectura crítica de la cultura brasileña de su tiempo. Se han estudiado dos obras: el cuento *El espejo - esbozo de una nueva teoría del alma humana*, de 1882, y la novela *Quincas Borba*, de 1891. La noción de alma exterior y expresiones de un “yo” dividido presentes en estas obras se pueden identificar como formas de subjetividad. Utilizamos conceptos psicoanalíticos, con énfasis en el enfoque freudiano, con el fin de definir y comprender mejor estas formas de subjetividad. Los conceptos utilizados son principalmente “yo”, objeto, identificación, narcisismo, ideales y cultura. Además de estos conceptos, se ha buscado un entendimiento de la cultura brasileña, por su relación con los modos de subjetividad identificados. Se ha hecho una lectura de los estudios sobre Brasil, especialmente los clásicos, como el *Casa-grande y senzala*, de Gilberto Freyre, y *Raíces del Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Además, se buscó una lectura de la realidad brasileña en las obras de los psicoanalistas brasileños y críticos literarios de Machado de Assis. El alma exterior y el “yo” dividido relacionan con la carga de la libido en el “yo”, el autocontrol constante del “yo” ideal y con la idealización de tanto el objeto como del sí mismo. Tales expresiones subjetivas están relacionadas con una cultura que valora mucho los títulos y la apariencia en Brasil del siglo XIX, cuando las relaciones sociales se rigen por la negociación política, la búsqueda de la distinción social y la violencia de la esclavitud.

Palabras clave - Psicoanálisis y Literatura; Machado de Assis; cultura brasileña; la subjetividad; alma externa; “yo” dividido.

Introdução	11
Capítulo 1	
O Eu na psicanálise e suas articulações com o objeto, o narcisismo, os ideais e a cultura	24
O Eu e o narcisismo	30
Os objetos e a identificação	42
Édipo, ideais, Supereu e cultura	53
Capítulo 2	
Contextualização sócio-histórica e cultural da vida e obra machadianas: configurações de subjetividade no Brasil	67
Machado de Assis: dados biográficos	68
Considerações sobre a formação do Brasil	71
Relações sociais e subjetividade no Brasil de Machado de Assis	85
Leituras psicanalíticas da subjetividade brasileira	95
Capítulo 3	
<i>O espelho</i> de Machado de Assis – uma análise	101
<i>O espelho</i> – complexo como um sonho	105
Esboço de uma nova teoria da alma humana – um diálogo com o conceito de objeto em psicanálise	111
A Guarda Nacional – objeto de desejo e representação de um ideal	118
A alma exterior como um imperativo sedutor	123
O espelho, o olhar, o outro... ..	134
Capítulo 4	
O Eu dividido e a alma exterior de alguns personagens no romance <i>Quincas Borba</i>	143
O livro <i>Quincas Borba</i>	146
O Humanitismo	149
Fantasia, ilusão e loucura em <i>Quincas Borba</i>	152
O Eu dividido de Rubião	156
O narcisismo em <i>Quincas Borba</i>	165
Alma exterior: aparência e realidade na cultura do Brasil no século XIX	171
Considerações finais	181
Referências	186
Anexo A	
<i>O espelho</i> – esboço de uma nova teoria da alma humana	195

Introdução

Freud iniciou os estudos no campo da *Psicanálise e Literatura*, realizando diversas incursões por obras literárias e buscando compreender o modo pelo qual os escritores e poetas alcançam um saber sobre o ser humano. Para ele, é possível lançar um olhar sobre uma obra literária, ou sobre alguns aspectos da obra, utilizando-se de ferramentas conceituais construídas pela psicanálise, e chegar à produção de novos sentidos, que permitam uma aproximação a mais da complexidade do psiquismo humano. Da mesma forma, vários estudiosos, como por exemplo Villari (2000) e Serrano Pereira (2008), têm apontado para a potencialidade da literatura de traduzir-se em um saber, nem sempre acessível de outro modo. Como afirma Chemama (1999, p. 101), “um escritor tem, frequentemente, o talento de dar destaque aos traços pertinentes que levaríamos mais tempo para revelar diretamente da experiência”.

Em *Escritores criativos e seus devaneios*¹, Freud (1907/1981a) tenta oferecer explicações a respeito da capacidade que os escritores têm de despertar no leitor emoções que este nem suspeitava ter. Tendo em si mesmo desejos e emoções com os quais o leitor pode se identificar, o escritor alcança o que os estudos científicos não conseguem tão prontamente. É assim que Freud se refere também em *O mal-estar na civilização*, afirmando que

Não podemos deixar de suspirar desconsolados ao perceber como a certos homens é dado fazer surgirem do torvelinho de seus próprios sentimentos, sem esforço algum, os mais profundos conhecimentos, enquanto nós para alcançá-los devemos

¹ A grande maioria das obras freudianas consultadas são das *Obras completas*, da editora espanhola Biblioteca Nueva, 1981, por isso, os títulos no corpo da tese estão em português, da forma como costumam ser utilizados no Brasil, e as citações são traduções nossas.

abrir caminho através de torturantes vacilações e incertas tentativas (Freud,1930/1981b, p. 3060).

Essa capacidade que os escritores têm de fazer surgirem “os mais profundos conhecimentos” sobre o homem foi várias vezes apontada por Freud em sua obra. Consideramos esse aspecto fundamental nessa relação da psicanálise com a literatura, embora tenhamos que reconsiderar a ideia freudiana de que os escritores alcançam um saber sem esforço algum. Ao contrário, o trabalho de um escritor não é de apenas transmitir para o texto uma intuição, mas de verdadeiramente estudar, analisar e compor personagens e situações que, ao final de um grande esforço, concentração e disciplina, consegue revelar aquele conhecimento de que fala Freud. Machado de Assis é um excelente exemplo disso, como é possível perceber no presente trabalho.

O campo da *Psicanálise e Literatura* é vasto e diverso. Há muitas formas pelas quais se podem articular esses dois domínios. Em Freud, o conteúdo de algumas obras foi submetido a uma interpretação semelhante à que ocorre na clínica. Em *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*, Freud (1906/1981c) começa o texto, fazendo uma discussão sobre os sonhos como portadores de sentidos e como representantes de processos psíquicos. A interpretação do romance de Jensen segue o caminho da busca por desejos que estejam por trás das ações do personagem. Em *Dostoiévski e o parricídio*, Freud optou pela análise de características do escritor que se expressam no texto. Por exemplo, ele vê em Dostoiévski uma tendência criminosa, que justifica dizendo que “é a eleição de seus temas literários, nos quais prefere os caracteres egoístas, violentos e assassinos, o que indica a existência de tais inclinações em seu foro íntimo” (Freud, 1927/1981d, p. 3005). Como afirma Green (1994, p. 9), “uma obra será abordada numa perspectiva unicamente textual, enquanto outra permitirá certas especulações sobre as relações do autor com seu texto”.

De um modo geral, o campo iniciado por Freud inspira ainda hoje a busca pelos conhecimentos que a literatura pode trazer sobre o ser humano. Como afirma Kon (2003, p. 311): “a literatura como o chiste, o sonho, o esquecimento, o sintoma, como a escolha amorosa [...] traz, condensadas, inúmeras vertentes e linhas de associação que podem ser parcialmente recuperadas ou, talvez, recriadas por meio de análise”.

É nesse sentido que buscamos aqui fazer uma leitura de obras de Machado de Assis, considerando primordialmente essas obras como formulações a respeito da subjetividade, a despeito de não haver intenção alguma do escritor em construir um conhecimento nessa área. Mas entende-se que ao construir personagens e situações capazes de tocar o leitor (portanto, outro ser que, embora único, é feito da mesma humanidade), o escritor constrói necessariamente uma ficção que não é outra coisa que uma leitura própria da realidade humana. Como já dito, não uma leitura necessariamente deliberada, mas obrigatoriamente carregada de significados, com os quais o leitor pode se identificar, e isso quanto mais uma obra consegue alcançar um nível de universalidade e reconhecimento, como é o caso da obra machadiana.

Machado de Assis é um escritor amplamente estudado, principalmente por dois alcances fundamentais de sua obra: o conhecimento sobre a subjetividade e a compreensão crítica da realidade brasileira. O reconhecimento que alcançou como um grande escritor da literatura universal pode ser conferido no livro de Harold Bloom, *Gênio*, no qual Machado figura como um dos 100 autores mais criativos da história da literatura. Para Bloom (2003), um gênio é um mestre da linguagem, com uma originalidade que arrebatava o leitor, mas que ao mesmo tempo reconhece e interage com escritores que lhe precederam.

Nas numerosas páginas de Machado de Assis, encontra-se um verdadeiro estudo sobre a subjetividade que se configura em seu século e em seu país. Como dissemos antes,

ele é um excelente exemplo de como o trabalho do escritor é realizado por meio do esforço e da disciplina. Na biografia sobre o escritor, Lucia Miguel Pereira afirma que ele “levava anos a trabalhar a mesma ideia, expondo-a de diversos modos, completando-a com aquela ânsia de perfeição que o deve ter atormentado, como atormentou a muitas de suas personagens” (Pereira, 1988, p. 202).

A articulação entre uma escrita extremamente criativa, muito própria, despojada de um compromisso formal com uma escola literária, e a acuidade de um olhar que penetra fundo a subjetividade humana é realizada por Machado de Assis ao longo de sua carreira como escritor, na qual estuda determinados temas que parecem o intrigar. São temas que se repetem na sua obra, e que também aparecem em suas crônicas, como experimentação de modelos que serão utilizados posteriormente (Gledson, 2008). Em *Esquema de Machado de Assis*, Antonio Candido aponta seis problemas fundamentais que aparecem reiteradamente na obra do escritor: a identidade; a relação entre o fato real e o fato imaginado; a relação entre o ato, a intenção e a decisão ética de realizá-lo ou não; o tema muito recorrente da busca pela perfeição e pelo ato completo; a pergunta sobre a diferença entre o bem e o mal, o certo e o errado; e “a transformação do homem em objeto do homem” (Candido, 2008, p. 122).

Outros estudiosos da obra machadiana apontaram para algumas configurações de subjetividade muito presentes repetidamente nessa obra. Bosi (2007) trata da alma exterior como uma necessidade humana do uso de uma máscara social, frequentemente presente em contos e romances de Machado de Assis e Schwarz (2000) afirma que as satisfações imaginárias são um tema machadiano recorrente.

Ao mesmo tempo em que imprimia seu olhar sobre a subjetividade, Machado estava construindo um conhecimento sobre a realidade brasileira, na verdade, esses dois campos no qual ele teve um verdadeiro domínio estavam, para ele, intrinsecamente

relacionados. As questões políticas, sociais e culturais brasileiras eram presentes em sua obra de modo recorrente. Faoro (2000), por exemplo, realizou um estudo exaustivo dessas questões na obra machadiana: a corte com suas comendas e títulos, a política, a economia. Ao tratar do Brasil, não se deteve em suas características supostamente naturais, mas buscou construir uma obra em que estão contidos os dilemas do ser humano e suas relações, desvelando aquilo que da realidade social, com suas mediações, está profundamente implicado nesses dilemas.

Temos, assim, como objetivo geral deste estudo compreender formas de subjetivação presentes em Machado de Assis. Para tanto, analisamos duas obras, por meio de conceitos da psicanálise e de estudos sobre a cultura e a sociedade brasileiras. As obras são o conto *O espelho - esboço de uma nova teoria da alma humana*, de 1882, e o romance *Quincas Borba*, de 1891. Pretendemos realizar uma análise, levando em conta que a narrativa se dá em determinado contexto histórico e social, mas que ao mesmo tempo revela aspectos essenciais do ser humano em sua universalidade.

Compreendendo que a subjetividade é um elemento profundamente estudado na obra machadiana, buscamos investigar a forma como ela se configura ou que formas de subjetivação aparecem em sua obra. Perguntamos se é possível ampliar o conhecimento sobre a subjetividade em suas relações com a cultura, por meio do estudo de obras importantes da maturidade literária de Machado de Assis. Utilizamos para isso de conceitos da psicanálise, como Eu, objeto, identificação, narcisismo, ideais, idealização e cultura.

A primeira aproximação à obra machadiana, para além da apreciação literária, ocorreu em uma releitura do romance *Quincas Borba*, e nessa releitura surgiu um certo espanto em relação a uma presença marcante de traços narcisistas em seus personagens. Buscando compreender a relação desses traços com as questões gerais do romance e sua

localização no âmbito mais amplo das obras completas, várias outras leituras foram feitas de romances e contos, até que o encontro com a noção de alma exterior, descrita no conto *O espelho*, começou a trazer luz a algumas indagações. Essa noção não se restringe a esse conto, mas é um tema recorrente em Machado de Assis, como afirmam Bosi (2007) e Pereira (1988). Parece-nos, não apenas um elemento marcante e recorrente, mas também uma das configurações pelas quais a subjetividade se apresenta em Machado.

Refletindo sobre o narcisismo e a alma exterior foi que chegamos aos conceitos psicanalíticos que se revelaram pertinentes para uma aproximação a alguns elementos tão marcantes em Machado de Assis. A noção de alma exterior se revela muito próxima de conceitos como Eu (que se constitui narcisicamente), objeto, ideais, identificação e cultura. Nessa noção, vemos como o objeto (em seu duplo estatuto de interno e externo) é fundamental na medida em que aspectos objetivos da cultura são assimilados ao Eu, em um processo que se aproxima do conceito de identificação. Da mesma forma, não é possível se pensar em identificação sem recorrer aos conceitos de Ideal-de-Eu, Eu-ideal, Supereu e cultura.

No decorrer das reflexões sobre a alma exterior e suas aproximações a conceitos psicanalíticos, chegamos a uma compreensão de que essa noção está intimamente relacionada a outra noção também presente em Machado de Assis, mas não por ele assim denominada: o Eu dividido. Aproximamos a divisão freudiana do Eu, entre uma síntese egóica e desejos inconscientes, à divisão machadiana entre o espírito e o coração. Pretendemos demonstrar nesta tese que tanto a alma exterior quanto o Eu dividido são formas de subjetivação, conforme entendida, ou intuída, pelo escritor que estudamos.

Seguindo as leituras das obras machadianas, de seus críticos literários e de autores da psicanálise, chegamos ao inevitável encontro com a realidade brasileira como um importantíssimo elemento para a compreensão da subjetividade presente nessas obras.

Devido a isso, realizamos também leituras que pudessem lançar luz sobre aspectos do Brasil, e seu modo de constituição como nação, que estão intrinsecamente relacionados às configurações de subjetividade estudadas. São interpretações gerais, que não alcançam a complexidade gigantesca dos problemas brasileiros, os quais não poderiam ser abordados no âmbito de uma tese como esta, mas que colaboram para o objetivo de compreender como a subjetividade se apresenta em Machado de Assis.

As reflexões, leituras e discussões realizadas ao longo do doutorado também levaram à inclusão da violência como um elemento de compreensão do objeto de estudo em questão. Esse elemento, por sua vez, está constitucionalmente ligado, no Brasil, à escravidão e à história do relacionamento entre brancos e negros, melhor dizendo, entre as diferenças presentes na constituição da população brasileira. Dessa forma, tanto a violência quanto a escravidão aparecem nas análises das obras escolhidas como uma presença indireta, mas importante.

É importante ressaltar ainda um momento de reflexões focadas na literatura e no modo de abordá-la, propiciado pelo doutorado sanduíche realizado na Universidade de Salamanca, sob a orientação da professora Ascensión Rivas Hernández. Foi um momento de abordagem da literatura como um objeto sobre o qual é possível e necessário lançar um olhar teórico e técnicas já amplamente estudadas ao longo da trajetória da teoria literária.

O conto e o romance escolhidos têm características essenciais para a abordagem dos diversos elementos apontados até aqui. *O espelho* talvez seja o conto mais estudado de Machado de Assis. Há diversos estudos realizados nas mais diferentes vertentes, como, por exemplo, Meyer (2008), que escreveu sua análise entre as décadas de 1930 e 1950, Barros (2004), Vettorazzo Filho (2007), Sanseverino (2010) e Duarte (2010). Para se ter uma ideia de sua importância dentro da obra geral de Machado, basta lembrar que um

autor como Alfredo Bosi, após muitos outros estudos sobre o escritor, publicou bem recentemente um artigo sobre esse conto (Bosi, 2014). Para os nossos objetivos, esse conto é fundamental, pois é nele que está descrita a noção de alma exterior.

A outra obra escolhida para análise, *Quincas Borba*, considera-se como um dos romances que formam o conjunto das obras primas de Machado de Assis e é, a nosso ver, uma obra na qual tanto a alma exterior como o Eu dividido se expressam como configurações fundamentais da subjetividade. Foi esse romance, com a presença marcante do narcisismo, que instigou o presente estudo. Além disso, é nesse romance que encontramos, logo nos dois capítulos iniciais, a divisão do Eu entre o espírito e o coração.

Pensamos que a essa altura é importante uma breve apresentação acerca da subjetividade conforme é compreendida nesta tese. Subjetividade é uma realidade e um conceito, ambos complexos. Embora amplamente veiculada em estudos de psicologia e outras áreas humanas e sociais, nem sempre pode ser bem definida. Tentamos uma delimitação que possa indicar os termos pelos quais a entendemos, como essência das atitudes humanas e manifestação de processos que se constroem nas relações sociais. Nas diversas formas pelas quais se manifesta, como pensamentos, emoções, desejos, sonhos (em sono ou vigília), valores, crenças, gestos, ideologias, atitudes, ilusões, a subjetividade requer processos complexos conscientes e inconscientes, particulares ou em comunidade com outras pessoas.

Embora não faça parte do vocabulário freudiano, busca-se aqui delimitar a subjetividade a partir da compreensão freudiana do psiquismo, cuja premissa básica é a de que a consciência não é a essência do psíquico, mas apenas uma qualidade que até pode estar totalmente ausente. A dinâmica psíquica envolve processos ou representações de grande energia não conscientes, porém capazes de provocar consequências. As representações que não se tornam conscientes estão impedidas por uma força que opõe a

elas determinada quantidade de energia. Ou seja, o dinamismo psíquico está ligado ao movimento de fazer representações inconciliáveis com a consciência partirem para o inconsciente ou nele permanecer. Esse dinamismo traz o conflito como uma constante característica da subjetividade.

O caráter dinâmico do psiquismo repercute nas diversas funções psíquicas como atenção, memória e percepção. Essas funções não são domínios particulares cada uma funcionando sob suas próprias determinações, mas, ao contrário, têm uma interrelação contínua e permanente, sendo constituídas em interação umas com as outras. Por exemplo, “a memória é sempre associada a uma elaboração imaginativa” (Mezan, 2006, p. 460). O pensamento, com sua capacidade de julgar e de tomar decisões, está, para Freud, intrinsecamente ligada à repressão, como ele expõe no breve texto *A negação* (1925/1981t). O que está reprimido emerge na consciência na forma do “não” e poder exercer essa negatividade dá ao Eu certa independência em relação ao inconsciente (Freud, 1925/1981t). A subjetividade está assim em contínua e permanente relação com o inconsciente e suas formações. Nessa relação, encontra-se ainda o afeto, conforme compreendido na psicanálise, pois processos subjetivos não primam pela coerência do raciocínio, mas muito mais pelo princípio do prazer, que visa a diminuição da tensão psíquica. Por isso, a subjetividade está envolta pela imaginação e pela fantasia, além de ser frequentemente invadida pela sensação de angústia, como um afeto que anuncia algum perigo.

Consideramos que ao falar de subjetividade, colocamo-na em uma perspectiva de estabilidade, como se fosse algo estático, mas o seu caráter dinâmico é fundamental. Processos de subjetivação indicam a relação da subjetividade com mudanças histórico-sociais, não como opiniões que são mudadas conforme os ventos ideológicos de determinada época, mas ao longo de grandes períodos históricos. Assim, sabemos que há

uma constituição de subjetividade ou processos de subjetivação que vêm ocorrendo ao longo da modernidade. Compreendemos que a subjetivação ou formas de subjetivação expressam mudanças subjetivas em interação com processos sociais, históricos e culturais.

Dessa forma, é extremamente relevante o caráter histórico do conceito de subjetividade. Hoje ela é pensada a partir dos desdobramentos presentes na emergência do sujeito na modernidade e suas continuidades e rupturas na contemporaneidade. Segundo Birman (2007, p. 23), “a subjetividade construída nos primórdios da modernidade tinha seus eixos constitutivos nas noções de interioridade e reflexão sobre si mesma”. Segundo Figueiredo (2012), a subjetividade, como fator histórico, desenvolvendo-se ao longo da modernidade, se constitui pelas fortes influências do liberalismo, do romantismo e do modelo disciplinar. O ideário romântico, por exemplo, é responsável pela ênfase na diversidade, na singularidade, na espontaneidade e na interioridade dos indivíduos. Tanto a interioridade quanto a individualidade pertencem à forma pela qual o sujeito moderno emerge e, com modificações, se personifica na contemporaneidade.

Por outro lado, parece-nos que a ficção é um elemento universal da subjetividade. Nas mais diversas formas, como mitos, lendas, contos e ditados populares, histórias de assombração, teatro, literatura, filmes, telenovela, histórias em quadrinhos, a ficção está presente na vida ordinária das pessoas. A literatura, especificamente, não é apenas um modo pelo qual indivíduos e culturas estão representados, mas ela própria faz parte da constituição das subjetividades, fornecendo elementos capazes de inventar formas de comportamentos, atitudes e ações humanas. Bloom (2001) defende que obras universais com as de Shakespeare e a Bíblia, por exemplo, são responsáveis por gerar significados e também criar novas formas de consciência.

As reflexões realizadas foram sistematizadas em quatro capítulos. No **Capítulo 1, O Eu na psicanálise e suas articulações com o objeto, o narcisismo, os ideais e a cultura**, buscamos desenvolver uma reflexão sobre a constituição do Eu, conceituada na psicanálise freudiana, mas com a contribuição de autores contemporâneos como André Green, Renato Mezan, Jurandir Freire Costa, e com o aporte teórico do trabalho de Lacan, intitulado *Estádio do Espelho*. Pensamos o Eu como central nessa discussão por estar intimamente articulado a outros conceitos como narcisismo, objetos, identificação, introjeção, projeção, idealização, ideais e cultura. Todos esses conceitos são fundamentais na constituição do Eu. Este é pensado, nesta tese, como sempre narcísico, na medida em que busca sempre uma síntese confortadora e a auto proteção física ou psíquica.

No **Capítulo 2, Contexto sócio-histórico da vida e obra machadianas: reflexões sobre configurações de subjetividade no Brasil**, procuramos apresentar dados da biografia de Machado de Assis e dos acontecimentos históricos do século XIX, em que ele viveu, além de uma discussão sobre a situação social e cultural do Brasil naquele momento, influenciada pela formação da nação brasileira. Para isso, fazemos uma leitura de obras importantes para a interpretação dessa formação: *Casa Grande & Senzala*, *Raízes do Brasil*, *Formação do Brasil contemporâneo* e *Carnavais, heróis e malandros*. A partir dessas leituras, buscamos refletir sobre a constituição da subjetividade que tem se configurado no Brasil, articulando as leituras com outras vindas de críticos de Machado de Assis e de psicanalistas brasileiros. São ressaltadas características ibéricas, como a importância dada às aparências, o uso da força escrava em detrimento da racionalização do trabalho e da impessoalidade nas relações. O favor, como mediador das relações, é estudado em seu forte potencial em imprimir um modo subjetivo, extremamente devotado à preocupação do Eu consigo mesmo. Diante dessas reflexões impõe-nos uma pergunta,

e não uma resposta: a vivência tão próxima com a violência ao corpo e ao psiquismo do outro pode ser um motivo para a exacerbação de preocupações narcisistas, como mecanismo de defesa, de proteção do Eu?

No **Capítulo 3, *O espelho de Machado de Assis – uma análise***, buscamos fazer uma interpretação do conto *O espelho - esboço de uma nova teoria da alma humana*, tendo por base os estudos realizados nos capítulos anteriores. Partimos da ideia de Terry Eagleton (2006) de que uma obra é construída como um sonho, ou seja, recolhendo, com a consciência ou não do autor, matéria prima por meio de outras leituras, concepções de mundo, observações da cultura e dos indivíduos etc, para chegar a um produto final. Buscamos apontar as diversas fontes nas quais possivelmente Machado buscou sua matéria para compor o conto. A partir dessas fontes, buscamos compreender o conto dentro da perspectiva da psicanálise: a alma exterior, descrita pelo personagem, se constitui a partir da condição do Eu, embebido de seu narcisismo, e fortemente marcado pela relação com os objetos da sua cultura, na qual encontra ideais forjados, e ao mesmo tempo idealizados, devido à precariedade de ideais consistentes. Pensamos, com Jurandir Freire Costa, que são fundamentais ideais estruturantes, que se contraponham a um Eu ideal. Este, no conto, é representado pela idealização do cargo e da farda de alferes da Guarda Nacional. A cultura brasileira, do século de Machado de Assis, parece favorável a uma extrema idealização do Eu, fenômeno no qual o espelho serve de metáfora para um olhar que apenas confirma uma aspiração narcísica.

Ainda no **Capítulo 3**, defendemos que a realização de aspirações narcísicas por meio de um objeto da cultura é característica da noção de alma exterior. A cultura, construída sobre as bases da violência e da necessidade de ornamentos, impõe de modo impositivo um ideal que seduz o indivíduo. Este, por meio da identificação, em um jogo de introjeções e projeções, se prende a um objeto absolutamente idealizado.

No **Capítulo 4, Eu dividido, narcisismo e alma exterior em alguns personagens no romance *Quincas Borba***, repetimos o procedimento de buscar as diversas fontes que estão na constituição do romance, como outras obras e outras interpretações. Apresentamos um resumo do enredo e da filosofia do Humanitismo, considerando que este último é um fator essencial no sentido geral do romance. Apresentamos algumas interpretações da obra que focalizaram o quanto há nela de fantasia e imaginação. A partir daí, buscamos demonstrar o Eu dividido dos personagens, em especial do protagonista. Uma divisão que Machado de Assis expressa como sendo entre o espírito e o coração, mas que se aproxima da divisão existente na concepção freudiana de Eu, entre uma síntese imaginária e desejos inconscientes. O Eu, que busca uma imagem de si mesmo como perfeita e grandiosa, está em total sintonia com a alma exterior que, no caso do romance, pensamos que é o próprio olhar confirmador do outro. O Eu está, no romance, a todo o tempo imaginando-se observado e avaliado por um olhar externo. Essa situação permanente, ao final, revela-se trágica, e ao Eu não resta nada mais que a fantasia de uma coroa inexistente.

O Eu na psicanálise e suas articulações com o objeto, o narcisismo, os ideais e a cultura

Meu Deus, por que me abandonaste se sabias
que eu não era Deus, se sabias que eu era
fraco?

Carlos Drummond de Andrade, *Poema de
sete faces*

Neste capítulo, é feita uma discussão em torno do conceito de Eu, pensado como extremamente rico em sua complexidade e em sua pertinência para a compreensão da subjetividade, além de muito apropriado ao estudo da obra machadiana. As análises do conto *O espelho – esboço de uma nova teoria da alma humana* (Capítulo 3) e do romance *Quincas Borba* (Capítulo 4) buscam mostrar como nelas o Eu aparece dividido, embora tentando manter sua síntese ilusória. A divisão e a busca de uma síntese são próprias também do Eu concebido por Freud.

Além disso, nas duas obras machadianas, o Eu aparece em uma relação na qual é transformado pelo objeto, revelando uma interação permanente entre a objetividade e a subjetividade. Nesse sentido, objeto, identificação, narcisismo, Supereu, Ideal-de-Eu e cultura são mediações ou desdobramentos fundamentais da formação do Eu e representam, enquanto conceitos, instrumentos para a compreensão da alma exterior. Buscando uma compreensão dessa noção na perspectiva da psicanálise, não há como abdicar de tais conceitos, uma vez que essa alma implica um Eu e um objeto, uma

identificação com os ideais presentes na cultura, além de ser extremamente próxima ao conceito de narcisismo.

Ao Eu na psicanálise é reservado um estatuto controverso. Por um lado, a ideia de não ser senhor em sua própria casa e estar subjugado por três senhores: o Id, o Supereu e o mundo exterior. Por outro lado, ao Eu são atribuídas funções essenciais como contato com a realidade, consciência e pensamento. Embora na psicanálise pós-freudiana o Eu tenha sido muitas vezes considerado apenas uma ilusão, uma ficção, uma forma alienante, como em Lacan (1949/1998), pensamos que Freud o concebe como uma instância psíquica indispensável. Como afirma em uma das novas lições introdutórias à psicanálise: “sem as luzes da consciência, estaríamos perdidos nas trevas da psicologia abissal” (Freud, 1932/1981e, p. 3140). Sendo a consciência uma das funções essenciais do Eu.

Para Green (2008), o Eu segue sendo um conceito central na obra freudiana, embora seu estudo tenha sido um tanto desestimulado. Sua complexidade, seus desdobramentos e sua constante interação com diversas esferas, são bem ilustradas na seguinte passagem de Ceccarelli (2007, p. 46):

Uma das mais precoces descobertas freudianas é a pluralidade dos atores psíquicos, o que só pode ser conceituado de um ponto de vista dinâmico. Tal dinâmica se opõe, entretanto, à noção de sujeito, ainda que dividido. Esta noção parece ser insuficiente para abarcar o dinamismo pulsional, e conseqüentemente, a diversidade das funções psíquicas responsáveis pela interface mundo exterior, psíquico e corporal, as quais, para Freud, são apreendidas pelos diversos aspectos do Eu.

O Eu é estudado aqui como aquilo que permite ligar o indivíduo particular à cultura, uma intersecção entre o que se pode chamar de mais particular em um indivíduo e aquilo que é parte da cultura, do Outro, da alteridade. Um enlace entre a subjetividade

e a objetividade do mundo exterior. Nas palavras de Freud (1933/1981, p. 3163), entre “o mundo psíquico abissal e o campo aberto”. Ou como lembra Mezan (2006, p. 422), utilizando-se de expressões freudianas, “as exigências da pulsão sexual” e “as exigências da cultura”. É nessa interação que o Eu se constitui e é ele próprio o resultado dessa interação, por isso se revela tão complexo, em parte consciente, em parte inconsciente, ora como instância psíquica, ora como um organizador e coordenador das funções psíquicas e do corpo, ora corporal, ora uma representação.

No *Compêndio de Psicanálise*, Freud se refere ao Eu, como uma “instância psíquica que cremos conhecer melhor e na qual nos resulta fácil reconhecermos a nós mesmos” (Freud, 1938-1940/1981f, p. 3413). Pode-se dizer que o Eu é uma necessidade teórica, que atende por sua vez a uma necessidade da clínica, de delimitação de uma voz que fala, ou pelo menos tenta, pelo indivíduo ou o sujeito. Sem um Eu em cada pessoa, como haveria comunicação? Como haveria trocas sociais? O Eu é o representante do ser humano em sua individualidade. A história de sua conceituação remete a momentos anteriores ao surgimento da psicanálise. É um conceito vindo da filosofia. Os estudos sobre a histeria impuseram a noção de que uma unidade do Eu seria ilusória, mas mesmo antes já havia estudos que mostravam um Eu que era em parte inconsciente, com representações que não podia assimilar (Peres & Massimi, 2004). O Eu é, pois, necessário, mas sua autonomia já era questionada muito tempo antes de Freud.

Em *O Eu e o Id*, Freud diz que o Eu é “o representante do mundo exterior, do real no anímico” (Freud, 1923/1981g, p. 2710), e o descreve da seguinte forma: uma organização coerente dos processos psíquicos que integra a consciência, domina o acesso à mobilidade (descarga das excitações no mundo exterior), fiscaliza todos os processos parciais, exerce a repressão de certas tendências psíquicas e também a resistência ao

contato com o reprimido. Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/1981h), Freud acrescenta ainda como funções do Eu: a sexualidade, a nutrição e o trabalho profissional.

Entretanto, embora responsável por funções tão importantes, o Eu possui também importantes desvantagens (Freud, 1923/1981g e 1932/1981e), pois é em parte inconsciente e não pode ter todo o domínio sobre si mesmo. Sua constituição se deve a uma diferenciação que ocorre a partir da percepção do mundo exterior, mas a matéria pela qual se forma são impulsos e sensações vindas não apenas do exterior, mas também do interior, ou seja, procedentes do Id, com suas exigências imperiosas. “Um indivíduo é para nós um Id psíquico desconhecido e inconsciente, em cuja superfície aparece o Eu, que se desenvolve partindo do sistema perceptivo, seu nódulo” (1923/1981g, p. 2707). Para essa diferenciação do Eu é importante também o corpo, pois dele partem percepções externas e internas, conferindo um contorno ao Eu que é visto também por Freud como corporal, antes de tudo. Isso será discutido um pouco mais à frente.

Dois outros aspectos são essenciais na concepção de Eu: o narcisismo e a identificação. Essa discussão também está um pouco mais à frente. Até este momento, pode-se dizer que o Eu, responsável por importantes funções, é a instância que possibilita que a realidade seja vivida e enfrentada, embora isso não se dê sem mais ou menos percalços. Freud o compara a um cavaleiro, domando seu cavalo, e termina seu texto *Dissecção da personalidade psíquica*, das *Novas Conferências*, dizendo que “onde era Id, há de ser Eu” (Freud, 1932/1981i, p. 3146) e acrescenta que essa tarefa é tão difícil quanto é para a Holanda ganhar terras ao mar.

Essa peculiar situação do Eu é o que o caracteriza como dividido e torna sua autonomia e integridade muitas vezes ilusórias. Luta por manter-se coerente consigo mesmo, dentro dos ideais que construiu ou lhe foram construídos, mas que não condiz com a aceitação em si mesmo de determinados impulsos vindos da constituição pulsional

do corpo humano no encontro com o outro. Sua tendência para síntese (Freud, 1932/1981e) é contradita pela condição inevitável de se ver dividido em representações e imagens conscientes e outras reprimidas, inaceitáveis para a consciência.

A qualidade de uma instância que por um lado busca um estado de organização, unidade e síntese e, por outro lado, encontra-se dividida, tendo em si algo que lhe é estranho, dá ao Eu a possibilidade de viabilizar uma compreensão acerca do ser humano nada simplista. É nessa transição constante, entre um Eu que busca ser consciente, ter autonomia e coerência e, ao mesmo tempo, limitado por algo em si mesmo, que se constitui e se revela a subjetividade humana. Além do mais, um Eu que busca para si certa excelência, proximidade com a perfeição, como será abordado mais adiante com base nos conceitos de narcisismo e ideais, e um Eu frágil, sede de angústia, que pode se fragmentar (Freud, 1923/1981g). Tudo isso é extremamente pertinente com certo Eu machadiano (especialmente desenvolvido em *Quincas Borba*) e com a alma exterior. Em uma nota de *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud (1921/1981) afirma que uma fantasia inconsciente ou mesmo consciente pode se manter sem que o Eu se rebele contra ela, mas em algum momento, por intensificação de sua carga afetiva, entra em conflito com o Eu. Freud acrescenta que a personalidade, assim como a vida sexual, segue essa tendência à síntese, formando uma organização, sempre com possibilidades de ser perturbada, podendo chegar à total desintegração (Freud, 1921/1981j).

Também em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1926/1981h), o Eu aparece como um ser organizado que luta o tempo todo contra forças que coloquem em risco tal organização: impulsos instintivos, a angústia e o sintoma. Este último, sentido como um corpo estranho, como algo localizado fora do terreno do Eu (Freud fala de extraterritorialidade), é por este atraído em uma tentativa de integrá-lo a sua organização.

Essa tentativa de integração se deve, segundo Freud (1926/1981h), à forte tendência que o Eu tem para síntese.

Como o Eu consegue essa síntese? Como uma pessoa chega a sentir “assim sou eu” ou “eu posso me definir da seguinte forma”? Outro importante conceito introduzido por Freud em sua teoria parece ser o responsável por essa tendência à unidade do Eu: o narcisismo. Segundo Green (1988, p. 11):

O cimento que mantém a unidade constituída do Eu reuniu seus componentes para adquirir uma identidade formal tão preciosa ao sentimento de sua existência quanto o sentido pelo qual ele se apreende como ser. Deste modo, o narcisismo opõe uma das mais aferradas resistências à análise. A defesa do Um, não provoca ela, *ipso facto*, a recusa do inconsciente, já que este implica a existência de uma parte do psiquismo que age por conta própria, colocando em xeque o império do Eu?

Green (1988) se refere justamente a essa tendência do Eu à síntese, possibilitada pelo “cimento” do narcisismo, e a inexorável existência de partes que não se comportam de acordo como requereria tal síntese. Não se trata apenas de uma síntese, mas de uma forma que pretende ser ideal e perfeita. Quando Freud afirma que a oposição não é mais entre consciente e inconsciente, mas sim entre o Eu coerente e o reprimido, indica que a condição permanente ao ser humano é sentir-se em conflito, ou melhor, o conflito é a forma pela qual o psiquismo funciona, devido às forças contrárias existentes. A partir da segunda tópica, Freud passa a compreender que o Eu, buscando manter-se coerente em sua forma, tenta excluir de si mesmo o que não condiz com essa forma. O amor a si mesmo, o autoconceito, a idealização compõem um Eu narcísico lutando contra aquilo que pode lhe destituir de sua forma pretensamente organizada.

É pertinente, portanto, pensar no Eu que, além de exercer muitas funções essenciais para a existência psíquica, é antes de tudo um Eu narcísico, o que requer uma discussão a esse respeito. Poder-se-ia dizer que o Eu busca com muito esforço reconhecer-se como Um, mas depara-se com a inevitabilidade de se ver como dois ou mais, pois há no Eu algo que não se iguala a si mesmo. As divisões do Eu não dizem respeito apenas a partes indesejadas, mas também à formação de importantes funções, pois é pela divisão ou desdobramento do Eu que se formam o Supereu e o Ideal-de-Eu. A esse propósito Freud apresenta o Eu como dissociável, passível de se fragmentar e de se unir novamente:

O Eu pode tomar a si mesmo como objeto, pode tratar-se a si mesmo como a outros objetos, observar-se, criticar-se, etc. Em tudo isso, uma parte do Eu se enfrenta com o resto. O Eu é, pois, dissociável; se dissocia em ocasião de algumas funções, pelo menos transitoriamente, e os fragmentos podem logo se unirem de novo (Freud, 1932/1981e, p. 3133).

O Eu e o narcisismo

A introdução do narcisismo na teoria freudiana trouxe novas perspectivas ao conceito de Eu. Em *Dissecção da personalidade psíquica*, nas *Novas conferências* (1932/1981e), Freud diz que o conceito de narcisismo modificou a teoria da oposição entre instintos de conservação e pulsão sexual, pois levou à concepção de um Eu como o reservatório de libido. Pode-se dizer que sem o narcisismo não se poderia sequer falar em Eu.

Em suas primeiras reflexões publicadas sobre o narcisismo, Freud (1910/1981k e 1911/1981l) se refere à escolha narcísica do objeto sexual, ou seja, uma escolha que busca o semelhante. E foi esse tipo de escolha que deu a Freud o motivo mais importante para usar o conceito de narcisismo. Segundo Freud (1910/1981k, p. 1599, grifo do autor),

“dizemos então que [o indivíduo] encontra seus objetos eróticos pelo caminho do *narcisismo*, referindo-nos à lenda grega daquele adolescente chamado Narciso, que a nada amava mais que a sua própria imagem”.

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud (1914/2004) reafirma as características do narcisismo já apontadas em textos anteriores: escolha objetal pela semelhança ao Eu, amor a si mesmo ou libido voltada ao Eu, sexualização do pensamento, onipotência e delírios de grandeza. O conceito de narcisismo implica que a libido investe tanto o objeto quanto o Eu. O essencial dessa introdução ao narcisismo é que o Eu não se caracteriza mais apenas como guardião da ordem, reprimindo o que não lhe convém, mas é também ele próprio objeto do investimento libidinal. E esse investimento é o que dá unidade ao Eu. Como afirma Costa (1988, p. 154), “sem libido, sem a argamassa libidinal, as representações constitutivas da estrutura egóica não existiriam”. Antes disso, era o autoerotismo com suas pulsões parciais, sem que houvesse uma organização, capaz de reuni-las em um todo comparável ao Eu. Segundo Freud (1914/2004, p. 99):

É uma suposição necessária a de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início; o Eu precisa antes ser desenvolvido. Todavia, as pulsões autoeróticas estão presentes desde o início, e é necessário supor que algo tem de ser acrescentado ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se constitua o narcisismo.

Muito provavelmente hoje não haja questionamento algum, na psicanálise, sobre essa afirmação de Freud de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início, pois o Eu é o resultado de um longo processo de constituição, que possivelmente nem se conclua durante uma existência. O que provoca uma grande discussão é o momento em que essa unificação tem início, se existe ou não um narcisismo primário, anterior a qualquer relação de objeto.

Em relação à “nova ação psíquica”, Mezan (2006), teoriza que no início da vida de um bebê este não existe a não ser como parte de um *continuum* mãe-bebê. Haveria no bebê uma primeira representação desse *continuum*, a qual precisou ser reprimida para que o Eu pudesse surgir como uma representação de um si mesmo diferente do outro. A nova ação psíquica seria o contra-investimento dessa repressão, fazendo um investimento no Eu e no objeto como separados. Começa-se então a formarem-se os rudimentos do Eu, que em um longo caminho de projeções e introjeções, vai se diferenciando do objeto.

Para Simanke (1994), não há dúvida de que a “nova ação psíquica” seja a própria constituição do Eu, pois entre o autoerotismo e a constituição do narcisismo é necessária uma imagem unificada que represente um objeto total no qual a libido possa investir. Isso faz todo sentido se pensamos que a necessidade de uma nova ação psíquica é uma resposta a uma pergunta anterior de Freud (1914/1981m, p. 2019): “qual relação pode existir entre o narcisismo, de que agora tratamos, e o autoerotismo, que temos descrito como um estado primário da libido?”. Somente com uma ação unificadora sobre as zonas erógenas dispersas é possível haver um Eu ao qual o narcisismo possa de dirigir.

Jurandir Freire Costa, em seu famoso artigo *Narcisismo em tempos difíceis* (1988), traz também questionamentos quanto à gênese do Eu e quanto a sua relação tanto com o narcisismo quanto com os ideais. Segundo ele, quando se pensava em um Eu simplesmente defensor dos interesses de conservação a teoria freudiana apresentava-se sem maiores complicações, mas pensar na constituição de um Eu que é ao mesmo tempo objeto dos investimentos narcísicos traz enormes dificuldades para a teoria. Um de seus questionamentos é a respeito da própria integridade do Eu, quando o narcisismo o deixa e vai ser depositado no Ideal de Eu. Para Costa (1988) não há esse Eu anterior a seu investimento pelo narcisismo, mas é no momento em que os pais depositando no filho seu próprio narcisismo criam para ele uma imagem de si mesmo, espelhada na imagem

dos pais, que é possível o surgimento de uma imagem unificada, o Eu, e ao mesmo tempo o narcisismo e o Ideal de Eu. Todos esses seriam assim frutos do investimento narcísico dos pais nos filhos.

Considerando que o Eu, o narcisismo e os ideais se formam ao mesmo tempo, sendo o Eu sempre narcísico, entra-se assim em uma discussão de grande interesse para a questão da alma exterior. Os instintos de preservação não foram abandonados na teoria freudiana, mas são parte de outra modalidade de conservação exercida pelo Eu narcísico. Da mesma forma que os instintos de preservação têm a função de proteger o Eu em sua integridade física, o Eu narcísico tenta manter-se protegido em sua forma representativa, ou seja, em sua totalidade e organização. Costa (1988) lembra que o princípio do prazer busca o estado inercial, a constância, e assim afirma que o Eu narcísico busca sua preservação, não física, mas psíquica. “Procurando antes de mais nada perseverar no mesmo, o Ego narcísico torna-se resistente a alterações na estrutura psíquica” (Costa, 1988, p. 158).

O narcisismo fornece, então, ao Eu uma sensação de unidade, oferecendo formas e compondo uma imagem que parece segura, e que sendo ameaçada se defende por medo da desintegração e do não reconhecimento. É o outro, com seu efeito especular, que reassegura essa imagem de uma unidade. Nos capítulos 3 e 4, discutimos como esse outro é fundamental nessa função. Vale a pena lembrar que o Eu pode muitas vezes ser visto como independente dessa relação com o outro, como se pudesse ter uma essência primária. Parece que Guimarães Rosa faz incursão por esse tema em sua pequena e grandiosa obra, *O espelho*. Rosa busca saber se se retirarem do Eu tudo que lhe vem da herança filogenética, da herança familiar e das experiências de uma existência se ainda restará uma essência, uma alma, algo que seja própria ao ser em si mesmo. Ao final do conto, encontra-se no começo de tudo um menino, ou antes, um menos que menino:

Sim, vi, a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas o ainda-nem-rosto — quase delineado, apenas — mal emergindo, qual uma flor pelágica, de nascimento abissal... E era não mais que: rostinho de menino, de menos-que-menino, só. Só (Guimarães Rosa, p. 72).

Entendemos que a complexidade do conceito de Eu se deve justamente pelo fato de estar imbricado nas confluências entre o Id e a realidade do mundo exterior. É nessa imbricação com o Id que se faz como objeto de investimento libidinal. Segundo Freud (1923/1981g), o Eu passa a querer conquistar e agradar o Id. A constituição do narcisismo, com o conseqüente amor do Eu a si mesmo, é também a própria constituição do Eu, o que lhe confere um caráter formal, ilusório e mesmo ficcional. Entretanto, é na imbricação com a realidade do mundo exterior que o Eu se forma no exercício de importantes funções. Sendo assim, apresenta uma configuração dialética, funcionando em meio a uma constante luta entre enganos, ilusões, imagens equívocas de si mesmo, e os desejos, o corpo e o mundo externo, que também não estão livres dos mesmos equívocos, mas são testemunhos do real que existe para além da subjetividade.

A compreensão de que o Eu possui um caráter de formalidade, que pode estar em total desacordo com o real, recebeu uma importante contribuição da teoria lacaniana (Costa, 1988; Mezan 2006), em especial pelo texto *Estádio do Espelho*, o qual será abordado como contribuição à discussão a respeito do Eu narcísico.

O Eu, em uma visão lacaniana, tem a dimensão subjetiva de uma concepção sobre o si-mesmo impregnada de idealização, formada pelas identificações imaginárias, impulsionada pelo narcisismo que torna toda percepção, de si e do mundo, um reflexo de uma imagem projetada no momento do encontro do Eu com o Outro. No texto *O estádio do espelho...*, Lacan (1949/1998) recorre a uma experiência narrada pela psicologia comparada, em que o bebê humano, mesmo não tendo ainda desenvolvida sua

inteligência a ponto de se diferenciar dos primatas, percebe com júbilo sua imagem no espelho. Esse bebê que ainda não tem coordenação motora, o que denota uma falta de conexão entre as partes do corpo, que ainda não se vê ou se sente como uma totalidade, consegue ver-se como uma *Gestalt* na sua imagem refletida no espelho. Lacan (1949/1998) considera que essa síntese propiciada pela imagem antecipa ilusoriamente ao bebê uma forma que está em franca contradição com o real de seu corpo. É, portanto, uma forma alienante, mas que determina o desenvolvimento posterior do Eu, a concepção do si mesmo, sempre como algo fantasmático, que se estende para as relações sociais, porém em contradição com a realidade do Id.

O estágio do espelho seria uma primeira identificação: “a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1998, p. 97), antes da identificação com o outro. É como um “Ideal do Eu”, segundo Lacan, que determinará as identificações secundárias e colocará o Eu numa “linha de ficção” “desde antes de sua determinação social”, nesse sentido, alienante de sua própria realidade. Lacan utiliza-se ainda da metáfora de uma estátua na qual o homem se projeta para indicar quão essa imagem, inaugural do Eu, permanente e determinante, é uma ilusão, porém efetiva. Em contraposição a uma vivência corporal de insuficiência e dependência, projeta-se uma autoimagem completa, perfeita:

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura

rígida todo seu desenvolvimento mental. Assim, o mundo do *Innenwelt* [organismo] para o *Umwelt* [realidade] gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu (Lacan, 1998, p. 100).

O significado da palavra ortopedia, citada acima por Lacan, é, segundo o dicionário Michaelis (1998, p. 1510), a “arte de prevenir ou corrigir as deformidades do corpo da criança”. A forma ortopédica significa uma forma corretora da imagem anterior, a do corpo despedaçado. Essa ortopedia revela-se no encontro com o outro, e será então influente nesse encontro, pois segundo Lacan (1998, p. 101), “esse momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (...), a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas”. Lacan não deixa de lembrar que essa alienação do [eu]² está intimamente relacionada com a libido narcísica.

Parece ser nesse sentido que Lazzarini (2006) compreende a formação do Eu e sua relação com o narcisismo, pois segundo ela “na psicanálise, o processo pelo qual o indivíduo assume a imagem de seu corpo próprio como sua e se identifica com ela dizendo ‘eu sou essa imagem’ chama-se narcisismo” (Lazzarini, 2006, p. 66). Segundo a autora, o Eu se constitui no momento em que se identifica com a imagem do seu corpo, a assume como sua e como sendo ele próprio. É sob o olhar da mãe que a criança forma de si mesma uma imagem, com a qual se identifica e na qual se reconhece, devido à confirmação feita por uma função especular exercida pela mãe. Reconhecendo-se no seu corpo, confirmado pelo olhar da mãe, a criança vai formando-se como um Eu separado de outros.

² Esse [eu] grafado entre colchetes é usado pelo tradutor de Lacan para designar o sujeito (*Je*) e diferenciá-lo de Eu, que em francês foi traduzido por *moi*.

O Eu, que primordialmente não existe como um ser separado do outro, precisa ser constituído e o é por meio de uma formação, ou melhor, de uma formatação propiciada pelo narcisismo, que funciona como uma espécie de cimento ou argamassa, aquilo que dá unidade e organização a um ser que ainda se confunde com o outro ou que se encontra fragmentado em pulsões parciais. Essa formatação de um novo Eu vai ocorrendo no relacionamento do bebê (e da criança) com os adultos que o cercam, o protegem, o manuseiam, o erotizam (como afirma Freud nos *Três ensaios*) e nele projeta o próprio narcisismo. Dessa forma vai surgindo um Eu, autoconcebido como sua *Gestalt* no espelho e como sua projeção futura em ideais, estes por sua vez, projeções do narcisismo infantil.

Há, no entanto, distinções importantes entre a concepção freudiana e lacaniana do Eu, pois nesta última o Eu não é mais que uma ilusão, uma ficção que nega a realidade do corpo e do mundo exterior³, enquanto na concepção freudiana, o Eu, embora embebido de narcisismo, portanto feito da ilusão de onipotência, é responsável por importantes funções do psiquismo. Freud fala de um Eu como ficção em *Psicologia das massas e análise do Eu*, quando diz que um indivíduo criou uma história na qual há um herói, que nesse sentido deixa de ser apenas o membro da horda primitiva para se projetar como um Eu. Essa história fictícia indica que na concepção freudiana o indivíduo também é vislumbrado antes de tudo como uma formatação ao nível dos ideais. Isso não implica, entretanto, que Freud negue ao Eu funções tão importantes quanto a adaptação à realidade. Especialmente importante na concepção freudiana de Eu é sua constituição corporal, uma construção que não se restringe à imagem do corpo, mas que requer a vivência deste.

³ Laplanche e Pontalis (1986, pp. 236, 237 e 304), por exemplo, afirmam que, para Lacan, “o indivíduo não é redutível ao ego, instância imaginária em que tende a alienar-se”. E mais adiante: “qualquer comportamento, qualquer relação imaginária está, segundo Lacan, essencialmente votada ao malogro”.

Segundo Simanke (1994), o surgimento do narcisismo é correlativo da constituição do esquema corporal e da tomada do Eu como objeto do desejo narcísico. Nos *Três ensaios* Freud descreve a forma pela qual a mãe, ou qualquer outra pessoa que cuide da criança, a envolve com sua própria libido, tornando-a apta ao exercício do prazer consigo mesmo, com os outros e com as coisas do mundo exterior. Segundo Freud:

A relação da criança com ditas pessoas [que lhe cuidam] é para ela uma inesgotável fonte de excitação sexual e de satisfação das zonas exógenas. A mãe, sobretudo, atende ao filho com sentimento procedente de sua própria vida sexual, e lhe acaricia, beija e balança tomando-o claramente como substituto de um completo objeto sexual.

A mãe se horrorizará provavelmente ao conhecer esta explicação e ver que com sua ternura desperta o interesse sexual de seu filho e prepara sua posterior intensidade. [...] Se a mãe compreendesse melhor o grande significado da pulsão para a vida psíquica e para todas as funções éticas e anímicas, não se faria nenhuma reprovação ainda quando admitisse totalmente nossa concepção (Freud, 1905/1981n, p. 1225).

Essa passagem de Freud parece fundamental para uma concepção do Eu. A erogeneização do corpo da criança propiciada pelo contato com o corpo da mãe se traduz futuramente na formação do ser humano capaz de realizações éticas e psíquicas. Há aí uma clara demonstração de que o corpo com sua representação no Eu se constitui em uma relação vivencial, além da relação que se dá por meio da visão da imagem da mãe como semelhante. Mais tarde, Freud (1923/1981g) dirá que o Eu é antes de tudo corporal. Isso parece já anunciado nos *Três ensaios*, em que demonstra como isso é fundamental. Assim, parte da realidade do Eu passa pela constituição do corpo como capaz de ser libidinosamente investido, passando a existir com esse significado, assim como capaz de

sentir o outro das mais diversas formas. Para Freud, não é possível a emergência de um Eu sem a percepção de um corpo e seu contorno. Em relação a isso, ele diz (Freud, 1923/1981g, p. 2709):

O próprio corpo, e, sobretudo, a superfície do mesmo, é um lugar do qual podem partir simultaneamente percepções externas e internas. É objeto da visão, como outro corpo qualquer; porém produz ao tato duas sensações, uma das quais pode ser equiparada a uma percepção interna. (...) Também a dor parece desempenhar nesta questão um importante papel, e a forma pela qual adquirimos um novo conhecimento de nossos órgãos quando sofremos uma dolorosa doença constitui quiçá o protótipo daquela forma pela qual chegamos à representação de nosso corpo.

O corpo está, portanto, em uma relação fundamental com o Eu, constituindo-se ambos em um processo contínuo. Quanto a isso, Green (2008) se refere à relação entre o traço de caráter e a experiência corporal. Segundo ele, o caráter anal está intimamente relacionado com o Eu, pois a pulsão ligada à analidade será ligada posteriormente a características como a ordem, a economia e a obstinação.

Porém, o modo como a cultura lida com essa relação entre corpo e Eu, ou seja, o modo pelo qual ela é significada tem implicações na maior ou menor integração do Eu com seu corpo. Na sociedade atual, pelo menos ocidental, há uma cultura em que o bem-estar do Eu depende em grande grau de certas características do corpo.

Costa (2003) considera importante enfatizar que não se pode confundir autoerotismo com narcisismo. O primeiro se constitui no prazer erógeno das diversas partes do corpo e o segundo na libido investida no Eu. Para que a libido investida no corpo possa ser considerada narcísica deve haver a mediação do Eu: “a libido investida no corpo *só é narcísica* porque, antes, estava investida no Eu. Sem esta condição, esta

libido em nada poderia distinguir-se da *libido auto erótica*, oriunda das pulsões parciais, com sede nas zonas erógenas” (Costa, 2003, p. 222, grifos do autor). Isso implica que o Eu é uma mediação fundamental da relação do indivíduo com seu corpo e que este está na dependência da inserção social e cultural do Eu. Costa (2003) argumenta que o narcisismo, componente normal e necessário da constituição psíquica, pode ser alterado pelo modo específico de uma sociedade: “É o modo pelo qual a sociedade de consumo apresenta a morte e o prazer ao indivíduo que redundam em *violência* e na consequente preocupação narcísica com o corpo” (Costa, 2003, p. 237, grifo do autor).

O corpo é um exemplo, de peso, de que a constituição do Eu se dá na dialética entre a natureza e a cultura. Ele representa aquilo que limita a onipotência e pode ser ao mesmo tempo meio de realização de tal onipotência. De acordo com Eagleton (2011, p. 155): “o corpo nunca está inteiramente à vontade na ordem simbólica e jamais se recuperará inteiramente de sua inserção traumática nela”. A “ordem simbólica”, representando aqui a cultura, impõe sua força ao corpo, mas ele impõe a ela sua resistência. Apesar disso, o corpo tem sido ao longo da história objeto de moldagem para os ideais presentes na cultura. O corpo é assim não uma pura materialidade, erógena e fragmentada, mas uma realidade constituída também pelos ideais. O Eu é ao mesmo tempo corporal e idealizado.

A imagem de si mesmo não se forma sem a presença do semelhante, sem o envolvimento narcísico dos pais com o filho, da mesma forma que o corpo não se constitui como um corpo erógeno carregado de significado sem a presença do contato com o corpo erógeno da mãe. Na confluência entre corpo e imagem, talvez resida um aspecto importante do narcisismo: o olhar.

Na obra *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, Freud (1910/1981k) diz que, na lenda, Narciso amava acima de tudo sua própria imagem refletida na água. Essa

situação implica a ação de um olhar em direção a uma imagem admirada, que no caso é a própria. Como afirma Simanke (1994), o uso da lenda indica que há no narcisismo um plano superior de importância dado ao sentido da visão. O autor lembra que, no mesmo texto sobre Leonardo, Freud diz que antes do complexo de castração, a criança experimenta um enorme prazer de ver, como experiência erótica. Acrescenta que diante do horror da descoberta da castração da mãe o sujeito regride a uma etapa em que não se distingue do objeto, formando assim uma tripla igualdade entre ele mesmo, sua mãe e seus objetos homossexuais, na qual sempre verá sua própria imagem para onde quer que olhe.

André Green (1988) também argumenta que é pela questão do olhar que Freud chega à conceituação do narcisismo, começando pelo texto *A perturbação psicogênica da visão*. Ele aponta para a expressão de uma relação íntima entre o olhar e o narcisismo da seguinte forma: “se o olhar dirige seus raios para o mundo externo e pode se libidinizar até não ver mais nada na cegueira histérica, é porque é vítima de uma excessiva erotização.” (Green, 1988, p. 37). Nesse caso, a cegueira histérica, negando que está vendo o que não quer ver, promove uma outra visão que é sobre o próprio Eu. O olhar torna-se erotizado, como qualquer parte do corpo pode ser, ligando assim, ainda segundo Green, o narcisismo ao domínio da visão.

Como dito acima, o corpo pode servir aos ideais narcísicos, e isso quanto mais o corpo pode ser objeto de um olhar, ou seja, imagem libidinizada. O corpo erótico torna-se imagem para o olhar, esse por sua vez erotizado a ponto de ser ele a própria expressão de deleite. Discutiremos isso na análise do romance *Quincas Borba*, em termos da relação entre corpo, olhar erotizado e narcisismo.

Os objetos e a identificação

Neste tópico, pretende-se trabalhar com a concepção de que há uma relação entre a subjetividade e a cultura em Freud, importantes para a formação do Eu. Nesse sentido, ele diz que

Na vida anímica individual aparece integrado sempre, efetivamente, “o outro”, como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, e deste modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde um princípio psicologia social, em um sentido amplo, porém plenamente justificado (Freud, 1921/1981j, p. 2563, grifo do autor).

O estatuto do objeto na psicanálise é alvo de muita discussão relativa ao seu caráter intrapsíquico. À teoria freudiana é geralmente atribuída uma desconsideração acerca do caráter intersubjetivo do objeto. E de fato não se pode esquecer que Freud enfatizou grandemente a forma pela qual o objeto é representado no psiquismo e o quanto o Eu se relaciona com essa representação. André Green, por exemplo, refere-se a isso, dizendo que o objeto na neurose de transferência é o objeto da fantasia, com o qual Freud lidou, mas que na clínica dos casos-limite é necessário considerar também a “participação dos objetos da realidade” na psicopatologia do sujeito (Green, 1988, p. 23).

Coelho Júnior (2001) considera que, mesmo predominando na teoria freudiana o objeto “endopsíquico”, a introdução do conceito de identificação trouxe a perspectiva do objeto que modifica o Eu: “nesse momento de sua obra começa a se esboçar a idéia da introjeção do objeto, através da identificação (principalmente da identificação primária), como elemento central na constituição da subjetividade” (Coelho Jr., 2001, p. 42). Para o autor, deve-se, entretanto, lembrar que na identificação não se incorpora o objeto observável, e sim, “em última instância, uma relação que passa a produzir efeitos na cadeia de fantasias inconscientes” (Coelho Jr., 2001, p. 42).

Acreditamos que os conceitos de objeto, identificação e introjeção demonstram como o Eu se constitui no investimento no objeto e na incorporação do outro, não de modo direto, mas mediado pelas representações que o Eu é capaz de fazer na relação intersubjetiva. O Eu se relaciona com os objetos do mundo exterior mediados pelo contato inter-humano. Os conceitos de objeto, introjeção e identificação são intimamente relacionados, pois a identificação e o investimento do objeto se imbricam de tal modo que é difícil estabelecer o que realmente ocorre primeiro no desenvolvimento de uma pessoa: “originariamente, na fase primitiva oral do indivíduo, não é possível diferenciar a carga de objeto da identificação” (Freud, 1923/1981g). Da mesma forma, a introjeção é uma forma de identificação, conforme Freud (1921/1981j) diz em *Psicologia das massas e análise do Eu*.

Como foi dito acima, a formação do objeto está em íntima relação com a formação do Eu, que se dá em um processo longo e contínuo dentro de suas diversas ligações: ao Id, ao mundo exterior (e seus objetos) e ao próprio corpo. A discussão anterior a respeito do Eu narcísico deixa entrever que, em sua constituição, há uma constante troca entre o mundo interno e o externo, pois a libido é compreendida como uma energia que ora investe o objeto ora investe o próprio Eu. O objeto, como representante da alteridade é fundamental para contrabalançar o narcisismo. André Green se pergunta se o alcance do objeto, com sua alteridade, não seria uma normativa, mas parece concluir que de fato o desenvolvimento deve ter como fim o encontro com o outro. Em suas palavras:

a conclusão do desenvolvimento do Eu e da libido se manifesta, em particular, pela capacidade do Eu de reconhecer o objeto em si mesmo, e não mais como simples projeção do Eu. [...] De toda maneira, a colocação em perspectiva do Eu (narcísista) e do objeto é incontornável; esta revela todas as variações do espectro que vai da cegueira subjetiva ao encontro verídico (Green, 1988, p. 21).

Considerando a questão do objeto enquanto um meio pelo qual a pulsão alcança satisfação e considerando também que o objeto fornece respostas ao Eu e tem efeitos sobre este, Green (2008) propõe o que ele chama de par pulsão-objeto. A pulsão e o objeto estariam sempre em uma relação, sem que nem um nem outro tenha uma supremacia na constituição psíquica, vigorando uma interação.

Há um longo caminho desde o *continuum* mãe-bebê até o reconhecimento do objeto como outro com suas particularidades. Há todo um percurso de socialização, como afirma Mezan (2006), no sentido da adaptação do Eu à cultura, adaptação que não significa necessariamente adesão ao modo próprio da cultura, mas uma relação sempre dialética, na qual cada indivíduo constitui uma história própria, porém nunca imune a essa permanente relação com a cultura. Segundo Mezan (2006), essa “socialização” está no centro não apenas da teoria psicanalítica da cultura, mas de toda a teoria psicanalítica. E isso implica uma concepção específica do objeto.

O objeto, na teoria freudiana, é inicialmente o objeto de satisfação e dessa forma está na dependência da necessidade e do desejo do Eu. É no percurso da pulsão sexual que o objeto é concebido, como um dos quatro elementos que a definem: impulso, fonte, fim e objeto. Este é, portanto, um objeto sexual. Nasce apoiando-se nas necessidades biológicas, como a fome, e se torna marca simbólica de uma satisfação sexual.

Portanto, o outro aparece na teoria freudiana, em primeiro lugar, como o objeto sexual ou objeto de satisfação, que é concebido nesse sentido não como o objetivo para o qual se dirige o Eu ou o Id. O objeto é o meio pelo qual a pulsão atinge seu objetivo, que é a satisfação. Sendo assim, ele é chamado de contingente, o que significa que ele se constitui na experiência, ou seja, o objeto só pode ser conhecido e depois reconhecido a partir de sua presença nas vivências do Eu e nunca como já imaginado, fantasiado ou

representado antes desse encontro. É contingente no sentido em que é determinado historicamente.

É na história particular de cada um que o objeto se constitui e se delimita com suas características, que são por sua vez constituídas nessa trajetória da relação do indivíduo com os outros. As primeiras experiências de satisfação que o bebê experimenta, por exemplo no ato de mamar, deixam marcas mnemônicas do objeto de satisfação. São os primeiros rudimentos do objeto, que nesse momento é apenas meio para a pulsão alcançar seu fim. Desde seus primeiros escritos, como em *O Projeto*, Freud se refere ao desamparo da criança como fator de constituição do objeto. Em *Introdução ao narcisismo*, ele também se refere a essa constituição do objeto a partir das necessidades da criança, sendo a pessoa que cuida aquela que se torna o primeiro objeto sexual:

na escolha objetal da criança pequena (e das maiores), o único fato a observar é que a criança toma seus objetos sexuais a partir de suas experiências de satisfação. [...] Esse modo de apoiar-se nos processos de satisfação das pulsões de autoconservação para conseguir veicular-se fica evidente quando se observa que as pessoas envolvidas com a alimentação, o cuidado e a proteção da criança se tornam seus primeiros objetos sexuais, portanto, primeiramente a mãe ou seu substituto (Freud, 1914/2004, p. 107).

Como foi dito acima a respeito da importância dos cuidados maternos, que imprimem pelo toque e por suas significações as marcas inaugurais que darão existência subjetiva ao corpo, é necessário lembrar que ao mesmo tempo em que está se formando um corpo erógeno e significativo, está se formando também o objeto, cujo protótipo é a pessoa que cuida, com seu caráter também erógeno e tecido de significações. Segundo Freud (1938/1981f), o seio materno que o bebê suga é seu primeiro objeto, porém ainda não está separado de seu próprio corpo. Com as frequentes ausências da mãe, é que o

bebê o desloca para “fora”, podendo percebê-lo como objeto total e separado de si mesmo, ao qual investe parte de sua libido narcisista.

Mezan (2006) faz um percurso do surgimento do objeto a partir das afirmações de Freud de que o desamparo é condição para o surgimento do outro. Duas figuras fundamentais começam a se desenhar nesse momento do início da formação de um psiquismo. Em primeiro lugar, a cuidadora, geralmente a mãe, primeiro objeto de satisfação, que se torna protótipo do objeto buscado por toda a vida. Em segundo lugar, o “não-mãe”, geralmente o pai, que surge como um complicador dessa primeira relação mãe-bebê. Aqui se vislumbra o complexo de Édipo que será tratado mais adiante. Por enquanto, gostaríamos apenas de percorrer rapidamente o caminho exposto por Mezan (2006): inicialmente, não se pode falar de objeto, pois mãe e criança são uma coisa só, um *continuum*, que aos poucos, cada vez que a mãe se afasta e deixa de satisfazer, vão se separando até que o objeto mãe é visto como um não-eu, identificável como diferente de todos os demais, que se englobam em um indiferenciado “não-mãe”.

Segundo Mezan (2006), podemos falar de um esquema de onipotência inicial, em que tudo é igual a um, que é o *continuum* mãe-bebê, em que há uma identificação primária entre esses dois seres, significando que um é idêntico ao outro. Como diz Freud (1938/1981f), o seio materno é confundido com o próprio corpo da criança. É a entrada do “não-mãe” que rompe essa identidade possibilitando que tanto o Eu quanto o objeto possam ir se constituindo em seus primeiros rudimentos.

Em sua constituição, o objeto vai ganhando especificidades que não estão presentes desde sempre. Simanke (1994) refere-se a objetos que apenas atendem à pulsão como, por exemplo, as coisas quaisquer que uma criança coloca na boca. Não há diferença entre eles, apenas levam a uma satisfação oral. Diferentemente, diz o autor, de quando algo se torna verdadeiramente um objeto, ele é efetivamente desejado e buscado, fazendo

diferença na obtenção da satisfação. O objeto só é objeto na relação com o desejo, pois se o objeto é desejado é porque está representado como aquilo que propicia satisfação e se torna assim delimitado.

A constituição do objeto não é necessariamente um movimento tranquilo na dinâmica psíquica. Em *Os instintos e suas vicissitudes*, de 1915, Freud diz que o objeto é primeiramente vivido como algo a ser incorporado na medida em que proporciona prazer, como é o caso da satisfação, que nesse momento está totalmente imbricada entre necessidade e prazer sexual. Se o objeto não causa satisfação, ele é visto como indiferente, em um primeiro momento, e mais tarde no desenvolvimento, como um objeto de ódio. Isso porque o objeto exterior é avaliado dentro do esquema prazer-desprazer, ou princípio do prazer, que é o único conhecido no início da vida de um indivíduo. Sendo assim, o objeto que não é o da satisfação é aquele que perturba a paz narcisista do Eu.

Segundo Freud, o ódio é a relação mais primitiva com o objeto, é mais antigo que o amor e “deriva do repúdio do ego narcisista a todas as fontes de estimulação provenientes do exterior, sentidas como antagônicas ao prazer” (Freud, 1915/1981o, p. 2051). De acordo com o esquema prazer-desprazer, o objeto que satisfaz é incorporado, enquanto ao objeto que não é o da satisfação é reservada a indiferença ou o ódio. Acontece que ausência de satisfação leva à busca pelo objeto que poderá trazê-la. Segundo Costa (2003, pp. 204-205):

A experiência de satisfação, como é sabido, significa o movimento da pulsão em direção ao objeto perdido, cuja falta provoca desprazer, pelo acúmulo da tensão libidinal não satisfeita. Este objeto é evocado através da reativação de seus traços mnésicos e, uma vez reencontrado, permite a descarga pulsional ou prazer. (grifos do autor).

Ao mesmo tempo em que o Eu e o corpo estão se formando, está se formando também, fora deles, o objeto, em um processo nada harmonioso, pois o objeto é aquilo que, ao mesmo tempo em que satisfaz, retira o Eu de sua plenitude narcísica. É na intrincada trama vivencial entre o corpo, as pulsões e o mundo exterior, que o Eu e o objeto se constituem, sempre marcados pelas experiências iniciais, o que significa que uma relação inaugural, com seu mais alto poder de imprimir uma forte marca, terá influência no modo pelo qual o outro será encontrado, seja como “modelo, objeto, auxiliar ou adversário” e, dessa forma, designado por Freud como um objeto já antes conhecido: “O encontro com o objeto é, na verdade, um reencontro⁴.” (Freud, 1905/1981n, p. 1225).

Os traços mnésicos que o objeto deixa nas experiências inaugurais do Eu, e que o levam à busca pelo reencontro com o objeto, são uma característica fundamental da compreensão freudiana do objeto. Este, uma vez conhecido, torna-se para sempre perdido, ao mesmo tempo em que o encontro com novos objetos se torna um reencontro. O momento de tamanha intensidade emocional entre o bebê e a pessoa que dele cuida jamais poderá ser reproduzido, a não ser em sonho ou em filme, como no filme de Spielberg⁵, em que a um menino-robô lhe é permitido reencontrar por um dia com uma reprodução virtual de sua mãe. Segundo Freud,

Quando a primitiva satisfação sexual estava ainda ligada à absorção de alimentos, o instinto sexual tinha no seio materno um objeto sexual exterior ao corpo da criança. Esse objeto sexual desaparece depois, e quiçá precisamente na época em que foi possível para a criança construir uma representação total da pessoa à qual pertencia o órgão reprodutor de satisfação (Freud, 1905/1981n, p. 1224).

⁴ No original em espanhol: “El hallazgo de objeto no es realmente más que un retorno al pasado”.

⁵ Inteligência Artificial, filme de Steven Spielberg, de 2001.

Porém, o Eu deve ser capaz de perder o objeto, mesmo que a custa de buscar reencontrá-lo vida afora. Segundo Costa (2003, p. 225)

Nos casos favoráveis, esta ‘escolha do objeto’ não se dá de maneira aleatória, seguindo exclusivamente o princípio do prazer-desprazer. As injunções do Superego impõem ao Ego um objeto substituto do original incestuoso, apto a conceder-lhe a satisfação desejada. Instaura-se, deste modo, o *princípio de realidade*, que é um refinamento ou ordenação do princípio de prazer (grifos do autor).

Se o encontro com o objeto é sempre um reencontro, isso significa que o que está fora do indivíduo nunca será completamente percebido em sua alteridade, restando sempre algo do Eu projetado no outro. Dentro das “variações do espectro que vai da cegueira subjetiva ao encontro verídico” (Green, 1988, p. 21), este último nunca se realiza totalmente. Porém, ao mesmo tempo, não há possibilidade de que o objeto, com sua carga de alteridade e de pertencimento ao mundo externo objetivo, passe sem deixar sua marca, caracterizando assim a dialética permanente da relação Eu e outro.

Como afirma Mezan (2006), o real para Freud é o mundo social e suas instituições. Em *O Eu e o Id*, Freud ao mesmo tempo em que enfatiza que o Eu é em parte inconsciente, também enfatiza sua relação com o sistema perceptivo: “Um indivíduo é agora para nós um Id psíquico desconhecido e inconsciente, em cuja superfície aparece o Eu, que se desenvolveu partindo do sistema P. (perceptivo), seu núcleo” (Freud, 1923/1981g, p. 2708). Não seria possível a constituição de um Eu sem essa diferenciação promovida pelo contato com o mundo externo, mediado pela intersubjetividade. Esse mundo externo é, de acordo com Mezan (2006, p. 419), um “conjunto de objetos pensáveis, desejáveis e representáveis”.

Portanto, antes da formação do Eu está o objeto, pois muito antes do nascimento de qualquer ser humano, está o mundo real, a natureza, a sociedade, a família, os objetos sejam eles humanos ou coisas. Os conceitos de libido objetal e identificação levam à compreensão desse estado inaugural de total imersão do que virá a se constituir como sujeito no mundo dos objetos.

A relação com o objeto não se dá apenas pela via de sua escolha para satisfação sexual, para experiências de prazer. O objeto é também modelo de identificação, por meio da qual o Eu se constitui, trazendo para si traços do outro. Para lembrar que na constituição do Eu está a assimilação do objeto, sendo este um elemento que não se mantém apenas como um polo externo, mas como parte intrínseca do que se constitui como Eu e como subjetividade, é ilustrativa essa passagem dos *Três ensaios*, em que Freud está falando das fases de organização pré-genital:

A primeira dessas organizações pré-genitais é a *oral*, ou se preferirmos *canibalesca*. Nela, a atividade sexual ainda não se separou da nutrição, nem tampouco se diferenciaram tendências opostas em seu interior. O objeto de uma atividade é também o da outra, e o alvo sexual consiste na *incorporação* do objeto – modelo do que mais tarde irá desempenhar, sob o modelo da *identificação*, um papel psíquico tão importante (Freud, 1905/1981n, p. 1210).

O modo pelo qual o objeto, considerado em sua alteridade, o objeto como outro, passa a fazer parte do Eu tem seu protótipo nesse modelo da introjeção canibalesca, que é regida pelo princípio do prazer-desprazer. O objeto é engolido se dá prazer e é cuspidor se não corresponde à expectativa de prazer. Freud afirma assim que a identificação “se comporta como uma ramificação da primeira fase, a fase *oral* da organização da libido, durante a qual o sujeito incorporava o objeto ansiado e amado, comendo-o, e ao fazê-lo o destruía” (Freud, 1921/1981j, p. 2585).

Green afirma que uma crítica realmente procedente em relação a Freud é sua negligência “com respeito ao objeto (ou o outro sujeito da intersubjetividade)” (Green, 2008, p. 172). Mas parece que o autor vê uma tardia consideração freudiana ao objeto, lembrando o conceito de identificação. Green se refere às *Novas conferências*, de 1933, em que Freud assinala o papel da identificação como uma forma de relação intersubjetiva com o objeto. Segundo Green (2008, p. 180), “em 1933, assinalando o papel da identificação, Freud faz intervir a função do objeto, um objeto concebido sem contato pulsional direto, uma vez que sabemos que o Superego da criança se molda sobre o Superego (e não o Ego) dos pais (relação indireta)”. Em seguida, Green (2008) acrescenta a possibilidade de que Freud esteja antecipando uma visão do objeto que, como na concepção winnicottiana, responde de modo imaginário ou real ao Eu.

A identificação indica a forma pela qual traços individuais são retirados do que é externo ao indivíduo. Esses traços são chamados por Freud de resíduos dos investimentos de objeto abandonados. A identificação é mais complexa do que a incorporação e pode se dar de três modos diferentes. Ela pode ser primária, como a manifestação mais precoce de um laço afetivo a outra pessoa. Pode ocorrer também após o investimento do objeto e sua perda, ou seja, não podendo mais se relacionar com o objeto, o Eu incorpora em si mesmo esse objeto ou aspectos seus. A identificação pode ainda ser um retrocesso da libido que já havia se ligado ao objeto “transformando esta, por regressão, em uma identificação”, afirma Freud, concluindo que “tudo o que comprovamos é que a identificação aspira a conformar o próprio Eu analogamente ao outro tomado como modelo” (Freud, 1921/1981j, p. 2586).

A identificação não se restringe a substituir investimentos da pulsão de vida, ela também pode tomar o lugar de investimentos agressivos. O sentimento afetivo presente na massa vem de uma identificação entre os iguais que supõem todos amados pelo líder,

mas essa identificação substitui uma primitiva inveja e rivalidade entre irmãos que desejavam ter o amor exclusivo do pai para si. Também na melancolia a identificação com o objeto vem de um ódio anterior a ele, que sendo introduzido no Eu traz consequências danosas para este, podendo chegar a destruí-lo no suicídio. Segundo Freud, a identificação “é desde o início ambivalente, e pode exteriorizar-se carinhosamente ou como desejo de supressão” (Freud, 1921/1981j, p. 2585).

Na melancolia, o Eu volta-se contra si mesmo, porque está identificado com o objeto, que é o verdadeiro alvo dos impulsos destrutivos característicos dessa patologia. Mas a identificação com o objeto se deve a uma escolha objetual de caráter narcisista, ou seja, o objeto foi escolhido pela semelhança ao Eu e assim que o Eu é contrariado se desliga do objeto, fazendo uma regressão narcísica (Freud 1915/1981p, p. 2096).

A identificação está em relação com a eleição de objeto e sua perda, ou a impossibilidade de ter tal objeto, sendo sua substituta. Em vez de ter o objeto na relação de amor tem-se em si mesmo. Freud afirma que a criança investe libidinosamente seus pais, mas é frustrada em suas intenções, pois os pais não podem dedicar aos filhos o tipo de amor que esses requerem. A criança precisa renunciar a esse amor e o faz por meio da identificação, retendo em si traços do objeto abandonado. Esse processo influencia o sentido do Eu como uma ferida narcísica (Freud, 1920/1981q).

O conceito de identificação, e seu modelo mais simples que é a introjeção, permite uma maior compreensão do meio pelo qual o objeto, não apenas se relaciona com o Eu, mas principalmente está em sua constituição. Neste momento da presente discussão, é pertinente lembrar que para Machado de Assis há uma possibilidade de que algo externo ao indivíduo passe a fazer parte dele e isso está na essência da noção de alma exterior no modo como a entendemos. Em trabalho anterior, dissemos que “a alma exterior não é o que está fora, mas o que passou a estar dentro” (Sousa & Viana, 2011, p. 1183). Isso será

objeto de discussão no capítulo 3, em que será analisado o conto *O espelho*, mas é lembrado aqui para dizer o quanto o conceito de objeto e sua relação com o conceito de identificação nos interessa, pois a identificação é o processo pelo qual o objeto passa a fazer parte do Eu.

Édipo, ideais, Supereu e cultura

A discussão sobre a identificação leva inevitavelmente ao “campo aberto”, como diz Freud, pois há um enorme campo, aberto às identificações, presente na cultura. O ideal-de-Eu é formado antes pela crítica dos pais, à qual “mais tarde somaram-se a esse ideal as influências dos educadores, dos professores, bem como de uma miríade incontável e indefinível de todas as outras pessoas do meio (os outros, a opinião pública)” (Freud, 1914/2004, p. 114). É pelas identificações que se forma o Eu e seus desdobramentos, o ideal-do-Eu e o Supereu. Um momento crucial para isso é a experiência do Complexo de Édipo, considerado como a grande porta para o ingresso na cultura.

No *Compêndio de psicanálise*, escrito em 1938, Freud afirma que nem todas as crianças passam por algumas situações que conduzirão a uma neurose ou a uma perversão, tais como abuso por parte de adulto, sedução por parte de irmãos mais velhos, visão das relações sexuais entre os pais. O Complexo de Édipo, ao contrário, é uma situação pela qual todas as crianças vão passar, devido à dependência infantil e à prolongada convivência com os pais.

A mãe, como primeiro objeto erótico da criança, seja menino ou menina, tem uma enorme influência em toda a vida afetiva de uma pessoa. Ela é inclusive a “primeira sedutora da criança” (Freud, 1938/1981f, p. 3406), modelo das relações ulteriores, deixando uma marca que indica a intensidade do Complexo de Édipo. No caso do menino,

ao chegar à fase fálica, passa a querer ser para a mãe um objeto desejado como seu pai. Este, que antes terá sido invejado pelo filho devido a sua força corporal, passa a ser visto como rival. A ameaça de castração, vivenciada na relação com os adultos e sentida como real possibilidade, leva o menino à renunciar ao amor da mãe e conservar seu órgão sexual. Resta-lhe identificar-se com o pai e buscar ser como ele, adiando para a fase adulta a realização de seu desejo, necessariamente com novos vínculos.

No caso da menina, o Complexo de Édipo se inicia quando se instala a inveja do pênis do pai e o processo acaba por fazê-la constatar que não o possui. Por meio da inveja fálica, a menina começa a culpar a mãe por essa falta, levando a uma rivalidade com ela. O pai substitui a mãe como objeto amoroso e esta, como um objeto perdido, passa a ser alvo de identificação. Desse modo, a castração é que impulsiona o Complexo de Édipo da menina, enquanto no menino a angústia de castração leva a sua resolução.

Tanto no menino quanto na menina esses processos não são nada simples e nem resolvidos de modo tão harmonioso. Pode haver diversas modalidades pelas quais o Édipo é vivido. Por exemplo, o menino ao invés de se identificar com o pai, pode, devido a uma intensidade muito grande de investimento libidinal na mãe, identificar-se com esta. Da mesma forma, a menina pode se fixar na identificação com o pai na fase em que ainda acredita ter um pênis. Além disso, as identificações não são nunca puras, ou seja, tanto menino como menina identificam-se com ambos os pais.

Para Freud, é a partir do Complexo de Édipo que dois aspectos essenciais do Eu se formam: o Supereu e o sentimento de culpa. O Supereu, resultado das identificações ocorridas no processo edípico, passa a exercer um papel de vigia das condutas do Eu e o desacordo com suas exigências leva o Eu a se sentir culpado, muitas vezes de modo inconsciente. Freud abriu o caminho para uma compreensão absolutamente necessária para a constituição do ser humano em convivência com outros: a passagem da onipotência

à aceitação do limite. Nesse sentido, o interesse narcisista pelo pênis tem de enfrentar a possibilidade da castração, vivenciada no turbilhão do Complexo de Édipo. O problema é que o desejo de retorno aos prazeres narcisistas (como a todo prazer antes vivenciado) é uma constante da vida humana. O Supereu guarda em si essas possibilidades, pois é nascido da mesma ordem de acontecimentos que o Ideal-de-Eu e o Eu-Ideal, ou seja, as identificações.

O Supereu passa a exercer funções desempenhadas antes pelos pais: ordenar, corrigir e ameaçar com castigos. Ele é uma parte do mundo externo que se torna mundo interno, sendo assim, resultado do processo pelo qual a identificação faz com que o objeto seja parte do Eu. Como afirma Freud (1938/1981f, p. 3417), “uma parte do mundo exterior é abandonada, pelo menos parcialmente, como objeto, e em troca é incorporada no Eu mediante a identificação; quer dizer, se torna parte integrante do mundo interior”. Esse movimento decorre da impossibilidade de se realizar o desejo incestuoso da criança em relação ao pai ou à mãe, tendo ela que retirá-lo de sua consciência, por meio da repressão, passando a ter esses objetos dentro de si.

O Supereu não é, entretanto, equivalente aos pais com os quais a criança se identifica, pois ele é formado também pelo ódio que a criança dirige a eles, pois são os pais que lhe impede de realizar seu desejo incestuoso, e junto a este existe também o desejo de eliminá-los. Nesse sentido, por meio da resolução do Édipo, não apenas o desejo incestuoso mas também o desejo parricida têm de ser rigorosamente reprimidos, a fim de que se abram novas possibilidades de vínculos da criança com o mundo, assim como novas identificações. Esse processo tem como consequência a quebra da onipotência infantil, pois a criança deve se dobrar à impossibilidade de realização do desejo incestuoso. Além disso, o desejo de eliminar um dos pais provoca o sentimento de culpa,

elemento que tem repercussões no modo como a cultura se instala, de acordo com a concepção freudiana.

A importância do Édipo na psicanálise, como momento crucial de constituição do indivíduo e sua vinculação com a cultura, é bem definida por Renato Mezan ao afirmar que:

Esse conflito é estruturante do ser humano porque nele e por intermédio dele se opera a articulação entre a vida pulsional e a esfera social, fazendo com que o ‘outro’ venha a ocupar na vida psíquica os quatro lugares atribuídos por Freud: modelo, objeto, auxiliar ou adversário. O conteúdo do complexo de Édipo [...] envolve a transformação mais decisiva da história de cada indivíduo, transformação que consiste em fazê-lo surgir como sujeito humano capaz de desejar e reconhecer na realidade social a si mesmo, o objeto de seu desejo e os limites intransponíveis opostos ao exercício deste último (Mezan, 2006, p. 507 e 508).

Acreditamos que o próprio Complexo de Édipo deve ser pensado também como influenciado pela cultura na qual se insere a família e não apenas nos desejos e fantasias que ocorrem na relação pais e filhos. Por exemplo, a nossa cultura, ocidental moderna e contemporânea, marca muito fortemente as diferenças de gênero desde antes do nascimento de um bebê e isso certamente tem repercussões nas identificações que esse bebê irá realizar em direção aos pais. Essas identificações são muito precoces, anteriores ao período que Freud designa como fase fálica.

Mezan (2006), concordando com Le Guen, acha necessário pensar em uma experiência da história de vida de cada pessoa, sendo assim o Édipo deve ser vivido mais precocemente do que teria imaginado Freud. Um “Édipo originário” ocorreria por volta dos seis a oito meses, quando o bebê começa a se distinguir de sua mãe como um objeto separado de si e é também obrigado a reconhecer que além de sua mãe existe um não-

mãe, um outro a perturbar essa relação. Esse Édipo precoce resolveria a questão de uma identificação como primeiro laço afetivo a uma pessoa. Se essa identificação não é com a mãe, o primeiro objeto, e sim com o pai, como pode ser primeira? Mezan (2006) afirma que o pai é tomado como modelo, como o primeiro fora dessa relação que é simbiótica, sendo ele mesmo um fator que promove a separação mãe-filho com seu surgimento.

O essencial do Complexo de Édipo é que um terceiro se introduz na relação mãe-bebê, causando frustração e raiva, mas possibilitando a abertura para os ideais presentes na cultura. A identificação com o pai, primeiro laço afetivo, é fundamental para a formação do Supereu e do Ideal-de-Eu. Estes últimos devem ser discernidos para uma melhor compreensão de seus desdobramentos na contínua formação do Eu em sua relação com a cultura.

Compreendemos que desde que começou a atentar para algo no Eu que dele se aparta e a ele se volta como um avaliador crítico, Freud estava construindo o conceito de Supereu, que na *Introdução ao narcisismo* ele não diferencia de Eu Ideal ou Ideal-de-Eu. O conceito se estabeleceu como fundamental na segunda tópica, sendo responsável por funções importantes, como a própria avaliação crítica do Eu, mas também pela aspiração à perfeição. O Ideal-de-Eu passa a ser uma função do Supereu:

Temos de citar ainda uma importantíssima função do Supereu. É também o substrato do Ideal-de-Eu, com o qual se compara o Eu, ao qual aspira e cuja demanda de perfeição sempre crescente se esforça em satisfazer. Não há dúvida de que este Ideal-de-Eu é o resíduo da antiga representação dos pais, a expressão da admiração diante daquelas perfeições que a criança lhes atribuía por então (Freud, 1932/1981e, p. 3137).

Roudisnesco e Plon (1998) afirmam que o Ideal-de-Eu foi visto por Freud inicialmente como originado do narcisismo e depois como originado da identificação com

os pais. Mas Laplanche e Pontalis (1986) o colocam como vindo da convergência desses dois processos, ou seja, do narcisismo com a identificação com os pais. A citação de Freud parece confirmar isso, pois demonstra uma ligação do Ideal-de-Eu com essa idealização, promovida pela onipotência projetada nos pais, vinda do narcisismo. Assim também pensa Green (2008, p. 96): “o superego é herdeiro do complexo de Édipo, o ideal do Ego é herdeiro do narcisismo primário”.

Na *Introdução ao narcisismo*, tendo afirmado os delírios de grandeza, a onipotência do pensamento, a ilusão de perfeição e o amor a si mesmo como característicos do narcisismo infantil, Freud se pergunta a respeito do que foi feito da libido do Eu, quando a criança se transforma em adulto. Toda essa energia é voltada, então, para a formação de um ideal.

Como se forma esse ideal, que Freud ora chama de Eu-ideal ora de Ideal-de-Eu? Ele se forma a partir da incompatibilidade entre “as moções pulsionais libidinais e as concepções culturais e éticas do indivíduo” (Freud, 1914/2004, p. 112), que provocam o recalque e cria um ideal para o Eu. Freud afirma que o recalque não vem propriamente do Eu, mas da avaliação que o Eu faz de si mesmo. Nesse sentido, há a substituição de um prazer, que foi barrado pelo recalque, por um prazer de outro tipo, ou seja, por um prazer narcísico na constituição de um ideal. Segundo Freud (1914/2004, p. 112),

O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição e completude narcísicas de sua infância [...] Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal.

Esse ideal será uma instância censora e vigilante. Freud propõe que a esses ideais deve estar vinculada a instância chamada de consciência moral, responsável pelo “delírio de estar sendo notado, ou melhor, de estar sendo observado” (Freud, 1914/2004, p. 114). Esse delírio, característico de uma enfermidade, a paranoia, é, na verdade, um protótipo da autovigilância realizada pelos ideais em condições normais. O Eu se sente constantemente observado e se avalia tendo por referência seus ideais. Como afirma Green (2008, p. 97), “a gênese do Superego depende de um fenômeno de clivagem (Freud não usa esta palavra) entre uma parte do Ego e uma outra parte, fortemente idealizada, que vai ter um papel de avaliador, de censor, de crítico, de examinador etc.”.

É pelo caminho da formação dos ideais que Freud postula também a formação do autoconceito. Nas notas da edição consultada, há o seguinte significado para autoconceito: “refere-se ao grau de estima que o sujeito tem por si, mais precisamente, à valoração que faz de si, enfim, à autoestima que expressa como o sujeito se sente a respeito de si” (Freud, 1914/2004, p. 130). Refere-se, portanto, a um aspecto essencial do Eu. Segundo Freud, o autoconceito expressa a grandeza do Eu e é incrementado pelo sentimento primitivo de onipotência, portanto, dependente da libido narcísica.

Posteriormente a Freud, as instâncias Superego, Eu-ideal e Ideal-do-Eu foram distinguidas. O primeiro, Superego, é designado como a representação da lei, da interdição, internalizada por ocasião do Complexo de Édipo. O Eu-ideal é a cristalização de um autoconceito alienante no qual há um total investimento do Eu, sem abertura para novas identificações, ao contrário do Ideal-do-Eu, aberto a reformulações, projetando um futuro que se incrementa com as experiências de alteridade. Os ideais formam uma instância que mantém o caráter narcísico do Eu, sendo herdeiros do narcisismo infantil, segundo Freud, mas projetados para o futuro e responsáveis pela vigilância permanente do Eu, para que este seja e aja conforme seus ideais. Estes podem ter um efeito cristalizador para o Eu,

como se manifesta no Eu-ideal ou, ao contrário, ter um efeito de abertura para mudanças efetivas e benéficas.

Para Jurandir Freire Costa, é pertinente pensar na concepção de um Eu que surge no momento de sua configuração como uma totalidade, portanto um surgimento ao mesmo tempo em que se manifesta o narcisismo e junto também os ideais, pois todos esses são resultado do investimento narcísico dos pais sobre os filhos. Segundo Costa (1988, p. 156-157),

O importante nesta concepção da gênese e definição do Ego narcísico é que esta formação surge ao mesmo tempo que o Ideal. Ambos são herdeiros do ‘narcisismo infantil’ dos pais e ambos são encarregados de representar o sujeito diante de outros sujeitos ou, se se quiser, de outros egos e outros ideais de ego.

Costa (1988) afirma que o Eu narcísico tem como característica fundamental a tentativa de se manter como é, buscando evitar qualquer ameaça contra sua autoconservação, contra a imagem de si mesmo e contra sua integridade. Ele é resistente a alterações em sua estrutura psíquica e mais do que buscar o prazer, busca evitar a dor, ou mais do que isso, busca um estado inercial. Em sua ajuda corre o Eu Ideal, que assim como o Eu narcísico busca perseverar no mesmo e só admite o outro que lhe seja igual.

O Ideal-de-Eu, ao contrário, é a instância que de fato limita o auto fechamento do Eu, abrindo possibilidades do encontro verdadeiro com o outro. Este, ao apontar para o futuro, para o que se quer ser, indicando aquilo que não se é ainda, representa uma falha, uma incompletude, colocando o Eu frente à experiência da alteridade. O Ideal faz com que o Eu aceite se transformar para ter ainda um prazer narcísico, porém colabora com o inevitável enfrentamento da realidade. Essa transformação supõe a admissão do outro, do modelo ideal, como alteridade e diferença desejáveis (Costa, 1988).

Tanto o Eu como o Ideal-de-Eu não são entidades independentes e autônomas. Em todos os caminhos e percalços da constituição dessas instâncias encontra-se a sociedade e a cultura. São os objetos reais e concretos ou imaginários e ficcionais que fornecem a matéria de constituição do Eu, assim como as relações sociais, as pessoas e suas realizações que fornecem elementos para a constituição dos ideais. Uma cultura precisa oferecer a seus membros possibilidades de investirem libidinosamente em um futuro, em representações ou imagens do Ideal-de-Eu com as quais possam se identificar (Costa, 1988). Mas o que é a cultura?

O conceito de cultura parece estar inevitavelmente caracterizado pela dimensão criativa humana, por compreender a formulação de regras, a formação de mitos, lendas, ditados populares, que servem para difundir e preservar valores e para predizer comportamentos, assim como por compreender a produção de objetos (materiais ou não) de arte. As culturas mais complexas, que se formam em sociedades com alto desenvolvimento tecnológico, têm mais produção de ideias sobre si mesmas seja na arte, na ciência, na mídia etc. Como tem sido ao longo deste capítulo, Renato Mezan, com seu estudo exaustivo sobre a cultura na teoria freudiana, nos ajuda a pensar esse tema que, segundo ele é um “problema levantado pela teoria freudiana, mas não resolvido a contento por ela” (Mezan, 2006, p. 639, rodapé).

Freud desenvolve seu conceito de cultura ao longo de sua grande obra, desde os primeiros escritos até os textos mais tardios considerados aqueles em que ele desenvolve mais diretamente o tema. Ao pensar sobre a repressão, logo o problema da moral penetra seus estudos. Ao mesmo tempo, sua concepção de que o desamparo da criança obriga a que haja uma relação com o outro, já implica a presença marcante do social em seu pensamento. A própria constituição da psicanálise envolve a concepção de que o psiquismo só se constitui na relação com a cultura, pois esta é recorrente no decorrer de

toda obra, seja na forma de obras de arte e literatura, das considerações sobre a religião e a moral ou dos dados do contexto social. A cultura é sempre convidada a demonstrar a universalidade dos dados do psiquismo (Mezan, 2006).

Para Freud, a cultura é a civilização⁶, ou seja, todas as realizações humanas, o processo pelo qual a humanidade se torna cada vez mais capaz de dominar a natureza e todas as realizações do espírito, como a religião, o direito, a ciência e as artes. Todas essas conquistas historicamente acumuladas só são possíveis mediante a coerção das pulsões. Do mesmo modo que ao indivíduo lhe é obrigatória a repressão de seus desejos para que possa se formar como pessoa em convívio com outras, a cultura repousa sobre a repressão. Não há diferença essencial entre o que ocorre no desenvolvimento do indivíduo e o que ocorre no desenvolvimento da cultura. Ambos são resultados da repressão dos desejos incestuosos e agressivos e ambos dependem da constituição do Supereu e o conseqüente sentimento de culpa. Além disso, no decorrer da história da humanidade, a civilização consegue alcançar maiores êxitos no processo de repressão, ou seja, a própria repressão é um fator decorrente do desenvolvimento cultural (Mezan, 2006).

Essa condição inexorável do estabelecimento da cultura é vista por Freud como uma situação que se impõe aos indivíduos, com custos muitas vezes bem altos:

Podemos dizer que nossa cultura tem sido instaurada à custa de tendências sexuais que, restringidas pela sociedade e reprimidas em parte, tem sido também em parte aproveitadas para outros fins. Não obstante o orgulho que nos inspiram nossas conquistas culturais, confessamos que não nos é nada fácil satisfazer as exigências desta cultura e nos sentir à vontade com ela, porque as restrições impostas a nossos instintos supõem uma pesada carga psíquica (Freud, 1932/1981e, p. 3163).

⁶ Quanto a essa afirmativa, Birman (2007) apresenta uma contraposição. Segundo ele, Freud se refere à civilização ou ao discurso civilizatório presente no Ocidente a partir do século XVIII, seria então o processo civilizatório da modernização e o *Mal estar na civilização* estaria se referindo ao mal estar na modernidade.

As restrições da cultura ao indivíduo são impostas por meio da internalização dos interditos. O agente dessa internalização é o Supereu, que depende do Complexo de Édipo, momento crucial no desenvolvimento individual, quando a criança abandona seu desejo de possuir um dos pais e se identifica com o outro. Esse é também o caminho da própria constituição da cultura, pois de acordo com a hipótese exposta em *Totem e tabu*, o assassinato do pai pelos filhos resultou na interiorização da culpa, no respeito pelo pai e na convivência entre os irmãos, ou seja, entre os iguais. Os dois desejos proibidos, o incesto e o parricídio, formariam assim a base da cultura, na qual há o elemento inconsciente, desconhecido por todos, de que por trás da atitude civilizada se encontram os desejos mais selvagens.

O problema aqui é que o mito do assassinato do pai, embora seja um mito, coloca como realidade o ato praticado pelos filhos na horda primitiva. A vivência do Édipo seria a realização de predisposições psíquicas herdadas pela humanidade e os desejos edípicos seriam assim resultado do ato concreto do assassinato do pai na horda primitiva. Não concordando com essa tese de Freud, Mezan (2006) acredita que o Édipo é uma vivência da experiência de cada um, sem necessidade de vir de um ato histórico.

É necessário dizer que Mezan (2006) nega definitivamente a validade da hipótese freudiana de um acontecimento real do assassinato do pai da horda primitiva, mas afirma que não quer dizer que os fenômenos estudados por Freud não existam: “noções como a de sentimento de culpabilidade ou de identificação recíproca são importantes e designam aspectos da coesão social que de fato desempenham uma função decisiva em sua manutenção” (Mezan, 2006, p. 638).

Sem condições de resolver a questão quanto ao “mito científico” de Freud acerca da origem do Complexo de Édipo, pensamos que de uma forma ou de outra, a dualidade das pulsões está no cerne da compreensão freudiana da cultura, pois os desejos de incesto

e de assassinato levam necessariamente a se pensar em amor e ódio dentro da constituição do Eu e de sua relação com o outro.

O sentimento inconsciente de culpa é o sinal evidente de que, devido à pulsão de morte, o Eu é também investido de agressividade, a qual pode direcionar a si mesmo ou aos outros. O Supereu, sede do sentimento inconsciente de culpa, é formado não apenas pela agressividade direcionada de fora ao Eu, mas também pela existência no Id e no Eu da pulsão de morte. Segundo Freud (1932/1981e), o Supereu não é formado apenas pela agressividade vinda dos pais, mas do ódio da criança pelos pais, o qual não pode expressar devido ao amor que nutre por eles.

Dessa forma, o Eu é um reservatório de pulsões não apenas sexuais, o que o leva a ser concebido como um Eu narcísico, mas também de pulsões agressivas. Se as primeiras levam à tendência de agregação, as últimas levam à tendência de desagregação. Segundo Mezan (2006), para Freud a agressividade é um representante da pulsão de morte. Esta visa ao estado inanimado, sem tensão, e não ao ataque ou à destruição diretamente. É na fusão com as pulsões sexuais, que as pulsões de morte expressam-se por meio da agressividade. O sadismo é a expressão para o exterior do masoquismo primário, no qual o ódio é direcionado ao si mesmo. Tanto o sadismo quanto o masoquismo estão impregnados de erotismo, são vicissitudes da pulsão sexual (Freud, 1915/1981o). Resulta assim que a agressividade expressa-se em direção ao outro, sendo manifestada no âmbito da cultura.

Quando anteriormente dissemos que o objeto é alvo de indiferença ou de ódio ao perturbar a paz narcísica, enunciamos que as relações dentro da cultura estão também marcadas pela agressividade. Disso resulta que as relações sociais estabelecidas pela cultura estão marcadas não apenas pela libido, mesmo de modo inibido ou desviado de

seus fins, mas também pelo ódio, sendo essa uma das grandes críticas de Freud a sua sociedade, na qual presenciou a primeira guerra mundial e os sinais da segunda.

Ao mesmo tempo, a reunião de indivíduos e a coesão entre eles é propiciada pelas pulsões de vida. Em *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud diz que um recuo do narcisismo leva à união entre as pessoas. O laço de identificação entre os membros de uma comunidade é promovido pela libido direcionada ao objeto. As relações sociais são assim marcadas pela ambivalência, como lembra Mezan (2006, p. 502):

A esfera do social se apresenta assim como campo de ação privilegiado para Eros, dado que, por meio das tendências libidinais ‘inibidas quanto ao fim’ – isto é, sublimadas –, a finalidade de vinculação em unidades cada vez mais amplas pode se exercer em escala infinitamente mais vasta que no nível celular ou no da sexualidade no sentido restrito do indivíduo. Mas, da mesma forma, ela oferece às tendências opostas, de natureza agressiva, um campo de exercício igualmente grande, quer nas relações interpessoais, quer sob a forma da hostilidade entre grupos, classes, povos e nações.

Ao estudar obras de Machado de Assis, sua fortuna crítica, e conseqüentemente fazer uma inevitável abordagem da história e da cultura brasileiras, não é possível pensar na cultura sem seu componente agressivo, pois a formação do Brasil se deu justamente pelo caminho da violência. Considerando que a alma exterior é uma noção extremamente próxima do narcisismo ou de um Eu narcísico e que seu valor heurístico releva do fato de poder ser considerada um modo de subjetivação talvez necessário em um tipo de sociedade e de cultura, pode ser pertinente pensá-la numa relação com a agressividade, a violência ou, em termos estritamente psicanalíticos, a pulsão de morte.

Pode-se assim aventar ainda uma hipótese a mais neste estudo, que é a de que o Eu narcísico que parece tão bem caracterizado pela noção de alma exterior seja uma forma

de defesa frente à violência da sociedade. Jurandir Freire Costa, em diálogo com o *Mal estar na civilização*, caracteriza a cultura do narcisismo “como aquela em que um conjunto de itens materiais e simbólicos maximizam real ou imaginariamente os efeitos da Ananké, forçando o Ego a ativar paroxisticamente os automatismos da preservação, face ao recrudescimento da angústia de impotência” (Costa, 1988, p. 165). Lembremos que o Eu narcísico busca a todo o custo manter sua integridade, não apenas física, mas principalmente psíquica. Manter-se coeso e perfeito em sua forma imaginária. Como veremos na análise do conto *O espelho*, o personagem começa a perder seus contornos e feições no momento em que se sente absolutamente abandonado e só.

Se a cultura para Freud se estabelece na oposição às pulsões, a *Eros* e a *Thanatos*, o que dizer da relação entre o Eu narcísico e a cultura? É ainda uma relação de oposição? Embora o Eu narcísico esteja buscando se defender, a cultura não necessariamente está em contraposição a ele, mas pelo contrário parece o reforçar permanentemente.

A análise de Mezan (2006), referida anteriormente, nos dá um duplo caminho para seguir. Por um lado, na própria concepção freudiana da cultura, existe uma característica constante das diversas sociedades, que é a hostilidade entre grupos, o que nos parece ser característico do que vemos como a guerra por grandes interesses marcando profundamente nossas sociedades contemporâneas. Por outro lado, sua insatisfação quanto ao fato de Freud não atribuir especificidade ao social, nos encaminha para pensar que essa especificidade pode ser fundamental para pensar a sociedade brasileira. Esta não pode ser pensada de modo abstrato, pois guarda particularidades fundamentais. Pretendemos no próximo capítulo abordar essa questão.

Contextualização sócio-histórica da vida e obra machadianas: configurações de subjetividade no Brasil

Num tempo, página infeliz da nossa história, passagem desbotada na memória das nossas novas gerações, dormia a nossa pátria mãe tão distraída, sem perceber que era subtraída em tenebrosas transações.

Chico Buarque de Holanda, *Vai passar*

Autores como Luís Cláudio Figueiredo, Tales A. M. Ab'Saber, Maria Rita Kehl e Contardo Calligaris, para ficar apenas dentro da psicanálise, compreendem que a formação do Brasil, com suas especificidades históricas, deixa marcas profundas no jeito de ser do brasileiro. Este apresentaria um modo peculiar de subjetivação que vem se desenvolvendo ao longo da história do Brasil. Esse modo peculiar está profundamente marcado pela longa experiência da Colônia e da escravidão.

Neste capítulo, pretendemos fazer uma discussão sobre a subjetividade e suas relações com características da formação do Brasil, pois a obra de Machado de Assis, embora guarde diversos significados, não se realizou sem a forte marca de seu autor como testemunha de seu tempo. Se Lygia Fagundes Telles⁷ está certa ao dizer que essa é a tarefa primordial de qualquer escritor, talvez nenhum tenha sido tão fiel a essa tarefa quanto Machado de Assis. Alguns estudiosos de sua obra demonstram o quanto dados

⁷ Entrevista ao Globo em 15.10.2011. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/10/15/jose-castello-entrevista-lygia-fagundes-telles-411256.asp>. Acesso em 10.04.2014.

reais da história do Brasil estão presentes em sua obra, dentre eles Raymundo Faoro e John Gledson. “Entre 1880 e 1906 Machado escreveu cinco romances e dúzias de contos que fizeram dele um grande escritor. É uma obra em que o Brasil está retratado em profundidade.” (Schwarz, 1979, p. 31).

Começamos então por oferecer informações biográficas sobre o escritor, para em seguida buscar informações e interpretações sobre a formação do Brasil por meio das seguintes leituras: *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr. e *Carnavais, malandros e heróis*, de Roberto DaMatta. Após essa incursão por esses intérpretes fundamentais da história do Brasil, será feita uma discussão sobre a compreensão que críticos como Roberto Schwarz e outros têm da leitura machadiana sobre a subjetividade e cultura brasileiras. Por fim, será discutida a leitura de psicanalistas, como os já citados, sobre a obra machadiana, influenciados que estão pelas leituras precedentes de historiadores e críticos literários.

Machado de Assis: dados biográficos

Nascido em 1839 no Rio de Janeiro, Joaquim Maria Machado de Assis morreu em 1908 nessa mesma cidade. Sua existência foi marcada por grandes acontecimentos da história brasileira, como a abolição da escravatura em 1888 e a proclamação da República em 1889. Viveu durante todo o reinado de D. Pedro II, entre os anos de 1840 e 1889. Nasceu pobre, mas apadrinhado por uma senhora rica da qual seu pai era agregado. Seus pais (ele mulato e ela branca) eram casados na igreja e sabiam ler e escrever. Para Schwarz (1979), isso significava uma origem não muito ruim pelos padrões da época. Ao contrário, para Facioli (1982), Machado de Assis sentiu sim na pele as contradições de sua origem e de sua classe, mas soube enfrentar tal situação, engendrando em sua própria obra uma

“práxis textual” capaz de “desvendar o caráter arbitrário da ordem e dos valores” (Facioli, 1982, p. 26).

Sua carreira como escritor é fruto de seu grande esforço por aprender esse ofício e tirar dele os melhores frutos. Casou-se com uma portuguesa, com quem viveu até a morte dela em 1904. Quando jovem dependia do trabalho na imprensa e por volta dos 30 anos passou a ser funcionário público até sua morte.

Na década de 1850, Machado de Assis já começava a escrever. A partir de 1855, começam a aparecer poesias suas no jornal bissemanal *Marmota Fluminense*. Ao completar 16 anos escreveu o poema *Meu anjo* (Pereira, 1988). A partir daí foram 53 anos de intensa produção escrita, entre crônicas, poemas, crítica literária, peças de teatro, romances e contos. Segundo Facioli (1982), a produção intensa em vários jornais em sua juventude revela um posicionamento político extremamente crítico em relação a sua sociedade.

A crítica divide a obra de Machado de Assis em duas fases. Na primeira, publica quatro romances, em um estilo próximo ao romântico, considerados pouco relevantes no contexto da literatura do próprio Machado e da literatura de um modo geral. A segunda fase, que começa com o romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, publicado em 1880, e também com a coletânea de contos *Papéis avulsos*, 1882, é considerada uma revolução em sua obra e também na literatura brasileira, que se equipara assim à grande literatura universal.

Muitas são as teses que tentam explicar a revolução operada na obra de Machado de Assis a partir de 1880. Uma doença física, uma crise dos 40 anos, crise em relação à própria obra e o seu fazer etc. Pensamos que ele foi um escritor que desde muito cedo buscou com dedicação e muito trabalho alcançar o domínio de sua arte, por meio de técnicas apropriadas. É um longo período de estudos aprofundados. Antes de escrever

romances, ele já escrevia ensaios de crítica literária. Seu famoso texto *Instinto de nacionalidade* é um pensar sobre o que deve fazer um escritor, que segundo ele deve se tornar um “um homem do seu tempo e do seu país” (M.A, 1873/2008a, p.1205). Junte-se a isso seu trabalho em tantos periódicos, especialmente como cronista, levando-o a estar sempre de olho nos movimentos sociais, sendo em relação a estes muito crítico. As contradições que viveu e observou contribuíram para um crescente aprimoramento de sua obra.

As condições de vida de Machado de Assis, que inicialmente eram precárias, mudaram significativamente, como atesta sua biógrafa, Lúcia Miguel Pereira. Na década de 1880 já estava bem instalado socialmente, reconhecido por seu trabalho como escritor e levando uma vida “tranquila”, aburguesada, como diz Pereira (1988). Tendo essa mudança em suas condições de vida, teve também mudanças em sua obra. Até seus 40 anos parece ter olhado a sociedade e os homens com olhos de quem ainda não ascendeu socialmente e após os 40 já tem um ponto de vista de quem pertence a uma classe superior. Sendo assim, seus primeiros romances que versavam sobre a problemática da ascensão social provavelmente tinham relação com sua situação real. Os romances da segunda fase são escritos por um escritor que já pertence a outra classe, e seus personagens, como Brás Cubas e Bentinho, são da classe dos capitalistas. Segundo Facioli (1982, p. 39), de uma fase para outra mudou o foco narrativo:

Foi um deslocamento operado pela mudança de posição do narrador, que passa a ser uma voz de camada social diferente da que narrava até então. Esse narrador *novo* tem um estatuto de classe que o localiza no alto, que vê de cima, com trânsito livre entre os membros das classes dominantes, que é reconhecido como um deles e entre eles circula com suas armas carregadas de humor e ironia.

Roberto Schwarz, em *Ao vencedor as batatas* (1988) e *Um mestre na periferia do capitalismo* (2000) demonstra como de uma fase para outra da obra de Machado de Assis mudam forma e conteúdo. Sendo, na primeira fase, o ponto de vista do homem livre, mas dependente do favor, essa situação é explorada e demonstrada como uma busca de um meio pelo qual essa dependência pode ser amenizada em favor de uma libertação, mas sem questionar o próprio sistema social. A forma utilizada nessa fase, marcada pelo romantismo, é próxima do que se usava então por outros escritores brasileiros, influenciados por escritores franceses.

A segunda fase mostra a sociedade com todas as suas cruéis contradições escancaradas pelos próprios pertencentes da classe opressora. E para isso Machado de Assis rompe totalmente com a forma utilizada anteriormente, que seguia a tendência da época. Ele passa a usar de formas da literatura já abandonadas por sua época, utilizando do humor e da ironia para desmascarar sua realidade.

Portanto, mudaram o foco narrativo, o conteúdo da obra, e também a forma. Ele não se encaixou no naturalismo predominante, o qual criticava. As formas de épocas anteriores, como a sátira menipeia e a forma shandyana (Rouanet, 2007), foram recursos utilizados para compor seus romances e seus contos. Com o uso do humor e da ironia e com o olhar de cima, ele pôde se utilizar da matéria local, ou seja, dos acontecimentos e ideologias de sua época, para construir uma obra realmente nova e original, com a capacidade de um profundo conhecimento da subjetividade.

Considerações sobre a formação do Brasil

Há vários elementos que se podem retirar das interpretações de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Roberto DaMatta, abordados abaixo, que servem como “raízes” de uma configuração de caráter humano na qual se pode

vislumbrar aproximações de um modo de subjetivação no Brasil. O primeiro elemento a destacar é o que Prado Jr. (2011) chama de “sentido da colonização”, ou seja, o fato de portugueses e espanhóis terem vindo para a América em busca de enriquecimento, sem nenhuma consideração pelos povos que estavam aqui ou que aqui chegaram depois, como os negros. Esse fato tem repercussões em toda a organização posterior do Brasil. Outro elemento é certo caráter do povo português, e até certo ponto do povo espanhol, que se traduz por uma grande abertura para a mistura com outros povos. Nesse caráter está um total desprezo pelo trabalho, como se trabalhar fosse indigno de certas posições sociais e isso justifica o uso do escravo. Além disso, os portugueses seriam pessoas que valorizam mais a aparência do que outros valores, buscando a todo custo manter sua pose de fidalgos, mesmo quando estavam em condições financeiras muito ruins.

Outros elementos importantes que trariam consequências fundamentais para a formação de um caráter ou uma subjetividade do brasileiro são o personalismo nas relações sociais, estudado por Holanda (1995) e o sadismo desenvolvido nessas relações e estudado por Freyre (1933/2006). Nesses dois aspectos, releva o uso do corpo do escravo, ao mesmo tempo, em uma intimidade sem limites e de modo violento. Essa intimidade, como uma característica do personalismo, também se liga ao conceito desenvolvido por Holanda (1995) de homem cordial. Esse mesmo autor também trata de um último elemento que podemos abordar aqui, que é uma ausência de organização impessoal da sociedade, sendo as relações sociais marcadas pelo personalismo, a intimidade, a cordialidade, o que não implica respeito pelo outro.

Para Caio Prado Jr. (2011), é fundamental que se entenda que o Brasil só se formou devido aos interesses mercantis dos europeus. Marcado pela grande propriedade de terra, no Brasil houve um tipo de colono com características bem definidas e que se direcionam ao mando. Esse colono não é, como afirma Prado Jr. (2011), um trabalhador que migra

com sua família para povoar e construir uma nova vida, ele é um empresário de grande negócio e veio para explorar. Sua empresa é a grande propriedade na qual ele é senhor absoluto. Não vindo para trabalhar, este senhor usa então a mão-de-obra escrava.

A organização fundamental do Brasil colonial é a extrema concentração de riqueza. Mesmo com a abolição da escravatura, continua mantendo a grande massa da população em um “nível ínfimo de existência material” (Prado Jr., 2011, p. 129) devido à organização econômica ter se dado por meio de três elementos: a grande propriedade, a monocultura e o trabalho escravo. Esses elementos propiciaram o sucesso da grande empresa de negócios que foi a colonização do Brasil.

Para Prado Jr. (2011), o que é fundamental na economia brasileira colonial é o estado no qual a colônia existe única e exclusivamente para o benefício da metrópole, sendo este o “sentido” da colonização. Uma situação que não se extingue com a independência e que coloca o Brasil, não fora do sistema capitalista, de produção de bens para consumo, mas como parte integrante desse sistema, um fornecedor de produtos tropicais para o comércio da Europa. Parece-nos que é nesse sentido que o Brasil se caracteriza como periferia do capitalismo (Schwarz, 2000).

Caio Prado Jr. descreve uma situação em que os interesses pelos lucros vindos das grandes lavouras (cana-de-açúcar, principalmente) eram tão grandes que se desprezava a agricultura de subsistência ou de alimentação, o que causava grande fome, e mesmo mortes, nos períodos em que havia problemas nas grandes lavouras, como queda de preços. Segundo ele, “até a alimentação de seus habitantes é, no Brasil Colônia, função subsidiária da exportação” (Prado Jr., 2011, p. 173). Tanto a grande lavoura como a mineração se desenvolvem no sentido único da exportação, “são atividades que se desenvolvem à margem das necessidades próprias da sociedade brasileira” (Prado Jr., 2011, p. 177)

O estudo de Caio Prado Jr. revela que no Brasil Colônia não havia relações sociais propriamente ditas, pois as relações eram primordialmente o uso do corpo do escravo, seja ele o trabalhador ou a mulher para o sexo, que servia por sua vez ao comércio português. É como se durante os 300 anos de colonização os investimentos libidinais, existentes nas relações fraternais, estivessem dirigidos a um único fim, que era o lucro da metrópole. Nesse sentido, Prado Jr. se refere a uma “orgia financeira” realizada pela coroa portuguesa. Admira o autor de que os escravos, meras mercadorias, tenham sido usados apenas como corpos, a quem não se ofereceu nenhuma possibilidade de formação, o que fazia com que as relações sociais se dessem quase apenas em um nível corporal.

Analisando o Brasil colonial do ponto de vista do trabalho como uma categoria das relações sociais, o autor afirma que devido ao trabalho escravo e ao tipo de relação que se mantinha entre senhores e servos não houve espaço para o desenvolvimento de uma estrutura social em que as diversas ocupações e profissões pudessem funcionar dentro de uma organização maior. Sendo assim, um número crescente de pessoas estavam em uma condição na qual não eram nem escravos nem senhores, sendo pessoas sem trabalho, sem formação e, por isso, vivendo em condições materiais miseráveis. É dentro desse grupo que estão os agregados, estudados por Schwarz (1988) na obra de Machado de Assis, mostrando uma relação social marcada pela dependência e pela unilateralidade de desejo do proprietário.

Gilberto Freyre (2006) analisa a sociedade brasileira e os brasileiros dentro de uma compreensão ampla acerca não apenas da história linear do Brasil, mas acima de tudo a partir das modificações sofridas por um povo em decorrência das experiências vividas. Segundo ele, os portugueses, quando chegaram ao novo continente, guardavam características desenvolvidas a partir dos séculos de luta contra os mouros e da convivência com estes. Essa convivência marcou a cultura portuguesa e fez com que os

portugueses se tornassem, mesmo antes da experiência brasileira, um povo miscigenado. Isso levou, segundo Freyre, a uma maior capacidade dos portugueses de desenvolver um tipo de colonização na qual europeus, índios e negros, em vez de viverem separados, vivessem em grande proximidade, resultando em um povo com uma nova miscigenação.

De acordo com Freyre, Portugal tem uma longa história de convívio com mouros, árabes e semitas, que resulta em um cosmopolitismo português vindo da experiência de uma “variedade de antagonismos étnicos e de cultura” (Freyre, 2006, p. 276) e isso fez com que os portugueses não tivessem aversão a pessoas de outras etnias e nacionalidades, desde que professassem a fé católica. A mesma compreensão tem Caio Prado Jr. (2011, p. 112), afirmando que “essa extremidade da Europa foi sempre, desde os tempos pré-históricos, um ponto de contato entre as raças brancas desse continente e aquelas outras cujo centro de gravidade estava na África”.

O catolicismo, por sua vez, é um fator de grande influência no modo pelo qual se desenvolveu o povo brasileiro. A catequização dos indígenas, e mais tarde dos negros, se deve à forte influência da Igreja Católica nas decisões e nos rumos que tomavam a sociedade portuguesa. A forte experiência católica no Brasil, desde seu início, não se deu apenas de modo impositivo, de total destruição de qualquer resquício da cultura mística dos índios e dos negros, mas segundo Freyre (2006), surgiu no Brasil um catolicismo muito específico devido à impregnação sofrida pelo contato com as culturas indígena, africana e portuguesa. Segundo ele, esta última já trazia um catolicismo menos rígido e ortodoxo que o espanhol, um catolicismo que pela influência maometana revelava-se mais sensitivo e lírico. No Brasil, foi incorporada a musicalidade e reforçada a sensualidade, exemplo típico do santo casamenteiro, Santo Antônio.

A permanência dos colonizadores portugueses no Brasil se deve, assim, a sua pregressa capacidade para a mobilidade, a miscibilidade e a aclimabilidade, devido as

experiências na África e Ásia. Isso possibilitou que os portugueses permanecessem em uma região de clima tão diferente de seu original e logo se relacionassem com as mulheres tanto indígenas quanto africanas, gerando filhos mestiços. A miscigenação não esconde, entretanto, a divisão essencial colocada por Freyre (2006) na sociedade que se constituía entre o senhor proprietário da Casa Grande e as senzalas, embora houvesse uma quase simbiose entre as duas. Os escravos sendo usados para todos os fins, desde o sexual até como uma espécie de enfermeiros, oferecendo aos senhores todo tipo de cuidado.

A mistura de culturas, tão louvada por Gilberto Freyre, não o impede de descrever o modo pelo qual índios e africanos, na condição de escravos, representaram objetos de deleite para os senhores. Freyre (2006) desenvolve uma linha de raciocínio extremamente rica para apreensão das subjetividades que estavam se constituindo desde os primórdios do Brasil. Buscando contrapor-se a uma visão reducionista na qual a raça e o clima seriam os responsáveis por características dos negros e dos brasileiros de um modo geral, o autor enfatiza que é a instituição da condição de escravos, e as experiências assim vividas, que trazem determinadas características à constituição psíquica.

Uma importante característica da constituição psíquica desenvolvida dentro do sistema de escravidão apontada por Freyre (2006) é o sadismo, predominante nas relações sexuais comandadas pelos colonizadores às quais as mulheres índias e negras se submetiam. Um sadismo que se expande para os diversos tipos de relações, como na da senhora com as escravas e inclusive nas relações entre crianças e no seu modo de brincar. O autor parece compreender, como conhecedor de Freud, que a libido tem uma certa fluidez e é passível de se fixar por meio das experiências, como no caso, provocando essa mescla entre erotismo e violência. O sadismo está ligado a fases do desenvolvimento sexual, chamadas sádico-anal e sádico-oral. Na fase sádico-anal, o objeto é torturado

como expressão de domínio para assegurar um controle absoluto sobre ele e isso com um grande prazer (Green, 2008).

As relações estabelecidas no convívio cotidiano organizavam-se desde as experiências mais precoces das crianças que ao mesmo tempo em que assistiam ao uso do outro pelos adultos reproduziam-no em suas próprias ações e brincadeiras. Segundo Freyre (2006, p. 420), “é de se supor a repercussão psíquica sobre os adultos de semelhante tipo de relações infantis – favorável ao desenvolvimento de tendências sadistas e masoquistas”. Uma convivência cotidiana com a violência que se naturaliza, como é demonstrado em um trecho do romance de Machado de Assis (*Memórias póstumas de Brás Cubas*), que Freyre recolhe para ilustrar a crueldade do menino branco com o menino escravo. O trecho a que se refere Freyre é o seguinte:

Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia — algumas vezes gemendo — mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um “ai, nhonhô!”, ao que eu retorquia: “Cala a boca, besta!”. (M.A., 1880/2008b, p. 638).

Esse corpo escravo tão desvalorizado cotidianamente não poderia ser aceito em sua característica essencial, ou seja, sua cor. A experiência de convivência entre índios, portugueses e negros, que, devido às condições sociais nas quais os brancos eram os dominadores, tornam-se estes evidentemente os mais bem sucedidos na escala social, criando-se assim dois ideais que se misturam: o de pertencer às classes sociais mais altas e o de ser brancos. Segundo Prado Jr. (2011, p. 117), “a tendência a subir é contudo geral (no caso do branco); o que não se verifica no caso do negro ou do índio”. Essa ascensão possibilita uma certa negação da cor: “O paralelismo das escalas cromáticas e social faz

do branco e da pureza de raça um ideal que exerce importante função na evolução étnica brasileira” (Prado Jr., 2011, p. 116). Desde que bem colocado na escala social, o mestiço é visto como branco.

Assim como Gilberto Freyre vê a divisão entre a casa grande e a senzala como antagonismo essencial da sociedade brasileira colonial, Prado Jr. chama de clã patriarcal a família do senhor de engenho que forma um conjunto no qual o proprietário reina absoluto. Esse clã é um elemento de organização essencial dessa sociedade.

Pensando sobre a subjetividade, pode-se ver na interpretação freyreana uma busca por penetrar na própria constituição psíquica, que para Freyre não se dissocia das experiências no contato com o outro e com a cultura. Esse outro dos primórdios do Brasil tem suas próprias características, o que impõe determinações ao modo de ser brasileiro. O sadismo tão bem destacado pelo autor é muitas vezes vivido de modo sutil nas relações mais íntimas, pertencendo ao domínio da subjetividade.

Um outro aspecto da subjetividade extremamente relevante para as análises que fazemos da obra machadiana, e apontado por diferentes autores, é um apego às aparências como traço típico dos ibéricos e herdado pelos brasileiros. Segundo Freyre, referindo-se a séculos anteriores ao do descobrimento do Brasil e também aos 1500, há uma discrepância entre graves dificuldades financeiras e materiais dos portugueses, que apesar disso mantinham pose de fidalgos e deixavam o trabalho aos outros, serviçais e escravos: “a carestia da vida sofriam-na, entretanto, os portugueses de preferência na sua vida íntima, simulando fora de casa ar e fausto de fidalgos. Em casa, jejuando e passando necessidades; na rua, ostentando grandeza” (Freyre, 2006, p. 318). Também segundo Holanda (1995), um traço típico dos portugueses é seu apego aos títulos e sinais de reverência. E segundo Schwarz (1988), um caráter ornamental já é bem assinalado como tradição colonial e ibérica.

O personalismo, estudado por Holanda (1995), abarca tanto a importância dada à aparência quanto a ausência de relações impessoais favoráveis a uma organização de trabalho racional. Trata-se de uma atitude na qual o indivíduo tem grande relevância, podendo por meio de seus feitos conseguir grande prestígio social. Essa atitude dos ibéricos seria uma antecipação do surgimento do indivíduo da modernidade, em contraposição aos regimes comunitários nos quais os indivíduos não existem a não ser dentro das tradições. Faz parte desse personalismo um grau de independência e o valor pessoal. A qualquer um era possível ser alguém admirável. Criou-se uma burguesia mercantil e corajosa, capaz de enfrentar os oceanos, mas incapaz de devotar-se ao trabalho.

O prestígio pessoal acessível não apenas aos nobres não viria do trabalho, este era considerado indigno. Segundo Holanda (1995) tanto o individualismo precoce dos ibéricos quanto o catolicismo baseado na teologia dos jesuítas, que pregava o livre arbítrio, contribuíram para que em Portugal e Espanha não houvesse hierarquia rígida, estrutura organizada coletivamente e racionalização da vida pelo trabalho. Paradoxalmente, esses personalistas se submetem a uma ordem rígida como a do Santo Ofício. Isso porque “a vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares (...) não existe, a seu ver, outra sorte de disciplina perfeitamente concebível, além da que se funde na excessiva centralização do poder e na obediência” (Holanda, 1995, p. 39).

Sérgio Buarque de Holanda faz uma diferenciação muito interessante entre o personalismo e a organização coletiva. No primeiro, o que se ressalta é a importância do pessoal e da afetividade. Sendo assim, um trabalho coletivo só se realizará mediante essas condições, como nos mutirões em que o trabalho se exerce mais pela afetividade e festividade que os acompanham. No segundo caso, a organização coletiva, o trabalho se

realiza mediante objetivos comuns e é guiado por processos racionais, ordenadores e disciplinadores. No Brasil, seria tipicamente o primeiro caso o que predominaria na Colônia e ainda estendendo-se para a contemporaneidade. O personalismo implica um gosto pelas glórias pessoais, a notoriedade e a reputação social. Assim, além do preconceito de cor, haveria no Brasil colônia uma discriminação em relação aos ofícios mecânicos. Era comum a busca pelo abandono desses ofícios e a tentativa de inserção nas posições nobres.

O personalismo é para Holanda (1995) uma característica muito marcante do brasileiro em contraposição a uma civilidade impessoal, própria de outros povos, em especial do europeu não ibérico. Quando trata da categoria de “homem cordial”, o autor deixa bem claro que essa característica se traduz por uma necessidade de intimidade com o outro, uma dificuldade de se separar, de estar sozinho⁸. Por isso, as relações sociais parecem ser sempre reproduções das relações familiares e domésticas, que se estendem para todos os domínios, como a religião e o trabalho. A conduta dita civilizada mantida nas relações sociais de outros povos tem algo como um ritual, uma teatralidade, que garante ao indivíduo um distanciamento, uma separação entre seu íntimo privado e sua vida pública.

O personalismo combina perfeitamente com o prestígio pessoal que oferecem os cargos públicos e as profissões liberais. Holanda (1995, p. 157) se refere ao bacharel em direito que com seu título de doutor tornava-se uma carreira sedutora: “o que importa

⁸O conceito de cordialidade causou grande confusão. Costuma ser interpretado como amabilidade do brasileiro com o outro. Trata-se, na verdade, de uma revivescência da intimidade vivida na família. Empregadas domésticas vivem essa intimidade, ainda que sob um regime de desrespeito e maus tratos. Em uma nota de rodapé, pertencente ao capítulo “O homem cordial”, Holanda (1995, p. 205) afirma que “pela expressão ‘cordialidade’ se eliminam aqui, deliberadamente, os juízos éticos e as intenções apologéticas a que parece inclinar-se o Sr. Cassiano Ricardo, quando prefere falar em ‘bondade’ ou em ‘homem bom’”. Cumpre ainda acrescentar que essa cordialidade, estranha, por um lado, a todo formalismo e convencionalismo social, não abrange, por outro, apenas e obrigatoriamente, sentimentos positivos e de *concordia*. A inimizade bem pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma e outra nascem do *coração*, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado” (grifos do autor).

salientar aqui é que a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da personalidade”. Muito próximo disso, Holanda (1995) refere-se ao saber como aparência, como sinal de prestígio presente nos brasileiros. Isso é um elemento extremamente comum na obra de Machado de Assis, que pode ser visto, por exemplo, no romance *Memórias póstumas de Brás Cubas* (M.A. 1880/2008b), no qual Schwarz (2000) aponta o uso de ideias e filosofias como ornamento, e é também o tema de contos como *A teoria do medalhão* (M.A.,1881/2008c).

Machado de Assis analisa em *A nova geração*, a produção poética que estava surgindo, mas se pergunta se realmente a poesia é nova. Após analisar alguns poetas da nova geração, ele faz algumas considerações e uma delas sobre a possibilidade de pedantismo, ou seja, o uso de informações científicas e filosofia apenas para mostrar que se tem mais conhecimento do que os outros. Ele avisa que “a verdadeira ciência não é a que se incrusta para ornato, mas a que se assimila para nutrição” (M.A. 1879/2008d, p. 1285).

A ausência quase geral de impessoalidade, Holanda (1995) vê também na forma como as cidades brasileiras foram construídas. Segundo ele, os portugueses não planejaram as cidades do Brasil, porque em nada agiam de modo racionalizado e planejado, apenas seguiam seus interesses mercantis. As cidades americanas das colônias espanholas foram ao contrário planejadas. Esse modo português de agir no Brasil faz parte do que Caio Prado Jr. chama de o “sentido da colonização”, ou seja, com fins apenas de negócio, sem preocupação pela vida e pela sociedade que se formavam em sua colônia.

Roberto DaMatta (1997) também trata da problemática da pessoalidade ou impessoalidade nas relações sociais no Brasil. Ele estabelece as diferenças conceituais entre indivíduo e pessoa. O indivíduo é por um lado empírico, pois todo mundo tem um

corpo separado dos demais, e por outro lado ideológico, como um valor que só foi estabelecido na civilização ocidental. Nem todas as sociedades tomam esse valor como central em sua elaboração ideológica, podendo algumas permanecer em um nível de relações hierárquicas nas quais a noção de indivíduo é quase inexistente. Nessas comunidades prevalece a pessoa como valor, pois há uma relação de complementaridade, em que cada parte serve para completar o todo. Ao contrário, nas sociedades individualistas cada parte é independente.

Essa diferenciação merece uma atenção, pois é comum o Brasil ser visto como um lugar onde as relações tendem a ter um certo grau de simbiose, ou seja, seria difícil ao brasileiro manter uma relação de impessoalidade, de distanciamento do outro, de diferenciação individual. O indivíduo, segundo DaMatta (1997), como uma noção ideológica plenamente desenvolvida nas sociedades contemporâneas é aquele que se vê com um “eu individual”, dono de sentimentos, espaço interno, capaz de pretender ter liberdade e igualdade, cujos traços básicos seriam a solidão e o amor e cujo direito fundamental seria a livre escolha. A pessoa ao contrário surgiria dentro de um conjunto ao qual pertence, é parte desse conjunto, mas pode dele se destacar, tornando-se uma pessoa diferenciada. Geralmente nas comunidades tradicionais, hierarquizadas e holísticas, como a Índia, somente alguns poucos chegam a se tornar de fato pessoas diferenciadas.

Acontece que as relações no Brasil estariam, segundo DaMatta (1997), regidas muito mais pela pessoalidade do que pelo individualismo, do que pela igualdade no tratamento e do que pela impessoalidade da lei. Diferente das sociedades, por exemplo, em que o protestantismo vigorou, nas quais os indivíduos se relacionam mediante a obediência às regras criadas por eles mesmos e dentro das quais prevalece a igualdade sem as distinções dadas a pessoas especiais. No Brasil, a expressão “Sabe com quem está

falando?” é um sinal de que se quem está falando é uma pessoa importante então a regra, as leis, deixam de ter importância. DaMatta (1997) dá vários exemplos, como evitar ser pego cometendo uma infração, ou conseguir um cargo público, pelo simples fato de se conhecer uma pessoa importante.

Expressando de um modo mais próximo à questão da subjetividade, pode-se dizer, como afirma Holanda (1995), que é uma extensão da intimidade doméstica para o meio público. E é nesse sentido que o Eu pode se sentir em confusão com os sentimentos do outro, conforme Schwarz (1988) discute no que ele chama de experiência da descontinuidade. Essa será uma discussão realizada um pouco mais adiante. Cabe ressaltar que pode parecer uma contradição dizer que os portugueses viveram a experiência da individualidade precocemente, como afirma Holanda (1995), e ao mesmo tempo trazem para o Brasil configurações de subjetividade nas quais predomina o personalismo. Mas acontece que o indivíduo corajoso, que enfrentou os mares, foi ao mesmo tempo aquele que negou a racionalidade do trabalho (o que acabou resultando na intimidade doméstica com os escravos) e enfatizou sobremaneira a importância do prestígio pessoal.

Pode-se dizer que marcas dos elementos apontados acima são presentes na sociedade e na cultura brasileiras ainda hoje. A orgia financeira de que fala Prado Jr. é frequentemente demonstrada nos noticiários sobre corrupção nos diversos governos⁹. Age-se ainda da mesma forma, buscando enriquecimento rápido em detrimento do atendimento às necessidades da população. O personalismo é muitas vezes marca das relações institucionais, quando as decisões são tomadas com base nas amizades e não nos

⁹Falando ainda do Brasil Colônia, Prado Jr. (2011, p. 356) não nos pareceria tão distante de nossos dias: “De alto a baixo da escala administrativa, com raras exceções, é a mais grosseira imoralidade e corrupção que domina desbragadamente. [...] Aliás o próprio sistema vigente de negociar cargos públicos abria naturalmente portas à corrupção. Eles eram obtidos e vendidos como a mais vulgar mercadoria”.

objetivos institucionais. O que dizer do sadismo em uma sociedade com índices tão alarmantes de violência?

A sociedade de Machado de Assis estava ainda mais próxima do período denominado Colônia (1530-1815) e as contradições vividas talvez fossem ainda mais cruéis. Um exemplo disso é a condição dos homens livres, não proprietários, no século XIX, considerados por Schwarz (1988) uma problemática abordada na obra de Machado de Assis. Em uma sociedade em que havia senhores, donos da terra e dos escravos, por um lado, e escravos, meras mercadorias, por outro, uma parcela da população vivia a condição de serem nem proprietários nem propriedade. Quem eram esses?

Segundo Prado Jr. (2011), havia no Brasil Colônia um grande contingente de pessoas entre os extremos da escala social, que são os senhores e os escravos. Os primeiros poucos e os segundos uma multidão. Entre esses foi se avultando cada vez mais o número de indivíduos com ocupações incertas ou sem ocupação alguma. Eram negros e mestiços forros ou fugidos, índios que saíram de seu habitat, e mesmo brancos que chegaram à indigência. O autor os classifica em três grupos, um de pessoas vivendo em total miséria e longe da cidade, como os quilombolas; outro de agregados de engenhos, sendo livres, mas vivendo de favor do senhor de engenho; e finalmente os que o autor chama de vadios, por estarem há muito tempo sem ocupação e se enveredarem para o crime.

Esse contingente de pessoas teve grande impacto na formação da população brasileira, segundo Prado Jr. (2011), vítimas da ausência de perspectivas de trabalho, o que poderia trazer também perspectivas de uma vida mais digna. Dentre esses, o grupo dos agregados é estudado por Roberto Schwarz (1988) e será objeto de discussão um pouco mais à frente, pois denunciam o modo pelo qual as relações se estabelecem na sociedade brasileira.

Relações sociais e subjetividade no Brasil de Machado de Assis

Machado de Assis apresentou em sua obra concepções da sociedade e da cultura, além de concepções sobre a subjetividade. É muito conhecida a influência que pensadores como Voltaire, Pascal, La Rochefoucauld e Shopenhauer tiveram sobre essas concepções (Bosi, 2007; Faoro, 2001; Schwarz, 2000). Segundo Alfredo Bosi, Machado interpreta a sociedade e seus membros com sua convicção de que o homem é egoísta por natureza e que as relações se dão por um princípio darwiniano e amoral. Segundo Bosi (1978, p. 29), “o princípio de base é sempre a seleção final do mais forte ou do mais hábil”. Sob a influência do pensamento de Pascal, Machado via as relações sociais como uma segunda natureza, tão imperiosa quanto a primeira.

As concepções de Machado de Assis sobre a sociedade e a cultura foram colhidas também na sua experiência como cronista de jornal e, de um modo geral, por seu olhar crítico. Ele presenciou transformações importantes na história do Brasil, pois nasceu ainda próximo ao período colonial e morreu já no século XX. Ao longo de sua vida, o Brasil foi se modernizando, até chegar a ser uma sociedade burguesa, industrializada e com avanços tecnológicos, regida pelo apelo à mercadoria e à propaganda. Um dado fundamental é a presença da escravidão, que se estendeu até fins do século XIX e convivia com a modernização, revelando uma das grandes contradições desse período. Segundo Maria Rita Kehl (2008):

A Baía de Guanabara, no final do século XVIII, foi o maior terminal negreiro da América. Até 1850, o Brasil era o único país independente a praticar o tráfico negreiro: mesmo depois de decretada a ilegalidade do tráfico internacional, o contrabando de africanos continuou sendo negócio altamente lucrativo. A Corte, em meados do século XIX, tinha características de uma cidade quase negra, de uma

cidade meio africana. Em 1849, a população do Rio de Janeiro contava com 110 mil escravos, num total de 266 mil habitantes: era a maior concentração urbana de escravos no mundo desde o final do Império Romano.

A escravidão no Brasil é vista como uma instituição que se prolongou mais do que em outros lugares. Segundo Alencastro (2002), a escravidão brasileira e norte americana é peculiar, pois ao mesmo tempo em que o escravo era considerado mercadoria, ele era considerado responsável por seus atos, conforme os Códigos Civil, Penal e Comercial. Mas havia diferenças também entre esses dois países, pois nos Estados Unidos a escravidão era restrita ao Sul, enquanto habitantes do Norte condenavam essa prática. Além disso, nos Estados Unidos o tráfico negreiro foi proibido 42 anos antes que no Brasil e a abolição foi realizada 23 anos antes que no Brasil.

Segundo Schwarz (1979), nos anos em que viveu Machado de Assis, o capitalismo liberal europeu alcançava sua máxima expressão e também seu processo de decadência. No ano de 1851, com a proibição do tráfico negreiro, abriram-se novas perspectivas e formas mais modernas para a sociedade brasileira. Vislumbrava-se um modo de vida que se projetava para o modo burguês, embora ainda sob a realidade da escravidão.

A escravidão é um dado objetivo na história do Brasil em que viveu Machado, mas a forma como era vista pela população vai se alterando ao longo de sua vigência. Segundo Bosi (2008), durante a carreira de Machado como ficcionista houve várias mudanças na conjuntura econômica e política, inclusive mudaram as ideias liberais, que passaram de um liberalismo conivente com a escravidão para um liberalismo em que a liberdade humana incluía o questionamento do homem feito mercadoria.

Além da escravidão, o século XIX no Brasil foi marcado pela mudança do regime monárquico para o republicano. Segundo Faoro (2001), Machado de Assis viveu a transição entre dois mundos. O primeiro é o estamento, ou seja, a sociedade comandada

pela corte real, que se estendeu desde a vinda da família real para o Brasil em 1808 até o fim do reinado de D. Pedro II no ano de 1889. O segundo mundo é uma sociedade de classes que se expande cada vez mais, com banqueiros, comerciantes e capitalistas vivendo e promovendo o império do dinheiro. Esse desenvolvimento culmina na modernização do país.

Piza (2008) descreve os seguintes avanços tecnológicos presenciados por Machado de Assis: primeira estrada de ferro (1858), telégrafo (1872), bonde (1868), luz elétrica (1887), bonde elétrico (1892), telefone (1893) e automóvel (1906). Um pleno desenvolvimento capitalista, mas que convivia no Brasil com a realidade da escravidão, confrontando-se um modo de vida direcionado ao modo burguês com outro arcaico, sem qualquer noção de liberdade ou autonomia ao indivíduo. Nesse sentido, Schwarz (1988, p. 120) afirma que

De modo geral, os historiadores concordam em dizer que a partir de 1850 o Rio de Janeiro entrava em nova fase, com melhoramentos urbanos, especulação financeira, falências etc. Para o que nos interessa, trata-se da entrada da forma-mercadoria e de seus efeitos ideológicos [...] para a vida cotidiana, sem que se transformasse a base escrava da economia.

A entrada da forma-mercadoria é bem explorada no livro de José Miguel Wisnik, quando trata do surgimento da música popular e todas as suas ambiguidades brasileiras no mundo já aburguesado do Brasil em final do século XIX. Ao analisar o conto de Machado de Assis *Um homem célebre*, Wisnik (2003) mostra um contexto cultural em que a música já se tornara uma mercadoria popular. As partituras comercializadas eram mercadorias exploradas pelo mercado nascente. Segundo o autor, esse conto pode ser lido como uma crítica à cultura de massas.

A cultura e as relações sociais têm uma importância fundamental na constituição da subjetividade humana, e o Brasil do século XIX, com suas especificidades, tem profundas implicações nas subjetividades que aqui se constituíam. Quanto mais Machado de Assis aprofundou em seus estudos sobre o homem e seu tempo, no decorrer de sua obra, mais ele pôde contribuir para um conhecimento a esse respeito.

Como já dito antes, Faoro (2001) analisa a sociedade a que pertence Machado de Assis como uma mescla de dois mundos: o estamento e as classes. Aquele já indo embora, mas muito presente ainda, e estas se chegando lentamente, pois no Brasil não havia uma vida burguesa tal qual a vivia a Europa. Os títulos e os cargos da nobreza eram necessários para os indivíduos se sentirem seguros, não lhes bastava que tivessem riqueza. Na luta pela ascensão social, pela conquista e manutenção do poder, era fundamental o apoio oferecido por meio de uma comenda, uma nomeação oferecida pela Corte.

Como estudado por Holanda (1995), há um apego às aparências na sociedade brasileira, tema recorrente da obra machadiana. Para Raymundo Faoro isso é fundamental na obra de Machado de Assis, tanto é que dedica um tópico de seu livro às manifestações de exibicionismo: “O homem se mostra nas carruagens e no transporte coletivo” (Faoro, 2001). Em um outro tópico, Faoro analisa o quanto é frequente na obra machadiana a importância dada às patentes, comendas, títulos e cargos, muito próprios da cultura brasileira de então.

Rouanet (2007) analisa o romance *Memórias póstumas de Brás Cubas* em termos do uso de uma forma específica, chamada por ele de forma shandyana. Rouanet usa esse nome porque Machado de Assis diz que se filia à tradição de Sterne e seu romance *Tristram Shandy*, que dentre outras, tem como característica a hipertrofia da subjetividade. Os narradores desses romances (de Machado e de Sterne) abusam de sua vontade própria na forma como narram e como tratam o leitor. É como se o narrador fosse

um indivíduo mimado a quem todas as vontades devem ser atendidas e em torno de quem o mundo gira. Apresentam uma onipotência e um capricho e tudo gira em torno do Eu. Schwarz (2000) analisa essa hipertrofia da subjetividade como exemplo da volubilidade do narrador e de seu exibicionismo, em um pleno exercício de superioridade.

Roberto Schwarz analisa a obra de Machado de Assis, fazendo uma leitura das relações sociais no Brasil, em especial, as relações presentes no modo cotidiano de ser da sociedade em que viveu Machado de Assis. Essas relações são marcadas pelo favor, ou seja, em vez de as pessoas viverem sob o regime da igualdade da lei, que garantiria o respeito a seus direitos e o atendimento a suas necessidades, estariam à mercê da lei do favor. Nesse regime, são necessários mecanismos de convivência, em que o indivíduo, para ser agraciado com o favor, precisa se submeter aos desígnios e desejos de quem tem condições econômicas de oferecê-lo. Entra em cena um jogo de estima e autoestima, ou seja, o dependente do favor será mais agraciado quanto mais estimado for por quem lhe oferece o favor, e assim também sua autoestima será mais elevada, assim como a do senhor proprietário.

A prática do favor, como poderoso mediador nas trocas sociais, não condiz com a ideologia da liberdade e da autonomia do indivíduo. Essa ideologia, presente nas sociedades modernas, mesmo que escondendo profundas contradições como a realidade da exploração do trabalho, seria no Brasil um contrassenso sem precedentes, pois qualquer ideia de liberdade e autonomia estava barrada pela realidade de relações em que o desejo do outro (proprietário que direciona a seu bel prazer os caminhos do favor) é soberano sobre o desejo do Eu. Sendo assim, a ideologia da liberdade, fraternidade e igualdade no Brasil seria mero ornamento das classes abastadas. É nesse sentido que nos romances da segunda fase, Machado apresenta de modo mais cru a imposição de uma

classe caprichosa, detentora do poder e do mando, com sua subjetividade hipertrofiada, seu Eu acima da lei, relacionando-se com as classes dos desfavorecidos.

No entanto, em Machado de Assis, não há apresentação de duas classes em antagonismo, como uma luta entre tiranos e pobres coitados, mas uma análise extremamente aprofundada das subjetividades que se constituem nessa dinâmica, sob a égide de trocas sociais tão desumanizadoras. Embora nos romances posteriores, o escritor focalize a elite, os personagens que a ela não pertencem se mostram extremamente capazes de fazer o mesmo jogo quando podem.

A análise de Schwarz (1988) considera que havia três classes de população no Brasil do século XIX: o latifundiário, o escravo e o homem livre. É na vida do homem livre, e na forma pela qual ele podia sobreviver, que se pode conhecer a fundo a dinâmica das relações sociais. Essa classe da população protagoniza uma forma daninha de relacionamento social na qual o favor é a moeda corrente. Com a ausência do trabalho, tal qual se desenvolvia na Europa, pois no Brasil a produção estava por conta dos escravos, os homens livres e pobres dependiam do favor dos proprietários. Segundo Schwarz (1988, p. 16), “o favor é, portanto, o mecanismo através do qual se reproduz uma das grandes classes da sociedade, envolvendo também outra, a dos que têm”.

O clientelismo, o “sabe com quem está falando?”, a pessoalidade são formas já muito conhecidas das relações brasileiras. A discussão de Schwarz sobre o favor dá a essas formas um entendimento que ilumina a problemática da subjetividade quando envolve a autoestima. Isso mostra que em meio às trocas mediadas pelo favor, está a questão fundamental da subjetividade. Uma problemática muito presente na obra de Machado de Assis, inclusive nas obras que analisamos.

Uma ideologia pode ser entendida como uma ideia falsa que justifica uma realidade que lhe é contrária. Assim, na Europa a ideologia do indivíduo livre falseava a realidade

da exploração do trabalho. No Brasil, segundo Schwarz (1988), as ideias de liberdade e autonomia eram incompatíveis com o contexto, e nem eram disfarçadas em ideologia, mas utilizadas como ornamento, como sinal de prestígio, como legitimação da lei do favor, pois este era oferecido e aceito livremente. Segundo o autor,

No contexto brasileiro, o favor assegurava às duas partes, em especial à mais fraca, de que nenhuma é escrava. Mesmo o mais miserável dos favorecidos via reconhecida nele, no favor, a sua livre pessoa, o que transformava prestação e contraprestação, por modestas que fossem, numa cerimônia de superioridade social, valiosa em si mesma (Schwarz, 1988, pp. 18-19).

A prática do favor levava a que a pessoa sentisse que era alguém e alguém que estava pelo menos acima da pior das condições, que era a do escravo. Essa possibilidade torna o exercício do favor um elemento altamente relevante na economia das relações. Torna-se um alto investimento libidinal e narcísico, e não apenas uma compensação material, a luta por ser agraciado pelo favor: um emprego, uma nomeação, como a da Guarda Nacional, um arranjo para um casamento. Do lado de quem fornece o favor, o prazer de confirmar seu poder. Havia uma enorme convivência das duas classes, homens livres e proprietários, que assim se diferenciavam dos escravos. Segundo Schwarz (1988, p. 19), essa convivência era “multiplicada, ainda, pela adoção do vocabulário burguês da igualdade, do mérito, do trabalho, da razão. Machado de Assis será mestre nestes meandros”.

Como referido anteriormente, Roberto Schwarz analisa a obra de Machado de Assis em dois livros diferentes, além de ter realizado outros estudos a respeito em outros livros e artigos. Em *Ao vencedor as batatas*, Schwarz (1988) analisa os primeiros romances machadianos até *Iaiá Garcia*, o último da chamada primeira fase. É por meio desse último romance, principalmente, que o autor aprofunda sobre formas de se ver a realidade

brasileira presentes em Machado de Assis, pois esse romance tem suas complexidades, com personagens que não são dicotomicamente divididos entre o bem e o mal, mas personagens mais complexos, que medem sua situação e agem por meio de decisões que podem lhes favorecer ou lhes livrar de condições humilhantes.

Uma característica muito presente no romance *Iaiá Garcia* (M.A. 1878/2008e) é o paternalismo, a dependência em relação a um senhor ou uma senhora que tinha condições sociais e financeiras superiores. O capricho dos proprietários é componente das relações paternalistas, mediadas pelo favor. Estas não são simplesmente práticas superficiais, elas estão enraizadas na subjetividade das pessoas, pois alimentam fantasias e ilusões por parte de quem é dependente e favorece a experiência de um gozo por parte de quem pode manipular a seu bel prazer o desejo dos outros. Schwarz (1988, p. 125) se refere, então, a uma “espécie de libidinagem do paternalismo”. Por outro lado, a quem a dependência parecia indigna esta era sentida como uma humilhação. São sentimentos e desejos que estão em jogo e Schwarz aponta para isso quando diz que o amor não basta para limpar a arbitrariedade, “por ser a ilusão mais visceral, ele é a causa das humilhações mais profundas” (Schwarz, 1988, p. 132). Assim como o desejo de subir na escala social não é simples vontade, mas está profundamente enraizado na subjetividade.

No romance em questão, Machado de Assis não enfatiza tanto a arbitrariedade dos ricos como faz nos romances posteriores, em especial, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em que essa arbitrariedade é colocada com cinismo por alguns personagens. Em *Iaiá Garcia*, o escritor mostra o outro lado da arbitrariedade, que é a recusa dos dependentes em serem tão manipulados ao gosto dos proprietários. Dessa forma, os personagens Estela e Luís Garcia evitam dar margem a seus próprios desejos e sonhos, para que seus sentimentos não lhes traiam e os deixem seduzir pelo favor. Nesse sentido, a recusa do favor se revela como um ato de superioridade para quem, de fato, está em

uma situação de inferioridade. Esse jogo de inferioridade e superioridade é frequente na obra de Machado de Assis (Schwarz, 2000).

No livro *Um mestre na periferia do capitalismo*, Roberto Schwarz, então aprofunda a análise de características da elite brasileira no século XIX. Na descrição de Schwarz (2000), Brás Cubas, o narrador do livro, é um sujeito volúvel e caprichoso, dono de um sentimento de superioridade, voltado apenas para seus próprios interesses, amante de si mesmo e de ornamentos, incapaz de qualquer reconhecimento do outro, especialmente se esse outro é de classe inferior a sua. Esses aspectos se revelam tanto no conteúdo do livro, as ações do personagem e sua relação com outros personagens, como na própria forma em que o romance foi escrito. Seja em algum ato ou pensamento de Brás Cubas, ou na forma como o narrador trata o leitor, ou na exposição numerosa de teorias e filosofias, há sempre a busca, segundo Schwarz (2000, p. 200), de uma supremacia: “perpétuo afã de marcar uma superioridade qualquer à custa de alguém ou de algo”.

Para Schwarz, o personagem Brás Cubas, como representante de uma elite de proprietários, que está acima dos outros e por isso exerce seus caprichos como bem quer, tem sempre um sentido exaltado de si mesmo e busca constantemente “supremacias imaginárias” (Schwarz, 2000, p. 89). Da primeira para a segunda fase, muda a ênfase nessas satisfações imaginárias que são promovidas pela relação de dependência. Na primeira fase, a submissão aos desejos dos poderosos é quase uma precaução, a única forma de se manter em segurança. Na segunda fase, essa submissão transparece como satisfações dos próprios dependentes em identificação com seus protetores.

Em *Iaiá Garcia*, Machado de Assis inicia uma forma que será predominante na segunda fase: a descontinuidade do enredo. Em *Memórias póstumas*, há uma infinidade de pequenos trechos que parecem não conduzir a um todo. De fato, essa condução existe e no final é possível ter um panorama do romance, mas este é o tempo todo entrecortado

por intromissões do narrador, que se comporta como um mimado, tratando o leitor como bem quer (Schwarz, 2000). Como um personagem extremamente volúvel e caprichoso, preocupa-se apenas com seu amor-próprio, representando dessa forma a personalidade típica da elite brasileira do Segundo Reinado. A caracterização que Schwarz faz do personagem-narrador poderia ser traduzida por um tipo narcisista, embora o autor não utilize esse termo.

A demonstração de um Eu narcísico, entretanto, dá-se pela indicação de um fenômeno que Schwarz (2000) vê como traço típico da prosa machadiana, que é a complacência da alma consigo mesma, um deleite em relação a si mesmo, sentido em diferentes situações como no amor, na satisfação com a comida, em elogios recebidos etc. “Nestas circunstâncias, ou noutras parecidas, os olhos voltam-se para dentro com delícia – ‘Ele não via nada, via-se a si mesmo’ – e a vida flui mais devagar” (Schwarz, 2000, p. 134). O que está em jogo, não apenas em *Memórias póstumas*, mas também em *Quincas Borba*, é um predomínio das satisfações imaginárias em detrimento da construção de enredos e personagens que tenham uma continuidade, uma firmeza em seus propósitos e ações. O mais frequente nos dois romances são a imaginação, o deleite, as fantasias, todos compensatórios e cheios de grandeza. Isso faz parecerem nada realistas esses romances, mas na verdade estão sendo realistas a seu modo, pois expressam a divisão real entre o modo paternalista (com seu jogo de estima e autoestima) e a vida objetiva com características burguesas (Schwarz, 1979).

Segundo Schwarz (2000, p. 160), “o esforço de agradar e parecer atende à ordem efetiva, sem nada de ilusório ou anacrônico”. Em uma sociedade em que as relações estão marcadas pelo prestígio que alguém tem em relação ao outro, e não pelas leis gerais válidas para todos, agradar e parecer eram de fato necessários. Schwarz (1979) aproxima Machado de Assis de Freud, dentre outros, quando coloca em ação uma vida psíquica rica

em compensações imaginárias, sonhos, lapsos, encadeamento associativo, etc. Aspectos que interferem na continuidade do Eu, questionando assim o mito da unidade do indivíduo, sua autenticidade e sua continuidade.

Nas análises que empreendemos nos Capítulos 3 e 4, recuperamos essa discussão trazida por Schwarz, pois esse Eu que se encanta com fantasias de si mesmo, que se perde em satisfações imaginárias, vindas da experiência do favor, contribui para a compreensão que buscamos.

Leituras psicanalíticas da subjetividade brasileira

Luís Cláudio Figueiredo (1995), em diálogo com alguns intérpretes anteriores da subjetividade brasileira, como Sérgio Buarque de Holanda, Roberto DaMatta e Roberto Schwarz, busca compreender como se constituem modos de subjetivação muito presentes no contexto brasileiro. Ele parte das distinções conceituais entre indivíduo, pessoa e sujeito. À distinção já realizada por DaMatta, ele acrescenta a categoria de sujeito. Assim, no Brasil, há uma infinidade de “meros indivíduos” vivendo sob o império de uma lei impessoal no que tange aos serviços destinados ao cidadão, como saúde, educação e segurança pública, com muito pouca possibilidade de receber tratamento personalizado.

Sobre essa faixa enorme de “meros indivíduos” funciona um nível em que pessoas são beneficiadas por pertencer a uma família, um nome, um grupo de amizade, recebendo tratamento diferenciado e personalizado. Como restos de um arcaísmo ainda presente na sociedade brasileira, esse conjunto de pessoas acaba desfazendo um caminho que poderia levar ao exercício de uma lei impessoal que beneficiasse de modo justo a todos. Somente saindo da condição de “mero indivíduo” e ultrapassando a esfera do nível pessoal, portanto exercendo seus direitos, com conhecimento e determinação de sua própria vontade, é que alguém poderia chegar a ser sujeito. Neste caso, Figueiredo está falando

do sujeito da modernidade, auto fundante e auto determinante, e não do sujeito do inconsciente ou do desejo, concebido na psicanálise.

A partir dessas categorias, Figueiredo (1995) indica algumas “passagens” pelas quais meros indivíduos no Brasil poderiam chegar a se estabelecer pelo menos como pessoas e quiçá como sujeitos. São caminhos para modos de subjetivação com possibilidades de ser alguém capaz de se auto determinar, de buscar mudanças efetivas em suas condições de vida e ter suas próprias concepções sobre si mesmo. Essas mudanças passam por processos denominados de personalização ou assujeitamento. No primeiro, o indivíduo consegue de alguma forma sentir-se como pessoa, sendo beneficiada por pertencer a algum grupo de parentes ou amigos. No segundo, o indivíduo consegue mais do que beneficiar-se de modo pessoal, consegue sentir-se como capaz de determinar sua vontade dentro de um contexto de regras as quais ajudou a estabelecer.

Figueiredo aponta assim a militância e o evangelismo como formas de assujeitamento e experiências como o carnaval ou o uso da expressão “Sabe com quem está falando?” como formas de personalização. Todas essas possibilidades não são excludentes entre si, muito pelo contrário, níveis de mero indivíduo, pessoa e sujeito existem em todos, assim como maiores ou menores possibilidades de vivenciar a personalização e o assujeitamento.

Na compreensão de Schwarz (1988) de que há um desencontro entre ideias modernas e práticas arcaicas no Brasil, desencontro chamado de “ideias fora de lugar”, Figueiredo (1995) vê um bom caminho para se compreender o porquê de determinados modos de subjetivação presentes no Brasil. Devido às ideias fora de lugar, que não levam à concretização de uma prática condizente com essas ideias, que outras formas precisam ser arranjadas pelo brasileiro com vistas a se personalizar (tornar-se pessoa) ou se assujeitar (tornar-se sujeito).

Analisando o romance *Quincas Borba* e o protagonista Rubião como um caso de bovarismo, Maria Rita Kehl (2008) afirma que nas sociedades periféricas do capitalismo, que não vivenciaram as revoluções europeias, apenas importaram suas ideias, a busca por ideais passa pela fantasia de tornar-se outro (bovarismo). Esta é uma figura típica da subjetividade moderna e do Brasil do século XIX. Em concordância com o que foi dito sobre ser sujeito, mero indivíduo ou pessoa, a autora pensa nas forças sociais que determinam a posição do sujeito. E como se dá isso no Brasil oitocentista?

Segundo Kehl (2008), mesmo após a abolição da escravatura, a condição do negro no Brasil permanece ambígua, com práticas injustas, que até hoje traumatizam a sociedade brasileira. Utilizando-se de uma expressão de Roberto Schwarz, “amesquinamento do espírito”, a autora diz que a independência de Portugal não fez com que se pensasse em independência também para os escravos, mas ao contrário, se buscassem formas jurídicas de manter a escravidão. A elite age sempre como aquela que detém o cabo do chicote. Uma realidade em total desacordo com as ideias liberais da liberdade humana, sendo assim a modernização e as ideias modernas tornam-se meros aparatos. Daí o sentido do bovarismo, um desejo, no Brasil, de ser outro. A forma típica do bovarismo brasileiro é sempre querer ser como o estrangeiro: Portugal, depois ingleses ou franceses e finalmente norte-americanos.

O escravo na obra machadiana lembra o não trabalho de quem não é escravo. Apenas este trabalha muito para servir o outro, seu dono. Não se pode, dessa forma, buscar uma ascensão social pela via do trabalho, o que se consegue, segundo Kehl (2008), pela pose, pela farsa, pelo domínio do *semblant* de poucos homens livres com

possibilidade de ascensão. Tudo isso entra em um modo de subjetivação denominado pela autora de bovarismo¹⁰.

Para Talles Ab'Sáber (2007), o que sai das páginas de Machado de Assis, e pode ser melhor compreendido a partir da leitura de Roberto Schwarz, é um sujeito perverso, diferente do sujeito freudiano, que é limitado pela lei da proibição do incesto e marcado pela castração. Segundo ele, o sujeito machadiano “vai se constituir como radicalmente oscilante, volúvel, inconsequente por um lado, e narcísico ao extremo por outro, tendo o mundo referido totalmente a si e a seu potencial delirante” (Ab'Sáber, 2007, p. 284) .

Com base na análise que Schwarz faz do romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Ab'Sáber (2007) afirma que Brás Cubas se caracteriza ao mesmo tempo como perverso e narcisista, por não reconhecer o outro. Segundo ele, uma suposta universalização do sujeito freudiano do recalque é desmentida pelo sujeito machadiano, que não incorpora nenhuma lei, agindo em relação a si mesmo e ao outro de acordo com seu bel prazer, seu próprio gozo. E assim seriam inúmeros personagens machadianos, que, na posição privilegiada de senhores de alta classe, tratam o outro como extensões de seus desejos, caprichos e concepções. O autor, ao contrapor ao sujeito freudiano do recalque, o sujeito machadiano, vê neste último uma configuração perversa, na qual o outro é objeto (corpo escravo) para o gozo do Eu, configurando-se, o que Gilberto Freyre já observara, um gozo sádico.

Para Ab'Sáber, em entrevista à *Folha de São Paulo* (22.06.2006), tanto Freud quanto Machado de Assis apresentam um homem que se fragmenta, que tem problemas com a integridade do Eu, mas no caso do brasileiro chega-se a uma dificuldade de reconhecimento do outro, uma intimidade que suprime o público, porque “a lei não tem

¹⁰ Voltaremos ao texto de Maria Rita Kehl, quando analisarmos o romance *Quincas Borba*, no Capítulo 4.

eficácia simbólica forte”. Segundo ele, a cordialidade, estudada por Sérgio Buarque de Holanda, impede que “haja direitos objetivos do outro”. É um problema não de um indivíduo, mas de toda uma cultura que se estrutura em uma lei que é escorregadia e clivada. Nessa linha de raciocínio se insere também Contardo Calligaris.

A interpretação que Calligaris (1991) constrói sobre a problemática brasileira utiliza-se de uma figura de origem, pois considera que os modelos do colonizador e do colono que vieram ao Brasil repercutem ainda na atualidade, como posições subjetivas. O primeiro veio para gozar do corpo da mãe-terra sem interdições, negando a intervenção paterna, buscando impor sua língua, sendo o Brasil um corpo utilizado para o gozo, como em um estupro. Diferentemente, o colono vem para o Brasil em busca de uma vida melhor, o que quer dizer que era como um deserdado em sua terra, abandonado por seu pai, e veio aqui buscar um outro pai, que não encontra, por isso precisa ele próprio fundar o seu nome. Essas duas posições subjetivas encontram-se ligadas à função paterna. Na primeira, do colonizador, a lei paterna é negada, buscando evitar a intervenção em relação ao gozo do corpo da mãe. Na segunda, do colono, a lei é que lhe foi negada, pois não encontrou aqui um pai que o interditasse, embora fosse isso o que ele procurava.

A função paterna pouco exercida no Brasil conduz a uma forma peculiar de lidar com a lei e as regras e uma forma de usufruir os bens e os direitos. Segundo Calligaris (1991, p. 53), “O imperativo de gozo não é, verdade seja dita, nem uma invenção nem uma especificidade brasileira. Mas o colonizador parece ter imprimido aqui marca especial”. Numa extrema dificuldade em relação à ordem simbólica, os brasileiros tendem a buscar um gozo próximo ao consumo que destrua o bem, como fizeram os colonizadores com a terra, ao contrário do gozo do europeu que se exerce no sentido de preservar o bem.

Diante desse quadro de dificuldade em relação à função paterna ou à ordem simbólica, o que, em outras palavras, corresponde a uma dificuldade em relação à autoridade em sua legitimidade, grandes problemas se revelam em torno da identificação com os modelos ideais. O pai acaba sendo fantasiado como aquele que permite o gozo e não aquele que impõe a lei. Calligaris (1991) afirma que são extremamente comuns as identificações com modelos onipotentes, mágicos, que exibem potência como os super heróis. O indivíduo acaba sendo mais importante que a filiação a um nome.

Calligaris (1999) retoma o tema dos colonizadores e colonos brasileiros dentro de uma perspectiva do sujeito moderno, pensando em quem é o sujeito colonial. Veio ao Brasil por necessidade ou desejo? Necessidade de ampliar seus bens e conquistas? Ou desejo de luxo? Acontece que para o sujeito moderno não há mais distinção entre necessidade e desejo. A mais básica necessidade está impregnada do desejo de se distinguir e de aparecer. O que se é depende dos bens que se tem. Segundo Calligaris (1999, p. 18), “O ‘ser moderno’ é feito de ter e de aparecer. Ou seja, não passa-se de fato do ser ao ter, mas de um ser feito de regras tradicionais a um ser sustentado pela distribuição de bens”. Para o autor, a viagem de Colombo inaugura essa era em que ter e aparecer são fundamentais e funda assim nas Américas uma nova subjetividade.

As experiências originárias de um país determinando seu desenvolvimento, sua história, sua constituição subjetiva. É assim que o Brasil tem sido compreendido nas diversas leituras acima. Repercussões profundas marcando um jeito de ser, com graves problemas sociais. Os quase 300 anos de colônia representam um tempo maior do que o do Brasil nação. Segundo Gomes (2007), o Brasil só foi inventado como país em 1808, com a vinda da família real. Portanto, há apenas 206 anos a nação brasileira teve início. Talvez a expressão “país do futuro” não seja tão descabida ou mera retórica.

O espelho de Machado de Assis – uma análise

Tirésias, contudo, já havia predito ao belo Narciso que ele viveria apenas enquanto a si mesmo não se visse... Sim, são para se ter medo, os espelhos.

(...)

E as máscaras, moldadas nos rostos? Valem, grosso modo, para o falquejo das formas, não para o explodir da expressão, o dinamismo fisionômico. Não se esqueça, é de fenômenos sutis que estamos tratando.

João Guimarães Rosa, *O espelho*

Machado de Assis escreveu aproximadamente 200 contos ao longo de sua carreira como escritor. *O espelho* foi publicado primeiramente em 8 de setembro de 1882 no jornal carioca *Gazeta de Notícias*. Em outubro do mesmo ano, o conto foi republicado em um livro chamado *Papéis avulsos*, uma coletânea de 12 contos escolhidos pelo próprio Machado. Esse livro é considerado um marco (Gledson, 2011a), ao lado de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, na literatura machadiana, que se transforma radicalmente em sua segunda fase. De acordo com Gledson (2011a, p. 7, grifos do autor), “este é o ‘verdadeiro’ Machado – achou sua voz, ‘astuta e cáustica’, dois adjetivos que ele mesmo aplica a Jacobina, o narrador de ‘O espelho’, uma das histórias mais famosas desta coletânea”.

Gledson (2011a) chama os contos de *Papéis avulsos* de histórias, que ele considera como experimentações, todas elas com certo grau de absurdo, escritas em um momento em que Machado de Assis espantava-se com o Brasil, vendo-o como infantil e

degradando-se culturalmente, com “exibições de monstros (‘o homem-peixe’, um homúnculo liberiano sem braços etc.), onde o teatro nacional inexistia, onde a violência destrói qualquer esperança de eleições legítimas, onde reina a corrupção” (Gledson, 2011a, p. 12). Para o crítico, nesses contos foram experimentadas formas, utilizando-se do humor e de situações que parecem distantes da realidade, para justamente falarem da realidade brasileira.

Antes, porém, de abordar o conteúdo dessas histórias, é preciso lembrar que elas foram elaboradas por Machado de Assis dentro de uma forma, que é a forma do conto. E certamente a escolha do escritor por determinada forma não é por acaso. Na advertência que faz no início de *Papéis avulsos*, o escritor (M.A. 1882/2008f) parece identificar “meros contos” com um entretenimento, mas potencialmente capazes de trazer algum sentido. Ele acrescenta, fazendo referência a Diderot, que escrever um conto pode ser uma forma de alegrar-se e não ver a vida passar. A esse respeito, Sanseverino (2010, p. 115) conclui: “A alegria do espírito é o grande benefício da ficção”.

Machado de Assis volta a essa questão na advertência a outro livro, chamado *Várias histórias*, de 1895, dizendo, de um modo irônico e brincalhão, que uma vantagem do conto é ele ser curto, caso ele não seja bom: “há sempre uma qualidade nos contos, que os torna superiores aos grandes romances, se uns e outros são medíocres: é serem curtos” (M.A., 1895/2008g, p. 446). Uma característica do conto é, portanto, ele ser curto e se a brincadeira de Machado tem algo de esclarecedor, pode ser que independentemente de sua qualidade, o conto pretende de alguma forma entreter, como ele afirma: “É um modo de passar o tempo”. Nessa ideia está contida uma valorização do riso para alegrar a vida.

É interessante notar, porém, que *O espelho* (M.A. 1882/2008h), dentro de um conjunto de contos que trabalham com o humor e o absurdo, sendo ele próprio um conto

que se aproxima do fantástico¹¹, parece provocar mais um efeito de desconforto do que de riso. Augusto Meyer (2008) escreve, em 1935, sobre sua experiência de ler *O espelho*, que para ele tem um efeito vertiginoso. A solidão do personagem, descrita como um “cochicho do nada” (M.A. 1882/2008h, p. 326), Meyer comparou com seu próprio sofrimento causado por um longo período de enfermidades, e segundo ele, o humor só aparece no início do conto, sendo substituído pela gravidade: “o humorismo cáustico do princípio, a acrobacia machadiana de Jacobina ao expor sua tese das duas almas, contrasta profundamente com a gravidade simples da história contada por ele” (Meyer, 2008, p. 52).

O espelho nos lembra outros contos machadianos que a psicanalista Lucia Serrano Pereira (2008) analisou como contos que têm para o leitor um efeito de vertigem. Para a autora, esse efeito de vertigem faz parte da própria composição do conto, que tem momentos do que ela chama de torsão, momentos em que a condução dos acontecimentos sofre uma espécie de revés e tudo se transforma. Para tanto, a forma conto é relevante, uma vez que o relato deve ser breve, condensado, e ao mesmo tempo intenso, como um “relâmpago”.

A vertigem é uma forma pela qual a perturbação que *O espelho* provoca tem sido nomeada. John Gledson (2006) também assim se expressou em relação a esse conto. Desse modo, embora Machado de Assis se refira ao entretenimento como uma meta do conto, ele escreveu vários que, além de fazerem “passar o tempo”, provocam o leitor e o convidam a lhes decifrar, encontrar neles o sentido, ao qual o escritor também se refere.

¹¹ Noemi Moritz Kon afirma que a literatura fantástica é própria do século XIX e que surgiu em substituição aos contos de fadas e foi por sua vez substituída pela ficção científica no século XX. Segundo Kon (2001, p. 96), “O fantástico pode ser definido pela intrusão do inadmissível em mundo comumente admissível. Seu mecanismo consiste em colocar em cena fenômenos insólitos irrecusáveis, ou seja, fenômenos inesperados e inexplicáveis...”.

Alfredo Bosi (1978) chama contos como *O espelho* de contos-teoria, em que o sentido das relações sociais são buscadas. Nessas relações está a fragilidade de cada homem submetido ao poder do institucional, da opinião pública e da aparência dominante. Para o crítico, são estranhas teorias do comportamento humano em que se misturam o desejo, o interesse objetivo e a verdade social. *O espelho*, segundo Bosi (1978), vai contra o eu romântico, com sua unidade, demonstrando que a consciência humana vem de fora, mas que esse fora é descontínuo.

Segundo Sanseverino (2010, p. 114), o conto, tal qual realizado por Machado de Assis, é uma forma moderna desenvolvida por escritores europeus, da qual ele se apropriou por meio de verdadeiros estudos. O conto cria uma situação que se desenvolve e se resolve em poucas páginas, oferecendo ao leitor um prazer, ou um desconcerto, dentro de um curto espaço de tempo¹². Nesse sentido, os contos de *Papéis avulsos*, dentre eles *O espelho*, foram escritos e publicados com o intuito, aparentemente, de divertir leitoras, mais do que leitores, de folhetins e jornais. No entanto, pretendendo ou não Machado de Assis, inscreveram-se na história da literatura brasileira como obras muito ricas, com sentidos renovadamente descobertos (Gledson, 2006).

Para Sanseverino (2010), o uso da forma conto foi feito com autonomia por Machado de Assis, o que não teria ocorrido com o seu conteúdo. Segundo ele, há uma submissão do escritor em relação à matéria de que tratam seus contos, que é a realidade brasileira. Da mesma forma, para Gledson (2011a), o tema de *Papéis avulsos* é o Brasil e suas dificuldades.

Estamos considerando aqui, porém, que quanto ao conteúdo do conto *O espelho*, especificamente, não se pode lhe atribuir um sentido único. Como afirma o próprio

¹²Machado de Assis não se detém em nenhum enquadramento, talvez por isso dois contos de *Papéis avulsos* sejam longos: *O alienista* e *Dona Benedita*. O primeiro talvez seja mais adequadamente classificado como novela (Barbieri, 2006.)

Gledson (2011a, p. 31), “também deve-se frisar que essas alegorias [relativas à nação brasileira] não eliminam os outros níveis de significação que os contos têm”. À propósito, o próprio Machado de Assis (1882/2008, p. 343) afirma que dos contos de *Papéis avulsos* há apenas um, *A sereníssima República*, “em que há um sentido restrito”. Sendo assim, pretendemos realizar uma análise d’*O espelho*, levando em conta que a narrativa se dá em determinado contexto histórico e social, mas que ao mesmo tempo revela aspectos essenciais do ser humano em sua universalidade.

Segundo Antonio Candido, o trabalho artístico deforma arbitrariamente a realidade, mesmo quando o escritor pretende observá-la e transpô-la para a obra, pois “a mimese é sempre uma forma de poiese” (Candido, 2010, p. 22). Nesse sentido, o conto, mesmo tratando da matéria local, que é a realidade brasileira, constrói uma outra realidade, vinda da criatividade do escritor e de seu estilo.

O espelho – complexo como um sonho

As leituras do conto, realizadas ao longo desses mais de 130 anos desde sua publicação, têm possibilitado um maior aprofundamento em sua complexidade. Cada leitura é uma experiência de entrelaçamento de novas ideias, construindo uma rede interpretativa que vai se enriquecendo ao longo do tempo, da mesma forma como a interpretação de um sonho não esgota as possibilidades de conhecimento sobre ele. Como afirma Freud (1900/1981r, p. 519), citando Goethe, em relação aos significados possíveis de um sonho:

Achamo-nos em meio a uma fábrica de pensamentos em que, como em uma obra prima de tecelagem, e segundo os famosos versos, “se entrecruzam mil e mil fios – vão e vêm as lançadeiras, - brotam invisivelmente os fios e um único movimento estabelece mil enlaces”.

As diversas leituras do conto vão estabelecendo uma rede de significados extremamente rica, demonstrando que uma obra literária, assim como um sonho, é tecida a partir de inúmeros materiais do consciente e do inconsciente do escritor. A noção de alma exterior presente no conto pode ser vista como uma noção que transita entre a realidade concreta e a fantasia ou o fantástico, como um ponto de intersecção entre a subjetividade e a objetividade do mundo exterior.

Uma obra literária guarda semelhanças com um sonho. Ambos se compõem de dois momentos distintos que são a obra acabada, no caso da literatura, ou aquilo de que se lembra, no caso do sonho, e um trabalho anterior, que é o processo de elaboração, no caso da obra, ou o processo de deformação, no caso do sonho. Ou seja, existem nos dois casos um texto manifesto e um não manifesto. A grande novidade e contribuição de Freud para os estudos sobre os sonhos é a hipótese de que eles são realizações de desejo, mas que esse desejo não é diretamente apresentado e sim objeto de deformações por meio dos mecanismos de condensação e deslocamento, a que Freud chamou de o trabalho do sonho.

Em sua discussão sobre a contribuição psicanalítica para os estudos literários, Eagleton (2006) afirma e propõe que essa contribuição será mais promissora se buscar entender na obra o que se busca no entendimento do sonho, ou seja, o trabalho de realização da obra por meio do qual o escritor se utiliza de um universo de matéria prima para compor o texto manifesto da obra. Para Freud, os conteúdos manifestos e latentes do sonho são como duas versões de mesmo conteúdo. Ele (Freud, 1900/1981r, p. 517) afirma que “o sonho é conciso, pobre e lacônico em comparação com a amplitude e a riqueza das ideias latentes”, acrescentando que “jamais podemos estar seguros de ter esgotado a interpretação de um sonho”.

Os mecanismos principais do trabalho do sonho, a condensação e o deslocamento, são responsáveis por essa infinidade de possibilidades na interpretação do sonho, o que

provavelmente se aproxima do que ocorre em uma obra literária. Segundo Eagleton (2006, p. 236), “tal condensação e deslocamento constantes do significado corresponde ao que Roman J. identificou como as duas operações primordiais da linguagem humana: a metáfora (condensação) e a metonímia (deslocamento de um para outro)”. O objeto espelho, no conto machadiano, condensa uma série de elementos individuais e sociais, uma metáfora para diversos aspectos da cultura brasileira e da subjetividade humana.

Considerando a “fábrica de pensamentos” a que Freud se refere, uma obra, assim como um sonho, abre caminhos para novas construções, que podem ser sugeridas pelo texto de um escritor, mesmo que ele não os aponte. De acordo com Eagleton (2006, p. 268), uma obra literária tem “certos pontos ‘sintomáticos’ de ambigüidade, evasão ou ênfase exagerada, e que nós, como leitores, somos capazes de ‘escrever’, mesmo que o romance em si não o escreva”. É o que ele chama de “subtexto”, acreditando que pode ser pensado como o “inconsciente” da obra: matérias primas, como linguagem, outros textos literários, visões de mundo.

O espelho é passível de diferentes análises porque não é simplesmente claro, direto e objetivo. Possui dois narradores, um que é onisciente e aparece em pouquíssimos momentos, e outro, o protagonista Jacobina, que conta sua história na perspectiva de sua própria subjetividade, colocando-se como autoritário, ao não admitir réplicas a sua exposição (Duarte, 2010). A alternância dos dois narradores e o autoritarismo do segundo narrador já deixam entrever a possibilidade de equivocidade dos relatos. O segundo narrador, protagonista da história, é além disso chamado de casmurro, lembrando o protagonista de *Dom Casmurro*, romance machadiano no qual a problemática da confiança no narrador já é muito conhecida (Schwarz, 1991).

Além da presença de um narrador, com sua perspectiva única sobre o acontecimento que relata, o conto apresenta situações nas quais a realidade é posta em

questão, como ocorre no momento crucial do conto, em que o personagem não se vê de modo nítido no espelho (M.A., 1882/2008h, p. 219): “não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra”.

A ironia é outro elemento que traz para o conto uma atmosfera de questionamento quanto à verdade das afirmações. Por exemplo, quando o segundo narrador está fazendo afirmações sobre a natureza da alma humana, um tema que parece de tão grande relevância, ele diz que há duas almas no homem e que este é “metafisicamente falando, uma laranja” (M.A., 1882/2008h, p. 323). Falar de metafísica, alma e laranja ao mesmo tempo parece deixar o discurso pouco sério, e mesmo irreal. Como afirma Rivas Hernandez (2010), Machado de Assis usa com frequência em seu estilo uma mescla de realidade e ficção, demonstrando que a fantasia pode superar a realidade.

Machado de Assis, como um escritor meticuloso, que trabalhava cuidadosamente cada linha de seus textos, certamente tem n’*O espelho* o resultado de um trabalho, consciente e inconsciente, de manipulação de todo um rico material. Pode-se dizer que para a construção desse conto, ele se utilizou de todo um acervo de cultura ao qual teve acesso, além de sua arguta observação do homem e da sociedade de sua época. A “matéria prima”, de que fala Eagleton, é extensa.

A psicologia humana presente na obra de Machado de Assis foi colhida em diversos autores, apontados por seus críticos (Faoro, 2001; Rouanet, 1993; Bosi, 2007). Esses autores são La Rochefoucauld, Pascal, Voltaire, Maquiavel, Schopenhauer, entre outros. A alma exterior, de acordo com Bosi (2007), relaciona-se com o interesse, um conceito vindo da ilustração européia, da qual Machado de Assis retira sua convicção de que é o interesse a maior mola do comportamento humano. O interesse seria ao mesmo tempo natural e social. Essa crença no interesse como mola propulsora do comportamento fazia parte da mentalidade presente à época de Machado de Assis (Bosi, 2007), que estava

embasada nos autores franceses dos séculos XVI e XVII. Além desses, os humoristas ingleses do século XVIII, como Stern, Swift, Fielding (Schwarz, 1979) e a literatura sobre o inconsciente (Schwarz, 2000). Pode-se dizer que de um modo geral *O espelho*, como representante da melhor obra de Machado de Assis, está assentado sobre a base de todos esses aspectos estudados por alguns de seus mais importantes críticos.

Seguindo apontando elementos de constituição do conto, há a referência à cultura portuguesa e a suas repercussões. O narrador do conto delimita o espelho como vindo de Portugal com a Corte e como um objeto antigo, em cuja moldura veem-se sinais quase apagados de nobreza e ostentação. Para Gledson, esse espelho, com sua moldura, representa a cultura portuguesa no século XVIII, “apodrecida, oca e puramente ornamental” (Gledson, 2006, p. 74). E como o narrador do conto especifica a data da chegada do espelho ao Brasil, 1808, que é quando o Brasil começa a se tornar uma nação, Gledson vê nisso uma metáfora da primeira vez em que a nação se olha no espelho, que evidentemente mostra uma imagem esfumada, devido a própria dificuldade de identidade nacional de então.

Na análise crítica de John Gledson, parecem estar imbricadas a identidade do Eu e a identidade do Brasil. Nessa análise, os escravos no conto tiveram o papel de manter o Eu lisonjeado, de modo evidentemente superficial e presunçoso, mas como que seguro, pois escravos pertencem ao dono, por isso não deixariam de o reafirmar como superior. Mas quando os escravos fogem, o Eu (de Joãozinho) perde seu suporte. Esse apoio dos escravos necessário à identidade do Eu demonstra que o próprio Eu está vulnerável, pois o suporte pode faltar, e seria um problema endêmico no Brasil, que se apoiava na escravidão. Para Gledson (2006), Machado de Assis demonstra que um Eu frágil, sem identidade própria, dependente do suporte (rapapés, elogios etc.) do outro, é também a situação do Brasil.

A fuga dos escravos, vista como um momento fundamental da problemática do conto (Duarte, 2010 e Sanseverino, 2010), lança luz a essa relação tão inusitada do proprietário com a sua propriedade, que no caso é um ser humano. Embora considerado como mercadoria, o escravo era útil para fins subjetivos, além, é óbvio, de toda contribuição material, uma vez que podia servir de espelho a refletir desejos narcísicos dos senhores. Antes da interpretação de John Gledson, o espelho sempre foi visto apenas como uma metáfora do indivíduo e não do Brasil ou da nação brasileira. Uma metáfora que falava da necessidade individual de reconhecimento por parte dos outros ou da necessidade individual de manter para os outros uma imagem (uma máscara como diz Alfredo Bosi). A interpretação de Gledson abre caminho para se pensar essa metáfora para além do indivíduo (Duarte, 2010). O Brasil como um todo carecia de espelhos que lhe reassegurassem, outra função que o escravo também podia exercer.

A autonomia do indivíduo, que segundo Schwarz (1988) é questionada por Machado de Assis, encontra seu limite na relação com um ser considerado abaixo da condição humana. Os escravos n' *O espelho* foram os últimos suportes para a integridade do personagem, mas representando um outro que só pela ausência conseguiu exercer alguma autonomia (a iniciativa e a coragem de fugir). E se o outro não é um ser distinguível em sua diferença radical em relação ao Eu, ele é apenas projeção do Eu narcísico. Eu e outro, senhor e escravo, convivem em uma intimidade, estudada por Sérgio Buarque de Holanda, em que delimitações individuais ficam confusas. O espelho serve de um outro (desejo de “sentir-me dois”) a reassegurar o anelo narcisista. O Eu carece de densidade, como afirma Ab'Sáber (2007). A condição do Brasil escravocrata pode revelar assim sua participação na construção de uma estrutura psíquica, altamente dependente da ilusão do Eu narcísico.

Esse rico material utilizado para a construção do conto não é tudo, lembrando o que Antonio Candido diz sobre mimese e poiese. A criação poética de Machado de Assis no conto em questão é notável, pois ele aprofunda, em uma curta história, um conhecimento sobre a subjetividade. É por isso que os conceitos psicanalíticos costumam ser evocados quando se lê esse conto. Na análise propriamente dita, abaixo, buscamos lê-lo com o olhar da psicanálise, utilizando em especial os conceitos de objeto, Eu narcísico, Ideal-de-Eu, Eu-Ideal e narcisismo.

Esboço de uma nova teoria da alma humana – um diálogo com o conceito de objeto em psicanálise

O conto se inicia, como já dito, com um narrador que apresenta cinco personagens em discussão sobre os mais diversos assuntos, até que a conversa chega ao tema da natureza da alma humana. Nesse momento, um dos personagens toma a palavra e começa a narrar uma experiência de sua juventude, quando foi nomeado alferes da Guarda Nacional.

Antes de começar a descrever sua história, Jacobina expõe uma teoria da alma humana, segundo a qual todos os seres humanos têm duas almas, “uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro...” (M.A. 1882/2008h, p. 323). Interessante que ele não diz uma que está dentro e outra que está fora, como coisas externas uma a outra, mas sim uma que olha para a outra, sugerindo um trânsito entre o que há dentro e o que há fora de um indivíduo.

A questão do interno *versus* externo é muito recorrente em Freud, claramente indicada em textos como *O Eu e o Id*, em que ele relaciona o Id à profundidade do ser humano e o Eu a uma modificação daquele provocada pelo contato com o mundo exterior. Como afirma Mezan (2006, p. 504):

Partindo da tese de que a vida psíquica do homem é determinada ao mesmo tempo de ‘dentro’ e de ‘fora’, pela dinâmica pulsional e pelas relações sociais em que esta se insere, a psicanálise encontra inevitavelmente a questão de saber como esses dois fatores se combinam, se determinam de modo recíproco e entram eventualmente em choque um com o outro.

A constituição psíquica não se dá de outra forma, senão pela constante interrelação entre o mundo interno e externo em um jogo de introjeções e projeções, conforme discutimos no Capítulo 1. Não encontramos em nenhuma das leituras precedentes algo referente a esse aspecto do conto. As análises costumam se debruçar, ou se deixarem impressionar pelo momento crucial do conto, em que a imagem refletida no espelho é deformada, mas que valor terá a parte inicial da exposição teórica de Jacobina? Por que os objetos externos aparecem de modo enfático? O que é a alma que olha de fora para dentro, ou seja, a alma exterior? Jacobina enumera tantos objetos externos que ela pode ser qualquer coisa que seja externa ao indivíduo:

A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa; - e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor, etc. (M.A. 1882/2008h, p. 323)

Além desses, ainda aparecem o cavalinho de pau, os ducados, o ouro, o chocalho... Já é possível ver que a alma exterior é algo externo que ganha um significado, um valor que venha do interior. O objeto, como pensado em psicanálise, é ao mesmo tempo externo e interno (Green, 1988) e essa sua qualidade é fundamental para a análise que empreendemos, pois os objetos enumerados na teoria de Jacobina são objetivos, como uma máquina ou o ouro, mas são ao mesmo tempo alvo de projeções, ganhando

significações pessoais de quem o elege como sua alma exterior. Não há nada definido *a priori* nessa eleição, pois o objeto tem a plasticidade¹³ de se converter em alma exterior de alguém a partir de que esse alguém o tenha elegido. Não uma escolha consciente, mas um processo inconsciente pelo qual o objeto ganha o significado de algo vital:

Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira (M.A. 1882/2008h, p. 323).

No decorrer do conto, o narrador protagonista demonstra o quanto a alma exterior se torna algo tão profundamente internalizado que sua perda provoca graves comprometimentos à estrutura da imagem do Eu, como é o caso de Joãozinho que acaba vendo sua imagem no espelho perdendo a nitidez. Quando diz que essa alma, como a outra, transmite a vida, parece indicar que a vida humana não pode se isentar da existência dessa alma, ou seja, viver, certamente dentro de determinadas condições históricas e sociais, requer uma alma exterior. É interessante que, em seguida, Jacobina diz que o homem “é, metafisicamente falando, uma laranja” (M.A. 1882/2008h, p. 323). Isso parece indicar, mais do que desqualificar qualquer ideia real sobre a noção de alma exterior, que esta última é uma realidade tão concreta como a fruta, tão irrefutável como um fato, pelo menos para Jacobina, cuja experiência foi tão marcante.

Após dizer que a alma exterior pode equivaler ao sentido da vida de uma pessoa, Jacobina diz que ela é mutável:

¹³A rigor, a plasticidade não é do objeto e sim da pulsão: “Os instintos sexuais nos surpreendem por sua plasticidade, pela capacidade de mudar de finalidades, pela facilidade com que uma satisfação se deixa substituir por outra e por sua faculdade de deslocamento, da qual acabam de nos dar um excelente exemplo os instintos de finalidade inibida” (Freud, 1932/1981, p. 3155). Não só as finalidades são modificadas, mas também o objeto.

Agora, é preciso saber que a alma exterior não é sempre a mesma... [...] Há cavalheiros, por exemplo, cuja alma exterior, nos primeiros anos, foi um chocalho ou um cavalinho de pau, e mais tarde uma provedoria de irmandade, suponhamos. Pela minha parte, conheço uma senhora, - na verdade, gentilíssima, - que muda de alma exterior cinco, seis vezes por ano. Durante a estação lírica é a ópera; cessando a estação, a alma exterior substitui-se por outra: um concerto, um baile do Cassino, a rua do Ouvidor, Petrópolis... - Perdão; essa senhora quem é? - Essa senhora é parenta do diabo, e tem o mesmo nome; chama-se Legião... (M.A. 1882/2008h, p. 323).

O caráter mutável da alma exterior parece se ligar a dois aspectos. Um deles é o do objeto externo em sua plasticidade, e em seu caráter de objeto de projeções. O outro parece se relacionar com um modo específico pelo qual uma pessoa pode se relacionar com os objetos, qual seja, seu caráter de mercadoria. O nome “Legião” faz referência provavelmente ao fato de que essa plasticidade do objeto e seu caráter de mercadoria estão amplamente disseminados pela cultura. Mais adiante, em diálogo com o texto de Roberto Schwarz, buscamos situar a questão da mercadoria, mas antes é necessário pensar no estatuto do objeto.

O objeto na psicanálise freudiana, como discutimos no Capítulo 1, surge como o objeto de satisfação, apoiado na função alimentar. O bebê, ao ser alimentado pela mãe, a qual satisfaz sua necessidade, sente-se não apenas saciado, mas prazerosamente satisfeito, elegendo a mãe como um objeto libidinoso. Nesse momento, a mãe, o bebê e o prazer são sentidos como uma coisa só e o objeto não é visto como algo separado do bebê. É no momento da ausência da mãe, que ela começa a se configurar como um objeto almejado pelo bebê, que sente sua falta. Nesse sentido, Freud diz que o encontro com o objeto é na verdade um reencontro, porque todo objeto será buscado como uma tentativa de encontrar

aquele primeiro objeto de desejo do bebê, que está para sempre perdido. Todo o relacionamento do homem com as coisas e pessoas do mundo está marcado por esse desejo de reencontro (Freud, 1905/1981n). Tudo está assim pronto para ser libidinizado.

Na noção de alma exterior, o objeto parece ter essa característica libidinal e ao mesmo tempo incapaz de realizar o desejo de encontro, pois são incessantes substituições do objeto perdido: um cavalinho de pau pode se transformar em uma irmandade. O que está em jogo não é a delimitação real do objeto, mas sua capacidade para ser alvo de projeções. O objeto atende demandas internas, significações fantasmáticas, geralmente de poder e diferenciação, como veremos mais adiante. Segundo Green (2008, p. 187),

o laço que une o sujeito ao objeto é de natureza tanto narcísica quanto objetal. O objeto é um prolongamento narcísico da criança. Se bem que qualquer fratura ou ruptura das ligações que existem com o objeto é também um dilaceramento narcísico. Quando afirmamos que na separação o objeto leva com ele uma parte do sujeito é disso que estamos falando.

Mas o objeto guarda em si uma dialética: ao mesmo tempo em que é alvo de projeções vindas das mais precoces experiências, ele faz parte do real, ou seja, da realidade com suas instituições. E ele é passível não apenas de projeções, mas também de ser introjetado. Quando o título de alferes da Guarda Nacional, com o correspondente uso da farda, se torna para Joãozinho sua alma exterior, o objeto em questão, que substitui outros por ele narrados, não apenas recebe as projeções de seu narcisismo, como também promove modificações em sua pessoa, pois é representante de uma cultura que o engloba.

Aqui entra o que Green (2008) chama de resposta do objeto. Este não é apenas uma representação presente no psiquismo, ele existe também fora do indivíduo e as respostas que dá ao ser que se forma são importantes para seu modo de constituição. Ou seja, embora exista no Eu representações de objeto, elas encontram-se constantemente com o

real do objeto que existe fora do Eu. Este precisa ter a capacidade de reconhecer o objeto em si mesmo e não apenas dentro de suas próprias projeções (Green, 1988). Ao tratar da angústia de separação, Green (2008) se refere ao objeto que está fora do sujeito. Esse objeto obviamente sofre as projeções do sujeito, mas existe fora dele. Um exemplo é o “objeto-analista”, que na sua ausência pode ser substituído pelo paciente (caso seja neurótico e não psicótico) imaginando-o a seu jeito¹⁴. A alma exterior, exemplificada por objetos diversos no início do conto e pela farda de alferes ao final, é um objeto que, por um lado, resulta das projeções narcísicas, moldado pela relação inicial do Eu com o objeto perdido, e que, por outro lado, traz suas especificidades: ser alferes da Guarda Nacional no Brasil do século XIX tem significados culturais relevantes, como veremos mais à frente.

Há dessa forma, perspectivas diferentes quanto ao objeto. Uma delas é a de Machado de Assis, que, acreditamos, tem uma concepção específica a respeito do objeto, da qual o conto *O espelho* pode ser um grande exemplo. A outra é a da psicanálise, em cuja concepção está o objeto da representação, que é essencialmente a representação de uma pessoa, especialmente os pais. Acreditamos que as duas podem se encontrar em um diálogo fértil.

Algumas reflexões de Antonio Candido sobre a literatura podem ser úteis nessa discussão. Segundo ele, a realidade social tem relevância na obra na medida em que se converte como algo interno à obra e não como fator determinante, mas externo. Ou seja, ela deve entrar como algo que compõe a própria estrutura da obra, como efeito do trabalho

¹⁴ Segundo Green (2008), Freud é acusado de ter negligenciado o objeto como um outro da intersubjetividade, concebendo-o na maior parte das vezes como um objeto representado, objeto interno. A psicanálise pós-freudiana buscou de diversas formas abordar o objeto de modo diferente, ampliando a sua real participação nos processos psíquicos e no desenvolvimento do indivíduo, chegando a se configurar em uma linha de abordagem, que Green (2008) chamou de linhagem objetal.

estético do escritor. Em um capítulo, chamado *Machado de Assis de outro modo*, de seu livro *Recortes*, Candido (2004) analisa como a paisagem exterior penetra na própria composição dos romances de Machado de Assis, como metáfora para os dramas vividos pelos personagens e na própria constituição desses personagens¹⁵.

Segundo Candido (2004) a forma pela qual a paisagem externa aparece nos romances de Machado de Assis mostra o quanto essa paisagem não se limita a estar no enquadramento das cenas, como pano de fundo. O mar, por exemplo, em *Dom Casmurro*, é a metáfora de todo o drama, desde os olhos de ressaca de Capitu até a morte de Escobar, como se o mar se vingasse por Bentinho.

Parece-nos que algo semelhante ocorre com os objetos n' *O espelho*. Na concepção de dupla alma de Jacobina, uma parte, que se interioriza, é formada pelos objetos externos. A teoria desse capitalista brasileiro é de que os objetos têm uma força tal que podem tomar a totalidade de uma pessoa, como o ouro e o poder. Note-se que o objeto pode ser a coisa em si, mas também pode ser algo não palpável como o poder. Esses objetos são metáforas de experiências subjetivas, que por sua vez vêm de experiências de intersubjetividade.

Passos (2007), ao enfatizar como o romance machadiano marca diferença em relação a seus antecessores brasileiros, diz que o cenário para as ações de seus personagens não é o que prevalece acima das motivações psicológicas. Pelo contrário, o espaço aparece como projeções das motivações particulares. Segundo Passos (2007, p. 52),

Em Machado a propriedade é o resultado do sentimento da posse de um bem frente àquele que não o tem; ela é uma vontade de monopólio e um desejo de distinção,

¹⁵Candido utiliza-se da obra de Roger Bastide, *Machado de Assis, paisagista*, de 1940, para demonstrar seu argumento.

(...) o espaço passa a incorporar uma outra dinâmica na relação entre o público e o privado: o elemento exterior – objetos, títulos, o *status* – é interiorizado e passa a fazer parte da constituição do próprio sujeito como uma ‘segunda alma’. (...) Os protagonistas de Machado invertem o sentido da relação: espriam seus desejos no ambiente, lançam na paisagem invenções vaidosas da sua posição no mundo.

Na concepção machadiana do objeto, a sua essência parece ser uma exterioridade ambígua, como algo que está ao mesmo tempo fora e dentro, ou como já dissemos antes, algo que passou a estar dentro. Para a psicanálise freudiana, o objeto é a representação de uma relação, que nunca mais poderá se repetir, sendo portanto um objeto internalizado, investido narcisicamente, sofrendo as repercussões da forma pela qual se instaurou e se constituiu no mundo interno do indivíduo. Esse objeto, cujo protótipo é a mãe, revela-se nas relações intersubjetivas com as marcas dessa constituição. Desse modo, o carretel do neto de Freud (1920/1981q), um objeto externo como o cavalinho de pau ao qual se refere Jacobina, representa a mãe e a relação que com ela se estabeleceu no psiquismo da criança.

É nesse ponto que os objetos machadianos podem se aproximar do objeto da psicanálise. Eles não são simplesmente coisas externas, eles ganham significados subjetivos, eles também representam o mundo interno dos personagens. As trocas de alma exterior da senhora chamada Legião são repercussões da forma pela qual ela lida com seus objetos internos.

A Guarda Nacional – objeto de desejo e representação de um ideal

A Guarda Nacional foi criada em 1831 e durou até 1922. Segundo Ellis et al. (1985), sua concepção é totalmente baseada no modelo francês, que foi quase integralmente copiado. Sendo assim, a Guarda Nacional é filha dos ideais revolucionários e foi criada

pelos liberais, com o princípio de que os cidadãos são responsáveis pela defesa da Nação e, assim, deve ter armas para combater. Estava em jogo a defesa da Nação contra os abusos dos países que exploravam o Brasil e contra sua desintegração em um território tão grande. Como uma milícia civil, paramilitar, tinha como oficiais os cidadãos eleitores, entre 21 e 60 anos.

Inicialmente, a Guarda representou uma democratização na medida em que em seus quadros estavam brancos, negros livres e índios. Segundo Ellis et al. (1985, p. 283), “a instituição proporcionou a fermentação de um igualitarismo racial e social”. Entretanto, reformas na Guarda, acabaram tornando-a contrária ao igualitarismo, levando a aceitação de um ‘branqueamento’. Rapidamente, a Guarda Nacional se firmou como uma força conservadora, em defesa do reinado de D. Pedro II e por este valorizada. Encarregava-se de manter a ordem, preservando o Império contra os republicanos. Além disso, ela foi se transformando em um instrumento de controle eleitoral e de trocas de favores. Com a reforma de 1850, “a concessão de patente da Guarda Nacional passou a representar remuneração de serviços políticos” (Ellis et al., 1985, p. 288).

Havia no Império uma elite ligada ao trono, envolvendo a concessão de títulos de nobreza, que eram oferecidos a militares e oficiais de primeira linha, desde a Colônia, e mais tarde também aos oficiais da Guarda Nacional, “a partir de 1848, à medida em que a milícia se foi aristocratizando, como corporação das classes mais abastadas, sobretudo nos fins do Império” (Ellis et al., 1985, p. 291). Essa elite é bem apresentada por Machado de Assis que, segundo Faoro (2001), traz em sua obra inúmeros momentos em que pessoas são agraciadas com títulos e comendas que lhes dão prestígio.

Uma patente da Guarda Nacional significava poder e ostentação. Uma instituição, portanto, com significações muito importantes na sociedade brasileira de então, o que dava ao posto de alferes um valor simbólico e real ao mesmo tempo. Ela serve de força

para o domínio político dos fazendeiros em suas regiões, ao mesmo tempo em que serve de moeda de troca na política de favores reinante. Faoro (2001) cita a crônica de Machado de Assis, publicada na Gazeta de Notícias, em 03.06.1885, na qual ele denuncia a nomeação de um tenente-coronel da Guarda Nacional, feita por um ministro que posteriormente cobra o serviço prestado. Machado começa a crônica, demonstrando, de modo brincalhão, seu atordoamento pelo acontecimento: “Ando tão atordoado, que não sei se chegarei ao fim do papel. Se escorregar, segurem-me” (M.A. 1885/2008p).

A Guarda Nacional representa assim um objeto de barganha política, que muitos conheciam como tal, mas que ao mesmo tempo dava a seus oficiais um *status* nobre na sociedade. Esse objeto de desejo, ideal ao qual se dirigiam muitas aspirações, se torna vital para o personagem d’*O Espelho* assim como a pátria para Camões e os ducados para Shylock¹⁶. Toda a alma interior é tomada por esses objetos, como se revela no sonho de Joãozinho, analisado mais adiante.

O Espelho, com sua “teoria” da alma humana, propõe que na relação do homem com o mundo a sua volta, uma interação ocorre, constituindo configurações de subjetividade que dependem das especificidades desse mundo, ou seja, de suas características sociais e culturais. Ao dizer que, desde um cavalinho de pau ou um chocalho até uma provedoria de irmandade, um objeto pode se tornar a alma exterior de uma pessoa, o conto parece enfatizar que a relação homem e mundo é de total interação, e que a cultura oferece elementos que se constituem preponderantes nessa interação. A farda de alferes da Guarda Nacional é um objeto pelo qual a cultura da ostentação, da pose de poder e da aparência se objetiva. Sendo um objeto no qual se pode investir

¹⁶ O narrador de *O espelho* dá exemplos de personagens literários ou históricos que se apegam tanto a sua alma exterior que morreriam se ficassem sem elas. É o caso de Shylock (personagem de Shakespeare) em relação a seu ouro e de Camões em relação à pátria (M.A. 1882/2008h).

narcisicamente, torna-se altamente sedutor, mas essa sedução, em primeiro lugar é imposta pelos outros, logo depois aceita pelo Eu, justamente por seu apelo narcisista.

Essa tese, a de que os outros impõem ao Eu um objeto que o seduz, indo ao encontro de seu narcisismo, pode ser demonstrada pelas ações e gestos dos personagens que rodeiam o protagonista, cobrindo-o de elogios e rapapés. É interessante notar que Jacobina não recorda seus próprios sentimentos ao receber a nomeação, mas sim os sentimentos dos outros:

Tinha vinte e cinco anos, era pobre, e acabava de ser nomeado alferes da Guarda Nacional. Não imaginam o acontecimento que isto foi em nossa casa. Minha mãe ficou tão orgulhosa! tão contente! Chamava-me o seu alferes. Primos e tios, foi tudo uma alegria sincera e pura. Na vila, note-se bem, houve alguns despeitados; choro e ranger de dentes, como na Escritura; e o motivo não foi outro senão que o posto tinha muitos candidatos e que esses perderam. Suponho também que uma parte do desgosto foi inteiramente gratuita: nasceu da simples distinção. Lembra-me de alguns rapazes, que se davam comigo, e passaram a olhar-me de revés, durante algum tempo. Em compensação, tive muitas pessoas que ficaram satisfeitas com a nomeação; e a prova é que todo o fardamento me foi dado por amigos... (M.A. 1882/2008h, p. 324).

Certamente, isso não é um fato gratuito no conto. Parece que está de acordo e em continuidade com o que fora dito antes sobre as coisas do mundo, que são externas. O orgulho e a satisfação com a nomeação não eram de Joãozinho originariamente, mas uma comoção externa a ele. O que ocorre em consequência disso é que ele acaba totalmente seduzido por tal comoção, especialmente diante da experiência que tem no sítio da tia.

Há uma grande diferença entre o autoritarismo inicial de Jacobina, que quer ser ouvido sem admitir réplicas, e a passividade de Joãozinho, que tudo aceita: os elogios, a

farda vinda dos amigos, a reclusão no sítio, os rapapés, a situação angustiosa em que se encontra devido à solidão. Não há um gesto de atitude contra qualquer dessas coisas, sempre uma aceitação passiva, um deleite que o paralisa inicialmente e que depois o faz buscar novamente o mesmo deleite, colocando de novo a farda. Parece indicar que a alma exterior é uma espécie de imposição sedutora da cultura ao indivíduo. Isso se repete em outros momentos da obra de Machado de Assis em que se pode perceber situações em que vigora a alma exterior, como em algumas cenas de *Quincas Borba* (M.A. 1882/2008i) e *Dom Casmurro*¹⁷ (M.A. 1882/2008j).

Antes de fazer uma discussão sobre a imposição sedutora exercida por elementos dentro de uma cultura, cabe uma retomada do tema do narcisismo. Objetividade e subjetividade se encontram o tempo todo e a primeira, embora seja uma realidade irreduzível, é vivida com a mediação subjetiva. O narcisismo é um fator relevante nessa mediação. Segundo Green (1988, p. 22), “o que se opõe ao narcisismo é justamente a irreduzibilidade do objeto”.

Para além do narcisismo como aspecto constituinte do Eu, existe o narcisismo que se torna o modo primordial pelo qual uma pessoa se caracteriza e se relaciona. Segundo Green (1988), os narcisistas são pessoas feridas justamente do ponto de vista do narcisismo, ou seja, ressentidas de não serem amadas pelos pais como quiseram. A ferida narcísica à onipotência infantil, sofrida por todos, parece não ser possível de restabelecimento para o narcisista.

É necessário uma realidade razoavelmente capaz de satisfação das necessidades e de oferecer esperanças reais de crescimento e segurança para que o Eu não precise

¹⁷Em *Quincas Borba*, como veremos no próximo capítulo, Rubião tem um ato espontâneo de salvar uma criança, não acha nada demais nesse ato heroico, mas depois um amigo interesseiro coloca a notícia no jornal e Rubião se deixa seduzir pela fama assim produzida. Em *Dom Casmurro*, Capitu quer desfilas casada pra que todos a vejam na rua. Bentinho no início não vê sentido nisso, mas com o tempo acaba tomando gosto pela exposição.

recorrer de modo exacerbado a seu acervo de amor a si mesmo. O narcisismo, como afirma Costa (2003), pode ser uma forma de proteção a uma realidade cheia de adversidades. Na separação operada entre o Eu e o objeto, o amor a si mesmo, presente no Eu narcísico, ou como diz Green o “Eu narcisado”, compensa a perda do amor fusional: “o narcisismo é, portanto, menos um efeito de ligação do que de re-ligação. Muitas vezes enganadora, embalando-se na ilusão de autosuficiência, o Eu sendo agora par de si mesmo, através da sua imagem” (Green, 1988, p. 28).

A condição humana, a considerar o narcisismo como um conceito absolutamente pertinente, é marcada pelos efeitos desse alto investimento de libido no Eu. Quanto mais o Eu se sente fragilizado, mais ele se fecha em sua fantasia onipotente¹⁸. As relações sociais brasileiras, marcadas pela violência física e psicológica, podem ter levado à construção de uma cultura muito favorável ao exercício do narcisismo. Nessa cultura, o Eu, dependente da real condição social do indivíduo, pode ser altamente investido e seu narcisismo convocado a se manifestar, encontrando nos ornamentos, títulos e nomeações um reassuramento de sua forma imaginária. A cultura funciona, assim, ao mesmo tempo sedutora e imperativa.

A alma exterior como um imperativo sedutor

Parece que o narcisismo, como parte constituinte do Eu, pode ser fortemente atraído por um ideal sedutor apresentado ao indivíduo. Esse ideal, por sua vez, pode ser ele mesmo um objeto narcísico, como o são, no conto em questão, o espelho apresentado a Joãozinho, um espelho com herança aristocrática, e a farda com sua promessa de poder e

¹⁸ Considerando que trabalhamos aqui com os estudos de Andre Green, é necessário dizer que estamos pensando no narcisismo que ele chama de positivo, ou de vida, não entrando em discussão sobre o narcisismo de morte, que não se traduz pelo engrandecimento ou fechamento do Eu, mas pela busca por neutralidade, pelo inanimado, ausência de tensão.

diferenciação. Veja-se como o título é apresentado pela cultura de Joãozinho como um objeto altamente sedutor, capaz de realizar sua aspiração narcísica:

Vai então uma das minhas tias, D. Marcolina, viúva do Capitão Peçanha, que morava a muitas léguas da vila, num sítio escuso e solitário, desejou ver-me, e pediu que fosse ter com ela e levasse a farda. Fui, acompanhado de um pajem, que daí a dias tornou à vila, porque a tia Marcolina, apenas me pilhou no sítio, escreveu a minha mãe dizendo que não me soltava antes de um mês, pelo menos. E abraçava-me! Chamava-me também o seu alferes. Achava-me um rapagão bonito. Como era um tanto patusca, chegou a confessar que tinha inveja da moça que houvesse de ser minha mulher. Jurava que em toda a província não havia outro que me pusesse o pé adiante. E sempre alferes; era alferes para cá, alferes para lá, alferes a toda a hora. Eu pedia-lhe que me chamasse Joãozinho, como dantes; e ela abanava a cabeça, bradando que não, que era o "senhor alferes". Um cunhado dela, irmão do finado Peçanha, que ali morava, não me chamava de outra maneira. Era o "senhor alferes", não por gracejo, mas a sério, e à vista dos escravos, que naturalmente foram pelo mesmo caminho. Na mesa tinha eu o melhor lugar, e era o primeiro servido (M.A. 1882/2008h, p. 324).

A tia Marcolina é quem impõe a Joãozinho o espelho, que ele tenta recusar, mas aceita, como a tudo o mais. Uma autoridade (uma mãe?) lhe apresenta um espelho em que ele pode ver sua imagem refletida, jamais uma imagem direta de Joãozinho como deveria ser simplesmente o rapaz, mas uma imagem construída a partir do conceito, da forma, que se constituía ali naquele momento. Esse conceito, essa forma, era o alferes como algo representativo do poder e da diferenciação, não mais um simples Joãozinho, mas um “novo” ser, bonito, poderoso, acima dos demais. Eis talvez um exemplo do que será postulado décadas mais tarde por Lacan no *Estádio do espelho*: à criança, ainda sem

coordenação motora, lhe é apresentada uma imagem total antecipadora, fantasmática, narcísica, ilusória e sedutora.

Não imaginam. Se lhes disser que o entusiasmo da tia Marcolina chegou ao ponto de mandar pôr no meu quarto um grande espelho, obra rica e magnífica, que destoava do resto da casa, cuja mobília era modesta e simples... Era um espelho que lhe dera a madrinha, e que esta herdara da mãe, que o comprara a uma das fidalgas vindas em 1808 com a corte de D. João VI. Não sei o que havia nisso de verdade; era a tradição. O espelho estava naturalmente muito velho; mas via-se-lhe ainda o ouro, comido em parte pelo tempo, uns delfins esculpido nos ângulos superiores da moldura, uns enfeites de madrepérola e outros caprichos do artista. Tudo velho, mas bom... [...] E foi, como digo, uma enorme fineza, porque o espelho estava na sala; era a melhor peça da casa. Mas não houve forças que a demovessem do propósito; respondia que não fazia falta, que era só por algumas semanas, e finalmente que o "senhor alferes" merecia muito mais (M.A. 1882/2008h, p. 324 e 325).

O espelho é imposto a Joãozinho por uma pessoa representativa da autoridade familiar e social. A tia Marcolina é como uma mãe, pois é ao mesmo tempo impositiva e sedutora: define o tempo em que Joãozinho ficará no sítio, coloca-o onde quer, o faz aceitar o espelho e ainda sugere que se casaria com ele. Ao mesmo tempo é viúva de um capitão e o espelho bem referenciado pela patente de ter vindo com a corte de D. João VI. São apelos suficientes para seduzir o narcisismo de Joãozinho.

O certo é que todas essas coisas, carinhos, atenções, obséquios, fizeram em mim uma transformação, que o natural sentimento da mocidade ajudou e completou. Imaginam, creio eu? - Não. - O alferes eliminou o homem. Durante alguns dias as duas naturezas equilibraram-se; mas não tardou que a primitiva cedesse à outra;

ficou-me uma parte mínima de humanidade. Aconteceu então que a alma exterior, que era dantes o sol, o ar, o campo, os olhos das moças, mudou de natureza, e passou a ser a cortesia e os rapapés da casa, tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem. A única parte do cidadão que ficou comigo foi aquela que entendia com o exercício da patente; a outra dispersou-se no ar e no passado (M.A. 1882/2008h, p. 325).

“O alferes eliminou o homem”, pois Joãozinho não será mais como antes, está agora identificado com o “exercício da patente”. Antes sua alma exterior eram o sol, o ar, o campo, os olhos das moças. O que quer dizer isso? A “alma que olha de fora para dentro” eram o sol, o ar, o campo, os olhos das moças, ou seja, o mundo objetivo que lhe dava consistência, pois ninguém vive sem a objetividade, não existe puro subjetivismo. A existência real do sol, por exemplo, dá à subjetividade um contraponto, que é ao mesmo tempo um apoio, um suporte de realidade, assim como os olhos das moças dão ao rapaz um testemunho, uma prova de que ele é visto, portanto, real. A alma exterior nesse caso é a referência objetiva que dá possibilidade de existência à subjetividade.

O que antes era uma referência na realidade para a existência da subjetividade é substituído por uma forma ideal, que ainda guarda relação com a realidade, pois é fato que Joãozinho tornou-se um alferes e isso tem relevância na sua sociedade. Mas a significação social do fato tornou-o mais que um fato em si e o aproximou de um quase delírio coletivo, uma total idealização. Freud (1914/2004, p. 112-113) afirma que a idealização “é um processo que ocorre com o objeto e por meio do qual o objeto é psiquicamente engrandecido e exaltado, sem sofrer alteração em sua natureza”. Mezan (2006) acrescenta que ela pode se dirigir também ao próprio Eu, o que resulta em auto-idealização, que pode chegar à megalomania, e pode ainda se dirigir a uma representação. O caráter de magnificação que o título de alferes ganhou para Joãozinho parece vir de

uma idealização coletiva do objeto (a farda), do Eu de Joãozinho e da representação que tem o título de alferes na cultura em questão. Como disse Duarte (2010, p. 34), “consolida-se, assim, um novo ideal de eu, investido em posição narcísica e fálica, desejada libidinalmente de forma individual e coletiva”.

É pertinente aqui entrar na discussão sobre as instâncias ideais. Embora Freud não tenha feito distinções muito claras entre o Supereu, o Ideal-de-Eu e o Eu-Ideal, essas distinções acabaram sendo necessárias na psicanálise posterior. Enquanto o Supereu está mais relacionado à castração e à internalização da lei, o Ideal-de-Eu e o Eu-Ideal estão intimamente relacionados ao narcisismo infantil e à onipotência. Mas ainda há diferenças essenciais entre esses últimos, sendo o Ideal-de-Eu aberto a novas identificações e a modificações que podem limitar a onipotência infantil, enquanto o Eu-Ideal tende a recrudescê-la. Segundo Lazzarini (2006), o Ideal-de-Eu é instrumento de socialização, pois busca a retomada da onipotência perdida, mas por meio dos valores culturais. O Eu-Ideal, embora também se constitua com elementos vindos da cultura, o faz por uma idealização sobre determinado elemento, ele é “alicerçado na fantasia de onipotência, na ilusão e na persistência da fusão com a mãe. O indivíduo tem seu mundo agigantado, tendendo à busca do máximo em si mesmo, na busca de ideais muitas vezes difíceis de serem alcançados” (Lazzarini, 2006, p. 89).

É papel da cultura oferecer possibilidades de investimento libidinal em ideais, como afirma Costa (1988). O Ideal-de-Eu, embora vindo do narcisismo infantil, é também formado pela identificação com o pai e com as inúmeras pessoas que compõem o cenário da vida de um indivíduo. Enquanto o Eu-Ideal se estrutura pela formatação de uma imagem idealizada. Sendo assim, a alma exterior, figurada pela farda de alferes, aproxima-se mais desse último conceito. E isso se deve às dificuldades presentes na

cultura e na sociedade do século XIX em construir e oferecer modelos ideais com menos carga de idealização e fantasia onipotente.

As relações sociais e políticas do Brasil do século XIX estavam imbricadas com a história da formação do país, desde o descobrimento pelos ibéricos. A história estudada pelos autores que consultamos para construir o **Capítulo 2** impregna de nuances as configurações de subjetividade dos brasileiros. A precariedade da organização, com leis claras e bem seguidas, a quase ausência de impessoalidade das relações sociais, a contradição da existência da escravidão quando o país já se alimentava de ideias liberais. Além disso, a própria precariedade de uma imagem do país como uma nação. Todos esses aspectos favorecem a ênfase na busca por um lugar de distinção na sociedade, em que se pode se sentir seguro, protegido pelo poder do imperador, que se aproximam mais de um Eu-ideal do que de um Ideal do Eu.

A grande massa de pessoas que não eram proprietárias e nem eram escravas era formada por aqueles que não tinham trabalho, nem perspectivas, com condições muito precárias, como afirmou Prado Jr. (2011). A essa população restavam os favores e as aspirações a conseguir um posto, como o de oficial da Guarda Nacional, que vinha acompanhado do *status* de amigo do trono. “Não imaginam o acontecimento que isso foi na nossa casa” (M.A. 1882/2008h, p. 324). A nomeação de alferes é antes de tudo um Eu-Ideal, mais do que um Ideal-de-Eu, pois é uma forma alienante, como um antídoto mágico para a angústia despertada em Joãozinho diante do abandono dos escravos.

“O alferes eliminou o homem” significa que a forma idealizada passa a ter predominância na vida do personagem. O que explica isso? É necessário se lembrar do quanto Machado de Assis era perspicaz na leitura da sua realidade. As relações sociais no Brasil em finais do século XIX, segundo Roberto Schwarz (1988), eram de dependência dentro de um contexto paternalista. Embora em pleno século XIX, o Brasil,

ainda em regime escravista, vivia uma mescla de valores burgueses, como autonomia e independência individual, e práticas paternalistas, nas quais os dependentes tinham suas vidas dirigidas ao gosto dos senhores proprietários.

Segundo Schwarz (1988), a falta de autonomia das pessoas pobres¹⁹ levava a um processo psíquico que ele chamou de descontinuidade, ou seja, certa indiferenciação entre o Eu (o pobre, dependente) e o outro (senhor proprietário). O regozijo desse último era sentido por aquele por uma mistura de sentimentos, pois o dependente sentia-se em dívida e gratidão em relação ao senhor que lhe protegia e ao mesmo tempo comandava sua vida. Todas as atitudes da tia de Joãozinho são introjetadas por ele, como se passassem automaticamente a fazer parte dele mesmo. Os processos, que são normais, de identificação e de construção de um ideal parecem ser exacerbados por essa condição de mistura entre o Eu e o outro. O Eu narcísico parece altamente realizado por essa alma exterior tão “enérgica”.

O que vem em seguida no conto é a expressão de como a forma ideal deve ser tomada como um elemento fundamental de constituição de todo o ser de Joãozinho e não apenas como um artefato de aparência. A alma exterior invade o interior do personagem, revelando o processo essencial que há nessa noção: a subjetividade se compõe na relação com a objetividade por meio dos processos de identificação, projeção e introjeção.

O alferes de repente se viu só no sítio, pois sua tia teve que se ausentar para ir ver uma filha doente. Ficou ainda um dia com os escravos que cumpriram o papel de mantenedores da alma exterior de Joãozinho, mas estes também foram embora e sua solidão foi total. “Nenhum ente humano” (M.A. 1882/2008h, p. 326). Os objetos

¹⁹ “Tinha vinte e cinco anos, *era pobre*, e acabava de ser nomeado alferes da Guarda Nacional” (M.A. 1882/2008h, p. 324, grifos nossos), diz Jacobina.

exteriores como o sol, o ar e o campo já não bastavam para segurança interna de Joãozinho, ele precisava agora daqueles que pudessem reassegurar sua fantasia narcísica.

Minha solidão tomou proporções enormes. Nunca os dias foram mais compridos, nunca o sol abrasou a terra com uma obstinação mais cansativa. As horas batiam de século a século no velho relógio da sala, cuja pêndula *tic-tac, tic-tac*, feria-me a alma interior, como um piparote contínuo da eternidade. Quando, muitos anos depois, li uma poesia americana, creio que de Longfellow, e topei este famoso estribilho: *Never, for ever! - For ever, never!* confesso-lhes que tive um calafrio: recordei-me daqueles dias medonhos. Era justamente assim que fazia o relógio da tia Marcolina: - *Never, for ever! - For ever, never!* Não eram golpes de pêndula, era um diálogo do abismo, um cochicho do nada. E então de noite! Não que a noite fosse mais silenciosa. O silêncio era o mesmo que de dia. Mas a noite era a sombra, era a solidão ainda mais estreita, ou mais larga. *Tic-tac, tic-tac*. Ninguém, nas salas, na varanda, nos corredores, no terreiro, ninguém em parte nenhuma... (M.A. 1882/2008h, p. 326).

Como a forma idealizada é um preenchimento de uma necessidade narcisista, a confirmação por parte do outro (um outro não em sua alteridade, mas projeção do narcisismo) é imprescindível para a sensação de integridade do Eu. Como não há mais essa presença, a angústia vai se manifestando em um crescente: “Tinha uma sensação inexplicável. Era como um defunto andando, um sonâmbulo, um boneco mecânico” (M.A. 1882/2008h, p. 326). Joãozinho foi perdendo sua humanidade. *O espelho* tem algo de conto fantástico, como afirmam Duarte (2010) e Kon (2003), em que se misturam realismo e fantasia.

O personagem faz uma interessante, mas equivocada, distinção entre o sono e a vigília. Para ele, o sono trazia alívio, pois o libertava da necessidade da alma exterior.

Mas não sabia ele que essa alma exterior não se limitava mais a ser exterior e tinha se tornado interior:

o sono, eliminando a necessidade de uma alma exterior, deixava atuar a alma interior. Nos sonhos, fardava-me orgulhosamente, no meio da família e dos amigos, que me elogiavam o garbo, que me chamavam alferes; vinha um amigo de nossa casa, e prometia-me o posto de tenente, outro o de capitão ou major; e tudo isso fazia-me viver (M.A. 1882/2008h, p. 326).

É muito interessante como Machado traz isso para o conto, quase *en passant*, quase um detalhe sem importância, no meio de outras expressões mais emotivas do relato do personagem. No entanto, aqui ele diz o essencial da alma exterior, na nossa opinião, pois algo externo, parte do mundo objetivo, elemento da cultura, transforma-se em componente psíquico, não apenas subjetivo, mas formação do inconsciente, como é o sonho. Assim como se pode ver no personagem Rubião, de *Quincas Borba*, a alma exterior penetra e passa a constituir os sonhos e desejos do indivíduo. Pode-se usar aqui o pensamento de Schwarz (1988, p. 138) sobre a descontinuidade referida anteriormente: “o reduto mais inexpugnável da identidade pessoal – a satisfação havida – é menos delimitado e seguro do que acredita a voz geral”.

Relembre-se o que Schwarz (1988) disse sobre o Brasil da segunda metade do século XIX, quando o Rio de Janeiro se modernizava e começava a viver o fetichismo da mercadoria e do dinheiro. Aspectos aos quais Machado demonstrava estar atento em sua obra. Pode-se acrescentar o que Duarte (2010) diz sobre a sociedade do espetáculo em sua análise sobre *O espelho*, lembrando que o fetiche do poder se dá como um espetáculo, este por sua vez uma forma de relação entre as pessoas mediada pelas imagens. Há algo de fetichista e espetacular no fascínio exercido pelo título de alferes a Joãozinho, todos ficam hipnotizados, seduzidos com a imagem da farda. Da mesma forma como a

propaganda nos dias de hoje consegue operar na constituição dos desejos das pessoas, a alma exterior, como uma propaganda espetacular, sedutora, imagética, opera na constituição dos desejos do personagem.

O final do conto tem sido o momento mais apreciado pelas diversas análises que o conto tem recebido, o que não é pra menos, pois é extremamente criativo. Machado usou uma forma quase fantástica para tratar de um tema profundamente humano. Mas o ápice do conto está apoiado em todo o caminhar do conto até o final, construindo um jogo entre objetividade e subjetividade. Esta ao final será dominante. Joãozinho tem um pensamento de achar-se dois. Um pensamento que obviamente já reflete um desejo, “um impulso inconsciente” (M.A. 1882/2008h, p. 327), que se manifesta logo depois:

Convém dizer-lhes que, desde que ficara só, não olhara uma só vez para o espelho.

Não era abstenção deliberada, não tinha motivo; era um impulso inconsciente, um receio de achar-me um e dois, ao mesmo tempo, naquela casa solitária; e se tal explicação é verdadeira, nada prova melhor a contradição humana, porque no fim de oito dias deu-me na veneta de olhar para o espelho com o fim justamente de achar-me dois (M.A. 1882/2008h, p. 327).

Que desejo foi esse de se achar dois? A condição de extrema angústia pela ausência do outro leva-o a desejar se desdobrar. O duplo não chega a se realizar aqui, passa apenas pelo desejo do personagem, mas é uma fantasia em que o Eu poderia ter enfim novamente o outro que lhe reasseguraria dentro de sua forma idealizada. Parece que o personagem sabia o que estava acontecendo, é como se o “inconsciente”, a que ele se refere, estivesse coordenando suas ações. Pois ele procura ver-se no espelho para achar-se dois, como um remédio para sua situação, depois ele sabe que não aparecer nitidamente é apenas uma sensação da qual ele rapidamente se livra vestindo a farda. Vejamos (grifos nossos):

Olhei e recuei. O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo; não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra. *A realidade das leis físicas* não permite negar que o espelho reproduziu-me textualmente, com os mesmos contornos e feições; assim devia ter sido. *Mas tal não foi a minha sensação.* Então tive medo; atribuí o fenômeno à excitação nervosa em que andava; receei ficar mais tempo, e enlouquecer. [...] De quando em quando, olhava furtivamente para o espelho; a imagem era a mesma difusão de linhas, a mesma decomposição de contornos... Continuei a vestir-me. Subitamente por uma inspiração inexplicável, por um impulso sem cálculo, lembrou-me... Se forem capazes de adivinhar qual foi a minha ideia...

[...]

- Lembrou-me vestir a farda de alferes. Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho. [...] Olhava para o espelho, ia de um lado para outro, recuava, gesticulava, sorria e o vidro exprimia tudo. Não era mais um autômato, era um ente animado. Daí em diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo, olhando, meditando; no fim de duas, três horas, despia-me outra vez. Com este regime pude atravessar mais seis dias de solidão sem os sentir... (M.A. 1882/2008h, p. 327 e 328).

Joãozinho ficou oito dias sem se olhar no espelho porque tinha medo do seu desejo de se achar dois. Parece que de alguma forma ele sabia que o espelho era a chave para sua liberdade, pois quando teve coragem de enfrentá-lo, respondendo a um desejo que se

formulava havia dias, o susto de ver sua imagem mutilada foi rápido e ele logo lembrou-se da farda e a vestiu. Talvez porque também em seu inconsciente uma representação de farda tivesse sido construída, como um molde capaz de dar forma a uma satisfação buscada. A penetração da alma exterior é, portanto, profunda.

A conclusão do conto é uma frase dita pelo primeiro narrador: “Quando os outros voltaram a si, o narrador tinha descido as escadas” (M.A. 1882/2008h, p. 328). Jacobina terminou sua história e foi-se embora, deixando os ouvintes hipnotizados, como crianças quando estão em uma roda ouvindo histórias. Jacobina apenas contou uma história? Criou uma fábula capaz de dar expressão a uma realidade? O conto deixa em suspenso a relação entre a ficção e a realidade. “Quando os outros voltaram a si” também pode ser como acordar de um sonho. Nesse sentido, sonho, ficção e realidade estão postos como possibilidades no mesmo conto.

O espelho, o olhar, o outro ...

Qual o significado do espelho no conto? O espelho como um objeto aparece em várias obras machadianas. Em um conto, de 1876, chamado *Uma visita de Alcibíades* (M.A. 1882/2008k), o narrador diz que Alcibíades, muito gamenho, se olha no espelho como fazem as mulheres de nossos dias. Em *Dom Casmurro*, o narrador diz sobre Capitu: “Ao passar pelo espelho, consertou os cabelos tão demoradamente que parecia afetação, se não soubéssemos que ela era muito amiga de si” (M.A. 1899/2008j, p. 1057). Em *Quincas Borba*, é Sofia que se detém diante do espelho: “tratou de vestir-se; mas, ao passar por diante do espelho, deixou-se estar alguns instantes. Comprazia-se na contemplação de si mesma, das suas ricas formas...” (M.A. 1891/2008i, p. 860). Mas é claro que assim como a paisagem, conforme disse Antonio Candido, o espelho não é simplesmente um objeto, mas antes de tudo metáfora. No caso de Alcibíades, Capitu e

Sofia, o espelho é metáfora, ou condensação na linguagem freudiana, da necessidade de uma confirmação, confirmação do Eu narcísico.

O espelho é metáfora do olhar do outro. Sendo assim, em outras obras é o olhar que aparece como um objeto no qual um olhar furtivo do Eu busca uma confirmação, um reassuramento. A própria Capitu querendo ser vista com seu chapéu de casada, Bentinho se imaginando visto na carruagem da família pelos transeuntes, Rubião que se imagina em seu casamento rodeado de olhares. As satisfações imaginárias, que Schwarz (2000) aponta como presença constante na obra machadiana, são em muitos casos a satisfação e o deleite de se imaginar visto pelo outro. Cabe perguntar se esse outro é o diferente ou o duplo do Eu, no sentido de uma duplicata, como aponta Green (2008).

O que diz Machado de Assis? Que esse outro é necessário para a existência do Eu. Que este só se forma nessa dialética do encontro e da negação do outro. A própria literatura parece se estabelecer em um jogo de espelhos. O leitor ao ler um livro, com o qual se identifica, se lê também nesse livro. Um escritor é reflexo de outras inúmeras leituras que já fez. Segundo Lazzarini (2006, p. 105) “a visão da imagem de si no espelho é para o homem uma experiência estruturante, porém paradoxal: ser si mesmo e outro, real e irreal”. Nesse sentido, e considerando o que Terry Eagleton diz a respeito da matéria prima sobre a qual um escritor constrói uma obra, gostaríamos de trazer uma vivência especular na obra de um outro escritor, Miguel de Cervantes, com a qual *O espelho* de Machado de Assis parece ter feito também um jogo especular.

Tomemos um ponto do conto como sintomático, de acordo com a sugestão de Eagleton. Um ponto em que Jacobina é enfático e que pode ter grande importância para o conto: o momento em que ele exige ser ouvido sem ser perturbado. Duarte (2010) vê nisso a expressão do autoritarismo dos ricos, uma vez que Jacobina é descrito como um capitalista. Parece, no entanto, que Jacobina não quer ver o ritmo de seu discurso ser

interrompido, uma expressão de seu narcisismo no qual vê sua história como um fato incontestável, novamente uma forma totalizante, que não admite lacunas ou rasuras. Uma perturbação dessa forma poderia por em xeque o conhecimento que ele acredita ter conquistado com sua própria experiência, o que denota em última instância o saber sobre si mesmo. Como foi dito a respeito do Eu e sua tendência para síntese, Jacobina precisava de uma síntese sobre si mesmo, uma unidade na qual se reconhecer, contra a possibilidade de desestruturar-se novamente. Segundo o narrador d' *O espelho*:

Um dos argumentadores pediu ao Jacobina alguma opinião, - uma conjectura, ao menos. -Nem conjectura, nem opinião, redargüiu ele; uma ou outra pode dar lugar a dissentimento, e, como sabem, eu não discuto. *Mas, se querem ouvir-me calados, posso contar-lhes um caso de minha vida*, em que ressalta a mais clara demonstração acerca da matéria de que se trata. Em primeiro lugar, não há uma só alma, há duas...

-Duas?

-Nada menos de duas almas. Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro... *Espantem-se à vontade, podem ficar de boca aberta, dar de ombros, tudo; não admito réplica. Se me replicarem, acabo o charuto e vou dormir.* (M.A., 1882/2008, p. 323, grifos nossos).

Gostaríamos de comparar esse ponto sintomático do conto *O espelho* com uma cena de *D. Quixote*. Na cena, D. Quixote, Sancho Pança e um cabreiro estão em uma montanha, buscando ajudar a um jovem que parece ter enlouquecido. A esse jovem, chamado Cardenio, solicitam que lhes conte sua história. Cardenio aceita contar, mas com uma condição:

- Se gostais, senhores, que vos diga em breves razões a imensidão das minhas desventuras, *me haveis de prometer de que com nenhuma pergunta nem outra coisa interromperei o fio da minha triste história; pois do ponto em que o fizerdes, aí parará o conto.* (Cervantes, 1605/2011, p.p. 323-324, grifos nossos).

Cardenio não quer ser interrompido porque não quer perder o fio da sua história, que também é uma história que naquele momento lhe satisfaz como explicação de si mesmo, ou seja, o estado em que se encontra explica-se por sua história. Qualquer interrupção pode abalar sua convicção acerca de si mesmo. Ele decidiu se isolar na montanha, narcisicamente sofrendo sua dor, em um estado de loucura. O medo de ver sua forma totalizadora (a sequência do seu discurso explicativo) ser perturbada, seu isolamento na montanha, seu estado de loucura, todos esses pontos assemelham-se às situações colocadas no conto de Machado de Assis.

Quando Cardenio impôs sua condição para narrar sua história, D. Quixote se lembrou de um episódio recente acontecido entre ele e Sancho: “Essas razões do Roto trouxeram à memória a D. Quixote o conto que lhe contara seu escudeiro, quando não acertou ele o número de cabras que haviam cruzado o rio, ficando a história pendente.” (Cervantes, 1605/2011, p. 324). No episódio, D. Quixote e Sancho estavam esperando que amanhecesse para que conseguissem se localizar, pois não sabiam onde estavam. D. Quixote pediu a Sancho uma história e este arranjou uma história sem fim porque temia que D. Quixote saísse e o deixasse sozinho²⁰. Houve vários momentos em que D. Quixote reclamou da enrolação da história e interrompeu Sancho que por sua vez reclamou de ser interrompido. Por fim, a história de Sancho ficou pelo meio.

²⁰ Essa situação na qual Sancho, por medo de ficar sozinho, ia aumentando a história pra que ela não acabasse, nos remete àquela outra história tão conhecida em que Sherazade passa toda a noite contando histórias ao rei para não ser morta pela manhã.

Há, portanto, uma confluência de histórias e situações que se assemelham, umas remetendo a outras, fazendo um fio comum. O que significa em todos esses casos a não interrupção da história a ser contada é uma tentativa de segurança: a segurança real no caso de Sancho que tinha medo de ficar sozinho e a auto segurança ou reassegurar-se narcísico no caso de Jacobina e Cardenio.

Mas há algo ainda mais revelador nessa cena de D. Quixote que a aproxima do conto *O espelho*. Há no encontro entre Cardenio e D. Quixote uma espécie de espelhamento. Eles se olham como se estivessem se mirando em um espelho, eles se reconhecem e se estranham um no outro. Um é para o outro uma forma de se ver a si mesmo. Por fim, o estar com Cardenio leva D. Quixote a se comportar como ele, ou seja, tomar para si a forma de sua loucura. Vejamos como isso é narrado:

Em chegando a eles o mancebo, cumprimentou-os com voz destemperada e rouca, mas com muita cortesia. D. Quixote lhe devolveu as saudações com não menos medidas e, apeando-se de Rocinante, com gentil compostura e donaire, foi abraçá-lo e o teve um bom tempo estreitamente entre seus braços, como se de longos tempos o conhecesse. *O outro, a quem podemos chamar “o Roto da Má Figura” (como a D. Quixote o da Triste), depois de se deixar abraçar, o apartou um pouco de si e, postas as mãos nos ombros de D. Quixote, o esteve fitando, como que querendo ver se o conhecia, talvez não menos admirado de ver a figura, o porte e as armas de D. Quixote que D. Quixote estava de vê-lo a ele.* (Cervantes, 1605/2011, p. 318, grifos nossos).

A denominação dada a Cardenio se deve à que tem D. Quixote, uma vez mais apontando para um espelhamento: “O outro, a quem podemos chamar 'o Roto da Má Figura' (como a D. Quixote o da Triste)”. Um parece que se configura desde a figura do outro. Na cena referida de *D. Quixote*, Cardenio interrompe sua narrativa, luta com D.

Quixote e volta para seu alheamento. Após isso, D. Quixote começa a se comportar como Cardenio, imitando a forma de sua loucura. Novamente, parece que esteve se mirando em um espelho. Na edição espanhola consultada (Cervantes, 1605/2005), há um comentário sobre o título do capítulo em que isso ocorre. Nesse comentário, o editor lembra que a loucura de D. Quixote se expressa pela total identificação com os personagens de livros de cavalaria, os quais imita, e que no caso da cena em questão ele se guia pelo exemplo de Cardenio.

Talvez se possa dizer que Jacobina é também uma figura que se parece com o Roto (Cardenio), pois é mostrado como um “casmurro”, ou seja, alguém que se alheia em relação aos outros. O narrador de *O espelho* diz quatro ou cinco cavaleiros porque um deles estava em seu isolamento, assim como Cardenio havia se afastado do mundo.

A hipótese que se coloca aqui é que essa cena de D. Quixote pode estar como um subtexto do conto *O espelho*, mesmo que não possamos jamais saber se há de fato alguma relação entre elas. Poderíamos pensar que no texto de Cervantes a relação entre o Eu e o outro está também impregnada de identificações e idealizações. D. Quixote se identificou com uma imagem idealizada dos cavaleiros andantes. Em sua loucura não consegue evitar o que Schwarz (1988) chama de descontinuidade entre si mesmo e o outro. Assim como Joãozinho deixou-se seduzir pela farda de alferes, transformando-se internamente em alferes, D. Quixote deixou-se seduzir pela armadura de cavaleiro, transformando-se internamente em um cavaleiro andante.

O mais importante é que o Eu se constitui, estrutura-se ou enlouquece, nessa dinâmica especular com o outro, sua imagem e seu olhar. Nesse sentido, gostaríamos ainda de lembrar um outro espelho a lançar luz sobre a análise que realizamos, lembrando novamente o que disse Lazzarini (2006), citada acima, que o espelho é ao mesmo tempo estruturante e paradoxal, mostrando um si mesmo e um outro, um real e um irreal. O que

acontece se o espelho para o qual se mira é um outro muito diferente, mas que se impõe pela força de uma cultura ideológica?

No Brasil, repleto de negros e índios, impôs-se a cultura do branqueamento de forma fetichista, da mesma forma em que se impôs a cultura do poder e da ostentação. O branqueamento e a ascensão social são valores que estão de mãos dadas (Prado Jr., 2011). Jurandir Freire Costa²¹ trata das possibilidades que o negro tem na sociedade de ultrapassar a fase de identificação narcísico-imaginária e alcançar o que ele chama de “identificações normativas ou estruturantes” (Costa, 2003, p. 137). Dessa forma, ele lembra que precocemente o Eu é narcísico, imaginário e onipotente. A presença do pai e de outras pessoas da cultura interrompe a onipotência da união simbiótica. Assim, a cultura oferece identificações estruturantes, o que se revela em termos de Ideal-de-Eu, uma substituição às aspirações narcísico-imaginárias.

Se a norma da cultura é ter um Ideal-de-Eu formado pela valorização exclusiva da pele branca, ao negro torna difícil se constituir por meio de identificações estruturantes, pois ele tem de aspirar a ser branco e negar sua própria cor. Nesse sentido, Costa (2003) aponta para o fetiche da brancura, pois o branco, a quem se quer imitar, parece não ter falhas, é um Eu-ideal, imaginário e onipotente. Essa discussão nos remete à alma exterior, como também uma parte da cultura com caráter de fetiche: a nomeação de alferes e sua representação física, a farda, são objetos cuja essência não se questiona, é mágica, formada pelos ideais imaginários de poder e ostentação.

Uma complexidade do conto, que apontamos acima, é ter dois narradores. Um deles é Jacobina, um capitalista entre seus 40 ou 50 anos. É ele quem conta a história vivida quando era jovem, pobre e se chamava Joãozinho. O que aconteceu com esse outro,

²¹ No prefácio para o livro *Tornar-se negro - As vicissitudes do negro em ascensão social*, de Neusa Santos Souza, que Jurandir Freire Costa reproduz em seu livro *Violência e Psicanálise* (2003).

que já não parece viver em Jacobina? Parece que ser pobre e ser um simples comum foram reprimidos, tornados excluídos, da mesma forma que a negritude pode ser reprimida, excluída do Eu. Este passa a ter outro nome e se caracterizar de outra forma. Quanto a isso, é possível pensar que o momento de deformação no espelho possa representar, como se refere Costa (2003), uma alucinação negativa, como uma defesa contra o contato com a identidade negra, ou no caso de Joãozinho, um contato consigo mesmo sem sua forma idealizada. Afetos e representações ligadas ao que foi reprimido podem voltar numa forma assustadora, deformada, amedrontadora como foi a imagem de Joãozinho distorcida no espelho. Costa (2003) cita o depoimento de uma pessoa negra, descrevendo sua experiência diante do espelho. Reproduzimos a citação, lembrando que o texto de Machado de Assis parece ter sido preciso na descrição de fenômenos existentes nos modos de subjetivação brasileiros:

Contavam que (quando eu era pequena) falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava muito na frente do espelho; era uma sensação de me sentir, de me reconhecer, de identidade minha. Falava comigo mesma, me achava muito feia, me identificava como uma menina negra, diferente; não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, o nariz fino. Minha mãe mandava eu botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato. Depois eu fui sentindo que aquele negócio de olhar no espelho era uma coisa ruim. Um dia eu me percebi com medo de mim no espelho! Tive uma crise de pavor. Foi terrível. Fiquei um tempo grande assim; não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação (Costa, 2003, p. 151).

A sensação de Joãozinho foi de medo, receou enlouquecer. Sua tia (representante materno) apresentou-lhe uma forma idealizada, que não pode eliminar totalmente o homem, pois este ressurgue no espelho lhe assustando. No caso da depoente, a mãe lança-

lhe um olhar impositivo (nariz fino a ser conseguido mediante o uso do pregador de roupa) que não convence a menina, embora esta tente conviver consigo mesma, até que não suporta o que de fato ressurgiu de si mesma no espelho. “É pra se ter medo os espelhos”, diz Guimarães Rosa (1988). Eles podem mostrar algo de nós mesmos que buscamos a todo custo negar. Nesse sentido, podemos lembrar ainda outro espelho, o de Freud no texto *O estranho* (Freud, 1919/1981s). O que surge como estranho é na verdade o mais familiar que foi reprimido. A anedota de Freud, segundo a qual se assusta com ele mesmo no espelho, mostra o quanto o espelho guarda esse paradoxo de ora apresentar uma forma idealizada ora algo de uma verdade negada sobre o Eu.

Eu dividido, narcisismo e alma exterior em alguns personagens do romance *Quincas Borba*

A completude narcisista não é signo de saúde, mas miragem de morte.

André Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*.

São três os romances de Machado de Assis considerados suas obras primas: *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de 1881, *Quincas Borba*, de 1891, e *Dom Casmurro*, de 1899. Entre os dois primeiros, há um elo, que é o personagem Quincas Borba e sua filosofia, o Humanitismo. O personagem aparece nas *Memórias* e já expõe sua filosofia, que será depois não só reproduzida em *Quincas Borba*, como sentida na própria pele do protagonista Rubião. É interessante pensar que durante dez anos, entre a publicação de um e outro romance, o personagem tenha sobrevivido ou vivido no pensamento do escritor.

Outra curiosidade de *Quincas Borba* é que ele foi publicado primeiramente em uma versão para folhetim durante cinco anos. Entre as duas versões há diferenças fundamentais, segundo Gledson (2011b), desde o primeiro capítulo até o fim. A comparação entre as duas publicações mostra que, para a versão final em livro, Machado de Assis trabalhou e retrabalhou seu texto, o que mais uma vez demonstra um cuidado consciente do escritor na elaboração de cada pequena parte de sua obra. A versão do livro tem um tom mais seco e frases mais curtas. Há uma limpeza do texto, que se torna menos sentimental (Gledson, 2011).

Como nos referimos no Capítulo 3, sobre a construção do conto *O espelho*, a construção do romance *Quincas Borba* vem de um acervo de outras obras, modificadas por Machado, ou de ideias já antes desenvolvidas por ele em romances anteriores, contos e mesmo crônicas, conforme demonstra Gledson (2011). A loucura de Rubião, por exemplo, tem raízes tanto em *O diário de um louco*, de Gógol (Silva, 2008) quanto em *Dom Quixote* (Caldwell, 1970 e Passos, 2007). Mais uma vez, a matéria sobre a qual se debruça o escritor é vasta e vai formando uma rede de sentidos na obra final. Um desses sentidos, e que é dominante no romance como um todo, é a ideia de que a vida em sociedade implica uma luta na qual o vencedor é o mais forte, ou o mais esperto: “Ao vencedor, as batatas” (M.A. 1891/2008, p. 766).

Diferentemente do conto, um romance tem uma extensão de vários capítulos, diversos personagens, muitas situações. Para Schwarz (1979), o romance de maturidade de Machado de Assis prima por uma forma bem definida, que é o que ele chama de descontinuidade ou volubilidade do narrador. O que marca o romance é menos a sequência objetiva dos acontecimentos e decisões calculadas dos personagens do que as satisfações imaginárias e imediatas, criando essa descontinuidade. Isso contrasta fortemente com o romance oitocentista, no qual a vontade e a consciência de um indivíduo estavam no centro do conflito. Para Schwarz (1979), como temos vindo acompanhando em seu pensamento, a forma machadiana exprime o modo de ser de uma classe, o modo de ser subjetivo que predomina em uma sociedade regida pela lei do favor, significando ainda um modo de funcionamento psíquico tanto do narrador quanto dos personagens do romance.

Para José Luiz Passos (2007), *Quincas Borba* é um exemplo de como Machado de Assis demonstra que um personagem é como uma pessoa, com seu mundo interior, capaz de convencer o leitor de sua realidade intrínseca dentro do romance. Passos (2007)

traz em seu livro uma questão sobre o que de fato é um romance e sua importância. Para ele, um romance, como os de Machado de Assis, têm importância por que tratamos os personagens como pessoas semelhantes a nós, com um mundo interior e dramas morais complexos. O autor retoma a ideia de Aristóteles (2007), segundo a qual os personagens podem nos inspirar piedade ou terror, ideia que por sua vez é retomada por Freud (1907/1981a) quando trata da identificação que fazemos com personagens que vivem dramas que não precisamos viver em realidade.

Ao final do trabalho de retesamento do romance *Quincas Borba*, que foi publicado em livro, tem-se uma obra enxuta, com capítulos geralmente curtos e passagens rápidas. Embora o humor seja marca do romance, sendo o narrador muitas vezes irônico e sarcástico com o leitor e com os personagens, tem-se seguramente uma história trágica. A expressão que Rouanet (2007) utilizou para *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é também muito adequada a *Quincas Borba*: riso e melancolia.

Considerando esses aspectos gerais de *Quincas Borba*: a transformação entre duas versões, a descontinuidade, o predomínio das satisfações imaginárias e a filosofia que se realiza no enredo, segundo a qual o mais forte será vencedor, realizamos uma análise do romance por meio de conceitos psicanalíticos e de interpretações sobre o Brasil. Mesmo considerando a descontinuidade como regra formal do romance, segundo Schwarz (1979), encontramos algumas linhas de continuidade no romance que pretendemos investigar na análise: o conflito permanente do pensamento e forças não domináveis provocando as ações em detrimento da decisão consciente, caracterizando assim um Eu dividido; o narcisismo de muitos personagens; uma constante sensação de um olhar externo sobre o Eu e a preocupação exacerbada com o Eu, características da alma exterior. Antes de empreender a análise propriamente dita, o enredo será descrito de modo

resumido, assim como a filosofia do Humanitismo, elemento fundamental do sentido do romance.

O livro *Quincas Borba*

O romance começa antes de começar, ou seja, o personagem Quincas Borba aparece primeiramente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, publicado 10 anos antes. Neste último, o protagonista e narrador, o defunto Brás Cubas, conta sobre um amigo de infância, com quem estudou, e a quem encontra depois de adulto, dando continuidade à velha amizade. Brás Cubas chega a ser considerado um discípulo da filosofia de Quincas Borba e lhe pede conselhos. Este morre louco no penúltimo capítulo das *Memórias póstumas*, na casa de Brás Cubas. No capítulo IV de *Quincas Borba*, o narrador explica quem é o Quincas Borba personagem: “se acaso me fizeste o favor de ler as *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, é aquele mesmo náufrago da existência, que ali aparece, mendigo, herdeiro inopinado, e inventor de uma filosofia” (M.A., 1891/2008i, p. 763).

Esse personagem comparecerá, então, no outro romance já muito doente fisicamente e com seu “grãozinho de sandice”. Ele passa a ser cuidado por Rubião. Este último é irmão de Piedade com quem Quincas Borba namorou, mas que morreu sem se casarem. Rubião desejava muito esse casamento e depois da morte da irmã passou a cuidar do enfermo, sempre de olho numa parcela da herança que Quincas Borba havia recebido. Nessa situação de enfermeiro (ele antes era professor para crianças), Rubião vivia uma situação próxima a que Schwarz (1988) se refere como a do agregado, pois morava na casa do doente e esperava que seus cuidados lhe rendessem alguma gratidão via um pedacinho da herança.

Depois de cinco ou seis meses cuidando de Quincas Borba, este veio a falecer, deixando para Rubião toda sua fortuna. Outro personagem tem lugar nessa trama: o

cachorro de Quincas Borba, cujo nome é o mesmo de seu dono. A escolha do nome do cachorro se deve ao desejo do dono de sobreviver de alguma forma, após sua morte, no nome do cachorro. Essa escolha se relaciona também à filosofia do Humanitismo, conforme veremos adiante.

Rubião é um provinciano que após receber a fortuna de Quincas Borba se muda para o Rio de Janeiro. Logo em sua viagem de ida conhece o casal Cristiano e Sofia Palha, com quem trava relações e a quem ingenuamente, mas também para se mostrar, conta sobre sua fortuna. Começa então uma relação próxima, em que Rubião visita constantemente o casal, fica sócio de Cristiano Palha, empresta-lhe dinheiro, configurando uma exploração do casal em relação a ele. Além disso, Rubião apaixona-se por Sofia, que o mantém seduzido por dois motivos: atender as aspirações narcísicas dela e compactuar com o marido quanto ao uso de Rubião nos interesses financeiros do casal.

O casal Palha não serão os únicos personagens a se aproveitarem de Rubião. Um aspirante a político, que sempre se dá mal em suas investidas, Dr. Camacho, convence Rubião de que ele próprio deverá ser eleito para a Câmara e desse modo retira-lhe boa parte do dinheiro. Há ainda os comensais da casa de Rubião: vários “amigos” que vão todos os dias almoçar e jantar, fumar seus charutos, usufruir sua casa.

Ao longo do romance, Rubião vai se tornando um membro da alta sociedade, embora sempre marcado por sua origem interiorana. Não há nenhuma tentativa de sua parte de ter controle sobre seu dinheiro, apenas um deleite contínuo pelo prazer de ser um capitalista. Não exerce qualquer tipo de trabalho. Passa quase todo o tempo pensando em Sofia e em si mesmo, perdendo-se no que Schwarz (1988) chama de gratificações imaginárias: sua casa, seus pertences, seu casamento imaginário. As fantasias vão aumentando e se intensificando ao longo do romance até que Rubião perde totalmente a

lucidez, acaba tendo frequentes delírios, é internado e finalmente morre de volta a sua cidade do interior de Minas, Barbacena.

O casal Palha, por sua vez, tem no romance uma trajetória de ascensão, à custa da exploração de Rubião. Exploração que não se dá apenas pela ingenuidade deste, mas principalmente pelas características de sua subjetividade. Rubião envolve-se muito com as fantasias sobre si mesmo, tem o maior prazer em ser um capitalista e esbanjar sua riqueza. Em termos do que Schwarz (1988) considera como o regime do favor, no qual o jogo da estima e da autoestima é preponderante, Rubião se regozija por ter saído da condição de agregado para a condição de quem tem o poder de beneficiar o outro. Isso alimenta imensamente seu narcisismo.

Sofia e Palha, embora também embebedos por suas satisfações narcísicas, são eficazes na conquista do dinheiro e do *status*, tornando-se pessoas da alta sociedade. Vê-se em suas trajetórias, como vão se afastando de antigos companheiros, que não ascendem como eles, e alcançando relações com pessoas mais bem situadas na hierarquia social e econômica do Rio de Janeiro.

Três outros personagens têm relevo no romance: Benedita, prima de Sofia vinda do interior, uma espécie de agregada também, que acaba sendo favorecida pela prima; Carlos Maria com quem Benedita se casa, um *bon vivant*, rico e bonito, que chama a atenção por seu narcisismo; e D. Fernanda, pertencente à alta sociedade, que se torna amiga de Sofia, quando participam de uma campanha de solidariedade, e que marca sua presença por ser a única que parece se comover com a situação de Rubião quando este enlouquece e perde sua fortuna.

O Humanitismo

Um aspecto fundamental de *Quincas Borba* é, como dissemos antes, a filosofia exposta pelo personagem que dá nome ao romance. Esse personagem surge primeiro em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como amigo de infância de Brás e depois, além de amigo, como uma espécie de conselheiro. Depois esse mesmo personagem reaparece em *Quincas Borba*, expondo e mesmo expandindo sua filosofia. É importante nos atermos na exposição dessa filosofia, pois ela é vivida por Rubião.

Hellen Caldwell atenta para diferenças existentes entre o conteúdo da filosofia em cada um dos romances em que ela aparece. Assim, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o Humanitismo, como é chamada a filosofia de Quincas Borba, se define por ser um sistema de pensamento no qual acredita-se que em todos os homens existe uma substância chamada Humanitas, ou melhor, essa substância é uma só e habita todos os homens, é o princípio das coisas, que é o mesmo homem repartido por todos os homens. Segundo Quincas Borba: “Nota que eu não faço do homem um simples veículo de Humanitas; não, ele é ao mesmo tempo veículo, cocheiro e passageiro; ele é o próprio Humanitas reduzido; daí a necessidade de adorar-se a si próprio” (M.A. 1880/2008b, p. 732). Tudo no universo existe para o recreio do homem, mas o indivíduo pode ser sacrificado para a permanência da substância universal, que perpassa todos os homens. Assim, calamidades como a guerra, a fome, as doenças são simples movimentos externos de uma substância interior. A dor é apenas uma ilusão e tudo está integrado para a permanência de Humanitas.

Como afirma Caldwell (1970), o Humanitismo é expandido em *Quincas Borba* para a ideia do darwinismo social, ou seja, da vitória dos mais aptos. Nesse romance, o Humanitismo é explicado mediante o exemplo de duas tribos com fome. Há uma luta entre as tribos e só a vencedora pode ficar com o campo de batatas. Daí, o famoso: “Ao

vencedor, as batatas” (M.A. 1891/2008, p. 766). Não é possível evitar a luta, pois se as tribos se unem para conquistar juntas as batatas, estas não serão suficientes para matar a fome de ambas as tribos e todos morrem de fome. Humanitas precisa sobreviver, então é necessário que uma das tribos seja vencedora. O outro exemplo que Quincas Borba dá para explicar o Humanitismo é o da carruagem que mata sua avó. Essa carruagem é de alguém que estava com fome e o cocheiro na pressa de levar seu patrão para se alimentar atropela a avó de Quincas Borba e a mata, mas isso não é importante, pois Humanitas precisa sobreviver. Assim, o importante é matar a fome, pois é a fome de Humanitas.

Vê-se assim que tal filosofia pretende mostrar que na sociedade não importam os sacrifícios que alguns indivíduos têm de passar para que o princípio sobreviva. Há nessa ideia claramente uma visão de que a vida em sociedade é regida pela luta entre os homens e que vencerão os mais fortes e espertos, como ocorre com a história de Rubião.

É interessante notar que no conto *O espelho*, há a teoria da alma humana, e no romance em questão há a filosofia do Humanitismo. Machado de Assis estava atento à propagação de ideias presente na sua sociedade e era muitas vezes crítico em relação a essas ideias que pareciam ter uma explicação reducionista sobre a complexidade da vida. Segundo Saraiva (2008, p. 61), ele questionava a “existência de formas fixas e de leis genéricas que podem ser aplicadas à realidade complexa e difícil”. Essa autora aponta a religião, especialmente a teologia de Santo Agostinho, e o sistema de Comte, o Positivismo, como as bases do Humanitismo.

Quanto à influência de Comte, Caldwell (1970, p. 131) lembra que este último elevou o cão, “amigo do homem”, a um nível humano, chamando-o de “o nobre cão”. O “filósofo” Quincas Borba deu o seu próprio nome a seu cão e impôs como condição para que Rubião herdasse sua fortuna cuidar de seu cachorro. Sendo tudo parte de uma mesma substância, a alma de Quincas homem sobreviveria na alma de Quincas cão. Pode-se dizer

que este último é também um personagem com o qual Rubião se identifica. Há, então, um conjunto de ideias correntes que foram de certa forma parafraseadas, ou melhor, parodiadas por Quincas Borba em seu discurso delirante.

Embora a filosofia do Humanitismo seja uma forma pela qual Machado de Assis fazia uma acusação a uma sistematização redutora da complexidade da realidade social, ele ao mesmo tempo mostra que tem algo de real na ideia de que a sociedade é uma luta entre homens, na qual ganha o mais forte ou mais esperto, pois é exatamente isso o que ocorre no romance Quincas Borba. Como afirma Silva (2008), os personagens do romance fazem parte de uma engrenagem que exemplifica o Humanitismo. Este “funciona como elemento unificador do enredo, que explica e conecta simultaneamente todos os episódios e destinos das personagens em uma só rede intrincada de causas e efeitos” (Silva, 2008, p. 13).

Podemos encontrar no próprio seio da filosofia do Humanitismo convergências com o conto *O espelho* e a discussão que foi feita anteriormente. No centro do Humanitismo está o homem, como afirma Saraiva (2008, p. 64): “destronando Deus e entronizando o Homem, procede à descaracterização da *essentia*, tal como concebido por Santo Agostinho, para introduzir um novo ídolo, que calca o mundo com pés de barro”. Tudo é para recreio do homem e seu amor próprio. O homem voltado para si mesmo, que busca a todo custo se dar bem, que se preocupa o tempo todo consigo, que se vigia e se observa, mirando sobre si mesmo.

Há uma explanação de Quincas Borba, de acordo com seu Humanitismo, que reflete bem uma ligação ao *Espelho*, assim como a dinâmica do favor e as repercussões subjetivas dessa dinâmica. Segundo o “filósofo”, “o prazer do beneficiador é sempre maior que o do beneficiado” (M.A. 1881/2008b, p. 751). Isso porque, o beneficiado tem sua privação aliviada e pode ser que a memória desse alívio permaneça, mas de imediato

ele simplesmente faz voltar o organismo ao seu estado anterior, que é de indiferença. O beneficiador, por sua vez, além da consciência de ter praticado uma boa ação, tem a convicção de sua superioridade em relação ao beneficiado “e essa é uma das coisas mais legitimamente agradáveis, segundo as melhores opiniões, ao organismo humano” (M.A. 1881/2008b, p. 752). Sendo assim, dentro da dinâmica do favor, com seu jogo de estima e autoestima, o grande ganho subjetivo é a sensação de superioridade.

Essa ligação a tudo que foi discutido a propósito d'*O espelho* é ainda melhor exemplificada pelo trecho abaixo:

Por que é que uma mulher bonita olha muitas vezes para o espelho, senão porque se acha bonita, e porque isso lhe dá certa superioridade sobre uma multidão de outras mulheres menos bonitas ou absolutamente feias? A consciência é a mesma coisa; remira-se a miúdo, quando se acha bela. Nem o remorso é outra coisa mais do que trejeito de uma consciência que se vê hedionda. Não esqueças que, sendo tudo uma simples irradiação de Humanitas, o benefício e seus efeitos são fenômenos perfeitamente admiráveis. (M.A. 1881/2008b, p. 752)

Aqui, dentro das explicações sobre o Humanitismo, Quincas Borba toca na questão do Eu narcísico, que se admira, se olha, se vigia, “remira-se a miúdo”. Buscamos, na análise empreendida, focalizar esse aspecto do romance, por não ser possível abarcar toda a sua complexidade.

Fantasia, ilusão e loucura em *Quincas Borba*

A loucura está presente no início do romance quando o filósofo Quincas Borba, muito doente, apresenta suas ideias delirantes a respeito de Humanitas, e está presente ao final quando o protagonista Rubião também enlouquece. A loucura de Rubião vai se instalando gradativamente, sendo intercalada por episódios de lucidez. Ela se anuncia nos

diversos momentos em que há um predomínio das fantasias compensatórias, sublinhadas por Schwarz (1979), das ilusões, sonhos e devaneios sobre si mesmo no personagem.

O predomínio das fantasias compensatórias é, de acordo com Schwarz (1979), um funcionamento psíquico, que aparece nos personagens e no narrador, mas que define uma subjetividade própria à elite brasileira do século XIX. Acreditamos que não é restrita à elite, mas um modo de subjetividade preponderante em uma sociedade e extremamente interessante para um estudo em psicanálise, pois os personagens têm um mundo interior, ou uma realidade psíquica em termos freudianos, altamente valorizado pelo escritor. É no âmbito da subjetividade que os acontecimentos objetivos são enfrentados pelos personagens. Os conflitos deixam de ser valorizados por sua exigência objetiva para serem enfrentados por meio de fantasias compensatórias, assim como as dificuldades reais se equilibram por grandiosidades imaginárias (Schwarz, 1979).

É importante frisar que o recurso a fantasias grandiosas e satisfações imaginárias ligadas especialmente ao Eu não são exclusivas do protagonista. Sua loucura parece antes ser um grau aumentado de uma situação predominante na cultura do que um caso extraordinário. Sobre isso discutiremos mais à frente.

Uma das ilusões do protagonista do romance é o bovarismo, analisado por Maria Rita Kehl (2008) e por Ivo Barbieri (2009). O bovarismo é um conceito originado a partir de uma obra literária, *Madame Bovary*, de Gustav Flaubert. Em 1902, o psiquiatra francês Jules de Gaultier criou essa expressão para designar diversas formas de ilusão, como a fantasia de ser um outro ou a crença no livre arbítrio (Kehl, 2008). A partir da expressão de Gaultier, o teórico da literatura René Girard estudou a formação do romance moderno em termos de bovarismo, desde Cervantes até Dostoievski, tradição na qual Barbieri (2009) acha justo incluir Machado de Assis.

O romance moderno teria uma fórmula recorrente na qual há o sujeito desejante, o objeto ao qual se dirige o desejo de imitar e o modelo imitado. Assim, o personagem apresenta uma necessidade de recusar a realidade que não concorda com a imagem idealizada que criou para si mesmo (Barbieri, 2009). Na visão dos autores acima, Rubião é um perfeito bovarista, ao tentar viver o modo de vida burguês da elite carioca, ao posar de capitalista esbanjador e depois em seus delírios de ser Napoleão III.

Em um país como o Brasil, que viveu sob a exploração dos colonizadores, que manteve por longo tempo a prática da escravidão, que teve grandes dificuldades para estabelecer precariamente uma organização social mediada por leis justas, o recurso ao bovarismo parece extremamente pertinente com uma cultura que teve de se apegar à aparência e à imitação de modelos estrangeiros. Em países assim, segundo Kehl (2008), a busca pelos ideais passa pelo desejo de tornar-se outro. A imitação de modelos ou a importação deles apenas para ornamento já foi bastante discutida aqui como uma forma largamente utilizada por Machado de Assis em sua obra. Segundo Barbieri (2009, p. 6):

Acentuando o lado mórbido da personalidade de Rubião, que na cena final imita o gesto de Napoleão autocopando-se Imperador, Machado concentra, em imagens hiperbolicamente amplificadas, certas práticas da elite carioca, que durante o Segundo Reinado imaginou reproduzir, nos trópicos, instituições, modas, artes e estilos da aristocracia francesa.

O bovarismo, elemento de compreensão do romance *Quincas Borba*, é pertinente com o que discutimos antes sobre o conto *O espelho* e nos capítulos anteriores, pois forma-se um Eu ilusório, formado pela fantasia de não ser o que se é e de imaginação de grandiosidade, ou seja, um Eu narcísico, dependente de um Eu-Ideal. E mais uma vez essa caracterização está intimamente ligada à cultura brasileira, com sua tendência para incorporar ideias, práticas e imagens que contradizem sua realidade. Kehl (2008) lembra

que há em *Quincas Borba* a presença do problema da escravidão e do não trabalho. Tornar-se outro não se dá pela via do trabalho, mas da farsa, da pose ou do “domínio do *semblant*”.

Tanto Kehl (2008) quanto Barbieri (2009) apontam para o recalçamento do caipira Rubião para o surgimento do capitalista Rubião, assim como há um recalçamento do Joãozinho n’*O espelho*. O fracasso de Rubião nessa tentativa de ser outro se relaciona, segundo Maria Rita Kehl, com o fato de ele não ter conseguido dominar as convenções sociais que são impostas na metrópole, assim como ocorre com Ema Bovary. A loucura foi o ápice de um processo de negação, que acabou resultando no retorno do personagem a suas origens na cidade natal de Barbacena.

Segundo Passos (2008), Machado de Assis inventa na ficção brasileira a capacidade de uma pessoa falsificar-se, ou seja, fingir ser outra, criar para si uma máscara. Máscara essa que é emblemática de uma cultura, que não se faz por situações isoladas, mas que, ao contrário, se realiza pela rotina da mentira, pela mascarada cotidiana e diária. Comparando Rubião, e muitos outros personagens machadianos, a Hamlet, Dom Quixote e Ema Bovary, Passos (2008, p. 158) afirma que

Desses três personagens nasce um filão de heróis e heroínas marcados pela incontinência da imaginação, uma característica essencial a quase todos os protagonistas de Machado. Tal como os seus modelos, eles vivem em mundos que os constroem e inventam para si universos compostos por fantasias, sonhos e introspecções que visam à remoção do que lhes parecia comezinho e, por isso mesmo, infernal. [...] Hamlet, Dom Quixote e Ema encenam vidas às vezes copiadas de livros, que as suas imaginações transformam em vidas efetivamente vividas. São inventores de si que absorvem, abarcam e mesmo parodiam outras histórias para se fazerem verossímeis.

Aqui, é importante lembrar que há na obra machadiana, da qual *O espelho* e *Quincas Borba* são grandes exemplos, uma dinâmica, a que nos referimos antes, entre o interior e o exterior no ser humano. A presença da interioridade, de um mundo interno, em Rubião e outros personagens de *Quincas Borba*, é salientada por vários dos autores que citamos acima. Segundo Caldwell (1970), mesmo parodiando Comte, Darwin e outros que sublinham a sociedade como fator determinante para os rumos do indivíduo, o que se pode compreender de uma humanidade, como a concebe Machado de Assis, é que a luta está dentro do próprio homem. Uma luta psicológica. Embora golpeado pela sociedade, Rubião não é atropelado pela fome dos outros, mas pela sua própria. A culpa está nele mesmo e a principal confusão está em sua alma (Caldwell, 1970).

O Eu dividido de Rubião

Caldwell (1970), ao falar da luta psicológica interna a Rubião, a descreve como um abismo entre a consciência e os desejos inconscientes. A autora afirma que se trata ainda de uma luta entre a preocupação com os outros e o amor próprio. Outra divisão aparece entre o cão Quincas Borba, com quem Rubião se identifica, e o capitalista-filósofo. O cão representaria a humanidade em Rubião, generoso, leal, amigo, companheiro etc. A herança seria a responsável pela divisão no personagem.

Para Caldwell (1970), o Rio de Janeiro, a sociedade na qual penetrou Rubião, era uma cidade de sonhadores e todos viviam fora da realidade. Todos tendo um pouco de Dom Quixote, embebidos de sonhos e amor próprio. Para ela, apenas uma personagem, dona Fernanda, manteve seu pé na realidade, expressando verdadeira preocupação com os outros. Para a autora, em resumo, o tema de *Quincas Borba*, como de outros romances

machadianos, é a divisão entre o amor ao outro e o amor próprio²². Podemos dizer entre a libido do objeto e a libido do Eu.

Para Passos (2008) é uma divisão da consciência, uma incapacidade de conciliação entre duas versões de si mesmo. E segundo Barbieri (2009), é uma divisão entre o Rubião professor, interiorano de Barbacena, e o Rubião capitalista, aspirante a membro da elite carioca.

Os críticos de Machado de Assis, referidos aqui, utilizam uma linguagem claramente influenciada pela psicanálise ao tratar de *Quincas Borba*. Falam de recalque, de divisão do Eu e de inconsciente. Isso porque o romance é mesmo muito convidativo a um olhar psicanalítico. Um bom exemplo é o seguinte, quando parece que o narrador está falando do inconsciente: “como explicar essa repetição do obscuro, esse conhecimento do inextricável” (M.A. 1891/2008i, p. 896).

Buscamos ampliar essa compreensão do romance em termos psicanalíticos, fazendo um diálogo também com as interpretações sobre o Brasil e dando continuidade à análise que fizemos do conto *O espelho*. Rubião e outros personagens de *Quincas Borba* são narcisistas exemplares, se considerarmos a libido voltada para o Eu como a expressão maior do narcisismo. Como discutimos no Capítulo 1 e 3, o Eu busca sua auto conservação não apenas em termos de integridade física, mas sobretudo em termos da manutenção de sua forma imaginária. Essa é uma marca do romance que estamos estudando e não se revela apenas no protagonista, mas abrange um universo de outros personagens, às vezes secundários, sugerindo que seja característica essencial da cultura que se expressa no romance.

²²No original: “the old duel between love and self-love” (Caldwell, 1970, p. 139).

Os dois capítulos iniciais de *Quincas Borba* demonstram claramente como o Eu do personagem é um Eu dividido, tentando se livrar de pensamentos ou sensações que lhe mostram algo em si que não está de acordo com o novo conceito sobre si mesmo. Se Rubião é um capitalista embebido do prazer da propriedade, ele não quer ser incomodado pelo conhecimento sobre desejos, nele mesmo, de eliminar quem poderia atrapalhar esse prazer. Vejamos os capítulos, que são bem breves:

CAPÍTULO I

Rubião fitava a enseada, - eram oito horas da manhã. Quem o visse, com os polegares metidos no cordão do chambre, à janela de uma grande casa de Botafogo, cuidaria que ele admirava aquele pedaço de água quieta; mas, em verdade, vos digo que pensava em outra coisa. Cotejava o passado com o presente. Que era, há um ano? Professor. Que é agora? Capitalista. Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha), para a casa, para o jardim, para a enseada, para os morros e para o céu; e tudo, desde as chinelas até o céu, tudo entra na mesma sensação de propriedade. “Vejam como Deus escreve direito por linhas tortas”, pensa ele. Se mana Piedade tem casado com Quincas Borba, apenas me daria uma esperança colateral. Não casou; ambos morreram, e aqui está tudo comigo; de modo que o que parecia uma desgraça...

CAPÍTULO II

Que abismo que há entre o espírito e o coração! O espírito do ex-professor, vexado daquele pensamento, arrepiou caminho, buscou outro assunto, uma canoa que ia passando; o coração, porém, deixou-se estar a bater de alegria. Que lhe importa a canoa nem o canoeiro, que os olhos de Rubião acompanham, arregalados? Ele, coração, vai dizendo que, uma vez que a mana Piedade tinha

de morrer, foi bom que não casasse; podia vir um filho ou uma filha... – Bonita canoa! – Antes assim! – Como obedece bem aos remos do homem! – O certo é que eles estão no céu! (QB, 1891/2008, p. 761).

Os dois capítulos, que bem poderiam ser apenas um, estão assim divididos: o primeiro apenas descreve um regozijo do personagem com suas coisas, seus objetos, sua mudança de vida, puro prazer. O segundo introduz um conflito entre o coração, que se regozija, e o espírito, que “arrepia caminho” e se “vexa” do prazer sentido, pois vem de uma “desgraça”, que é a morte de sua irmã e seu quase cunhado. O romance começa assim demonstrando uma divisão no Eu do personagem. Os capítulos são curtíssimos, mas por isso mesmo expressam o talento do escritor em condensar em poucas frases vários aspectos do romance.

A sensação de propriedade que abarca desde as chinelas até o céu parece uma sensação de plenitude, de um prazer consigo mesmo e com o mundo. Quando o Eu parece estar de acordo com o Ideal-do-Eu, a sensação é de completude e de onipotência, realizando a sua tendência para a síntese, que por sua vez é promovida pelo cimento do narcisismo. É assim que se sente Rubião, mas a ilusão se revela imediatamente nas lembranças que teimam em aparecer e perturbar a plenitude. Um desejo sentido ou potencialmente vivido, que é a eliminação das pessoas que poderiam atrapalhar o recebimento da herança por parte de Rubião, é colocado fora, apartado pela distração de olhar a canoa. Sendo assim, o novo Eu, capitalista, só se percebe em sua totalidade retirando de si partes indesejáveis.

O que é a divisão do Eu senão a consideração de que algo existe fora da consciência? Parece não haver dúvidas de que Machado de Assis concebia de algum modo um inconsciente no homem. Schwarz (2000) lembra que uma de suas influências foi a recente (para Machado) clínica do inconsciente. Peres & Massimi (2004)

demonstraram que a ideia de inconsciente aparece em diversas obras machadianas em várias formas. O escritor usava literalmente esse termo, como no conto *O espelho*: “não era abstenção deliberada, não tinha motivo; era um impulso inconsciente” (M.A., 1882/2008h, p. 327), ou no conto *O cônego ou metafísica do estilo*, de 1885, em que o sentido do termo chega a ser desenvolvido:

Passamos da consciência para a inconsciência, onde se faz a elaboração confusa das ideias, onde as reminiscências dormem ou cochilam. Aqui pulula a vida sem formas, os germes e os detritos, os rudimentos e os sedimentos; é o desvão imenso do espírito (M.A., 1885/2008l, p. 530).

Esse conto é um grande exemplo, dentre outros, de que Machado de Assis tinha uma noção de inconsciente, antes mesmo da inauguração da psicanálise alguns anos depois. O conto é analisado por José Miguel Wisnik no sentido de demonstrar não apenas a ideia de inconsciente, mas, além disso, que nessa ideia está contida a importância da sexualidade²³.

Em *Quincas Borba*, o Eu dividido assim está porque desejos inconscientes não condizem com as formas pelas quais os indivíduos pretendem se apresentar diante de seus pares em sociedade, mas não só diante de outros como também diante de si mesmos. Estamos considerando que é pertinente uma aproximação entre a divisão do Eu, em Freud, entre a síntese egóica e desejos inconscientes, por um lado, e entre o espírito e o coração, em Machado, por outro lado. Essa divisão acarreta uma dinâmica permanente e conflituosa que, em muitos momentos, deixa os personagens em um longo vai e vem de pensamentos, sensações e sentimentos contraditórios entre si. No interior dos

²³ O artigo não está publicado, foi gentilmente enviado pelo autor por e-mail, em 07.09.11, com o título *O sexo das palavras*.

personagens ocorrem lutas entre partes que não se compatibilizam. Há uma sequência, descrita a seguir, que é muito ilustrativa desse processo.

Em um dos jantares oferecidos por Sofia, em que ela enchia de agrados a Rubião, ela resolveu convidá-lo para irem ver a lua e enfiou seu braço no dele. Rubião resolveu fazer-lhe declarações amorosas: “Chamou aos olhos de Sofia as estrelas da terra, e às estrelas os olhos do céu. Tudo isso baixinho e trêmulo” (M.A. 1891/2008i, p. 790). Sofia achou inadequadas as atitudes de Rubião e quis se desvencilhar dele, mas não conseguiu. Ele chegou a convidá-la para que todas as noites, cada um em seu lugar, olhassem o Cruzeiro e se lembrassem um do outro. Aqui, o narrador mostra uma primeira dissonância entre a intenção consciente de Rubião e seu desejo que se expressa por seus gestos: “O convite era poético, mas só o convite. Rubião ia devorando a moça com olhos de fogo, e segurava-lhe uma das mãos para que ela não fugisse. Nem os olhos nem o gesto tinham poesia nenhuma” (M.A. 1891/2008i, p. 792).

A situação era muito incômoda para Sofia, que podia ser mal vista pelos convidados, e causou um desconforto em ambos Sofia e Rubião, quando este voltou a si. De qualquer modo, quando volta para casa, Rubião vive novo episódio de divisão entre seu espírito e seu coração. Vai a pé, revivendo com prazer a cena com Sofia, acreditando que ela correspondia a seu amor. Logo em seguida, reconsidera a cena e acha que foi incauto e sente medo de não ser mais aceito na casa. Acusa-se, mas “logo depois, a mesma alma que se acusava defendia-se” (M.A. 1891/2008i, p. 796). Nesse vai e vem de pensamentos e sensações contraditórios, Rubião tem momentos agudos de angústia: “pensava também na estima do marido... Aqui estremeceu. A estima do marido deu-lhe remorsos” (M.A. 1891/2008i, p. 796). Enquanto o pensamento tentava manter-se de acordo com o prazer sentido no encontro com Sofia, acusações superegóicas vinham como gelo cortando a alma e ele estremezia.

No capítulo seguinte, o narrador comenta sobre um mendigo que dormia nos degraus da igreja, que apenas acorda, olha para o céu, como se não se preocupasse com nada. Rubião inveja esse mendigo, dizendo que ele não pensa em nada. Isso mostra o quanto ele se sentia torturado por suas oscilações de consciência. Nesse momento, há uma ilustração de como o inconsciente, concebido por Machado de Assis, pode mesmo agir por conta própria e que o Eu, como na concepção freudiana, pode ser passivo em relação a ele: “Então lembrou-se de um velho episódio esquecido, ou foi o episódio que lhe deu inconscientemente a solução” (M.A. 1891/2008i, p. 797). Ou seja, uma solução para livrar-lhe do torturante vai e vem de seu pensamento veio-lhe talvez sem qualquer controle de sua consciência ou de seu Eu, pois o narrador sugere que a solução tenha vindo de forma independente.

Entretanto, o episódio lembrado, que deveria ser uma solução, narra uma vez mais a divisão do Eu de Rubião, de modo talvez ainda mais contundente. Ele lembra um dia quando era jovem e pobre em que se encontrou com um ajuntamento de pessoas que iam seguindo um negro condenado à força. Quem puxava a corda do condenado era outro negro. Rubião viveu instantes de intenso conflito entre ir ver o enforcamento e ir embora sem presenciar o espetáculo. “Forças íntimas” (M.A. 1891/2008i, p. 798) o puxavam para um lado e outro. Enquanto caminhava acompanhando o grupo de pessoas, deixando-se levar, pensava que só iria ver o réu, o carrasco, a cerimônia, mas que não veria a execução. Quando alguém disse que o réu era um assassino cruel, então teve coragem de encará-lo.

Esse episódio parece uma investigação machadiana, tentando penetrar no mais fundo dos desejos inconscientes, sejam eles de vida ou de morte. Existem em Rubião forças que o mantêm olhando para o enforcamento, e ele próprio não entende porquê:

Foi aqui que o pé direito de Rubião descreveu uma curva na direção exterior, obedecendo a um sentimento de regresso; mas o esquerdo, tomado de sentimento

contrário, deixou-se estar; lutaram alguns instantes... [...] Rubião não podia entender que bicho era que lhe mordia as entranhas, nem que mãos de ferro lhe pegavam da alma e a retinham ali. O instante fatal foi realmente um instante; o réu esperneou, contraiu-se, o algoz cavalgou-o de um modo airoso e destro; passou pela multidão um rumor grande, Rubião deu um grito, e não viu mais nada (M.A. 1891/2008i, p. 798).

Parece uma investigação porque é um desses capítulos que não têm conexão com o enredo, a não ser pelo fato de que mostra de forma aguda as contradições humanas e as divisões do Eu. Se, após todo o trabalho de Machado de Assis de revisão do texto de *Quincas Borba* para ser publicado em livro, esse capítulo foi mantido, é que revela muito da preocupação do escritor com características da subjetividade humana, uma subjetividade que se vê dividida entre aspectos valorizados socialmente e aspectos escondidos no interior do indivíduo. No caso, um prazer despertado pelo espetáculo da violência, o sadismo a que se refere Gilberto Freyre. Para enfatizar essa questão, o narrador lembra Alípio, um jovem sobre o qual discorre Santo Agostinho em suas *Confissões* (Guarinello, 2007). Alípio se viu forçado a ir com amigos ver uma luta de gladiadores, mas dizia que fecharia os olhos. Fechou-os, mas acabou abrindo-os ao ouvir os gritos da multidão, e o que viu o fascinou.

Machado de Assis, ao criar essa cena, e remeter a oscilação de Rubião à história de Alípio, traz para o romance a ideia de que desejos cruéis podem fazer parte do ser humano, mesmo que este tente negá-los. É preciso ainda lembrar que o episódio envolve dois negros, um preso e condenado à morte, e outro que o conduz à execução, provavelmente sendo este o carrasco. Sobre este último, diz o narrador: “Esse outro olhava para a frente e tinha a cor fixa e retinta. Sustentava com galhardia a curiosidade pública” (M.A. 1891/2008i, p. 798). A escravidão aparece em outros momentos do

romance, mas aqui ela parece ter o poder de universalizar a crueldade humana para todas as classes e raças.

A escravidão, ela própria, parece ser um recalcado, assim como ocorre no conto *O espelho*, pois não se trata de um assunto do enredo, mas de uma espécie de adendo, um capítulo rápido em meio à intriga do romance. Ela aparece como se não se estivesse falando dela, como se fosse apenas um modo de punição de criminosos. Mas por trás disso, está a instituição da escravidão, que surge de repente em meio a todo o processo de reminiscências culposas de Rubião, em meio a suas torturas superegóicas. Também n'*O espelho*, surge como um fato sem importância, que a maioria dos críticos desconsiderou, até que o crítico inglês o trouxe para o centro da discussão sobre o conto. De fato, o indivíduo, com seu Eu narcísico, em meio a bailes e saraus, vive como se não existisse um outro a todo o momento violentado.

Seria ingênuo pensar em Rubião como um interiorano bom que tenha sido corrompido pela cidade grande. De fato, o narrador faz questão de mostrar o quanto há de espontaneidade remanescente no personagem em contraponto ao Eu que ele busca a todo custo assumir. Essa espontaneidade é uma forma de mostrar que há apelos sedutores na nova sociedade em que ele se insere, mas ao lado dela estão os próprios impulsos de Rubião. E isso não é apenas quando se torna uma pessoa da metrópole, mas já está nele mesmo antes de receber a herança. É assim que quando cuidava do doente Quincas Borba esperava ser recompensado por uma parte da herança. Um outro indicativo disso é que, se Cristiano Palha é inescrupuloso, tirando de Rubião todo o dinheiro de que precisa pra sua própria ascensão social, Rubião não é menos inescrupuloso ao tentar ter um caso com a esposa de Palha e pensar mesmo na morte deste:

Rubião chegou a pensar na morte do Palha; foi em certo dia, ao sair da casa dele, tendo-lhe ouvido a ela uma porção de coisas bonitas e vagas. Grande foi a sensação

de ventura, posto que ele repelisse logo a ideia, como um ruim agouro. Dias depois, trocadas as maneiras, tornava ele definitivamente a seus planos (M.A. 1891/2008i, p. 834).

O narcisismo em *Quincas Borba*

Talles Ab'Sáber (2007), a partir do estudo de Roberto Schwarz sobre *Memórias póstumas de Brás Cubas*, conclui que o sujeito machadiano não é o mesmo que o sujeito freudiano, pois se neste há a marca da castração e a inexorável presença do Supereu, naquele haveria um caráter perverso, que nega qualquer castração e que usufrui o corpo do outro sem a intervenção superegóica. O que aparece em *Quincas Borba* parece ser um pouco diferente, pois há uma vigilância constante sobre o Eu, como exposto na filosofia do Humanitismo, que citamos acima: “A consciência é a mesma coisa; remira-se a miúdo, quando se acha bela. Nem o remorso é outra coisa mais do que trejeito de uma consciência que se vê hedionda” (M.A. 1881/2008b, p. 752). Aqui, pode ser importante pensar em termos da relação entre o Ideal de Eu e o Supereu em Freud. Em vários textos, Freud buscou compreender uma instância que se dissocia do Eu e que o vigia. Em *Introdução ao narcisismo*, não há distinções entre o Ideal de Eu e o Supereu, que são pensados como resultantes do abandono do narcisismo e da onipotência infantis projetados no Ideal. Porém, mais adiante em sua obra, Freud (1932/1981e) chega a definir com precisão o Supereu, e o Ideal do Eu passa a ser uma de suas funções.

O Supereu é uma dissociação do Eu, assim como existe no paranóico, que a todo o momento sente que está sendo observado. Freud (1932/1981e) é enfático ao dizer que a patologia amplifica situações normais. Essa dissociação do Eu ocorre na infância por meio da identificação da criança com os pais e carrega em si todo o investimento libidinal do qual a criança tem que abdicar. O Supereu tem, então, pelo menos três funções: a

consciência moral, a auto-observação e o Ideal de Eu. A auto-observação é a premissa para a atividade julgadora da consciência moral e o Ideal de Eu é a antiga representação dos pais, com sua exigência sempre crescente de perfeição (Freud, 1932/1981e). Ou seja, a função do Ideal de Eu está ligada ao narcisismo infantil, à onipotência, à ilusão de completude.

Os personagens machadianos parecem ter menos desenvolvidos em seu Supereu a função da consciência moral do que as funções de auto-observação e de Ideal de Eu. Eles se observam o tempo todo, menos para atender exigências da consciência moral do que para atender as exigências da perfeição, da onipotência e da ilusão totalizante. Como temos enfatizado, essa característica geral dos personagens leva à conclusão de que é um aspecto da cultura do Brasil oitocentista retratado por Machado de Assis. Assim, mesmo personagens secundários aparecem justamente nas circunstâncias em que tais aspectos estão presentes.

Antes de exemplificar no romance essa busca por perfeição e essa autoobservação, cabe aqui relembrar um pouco da discussão sobre a cultura e as relações sociais no Brasil de Machado de Assis. Dois elementos são fundamentais: a cultura de valorização da aparência em detrimento das reais condições de vida e o personalismo (Holanda, 1995). A valorização da aparência pelos ibéricos, já muito comentada por diversos autores acima citados, veio ao encontro de uma realidade no Brasil em que a presença da escravidão e de desigualdades abissais tornou as ideias muito presentes nos séculos XVIII e XIX de igualdade, liberdade e autonomia meros ornamentos. O “parecer” foi se tornando muito importante. Como exemplo, Schwarz (2000) cita o ensaio de Machado de Assis, *A nova geração*, em que ele faz críticas à tendência dos jovens de usarem a ciência para ornato. É claro que se fala aqui de uma elite, pois apenas uma pequena parte da população da época era realmente capaz de ler e entender textos, pesquisas e livros que circulavam à

época. No entanto, a prática de valorizar nomes famosos, ideias novas, gente importante vai se propagando para todas as classes, ainda mais quando se tem uma corte real que tem como política agraciar amigos com títulos e menções. Nessas condições, aos menos favorecidos restam as aspirações. Segundo Schwarz (2000, p. 160), “o esforço de agradar e parecer atende à ordem efetiva, sem nada de ilusório ou anacrônico, e a sua funcionalidade é palpável”.

O personalismo, estudado por Holanda (1995), como extremamente disseminado na cultura brasileira também é fator que pode favorecer que as funções do Supereu sejam prioritariamente de autoobservação e de Ideal de Eu, em detrimento da consciência moral. Isso porque o personalismo é justamente contrário ao exercício da impessoalidade da lei, que deveria ter sua eficácia simbólica forte, pois a internalização da lei e das regras passam pelo processo inconsciente de identificação com os pais. A forma como Brás Cubas se lembra de seu pai apoiando suas travessuras e, em vez de repreendê-lo, admirando-o, dá bem a dimensão de que essa internalização fica deficitária em benefício da autoadmiração. O personalismo é justamente a valorização da pessoa em si e suas qualidades, sejam elas reais, imaginárias ou aparentes. Vamos aos exemplos.

O casal Carlos Maria e Maria Benedita forma um par no qual ela serve como um espelho para ele. Ela o ama e admira como a um deus e ele se realiza justamente por ser amado dessa maneira. Ele se julga muito superior em inteligência e beleza e seu grande prazer é ser visto e admirado por todos, sejam mulheres a cortejá-lo, sejam desconhecidos admirando-o em seus passeios a cavalo. Quando ele soube que uma mulher o amava como a um deus ficou em êxtase: “Carlos Maria pensava na devota incógnita. [...] Que bom que era sentir-se um deus adorado, e adorado à maneira evangélica, metida a devota no aposento, fechada a porta, em secreto, não nas sinagogas, à vista de todos” (M.A. 1891/2008i, p. 870). A devota era Maria Benedita, com quem ele se casa mais pelo prazer

de ser amado do que por amar. Ela, por sua vez, vigia-se para não cometer nenhum desagrado a seu deus. Em um momento em que ele pareceu-lhe frio e distante, ela buscou em si mesma a culpa: “não cuidou de outra coisa que não fosse aquele sorriso descorado e mudo, sinal de algum aborrecimento, cuja culpa não podia ser senão ela. E percorria toda a conversação, todos os gestos que fizera, e não achava nada que explicasse a frieza” (M.A. 1891/2008i, p. 906).

Maria Benedita remira-se para saber se fez algo errado, já que o outro era por ela totalmente idealizado. A idealização pode se dirigir tanto ao Eu quanto ao objeto. No caso desse casal, há a idealização do Eu de Carlos Maria assumida também por sua esposa. Segundo Green (1988), apoiando-se nos estudos de Melanie Klein, a idealização é o resultado da clivagem tanto do objeto quanto do Eu, sendo ela mutilante, pois retira o sujeito do circuito das relações objetais. As relações entre Carlos Maria e Maria Benedita são reais, mas totalmente mediadas pela idealização. É na discussão sobre a formação do ideal, vindo do narcisismo da infância, que Freud (1914/2004) abre uma discussão a respeito da idealização, na qual o objeto é engrandecido e exaltado.

Na análise do conto *O espelho* também chegamos à idealização e ao Eu-Ideal. Embora este último tenha se desmembrado do Ideal do Eu, na psicanálise posterior à Freud, eles estão relacionados e nascem, como diz Costa (1988) juntos com o narcisismo e com o Eu, ou como afirma Freud (1914/2004), são herdeiros do narcisismo infantil. O grau excessivo de libido voltada para o Eu nos personagens de *Quincas Borba* torna-se um exemplo dessa teoria, na qual os ideais e o narcisismo são intimamente ligados, pois os ideais presentes na cultura retratada são o triunfo do Eu e sua aparência aos olhos dos outros.

Ainda sobre o Eu idealizado de Carlos Maria é interessante ver como sua consciência também se remira a ponto de também chegar àquele vai e vem de

pensamentos de que falamos antes. Trata-se de um momento anterior a seu casamento com Maria Benedita. Um momento em que ele tentou seduzir Sofia, não verdadeiramente, mas apenas pelo gosto de vê-la fascinada por ele:

Tinha esse costume; achava sempre nos sucessos do dia anterior algum fato, algum dito, alguma nota que lhe fazia bem. *Aí é que o espírito se demorava*; aí eram as estalagens do caminho, onde ele descavalgava, para beber vagarosamente um gole d'água fresca. Se não havia sucesso nenhum desses – ou se os havia só contrários, nem por isso as sensações eram desconfortáveis; bastava-lhe o sabor de alguma palavra que ele mesmo houvesse dito – de algum gesto que fizesse, a contemplação subjetiva, o gosto de ter sentido viver -, para que a véspera não fosse um dia perdido. Na véspera figurava Sofia. Parece até que foi o principal da reconstrução, a fachada do edifício, larga e magnífica. Carlos Maria saboreou de memória toda a conversação da noite, mas, quando se lembrou da confissão de amor, *sentiu-se bem e mal*. Era um compromisso, um estorvo, uma obrigação; e, posto, que o benefício corrigisse o tédio, o rapaz ficou entre uma e outra sensação, sem plano. Ao recordar-se da notícia que lhe deu de haver ido à praia do Flamengo, na outra noite, *não pode suster o riso*, porque não era verdade. Nascera-lhe a ideia da própria conversação; mas nem lá foi nem pensara nisso. *Afinal susteve o riso, e até arrependeu-se dele; o fato de haver mentido trouxe-lhe uma sensação de inferioridade, que o abateu*. (M.A. 1891/2008i, p. 827, grifos nossos).

Carlos Maria é um personagem que seria inverossímil, devido a tanto encantamento por si mesmo, se não significasse uma exacerbação dos fenômenos que temos analisado. Ele é o ápice da preocupação consigo mesmo, seu corpo, sua aparência e sua *performance*. A sua obsessão consigo relaciona-se com o que discutimos acerca da tendência do Eu para síntese. Carlos Maria tem uma imagem de si mesmo como um belo

deus a ser a admirado e quando algo ameaça essa imagem ele fica abatido, como no trecho acima e no anterior, em que ele havia se sentido menos perfeito devido a um comportamento da esposa. Seu Supereu obedece aos movimentos impostos pelo Ideal de Eu e pela autoobservação, no sentido de confirmar constantemente sua suposta perfeição.

É interessante acrescentar que o narcisismo parece figurar como um subtexto da obra de Machado de Assis. Como diz Wisnik²⁴, ele “é um dos mais incríveis analistas do narcisismo, em toda a literatura universal”. Em duas situações diferentes, claramente referentes ao apego do Eu por si mesmo, Machado faz alusão à estátua de Narciso. Uma delas é em um diálogo de Carlos Maria e Maria Benedita em que ele sugere, sem querer admitir, que desejaria que seu filho fosse rei. Logo após essa conversa, surge a imagem de Narciso: “Maria Benedita foi atenuando a carícia, retirando os dedos aos poucos, até que saiu da sala, onde Carlos Maria continuou a ler um estudo de Sir Charles Little, M.P., sobre a famosa estatueta de Narciso, do Museu de Nápoles” (M.A. 1891/2008i, p. 909).

O outro momento da obra machadiana em que a mesma estátua aparece é em outro romance, *Esau e Jacó*, de 1904:

O casal ia calado. Ao desembocar na praia de Botafogo, a enseada trouxe o gosto de costume. A casa descobria-se a distância, magnífica; Santos deleitou-se de a ver, mirou-se nela, cresceu com ela, subiu por ela. A estatueta de Narciso, no meio do jardim, sorriu à entrada deles, a areia fez-se relva, duas andorinhas cruzaram por cima do repuxo, figurando no ar a alegria de ambos (M.A. 1904/2008m, p. 1084).

Nessa cena de *Esau e Jacó*, pode-se perceber que há também um regozijo do personagem Santos, não apenas consigo mesmo, mas também com sua propriedade, sua casa, que serviu-lhe de espelho, pois “mirou-se nela”. Não é à toa que Narciso reaparece.

²⁴ Em sua coluna semanal para o jornal O Globo, disponível em globo.globo.com/cultura/machado-copidescado-12513915, acesso em 24.09.14.

Essa última passagem pode ser também associada aos capítulos iniciais de *Quincas Borba*, quando Rubião também se deleita com sua propriedade:

Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha), para a casa, para o jardim, para a enseada, para os morros e para o céu; e tudo, desde as chinelas até o céu, tudo entra na mesma sensação de propriedade (QB, 1891/2008, p. 761).

Das chinelas até o céu, uma completude narcísica. Como explicar essa sensação de que tudo conspira para a plenitude do Eu? O Eu narcísico, como afirma Jurandir Freire Costa, é ao mesmo tempo o Eu-ideal, uma formação imagética e imaginária, na qual há a grandiosidade do Eu. Aonde isso pode levar? Segundo André Green, em epígrafe, à miragem da morte, e segundo Machado à loucura, e depois à morte, como ocorre com Rubião.

O Eu engrandecido é frequente na obra de Machado de Assis. Brás Cubas, nas *Memórias póstumas*, vive em meio a supremacias imaginárias, como afirma Schwarz (2000). O drama de Joãozinho/Jacobina do conto *O espelho* passa por um processo de idealização realizada na farda de alferes. O médico do conto *O alienista* (M.A. 1882/2008n) revira toda uma cidade a partir da onipotência do seu pensamento. Assim, parece que *Quincas Borba* coloca de maneira mais aguda essa característica presente nas obras machadianas, pois o Eu de Rubião se engrandece até o delírio e a alucinação.

Alma exterior: Aparência e realidade na cultura do Brasil do século XIX

Em todo o percurso desta tese, buscamos compreender o fenômeno chamado por Machado de Assis de alma exterior. Como dissemos na introdução, há uma espécie de estudo do escritor em torno desse tema. Desde obras pouco importantes, sejam contos ou romances, até obras mais bem reconhecidas, a passagem rápida pelo espelho, a

preocupação pelo suposto olhar do outro sobre si, a vigilância da própria consciência são passagens sempre presentes. Por mais que Jacobina, um dos narradores do conto *O espelho*, tenha brincado com a ideia de teoria da alma humana, o que há de consistente nela vem de um olhar perspicaz sobre as relações humanas e a subjetividade. A história vivida pelo personagem revela uma concepção de homem na qual ele é extremamente dependente do olhar do outro. O Eu vive em constante autovigilância para que o outro possa lhe admirar.

Analisando o conto *O Espelho*, vimos que a alma exterior refere-se a um processo que envolve uma relação narcísica com os objetos externos. Ao mesmo tempo em que o objeto vem de fora, como a farda de alferes, ele vai ao encontro das aspirações narcísicas do indivíduo. Esse objeto passa a ser altamente significativo para a dinâmica interna de uma pessoa. Em *Quincas Borba* esse objeto é o olhar.

Em várias obras machadianas aparecem cenas, geralmente pequenos enxertos no meio do enredo, em que o personagem se imagina observado ou ele próprio se observa no espelho. A cena de Capitu, em *Dom Casmurro*, influenciando Bentinho é emblemática:

A alegria com que pôs o seu chapéu de casada, e o ar de casada com que me deu a mão para entrar e sair do carro, e o braço para andar na rua, tudo me mostrou que a causa da impaciência de Capitu eram os sinais exteriores do novo estado. Não lhe bastava ser casada entre quatro paredes e algumas árvores; precisava do resto do mundo também. E quando eu me vi embaixo, pisando as ruas com ela, parando, olhando, falando, senti a mesma coisa. *Inventava passeios para que me vissem, me confirmassem e me invejassem.* (M.A., 1899/2008j, p. 1035, grifos nossos).

Há outros episódios de *Dom Casmurro* que reforçam essa ideia de um Eu que se compraz em ser observado: Bentinho na carruagem com a mãe, imaginando que as

peessoas lá fora estão comentando sobre eles; o pai de Capitu que queria ser visto com o pálido na procissão; Capitu passando pelo espelho e se olhando (M.A., 1899/2008j). Esses episódios se repetem em outras obras, como *Uma visita de Alcibíades* e *Uma senhora*. Quanto a *Uma visita de Alcibíades*, de 1876, há a seguinte passagem referente ao espelho: “olhava de soslaio para o espelho, como fazem as nossas e outras damas deste século, mirava os borzeguins, compunha o manto, não saía de certas atitudes esculturais” (M.A. 1876/2008k, p. 330). No conto, Alcibíades (450 a 404 a. C.), general e político ateniense, aparece na casa de um estudioso de grego no século XIX. Ele é referido por Castro (2010) como um ancestral do dandismo, devido a sua preocupação com o vestir, o orgulho por sua beleza e o cuidado de si.

O que a repetição desses episódios significa? Podemos tomá-los como pontos sintomáticos de um pensamento machadiano: o olhar do outro é objeto de grande desejo. Esse olhar pode ser real ou imaginário. Em dois episódios o olhar do outro é verdadeiro, não apenas imaginado. É o caso de Sofia, vista por um amigo da época em que não havia ascendido socialmente ainda. Esse ex-amigo, ressentido por ter sido esquecido, conta que Sofia passou em um cupê e fingiu que não o via: “A Sofia de cupê! Fingiu que me não via, mas arranjou os olhos de modo que percebesse se eu a via, se a admirava. Vaidades desta vida!” (M.A. 1891/2008i, p. 877). Aqui o olhar do outro é efetivo, pois é o outro mesmo quem diz, realizando o desejo de Sofia. No episódio a seguir também há os olhares reais, os quais são desejados, de modo um tanto perverso, pelo marido de Sofia:

Tinha essa vaidade singular; decotava a mulher sempre que podia, e até onde não podia, para mostrar aos outros as suas venturas particulares. Era assim um rei Candaules, mais restrito por um lado, e, por outro, mais público.

E aqui façamos justiça à nossa dama. A princípio, cedeu sem vontade aos desejos do marido; mas tais foram as admirações colhidas, e a tal ponto o uso acomoda a

gente às circunstâncias, que ela acabou gostando de ser vista, muito vista, para recreio e estímulo dos outros (M.A 1891/2008i, p. 788).

Na versão de Heródoto (Brandão, 2006), o rei Candaules era muito apaixonado por sua esposa e dizia que ela era a mulher mais bela do mundo. Repetia isso a um dos homens de sua guarda, Giges, e o convenceu a ver sua esposa nua, em seu quarto. O narrador de *Quincas Borba* diz que Palha é mais restrito, pois só mostra o colo da esposa, e mais público, pois não mostra apenas para um homem, mas para todos que se aproximem. Candaules foi duramente punido pela própria esposa que exigiu que Giges o matasse. No caso de Sofia, ela tomou gosto pelo o que em um primeiro momento lhe pareceu inadequado. Isso será discutido um pouco adiante. Nesse momento, devemos nos ater ao olhar que admira o colo de Sofia.

Candaules diz o seguinte: “Giges, parece-me que não acreditas no que te digo acerca da beleza da minha mulher. Já que, para os homens, os ouvidos são mais incrédulos do que os olhos, faz de modo a contemplá-la nua” (Heródoto *apud* Brandão, 2006, p. 20). Vemos que o corpo da mulher, em sua beleza, não basta, como não basta a Capitu ser casada entre quatro paredes. O corpo se torna objeto de desejo, não para o ter, mas para o parecer, e assim sua erogeneidade parece se deslocar para o olhar. É o olhar que se torna erotizado, transformado ele próprio no objeto de desejo.

Como diz Bentinho, em *Dom Casmurro*, os olhos podem confirmar. Mas confirmar o quê? Qual é o desejo ou a necessidade por trás dessa busca por um olhar confirmador? Ter a mais bela mulher significa ser ou aparentar ser um homem venturoso, nas palavras do narrador de *Quincas Borba*. A confirmação tem obviamente um ganho libidinal. O Eu narcísico revela-se assim em sua característica fundamental, libido voltada para o Eu, mas também em sua fragilidade, em sua angústia radical, porque nada no Eu, em si mesmo, lhe dá garantia de sua integridade, precisa de renovadas confirmações por parte do outro.

A busca incessante dos personagens por um olhar que os confirmem expressa-se em desejos, medos e delírios. Em seus devaneios nos quais imagina seu portentoso casamento, Rubião expressa seu desejo de ostentação aos olhos dos outros. Quando Quincas Borba, o cachorro, olha para Rubião, este tem medo de que esteja ali a alma de Quincas Borba, o filósofo. Quando se imagina Napoleão III, já delira.

Gostaríamos de tocar em um ponto em que essa importância do olhar é trabalhada bem ao estilo machadiano, no qual os objetos, a paisagem e mesmo os animais passam a fazer parte do mundo interno dos personagens. Sendo assim, o olhar se estende para as coisas do mundo. Lembremos mais uma vez a análise de Roger Bastide (1940/2008) sobre a forma pela qual a paisagem aparece nos romances de Machado de Assis. Ela interioriza-se nos personagens e em seu mundo interno, passa a fazer parte deles, metaforizando seus dramas e conflitos. O autor se refere, por exemplo, a Sofia “contemplando” o mar de olhos fechados: “a verdadeira praia, a sua, aquela na qual o barulho das ondas se confunde com o surdo ruído do coração, está dentro dela, e as águas a levam, sem vela nem remo” (Bastide, 2008, p. 42). Assim, as flores falam com Sofia, o céu troca ideias com um mendigo, o cachorro expressa sua opinião.

Carlos Maria, tomado pela expectativa do casamento, via em toda a gente algo relativo a seu casamento e até as plantas lhe falaram: “as casuarinas de uma chácara, quietas antes que ele passasse por elas, disseram-lhe coisas mui particulares” (M.A.1891/2008i, p. 872). Sofia, em meio a seus desejos de aceitar algum homem como amante e a suas frustrações por não ter sido tão ousada, ouve reprovações e deboches das flores de seu jardim:

Sofia deixou-se estar ouvindo, ouvindo... Interrogou outras plantas, e não lhe disseram coisa diferente. Há desses acertos maravilhosos. Quem conhece o solo e o subsolo da vida, sabe muito bem que um trecho de muro, um banco, um tapete,

um guarda-chuva, são ricos de ideias ou de sentimentos, quando nós também o somos, e que as reflexões de parceria entre os homens e as coisas compõem um dos mais interessantes fenômenos da terra. A expressão: “Conversar com os botões”, parecendo simples metáfora, é frase de sentido real e direto. Os botões operam sincronicamente conosco; formam uma espécie de senado, cômodo e barato, que vota sempre as nossas moções (M.A. 1891/2008i, p. 885).

É como se as plantas e as coisas estivessem olhando para as pessoas, e a julgar pela metáfora do senado que vota sempre as nossas moções, é mais uma vez um olhar confirmador. Em dois momentos cruciais o céu aparece como capaz ou não de realizar esse olhar. Em um primeiro momento, quando Rubião está fazendo declarações de amor à Sofia e ela se sente em um grande constrangimento tentando se livrar dele: “Em cima, as estrelas pareciam rir daquela situação inextricável” (M.A. 1891/2008i, p. 791). E ao final do romance, após a morte de Rubião e do cachorro Quincas Borba, em que o Cruzeiro mostrou-se indiferente, tão longe estava que não discerniria entre lágrimas ou risos, ou seja, não faria julgamentos. Quincas Borba, o cão, que chega a falar em uma cena, quando olha para Rubião, o faz temer que nesse olhar esteja se refletindo a alma de Quincas Borba, o filósofo.

Todas essas situações em que coisas, plantas ou animais se expressam são manifestações do estilo do escritor, que não as coloca como pano de fundo de uma cena, mas sim como parte atuante da cena. Podemos ainda interpretá-las como um modo pelo qual Machado de Assis descreve a projeção dos desejos e temores dos personagens nas coisas a sua volta. Além disso, podemos pensar que essa projeção é a de um olhar, como se tudo estivesse olhando para o Eu e este sempre sentindo-se observado, seja pelas flores, pelo céu ou por um cão. Nesse ponto, é pertinente fazer uma vinculação à análise anterior que fizemos do conto *O espelho*, pois as coisas (um muro, um botão, um guarda-chuva),

podendo fazer uma parceria com os homens, lembra a noção de alma exterior descrita no conto.

É justamente no âmbito do olhar que um ponto crucial da questão da alma exterior ganha contorno. Se o olhar do outro tem a relevância de uma segunda alma para o indivíduo, então esse outro tem enorme capacidade de influenciar esse indivíduo. É assim que o outro, ao se tornar imbuído do valor de quem pode confirmar ou não o Eu, por meio do olhar, da admiração ou da avaliação, aparece como um apelo externo em total acordo com o contexto cultural. No caso, esse contexto é de extrema valorização da aparência e da gratificação narcísica.

Para reforçar essa tese, elegemos outro episódio do romance que parece também emblemático da discussão que estamos realizando. É o famoso episódio em que Rubião salva um menino. Uma criança de três ou quatro anos ia atravessando a rua, quando um carro (da época, tipo uma carruagem) estava prestes a atropelá-la. Rubião, impulsivamente salvou o menino de ser morto pelos cavalos. Os pais ficaram muito comovidos e agradecidos, cuidaram de um pequeno ferimento na mão de Rubião, e muitas outras pessoas que assistiram à cena ficaram admiradas. Em nenhum momento, esse episódio foi para Rubião um grande feito, mas um dos interesseiros que lhe cercavam colocou a notícia no jornal, como se Rubião fosse um herói. Ao ler a notícia, ele ficou indignado. Mas essa foi só a primeira reação. Gradativamente, Rubião foi assimilando o fato, reconsiderando-o, relendo a notícia, até que acabou gostando. Gostando tanto que mandou reimprimir a notícia em outro jornal.

Nesse episódio de salvamento do menino, acontece o mesmo que ocorre com Sofia, quando no início não gosta de ser exposta aos outros, mas depois toma gosto e quer ser muito vista. Da mesma forma, Bentinho, de *Dom Casmurro*, a partir do desejo de Capitu de ser vista como casada, também toma muito gosto em ser visto, invejado. É dele

a afirmativa de que quer ser confirmado pelo olhar dos outros. O mesmo ocorre com Joãozinho, que se vê seduzido pelo entusiasmo dos outros diante do título que ele recebe. Há também um conto, chamado *Fulano* (M.A. 1884/2008o) em que ocorre algo muito parecido com o que ocorre com Rubião e a notícia no jornal. Esse fulano surpreende-se com uma notícia no jornal de que é seu aniversário, isso o desperta para o prazer de ser conhecido, célebre.

São diferentes obras em que a mesma situação da alma exterior se repete. Um ponto sintomático, uma ênfase, como temos dito, não de uma obra, mas do pensamento do escritor. O narrador de *Quincas Borba* faz questão de opor a certas atitudes mesquinhas dos personagens outra que seria espontânea. Por exemplo, o gesto de Rubião ao salvar o menino é descrito como um gesto espontâneo. Para o escritor, parece ser uma verdade que emoções de uma pessoa, ou de várias pessoas, podem ser transmitidas para outras. Estaria pensando em uma espécie de identificação? Novamente, em *Quincas Borba*, o narrador, dando voz a um personagem que desconfia do interesse de Dona Fernanda em querer ajudar Rubião, pergunta-se se ela não teria por ele uma paixão. Pensa que essa paixão pode ser provocada por uma suposta paixão de Sofia por ele: "mas, - ia pensando, - bem podia ser que um sentimento oculto, recatado, - quem sabe até se provocado pela mesma paixão da outra...? Há dessas tentações. O contágio da lepra corrompe o mais puro sangue; um triste bacilo destrói o mais robusto organismo" (M.A. 1891/2008i, p. 904).

A identificação é o mecanismo pelo qual traços do objeto são incorporados no Eu e passam a constituir sua própria estrutura. Pensamos que a alma exterior tem essa dimensão, pois efetiva uma passagem de algo que está fora para o interior do indivíduo, de forma consistente. Os "novos" traços passam a fazer parte do mundo interno aparecendo em sonhos, devaneios e fantasias. As condições objetivas do Brasil

oitocentista, levam, por um lado, à exacerbação do valor da aparência e da distinção e, por outro lado, à defesa do Eu contra a violência das relações sociais por meio da ilusão da completude narcisista.

O final de *Quincas Borba* é o ápice de um processo de luta entre a ilusão e a realidade. Rubião, de volta a sua cidade, caminha delirante e faminto sob a chuva: “O estômago de Rubião interrogava, exclamava, intimava; por fortuna, o delírio vinha enganar a necessidade com os seus banquetes das Tulherias. Quincas Borba é que não tinha igual recurso” (M.A., 1891/2008i, 927). Aqui Machado de Assis, na voz de seu narrador, que tudo vê, como que a olhar do céu para os personagens, contrapõe a capacidade humana para fantasiar, e assim aplacar uma necessidade, e a incapacidade do cão para o mesmo. O delírio de Rubião segue em frente mesmo que a realidade lhe negue tudo, até a vida. Em seus últimos suspiros, ainda lança mão de sua imaginação grandiosa e morre coroando-se:

Poucos dias depois morreu... Não morreu súdito nem vencido. Antes de principiar a agonia, que foi curta, pôs a coroa na cabeça, — uma coroa que não era, ao menos, um chapéu velho ou uma bacia, onde os espectadores palpassem a ilusão. Não, senhor; ele pegou em nada, levantou nada e cingiu nada; só ele via a insígnia imperial, pesada de ouro, rútila de brilhantes e outras pedras preciosas. O esforço que fizera para erguer meio corpo não durou muito; o corpo caiu outra vez; o rosto conservou porventura uma expressão gloriosa (M.A. 1891/2008i, p. 928).

Nesse penúltimo capítulo, o narrador traz à cena mais uma vez a contraposição entre um objeto objetivo, “onde os espectadores palpassem a ilusão”, e a fantasia delirante. Para *D. Quixote*, por exemplo, uma bacia de barbeiro serve como o elmo do cavaleiro, mas Rubião a dispensa, devido a sua capacidade de criação delirante, que pode abarcar tudo. Ao contrário dos capítulos iniciais, nos quais a divisão do Eu se expressa

entre o espírito e o coração, agora há uma fusão total e o Eu pode tudo, sem perturbação, pode inventar-se como imperador, à revelia da realidade da morte iminente. Quem sabe, talvez o rosto não tenha conservado ainda uma “expressão gloriosa”. Aqui, o humor do narrador funciona como o triunfo do Eu, do qual fala Freud no seu texto *O humor* (Freud, 1927/1981i). Nesse texto, há a ênfase sobre um aspecto do Supereu, que, em vez de criticar o Eu, permite-lhe um pequeno gozo, para que assim o Eu possa rechaçar a realidade e triunfar sobre ela. Nas últimas frases do livro, após descrever também a morte do cão, o narrador de *Quincas Borba* convida o leitor a rir ou a chorar: “Eia! chora os dois recentes mortos, se tens lágrimas. Se só tens riso ri-te! É a mesma coisa. O Cruzeiro, que a linda Sofia não quis fitar, como lhe pedia Rubião, está assaz alto para não discernir os risos e as lágrimas dos homens” (M.A. 1891/2008i, p. 928). Parece, assim, que a fantasia, a imaginação ou o delírio podem se confundir com a realidade, levando a uma indiferenciação entre o prazer e a dor, a comédia e a tragédia.

Considerações finais

Esta tese termina fazendo um elogio à literatura, essa manifestação humana tão singular em sua capacidade de provocar e transformar, ao menos momentaneamente, nosso mundo interior. Inúmeras palavras, quase sempre sem imagens impressas, que estimulam correntes de sensações, a literatura tem função em nossas vidas. Como afirma Leyla Perrone-Moisés²⁵, ao ser indagada sobre a utilidade da literatura e da poesia:

Servem para dar qualidade na vida, para autoconhecimento, para conhecimento do outro, reconhecimento do outro, imaginar outras vidas e tem até uma função utópica e política que, na medida em que você é capaz de imaginar outras vidas, você pode imaginar outro futuro para a humanidade. Você acha que há um determinismo da história, que é assim mesmo e não tem outro jeito e acabou. É esse o caminho e não há outro. A literatura oferece a possibilidade de ver que há mil vidas possíveis, até umas que parecem totalmente fantásticas.

Ao longo deste trabalho, buscamos compreender como Machado de Assis, por meio de sua obra, dá expressão a configurações de subjetividade. Ele parece conseguir isso ao criar mundos interiores extremamente verossímeis em seus personagens. Como afirma Passos (2007), ao criar personagens que parecem pessoas verdadeiras, permite uma compreensão acerca da subjetividade. Defendemos que esta tem uma de suas expressões na alma exterior e também no Eu dividido. Buscamos relacioná-las ao contexto cultural que fazia parte dos cenários de Machado, não apenas como pano de fundo, mas como engrenagens nas quais o indivíduo se constitui. Embora a subjetivação esteja vinculada

²⁵ Disponível em: www.cnpq.br/web/guest/pioneiras-view/-/journal_content/56_INSTANCE_a6MO/10157/2136461. Acesso em: 09/10/14.

ao modo pelo qual o indivíduo se torna sujeito (Figueiredo, 1995), estamos trabalhando com a subjetivação como um processo, tomando a subjetividade em sua dinâmica de interrelação com determinado momento histórico.

A tese principal é de que a noção de alma exterior, presente no conto *O espelho*, expressa um modo de subjetivação, ou seja, um modo de ser frequente e comum na cultura do século XIX. Essa forma de subjetivação implica que o indivíduo “elege” algo externo a si mesmo como essencial em sua vida, ou pelo menos durante algum tempo. Algo pelo qual ele é reconhecido perante os demais. Há uma relação de extrema intimidade entre o indivíduo e sua alma exterior, esta podendo ser sentida como algo vital. Consideramos que é um pensamento de Machado de Assis, uma concepção que ele tem do ser humano. Consideramos ainda que a alma exterior tem articulações com outros aspectos sejam da subjetividade sejam da cultura.

O principal aspecto relacionado com a alma exterior é sua relação com o narcisismo, termo que não estava disponível para Machado de Assis, mas que ele parecia captar ou intuir de alguma forma. Talvez se ele pudesse colocar em palavras essa ideia sobre o narcisismo, ele diria que fosse uma mistura de egoísmo com amor por si mesmo e preocupação com o olhar do outro. Essa é uma concepção do homem que salta aos olhos de quem lê Machado. Resumir isso em um termo como alma exterior é uma saída criativa do escritor.

Os melhores críticos de Machado de Assis, como Antonio Candido, Roberto Schwarz e Alfredo Bosi, afirmam que ele se aproximava muito de Freud. Buscamos seguir por esse caminho, trazendo para a discussão a constituição do Eu, e sua intrínseca relação com o narcisismo, além da ligação aos objetos de identificação. O apego a uma alma exterior, após leituras sobre a história e a cultura brasileiras, emerge como possivelmente uma defesa do Eu, que precisa se sentir admirado e estimado para se sentir

seguro. Essa enorme necessidade de se sentir estimado pelo outro relaciona-se com uma outra forma de subjetividade, que estamos chamando de Eu dividido, pois a consciência que se remira a todo o tempo expressa uma angústia relacionada ao modo como o indivíduo é visto.

O Eu dividido é característica recorrente de personagens machadianos, que com frequência estão envoltos em um vai e vem de pensamentos e sensações contraditórios entre si. Mas essa divisão é colocada por Machado de Assis, logo no início de *Quincas Borba*, entre o espírito e coração, ou seja, entre o pensamento consciente e as emoções ou os desejos, o que nos leva aproximá-la da divisão do Eu que aparece em Freud.

Outro relevante aspecto ligado à alma exterior é a cultura, com suas especificidades. Pensamos que é a cultura que oferece o objeto que se tornará a alma exterior para alguém, que por sua vez tem seu Eu constituído nessa mesma cultura e guarda em si características vindas dessa constituição, em um jogo permanente de introjeções e projeções, no qual o objeto se apresenta como interno e externo ao mesmo tempo. Essa cultura, no Brasil oitocentista, estava impregnada da violência que se efetivava principalmente na instituição da escravidão. E, como disse Roberto Schwarz, todos queriam se distinguir e ser, no mínimo, superiores aos escravos. Os títulos, a aparência, a ascensão social serviam como um reconfortante contorno narcisista, que garantia uma segurança do Eu.

É difícil afirmar que essas condições fossem exclusivas do Brasil. Nem o narcisismo, nem a crescente preocupação com a aparência ou com a segurança do Eu, são prerrogativas brasileiras. Foi, por exemplo, nos Estados Unidos que se cunhou uma expressão como “cultura do narcisismo”. A vaidade, o egoísmo, o interesse são alvos de crítica de autores europeus dos séculos XVII e XVIII, como Voltaire e Pascal, os mesmos que tiveram sobre Machado de Assis grande influência (Bosi, 2007). Para Calligaris

(1999), Colombo inaugurou uma era, na qual o parecer é fundamental e na qual já não há distinção entre o desejo e a necessidade. Sabemos das grandes contradições existentes também na Europa entre ideias liberais e práticas opressoras. Rouanet (1993) questiona a tese de Roberto Schwarz (1988) sobre as ideias fora de lugar²⁶, dizendo, por exemplo, que Voltaire, ao mesmo tempo em que pregava a liberdade humana, lucrava com tráficos de escravos.

Há de fato uma especificidade brasileira? Parece haver um conjunto de experiências transcontinentais construindo ao longo da modernidade um tipo de subjetividade favorável tanto a configurações como da alma exterior quanto do Eu dividido. O século XX parece ter propiciado condições para que fenômenos, que se aproximem mais da alma exterior do que do Eu dividido, se exacerbassem. Fenômenos contemporâneos como facebook, com suas fotos destinadas apenas aos olhares dos outros, talvez seja um exemplo. E isso parece ser também transcontinental. Talvez a especificidade do Brasil esteja relacionada ao fato de que aqui há uma precariedade de elementos que possam fazer um contraponto à valorização excessiva do Eu narcísico. Um bom exemplo pode ser a educação. Sem uma base sólida na educação, o saber pode mesmo se resvalar para simples aparência. A precariedade de relações impessoais nas quais vigorem leis claras e efetivas é outro exemplo, tão bem apontado por Sérgio Buarque de Holanda.

Considerando que o Brasil ainda sofre com as sequelas de seu longo período como colônia, e que isso tem repercussões sobre a subjetividade dos brasileiros, e ainda que Machado de Assis ilumina o conhecimento sobre essas repercussões em seu século, podemos nos perguntar sobre a relação de tudo isso com a clínica em psicologia ou

²⁶ Muito resumidamente, as ideias liberais, como liberdade e igualdade, estariam fora de lugar no Brasil devido à existência da escravidão.

psicanálise hoje. O sofrimento demonstrado no depoimento de uma pessoa negra, frente ao espelho (final do Capítulo 3), guarda relações com o tipo de sociedade e de cultura em que vivemos. Pensar essas relações é fundamental para que o trabalho do psicoterapeuta ou psicanalista atinja um nível necessário. Da mesma forma, pensar que um paciente traga para o consultório questões relativas ao Eu ideal, à idealização, ao recalçamento de aspectos seus não condizentes com uma cultura da aparência, é fazer uma ligação necessária ao modo pelo qual as relações sociais estão ocorrendo em nosso país, e ao modo como o Eu tem se constituído.

Referências

Ab'Sáber, T. A. M. (2007). Dois mestres: crítica e psicanálise em Machado de Assis e Roberto Schwarz. Em *Um crítico na periferia do capitalismo – Reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo: Companhia das Letras.

Alencastro, L. F. (2002). “Pai contra mãe”: o terror escravagista em um conto de Machado de Assis. Em *A clínica do especular na obra de Machado de Assis* (Jornada do Cartel franco-brasileiro de psicanálise). Paris: Association lacanienne internationale.

Aristóteles. (2007). *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Barbieri, I. (2006). Papéis à mesa como parentes. Rio de Janeiro: ABRALIC. Disponível em: http://www.idelberavelar.com/abralic/txt_1.pdf. Acesso em: 10.02.2013.

Barbieri, I. (2009). O bovarismo de Rubião. Em *ANTARES*, n. 1, jan-jun, p. 2-20. Disponível em: www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/295/255. Acesso em: 20.06.2014.

Bastide, R. (2008). Machado de Assis, paisagista. Em Machado de Assis, J. M. *Obra completa*. (Obra original publicada em 1940).

Barros, M. C. (2004). O espelho: entre o si mesmo e um outro. *Psychê*, vol. VXIII, N. 13, jan-jun, p. 61-70. Universidade São Marcos.

Bloom, H. (2003). *Gênio: Os 100 autores mais criativos da história da literatura*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Bloom, H. (2001). *Shakespeare: a invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Bosi, A. (1978). Situaciones machadianas. Em Machado de Assis, J. M. *Cuentos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Bosi, A. (2007). *Machado de Assis – o enigma do olhar*. São Paulo: Editora Ática.

Bosi, A. (2008). Figuras do narrador machadiano. Em *Caderno de Literatura Brasileira – Machado de Assis*. Instituto Moreira Salles, N. 23 e 24, São Paulo.

Bosi, A. (2014). O duplo espelho em Machado de Assis. Em *Estudos Avançados*, 28(80), 237-246. Recuperado em 22.09.14, disponível em

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142014000100020&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-40142014000100020.

Birman, J. (2007). *Mal-estar na atualidade – A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Caldwell, H. (1970). *Machado de Assis - The brazilian master and his novels*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Candido, A. (2004). *Recortes*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.

Candido, A. (2008). Esquema de Machado de Assis. Em Machado de Assis, J. M. *Obra completa*, vol. 1, (pp. 112-124). Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

Candido, A. (2010). *Literatura e sociedade - Estudos de Teoria e História Literária*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.

Calligaris, C. (1991) *Hello Brasil, notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Escuta.

Calligaris, C. (1999). A psicanálise e o sujeito colônia. Em Sousa, E. L. A. (Org.) *Psicanálise e colonização*. Porto Alegre: Artes e ofícios,.

Castro, F. C. G. (2010). *Dandismo e cuidado de si - ensaios de subjetivação em Balzac*. Tese de doutorado. UnB. Brasília.

Ceccareli, P. R. (2007). Freud traído. *Reverso*, Belo Horizonte, 29 (54), pp. 43–54.

Chemama, R.(1999). Quando as ordens contrariam-se. Em Sousa, E. L. A. (Org.) *Psicanálise e colonização*. Porto Alegre: Artes e ofícios.

Cervantes, M. (2011). *O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Obra original publicada em 1605).

Cervantes, M. (2005). *Don Quijote de La Mancha*. Edición del Instituto Cervantes. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (Obra original publicada em 1605).

Coelho Jr., N. E. (2001). A noção de objeto na psicanálise freudiana, *Ágora*, IV (2), jul/dez, 37-49.

Costa, J. F. (1988). Narcisismo em tempos sombrios. Em Birman, J. (Coord.), *Percursos na história da psicanálise*, Rio de Janeiro: Taurus Editora.

Costa, J. F. (2003). *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.

DaMatta, R. (1997). *Carnavais, malandros e heróis - para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.

- Duarte, C. (2010). O Brasil n' O Espelho de Machado de Assis. *Sinal de menos*, Ano 2, n. 4.
- Eagleton, T. (2006). *Teoria da literatura: uma introdução*, São Paulo: Martins Fontes.
- Eagleton, T. (2011). *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp.
- Facioli, V. (1982). Várias histórias para um homem célebre (biografia intelectual). Em Bosi et al. *Machado de Assis*, São Paulo: Ática.
- Ellis, Myrian. et al. (1985). O Brasil monárquico, tomo II: declínio e queda do império. Direção de Sérgio Buarque de Holanda, Pedro Moacyr Campos. 4. ed. São Paulo: Difel. (História geral da civilização brasileira, 3).
- Faoro, R. (2001). Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio. São Paulo: Editora Globo.
- Figueiredo, L. C. (1995). *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*. São Paulo: Editora Escuta.
- Figueiredo, L. C. *A invenção do psicológico - quatro séculos de subjetivação*. São Paulo: Educ, 2003.
- Freyre, G. (2006). *Casa grande e senzala*. São Paulo: Global. (Original publicado em 1933).
- Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. Em *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1914).
- Freud, S. (1981a). El poeta y los sueños diurnos. Em *Obras Completas*. Vol.II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1907).
- Freud, S. (1981b). El malestar en la cultura. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1930).
- Freud, S. (1981c). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. *Em Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1906).
- Freud, S. (1981d). Dostoievski y el parricidio. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1927).
- Freud, S. (1981e). Nuevas lecciones introductoras al psicoanálisis. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1932).

- Freud, S. (1981f). Compendio del psicoanálisis. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1938-1940).
- Freud, S. (1981g). El ‘yo’ y el ‘ello’. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1923).
- Freud, S. (1981h). Inhibición, síntoma y angustia. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1926).
- Freud, S. (1981i). El humor. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1927).
- Freud, S. (1981j). Psicología de las masas y análisis del “yo”. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1921).
- Freud, S. (1981k) Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci. Em *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1910).
- Freud, S. (1981l). Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) autobiográficamente descrito. Em *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1910).
- Freud, S. (1981m). Introducción al narcisismo. Em *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1914).
- Freud, S. (1981n). Tres ensayos para una teoría sexual. Em *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1905).
- Freud, S. (1981o). Los instintos y sus destinos. Em *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (1981p). Duelo y melancolia. Em *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1915-1917).
- Freud, S. (1981q). Más allá del principio del placer. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S. (1981r). La interpretación de los sueños. Em *Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1900).

- Freud, S. (1981s). Lo siniestro. Em *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. Vol. III. (Obra original publicada em 1919).
- Freud, S. (1981t). La negación. Em *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada em 1925).
- Gledson, J. (2011a) Papéis avulsos: um livro brasileiro? Em Machado de Assis, J. M. *Papéis avulsos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- Gledson, J. (2008). 1872: “A parasita azul” - Ficção, nacionalismo e paródia. Em *Cadernos de Literatura Brasileira*. N. 23 e 24. São Paulo: Instituto Moreira Salles.
- Gledson, J. (2006). *Por um novo Machado de Assis: ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Gledson. (2011b). *Quincas Borba* – um romance em crise. Em *Machado de Assis em linha*, ano 4, número 8, dezembro.
- Gomes, L. (2007). *1808: como uma rainha louca, um príncipe medroso...* São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- Green, A. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.
- Green, A. *O desligamento*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- Green, A. *Orientações para uma psicanálise contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- Guarinello, N. L. (2007). Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo. *História*, Franca, 26 (1), pp. 125-132. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742007000100010. Acesso em: 29.08.14.
- Guimarães Rosa, J. (1988). *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Holanda, S. B.(1995). *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Kehl, M. R. (2008). Bovarismo e modernidade. Em *Revista Literatura e Sociedade*. Universidade de São Paulo, n. 10. São Paulo: USP/FFLCH/DTLLC, p. 224-236.

Kon, N. M. (2003). *A viagem: da literatura à psicanálise*, São Paulo: Companhia das Letras.

Kon, N. M. (2001). De Freud a Poe – o gato preto. Em *Psicanálise, Literatura e Estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago.

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho na formação do eu. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1949).

Laplanche, J. & Pontalis, B. (2004). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

Lazzarini, E. R. (2006). *Emergência do narcisismo na cultura e na clínica psicanalítica contemporânea: novos rumos, reiteradas questões*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília, DF.

Machado de Assis, J. M. (2008a). Notícia da atual literatura brasileira - instinto de nacionalidade. Em *Obra completa*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1873).

Machado de Assis, J. M. (2008b). Memórias póstumas de Brás Cubas. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1880).

Machado de Assis, J. M. (2008c). Teoria do medalhão. Em *Obra completa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1881).

Machado de Assis, J. M. (2008d). A nova geração. Em *Obra completa*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1879).

Machado de Assis, J. M. (2008e). Iaiá Garcia. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1878).

Machado de Assis, J. M. (2008f). Papéis avulsos. Em *Obra completa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1882).

Machado de Assis, J. M. (2008g). Várias histórias. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1895).

- Machado de Assis, J. M. (2008h). O espelho - esboço de uma nova teoria da alma humana. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1882).
- Machado de Assis, J. M. (2008i). Quincas Borba. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1891).
- Machado de Assis, J. M. (2008j). Dom Casmurro. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1899).
- Machado de Assis, J. M. (2008k). Uma visita de Alcibíades. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1876).
- Machado de Assis, J. M. (2008l). O cônego ou metafísica do estilo. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1885).
- Machado de Assis, J. M. (2008m). Esaú e Jacó. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1904).
- Machado de Assis, J. M. (2008n). O alienista. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1882).
- Machado de Assis, J. M. (2008o). Fulano. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1884).
- Machado de Assis, J. M. (2008p). Balas de estalo. Em *Obra completa*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Obra original publicada em 1884).
- Meyer, A. (2008). *Machado de Assis (1935-1958)*, Rio de Janeiro: José Olympio/ABL.
- Mezan, R. (2006). *Freud, pensador da cultura*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Michaelis. (1998). *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Melhoramentos.
- Passos, J. L. (2007). *Machado de Assis – o romance com pessoas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Nankin Editorial.
- Pereira, L. M. (1988). *Machado de Assis – estudo crítico e biográfico*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo: Ed. USP.

- Pereira, L. M. (2008). Prosa de ficção (de 1870 a 1930). Em Machado de Assis, J. M. *Obra completa*, vol. 1, Rio de Janeiro, Nova Aguilar,
- Peres, S. P. & Massimi, M. (2004). Representações do conceito de inconsciente na obra de Machado de Assis. *Memorandum*, 7, 128-137. Retirado em 29.08.14 do Word Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/artigo08.pdf>.
- Piza, D. (2008). *Machado de Assis – um gênio brasileiro*. São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- Prado Jr., C. (2011). *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1942).
- Rivas Hernández, A. (2010). Metaficción, fantasía y realidad en los cuentos de Machado de Assis. Em: Rivas Hernández (Org.), A. *Un clásico fuera de casa – Nuevas miradas sobre Machado de Assis*. Salamanca: Centro de Estudios Brasileños, Fundação Joaquim Nabuco.
- Rouanet, S. P. (1993). *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rouanet, S. P. (2007). *Riso e melancolia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. e Plon. (1998). M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Saraiva, A. S. (2008). Insanidade e lucidez na concepção do Humanitismo. Em *Machado de Assis em linha*. Ano 1, n. 1, junho/2008. Disponível em: http://machadodeassis.net/revista/numero01/rev_num01_artigo06.asp. Acesso em: 23.07.14.
- Sanseverino, A. M. V. (2010). “O espelho”: metafísica da escravidão moderna. Em *Revista Literatura e Sociedade*. Universidade de São Paulo, n. 13, pp. 104-131. São Paulo: USP/FFLCH/DTLLC.
- Serrano Pereira, L. (2008). *O conto machadiano: uma experiência de vertigem*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Tese de doutorado.
- Schwarz, R. (1988). *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades.

Schwarz, R. (1979). *Quien me dice que este personaje no sea el Brasil?* Em Machado de Assis, J. M. *Quincas Borba*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Schwarz, R. (2000). *Um mestre na periferia do capitalismo – Machado de Assis*, São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34.

Simanke, R. T. (1994). *A formação da teoria freudiana das psicoses*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Silva, A. C. S. Gogol, matriz de Quincas Borba. *Machado de Assis em linha*. Ano 1, n. 1, junho/2008. Disponível em: <http://machadodeassis.net/download/numero01/num01artigo08.pdf>. Acesso em: 10.04.14.

Sousa, L. M. & Viana, T. C. (2011). A alma exterior em Machado de Assis – um olhar psicanalítico. *Revista Mal Estar e Subjetividade*. XI (3), pp. 1169-1193.

Vettorazzo Filho, H. (2007). “O espelho”, no mito de Narciso, em Machado de Assis e em Guimarães Rosa: the narcissism thought as condition of ego’s structuring. *Ide*, 30(45), 130-137. Recuperado em 20 de julho de 2013, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062007000200017&lng=pt&tlng=pt.

Villari, R. A. (1997). Relações possíveis e impossíveis entre psicanálise e literatura. *Anuário de Literatura*, pp. 117-129.

Wisnik, J. M. (2008). *Machado Maxixe: o caso Pestana*. São Paulo: Editora Publifolha.

_____, J. M. (s/d). *O sexo das palavras*. (Não publicado).

O Espelho, de Machado de Assis

Fonte: ASSIS, Machado de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 1994. v. II.

Texto proveniente de: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>> A Escola do Futuro da Universidade de São Paulo. Permitido o uso apenas para fins educacionais.

Texto-base digitalizado por: Núcleo de Pesquisas em Informática, Literatura e Linguística (<http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/literat.html>)

Este material pode ser redistribuído livremente, desde que não seja alterado, e que as informações acima sejam mantidas. Para maiores informações, escreva para <bibvirt@futuro.usp.br>.

Estamos em busca de patrocinadores e voluntários para nos ajudar a manter este projeto. Se você quer ajudar de alguma forma, mande um e-mail para <bibvirt@futuro.usp.br> e saiba como isso é possível.

O espelho *Esboço de uma nova teoria da alma humana*

Quatro ou cinco cavalheiros debatiam, uma noite, várias questões de alta transcendência, sem que a disparidade dos votos trouxesse a menor alteração aos espíritos. A casa ficava no morro de Santa Teresa, a sala era pequena, alumada a velas, cuja luz fundia-se misteriosamente com o luar que vinha de fora. Entre a cidade, com as suas agitações e aventuras, e o céu, em que as estrelas pestanejavam, através de uma atmosfera límpida e sossegada, estavam os nossos quatro ou cinco investigadores de coisas metafísicas, resolvendo amigavelmente os mais árduos problemas do universo.

Por que quatro ou cinco? Rigorosamente eram quatro os que falavam; mas, além deles, havia na sala um quinto personagem, calado, pensando, cochilando, cuja espórtula no debate não passava de um ou outro resmungo de aprovação. Esse homem tinha a mesma idade dos companheiros, entre quarenta e cinquenta anos, era provinciano, capitalista, inteligente, não sem instrução, e, ao que parece, astuto e cáustico. Não discutia nunca; e defendia-se da abstenção com um paradoxo, dizendo que a discussão é a forma polida do instinto batalhador, que jaz no homem, como uma herança bestial; e acrescentava que os serafins e os querubins não controvertiam nada, e, aliás, eram a perfeição espiritual e eterna. Como desse esta mesma resposta naquela noite, contestou-lha um dos presentes, e desafiou-o a demonstrar o que dizia, se era capaz. Jacobina (assim se chamava ele) refletiu um instante, e respondeu:

— Pensando bem, talvez o senhor tenha razão.

Vai senão quando, no meio da noite, sucedeu que este casmurro usou da palavra, e não dois ou três minutos, mas trinta ou quarenta. A conversa, em seus meandros, veio a cair na natureza da alma, ponto que dividiu radicalmente os quatro amigos. Cada cabeça, cada sentença; não só o acordo, mas a mesma discussão, tornou-se difícil, senão impossível, pela multiplicidade das questões que se deduziram do tronco principal, e um

pouco, talvez, pela inconsistência dos pareceres. Um dos argumentadores pediu ao Jacobina alguma opinião, — uma conjectura, ao menos.

— Nem conjectura, nem opinião, — redarguiu ele —; uma ou outra pode dar lugar a dissentimento, e, como sabem, eu não discuto. Mas, se querem ouvir-me calados, posso contar-lhes um caso de minha vida, em que ressalta a mais clara demonstração acerca da matéria de que se trata. Em primeiro lugar, não há uma só alma, há duas...

—Duas?

— Nada menos de duas almas. Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro... Espantem-se à vontade; podem ficar de boca aberta, dar de ombros, tudo; não admito réplica. Se me replicarem, acabo o charuto e vou dormir. A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa; — e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor etc. Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira. Shylock, por exemplo. A alma exterior daquele judeu eram os seus ducados; perdê-los equivalia a morrer. "Nunca mais verei o meu ouro, diz ele a Tubal; *é um punhal que me enterras no coração.*" Vejam bem esta frase; a perda dos ducados, alma exterior, era a morte para ele. Agora, é preciso saber que a alma exterior não é sempre a mesma...

—Não?

— Não, senhor; muda de natureza e de estado. Não aludo a certas almas absorventes, como a pátria, com a qual disse o Camões que morria, e o poder, que foi a alma exterior de César e de Cromwell. São almas enérgicas e exclusivas; mas há outras, embora enérgicas, de natureza mudável. Há cavalheiros, por exemplo, cuja alma exterior, nos primeiros anos, foi um chocalho ou um cavalinho de pau, e mais tarde uma provedoria de irmandade, suponhamos. Pela minha parte, conheço uma senhora, — na verdade, gentilíssima, — que muda de alma exterior cinco, seis vezes por ano. Durante a estação lírica é a ópera; cessando a estação, a alma exterior substitui-se por outra: um concerto, um baile do Cassino, a rua do Ouvidor, Petrópolis...

—Perdão; essa senhora quem é?

— Essa senhora é parenta do diabo, e tem o mesmo nome: chama-se Legião... E assim outros mais casos. Eu mesmo tenho experimentado dessas trocas. Não as relato, porque iria longe; restrinjo-me ao episódio de que lhes falei. Um episódio dos meus vinte e cinco anos...

Os quatro companheiros, ansiosos de ouvir o caso prometido, esqueceram a controvérsia. Santa curiosidade! tu não és só a alma da civilização, és também o pomo da concórdia, fruta divina, de outro sabor que não aquele pomo da mitologia. A sala, até há pouco ruidosa de física e metafísica, é agora um mar morto; todos os olhos estão no Jacobina, que conserta a ponta do charuto, recolhendo as memórias. Eis aqui como ele começou a narração:

— Tinha vinte e cinco anos, era pobre, e acabava de ser nomeado alferes da Guarda Nacional. Não imaginam o acontecimento que isto foi em nossa casa. Minha mãe ficou tão orgulhosa! tão contente! Chamava-me o seu alferes. Primos e tios, foi tudo uma alegria sincera e pura. Na vila, note-se bem, houve alguns despeitados; choro e ranger de dentes, como na Escritura; e o motivo não foi outro senão que o posto tinha muitos candidatos e que esses perderam. Suponho também que uma parte do desgosto foi inteiramente gratuita: nasceu da simples distinção. Lembra-me de alguns rapazes, que se davam comigo, e passaram a olhar-me de revés, durante algum tempo. Em compensação, tive muitas pessoas que ficaram satisfeitas com a nomeação; e a prova é que todo o fardamento me foi dado por amigos... Vai então uma das minhas tias, D. Marcolina, viúva do Capitão Peçanha, que morava a muitas léguas da vila, num sítio escuso e solitário, desejou ver-me, e pediu que fosse ter com ela e levasse a farda. Fui, acompanhado de um pajem, que daí a dias tornou à vila, porque a tia Marcolina, apenas me pilhou no sítio, escreveu a minha mãe dizendo que não me soltava antes de um mês, pelo menos. E abraçava-me! Chamava-me também o seu alferes. Achava-me um rapagão bonito. Como era um tanto patusca, chegou a confessar que tinha inveja da moça que houvesse de ser minha mulher. Jurava que em toda a província não havia outro que me pusesse o pé adiante. E sempre alferes; era alferes para cá, alferes para lá, alferes a toda a hora. Eu pedia-lhe que me chamasse Joãozinho, como dantes; e ela abanava a cabeça, bradando que não, que era o "senhor alferes". Um cunhado dela, irmão do finado Peçanha, que ali morava, não me chamava de outra maneira. Era o "senhor alferes", não por gracejo, mas a sério, e à vista dos escravos, que naturalmente foram pelo mesmo caminho. Na mesa tinha eu o melhor lugar, e era o primeiro servido. Não imaginam. Se lhes disser que o entusiasmo da tia Marcolina chegou ao ponto de mandar pôr no meu quarto um grande espelho, obra rica e magnífica, que destoava do resto da casa, cuja mobília era modesta e simples... Era um espelho que lhe dera a madrinha, e que esta herdara da mãe, que o comprara a uma das fidalgas vindas em 1808 com a corte de D. João VI. Não sei o que havia nisso de verdade; era a tradição. O espelho estava naturalmente muito velho; mas via-se-lhe ainda o ouro, comido em parte pelo tempo, uns delfins esculpidos nos ângulos superiores da moldura, uns enfeites de madrepérola e outros caprichos do artista. Tudo velho, mas bom...

— Espelho grande?

— Grande. E foi, como digo, uma enorme fineza, porque o espelho estava na sala; era a melhor peça da casa. Mas não houve forças que a demovessem do propósito; respondia que não fazia falta, que era só por algumas semanas, e finalmente que o "senhor alferes" merecia muito mais. O certo é que todas essas coisas, carinhos, atenções, obséquios, fizeram em mim uma transformação, que o natural sentimento da mocidade ajudou e completou. Imaginam, creio eu?

— Não.

— O alferes eliminou o homem. Durante alguns dias as duas naturezas equilibraram-se; mas não tardou que a primitiva cedesse à outra; ficou-me uma parte mínima de humanidade. Aconteceu então que a alma exterior, que era dantes o sol, o ar, o campo, os olhos das moças, mudou de natureza, e passou a ser a cortesia e os rapapés da casa, tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem. A única parte do cidadão que ficou comigo foi aquela que entendia com o exercício da patente; a outra dispersou-se no ar e no passado. Custa-lhes acreditar, não?

— Custa-me até entender — respondeu um dos ouvintes.

— Vai entender. Os fatos explicarão melhor os sentimentos; os fatos são tudo. A melhor definição do amor não vale um beijo de moça namorada; e, se bem me lembro, um filósofo antigo demonstrou o movimento andando. Vamos aos fatos. Vamos ver como, ao tempo em que a consciência do homem se obliterava, a do alferes tornava-se viva e intensa. As dores humanas, as alegrias humanas, se eram só isso, mal obtinham de mim uma compaixão apática ou um sorriso de favor. No fim de três semanas, era outro, totalmente outro. Era exclusivamente alferes. Ora, um dia recebeu a tia Marcolina uma notícia grave; uma de suas filhas, casada com um lavrador residente dali a cinco léguas, estava mal e à morte. Adeus, sobrinho! adeus, alferes! Era mãe extremosa, armou logo uma viagem, pediu ao cunhado que fosse com ela, e a mim que tomasse conta do sítio. Creio que, se não fosse a aflição, disporia o contrário; deixaria o cunhado e iria comigo. Mas o certo é que fiquei só, com os poucos escravos da casa. Confesso-lhes que desde logo senti uma grande opressão, alguma coisa semelhante ao efeito de quatro paredes de um cárcere, subitamente levantadas em torno de mim. Era a alma exterior que se reduzia; estava agora limitada a alguns espíritos boçais. O alferes continuava a dominar em mim, embora a vida fosse menos intensa, e a consciência mais débil. Os escravos punham uma nota de humildade nas suas cortesias, que de certa maneira compensava a afeição dos parentes e a intimidade doméstica interrompida. Notei mesmo, naquela noite, que eles redobravam de respeito, de alegria, de protestos. Nhô alferes, de minuto a minuto; nhô alferes é muito bonito; nhô alferes há de ser coronel; nhô alferes há de casar com moça bonita, filha de general; um concerto de louvores e profecias, que me deixou extático. Ah ! pérfidos! mal podia eu suspeitar a intenção secreta dos malvados.

— Matá-lo?

— Antes assim fosse.

— Coisa pior?

— Ouçam-me. Na manhã seguinte achei-me só. Os velhacos, seduzidos por outros, ou de movimento próprio, tinham resolvido fugir durante a noite; e assim fizeram. Achei-me só, sem mais ninguém, entre quatro paredes, diante do terreiro deserto e da roça abandonada. Nenhum fôlego humano. Corri a casa toda, a senzala, tudo, nada, ninguém, um molequinho que fosse. Galos e galinhas tão-somente, um par de mulas, que filosofavam a vida, sacudindo as moscas, e três bois. Os mesmos cães foram levados pelos escravos. Nenhum ente humano. Parece-lhes que isto era melhor do que ter morrido? era pior. Não por medo; juro-lhes que não tinha medo; era um pouco atrevidinho, tanto que não senti nada, durante as primeiras horas. Fiquei triste por causa do dano causado à tia Marcolina; fiquei também um pouco perplexo, não sabendo se devia ir ter com ela, para lhe dar a triste notícia, ou ficar tomando conta da casa. Adotei o segundo alvitre, para não desamparar a casa, e porque, se a minha prima enferma estava mal, eu ia somente aumentar a dor da mãe, sem remédio nenhum; finalmente, esperei que o irmão do tio Peçanha voltasse naquele dia ou no outro, visto que tinha saído havia já trinta e seis horas. Mas a manhã passou sem vestígio dele; e à tarde comecei a sentir a sensação como de pessoa que houvesse perdido toda a ação nervosa, e não tivesse consciência da ação muscular. O irmão do tio Peçanha não voltou nesse dia, nem no outro, nem em toda aquela semana. Minha solidão tomou proporções enormes. Nunca os dias foram mais compridos, nunca o sol abrasou a terra com uma obstinação mais cansativa. As horas batiam de século a século no velho relógio da sala, cuja pêndula *tic-tac, tic-tac*,

feria-me a alma interior, como um piparote contínuo da eternidade. Quando, muitos anos depois, li uma poesia americana, creio que de Longfellow, e topei com este famoso estribilho: *Never, for ever! — For ever, never!* confesso-lhes que tive um calafrio: recordei-me daqueles dias medonhos. Era justamente assim que fazia o relógio da tia Marcolina: — *Never, for ever! — For ever, never!* Não eram golpes de pêndula, era um diálogo do abismo, um cochicho do nada. E então de noite! Não que a noite fosse mais silenciosa. O silêncio era o mesmo que de dia. Mas a noite era a sombra, era a solidão ainda mais estreita, ou mais larga. *Tic-tac, tic-tac*. Ninguém, nas salas, na varanda, nos corredores, no terreiro, ninguém em parte nenhuma... Riem-se?

— Sim, parece que tinha um pouco de medo.

— Oh! fora bom se eu pudesse ter medo! Viveria. Mas o característico daquela situação é que eu nem sequer podia ter medo, isto é, o medo vulgarmente entendido. Tinha uma sensação inexplicável. Era como um defunto andando, um sonâmbulo, um boneco mecânico. Dormindo, era outra coisa. O sono dava-me alívio, não pela razão comum de ser irmão da morte, mas por outra. Acho que posso explicar assim esse fenômeno: — o sono, eliminando a necessidade de uma alma exterior, deixava atuar a alma interior. Nos sonhos, fardava-me orgulhosamente, no meio da família e dos amigos, que me elogiavam o garbo, que me chamavam alferes; vinha um amigo de nossa casa, e prometia-me o posto de tenente, outro o de capitão ou major; e tudo isso fazia-me viver. Mas quando acordava, dia claro, esvaía-se com o sono a consciência do meu ser novo e único — porque a alma interior perdia a ação exclusiva, e ficava dependente da outra, que teimava em não tornar... Não tornava. Eu saía fora, a um lado e outro, a ver se descobria algum sinal de regresso. *Soeur Anne, soeur Anne, ne vois-tu rien venir?* Nada, coisa nenhuma; tal qual como na lenda francesa. Nada mais do que a poeira da estrada e o capinzal dos morros. Voltava para casa, nervoso, desesperado, estirava-me no canapé da sala. *Tic-tac, tic-tac*. Levantava-me, passeava, tamborilava nos vidros das janelas, assobiava. Em certa ocasião lembrei-me de escrever alguma coisa, um artigo político, um romance, uma ode; não escolhi nada definitivamente; sentei-me e tracei no papel algumas palavras e frases soltas, para intercalar no estilo. Mas o estilo, como tia Marcolina, deixava-se estar. *Soeur Anne, soeur Anne...* Coisa nenhuma. Quando muito via negrejar a tinta e alvejar o papel.

— Mas não comia?

— Comia mal, frutas, farinha, conservas, algumas raízes tostadas ao fogo, mas suportaria tudo alegremente, se não fora a terrível situação moral em que me achava. Recitava versos, discursos, trechos latinos, liras de Gonzaga, oitavas de Camões, décimas, uma antologia em trinta volumes. Às vezes fazia ginástica; outras dava beliscões nas pernas; mas o efeito era só uma sensação física de dor ou de cansaço, e mais nada. Tudo silêncio, um silêncio vasto, enorme, infinito, apenas sublinhado pelo eterno *tic-tac* da pêndula. *Tic-tac, tic-tac...*

— Na verdade, era de enlouquecer.

— Vão ouvir coisa pior. Convém dizer-lhes que, desde que ficara só, não olhara uma só vez para o espelho. Não era abstenção deliberada, não tinha motivo; era um

impulso inconsciente, um receio de achar-me um e dois, ao mesmo tempo, naquela casa solitária; e se tal explicação é verdadeira, nada prova melhor a contradição humana, porque no fim de oito dias, deu-me na veneta voltar para o espelho com o fim justamente de achar-me dois. Olhei e recuei. O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo; não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra. A realidade das leis físicas não permite negar que o espelho reproduziu-me textualmente, com os mesmos contornos e feições; assim devia ter sido. Mas tal não foi a minha sensação. Então tive medo; atribuí o fenômeno à excitação nervosa em que andava; receei ficar mais tempo, e enlouquecer. — Vou-me embora, disse comigo. E levantei o braço com gesto de mau humor, e ao mesmo tempo de decisão, olhando para o vidro; o gesto lá estava, mas disperso, esgarçado, mutilado... Entrei a vestir-me, murmurando comigo, tossindo sem tosse, sacudindo a roupa com estrépito, afligindo-me a frio com os botões, para dizer alguma coisa. De quando em quando, olhava furtivamente para o espelho; a imagem era a mesma difusão de linhas, a mesma decomposição de contornos... Continuei a vestir-me. Subitamente por uma inspiração inexplicável, por um impulso sem cálculo, lembrou-me... Se forem capazes de adivinhar qual foi a minha idéia...

— Diga.

— Estava a olhar para o vidro, com uma persistência de desesperado, contemplando as próprias feições derramadas e inacabadas, uma nuvem de linhas soltas, informes, quando tive o pensamento... Não, não são capazes de adivinhar.

— Mas, diga, diga.

— Lembrou-me vestir a farda de alferes. Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho. Imaginai um homem que, pouco a pouco, emerge de um letargo, abre os olhos sem ver, depois começa a ver, distingue as pessoas dos objetos, mas não conhece individualmente uns nem outros; enfim, sabe que este é Fulano, aquele é Sicrano; aqui está uma cadeira, ali um sofá. Tudo volta ao que era antes do sono. Assim foi comigo. Olhava para o espelho, ia de um lado para outro, recuava, gesticulava, sorria, e o vidro exprimia tudo. Não era mais um autômato, era um ente animado. Daí em diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo, olhando, meditando; no fim de duas, três horas, despia-me outra vez. Com este regime pude atravessar mais seis dias de solidão, sem os sentir...

Quando os outros voltaram a si, o narrador tinha descido as escadas.