

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI: DOUTORADO**  
**Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade**

**O BRASIL NO DIVÃ DE PROCUSTO:  
O DISCURSO PSICANALÍTICO SOBRE O BRASIL E O BRASILEIRO NOS ÚLTIMOS  
30 ANOS**

**MAURICIO CARDOSO DA SILVA JUNIOR**

**MARINGÁ**  
**2020**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI: DOUTORADO**  
**Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade**

**O BRASIL NO DIVÃ DE PROCUSTO:  
O DISCURSO PSICANALÍTICO SOBRE O BRASIL E O BRASILEIRO NOS ÚLTIMOS  
30 ANOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do sujeito e historicidade.

Linha de pesquisa: Psicanálise e Civilização.

Orientador:

Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto

MARINGÁ  
2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S586d

Silva Júnior, Maurício Cardoso da

O Brasil no divã de procusto : o discurso psicanalítico sobre o Brasil e o brasileiro nos últimos 30 anos / Maurício Cardoso da Silva Júnior. -- Maringá, PR, 2020.  
140 f.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2020.

1. Psicanálise. 2. Pensamento social - Brasil. 3. Discurso psicanalítico. I. Mello Neto, Gustavo Adolfo Ramos, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

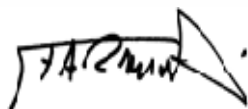
CDD 23.ed. 150.195

MAURÍCIO CARDOSO DA SILVA JUNIOR

*O Brasil no divã de Procasto: o discurso psicanalítico sobre o Brasil e o brasileiro nos últimos 30 anos*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de DOUTOR em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto  
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Profa. Dra. Eliane Domingues  
PPI/Universidade Estadual de Maringá



Profa. Dra. Eide Sandra Azevedo Abreu  
PGC/Universidade Estadual de Maringá



Prof. Dr. Fernando Cezar Bezerra de Andrade  
Universidade Federal da Paraíba - UFPB



Prof. Dr. José Sterza Justo  
Universidade Estadual Paulista - UNESP/Assis

Aprovado em: 02 de julho de 2020.  
Defesa realizada por vídeo conferência.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos docentes e servidores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, que bravamente trabalham para a construção de um Mestrado e um Doutorado público e de qualidade.

Ao professor Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, por aceitar orientar esse trabalho e instigar constantemente seu aperfeiçoamento. Obrigado pelos quase 15 anos de convivência que ajudaram a formar o pesquisador que hoje me esforço em ser.

À professora Dra. Eide Sandra Azevedo Abreu, por transmitir aos seus alunos sua paixão e respeito aos autores e suas obras. Obrigado pela prontidão, pela generosidade e por me apresentar novas perspectivas dentro das Ciências Sociais.

À professora Dra. Eliane Domingues, professor Dr. Fernando Cezar Bezerra de Andrade e professor Dr. José Sterza Justo, pela disponibilidade e pelos apontamentos que tanto auxiliaram o desenvolvimento dessa pesquisa. Obrigado por compartilharem seus conhecimentos com este aprendiz de pesquisador.

Aos membros do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização, em especial à professora Dra. Viviana Carola Velasco Martínez. Obrigado pelas críticas e sugestões que auxiliaram no aprimoramento desse trabalho.

Aos companheiros e companheiras do Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) e do Centro Universitário Cidade Verde, em especial à professora Dra. Waldeciria Souza da Costa. Obrigado pelo constante apoio para que esse projeto pudesse se concretizar.

Aos meus pais que, como tantos brasileiros, sonharam dar outros destinos aos seus filhos por meio dos estudos. Mesmo que não compreendam muito bem este trabalho, sabem de seu valor; minha gratidão aos meus primeiros mestres.

À Silmara, que acreditou tanto neste trabalho que ele parecia muito maior do que realmente era – e isso me deu forças. Obrigado pelos ouvidos, pelas palavras, pelas ideias e referências, por estar ao meu lado.

À Linda e Maju, que insistiam em me tirar do computador para mostrar as pequenas coisas que realmente importam na vida.

À Lis, que mal chegou e já transformou meus sentidos.

*“Não há nada mais prático que uma boa teoria”*  
(Kurt Lewin, 1952, p. 169)

Silva Junior, M. C. (2020). *O Brasil no divã de Procusto: o discurso psicanalítico sobre o Brasil e o brasileiro nos últimos 30 anos*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Estadual de Maringá, Maringá-PR.

## RESUMO

A psicanálise, desde seus primeiros anos no Brasil, foi utilizada para o estudo de supostas singularidades características do sujeito nacional. Ao longo de mais de um século de produções sobre o país inspiradas na psicologia profunda, diferentes discursos ganharam forma de acordo com o contexto histórico de sua produção. Nos últimos trinta anos, aproximadamente, o discurso psicanalítico sobre os brasileiros apresenta uma relativa homogeneidade, com as conclusões dos autores frequentemente nos caracterizando enquanto sujeitos à margem da Lei, bovaristas, transgressores, aquém de um ideal de sujeito racional e moderno. A fim de compreender como nossos psicanalistas chegaram a tais conclusões, selecionamos alguns livros publicados no período dando foco às referências utilizadas para suas respectivas fundamentações. Concluímos que nossos analistas têm buscado, para compreender os dilemas nacionais, referências do pensamento social brasileiro em comum, sobretudo Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e Roberto DaMatta. Ao lerem tais referências não como interpretações, mas como “verdades”, acabam reproduzindo, no interior da psicanálise, ideologias que permeiam as obras dos pensadores que lhes servem como fonte, fundamentando suas respectivas análises, sobretudo, no paradigma da modernidade.

**Palavras-chave:** psicanálise; pensamento social brasileiro; Brasil.

Silva Junior, M. C. (2020). *Brazil on the Procustes divan: the psychoanalytic discourse about Brazil and the Brazilian over the past thirty years*. Doctorate Thesis. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Estadual de Maringá, Maringá-PR.

### **ABSTRACT**

Psychoanalysis, since its early years in Brazil, was used to study supposed singularities characteristic of the national subject. Over more than a century of productions about the country inspired by deep psychology, different speeches took shape according to the historical context of its production. Approximately in the past thirty years, the psychoanalytic discourse about Brazilians is relatively homogeneous, with the author's conclusions often characterizing us as subject to the margin of the Law, "bovaristas", transgressors, fall short of an ideal of rational and modern subject. In order to understand how our psychoanalysts constructed such conclusions, we selected some works focusing on the references used for their respective interpretations. We conclude that our analysts have sought, to understand national dilemmas, references in common, especially Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz and Roberto DaMatta. When they reading such references not as interpretations, but as "truths", reproduce, within psychoanalysis, ideologies that permeate the works of the thinkers who serve them as theoretical foundation, basing their respective analyzes, above all, in the paradigm of modernity.

**Keywords:** psychoanalysis; Brazilian social thought; Brazil.



## SUMÁRIO

1	<b>Introdução</b>	06
2	<b>O Brasil pela óptica de seus intelectuais</b>	12
2.1	Brasil, caldeirão de “raças”	15
2.2	As margens negras	19
2.3	A herança lusitana	22
2.4	O brasileiro, um tipo emocional	25
2.5	A primazia da família	27
2.6	O liberalismo “fora do lugar”	32
2.7	A história está ao norte	37
2.8	Crítica ao paradigma da modernidade no pensamento social brasileiro	40
3	<b>Breve histórico da Psicanálise no Brasil</b>	50
3.1	As primeiras décadas	52
3.2	Sob a égide da instituição: meados do século XX aos anos 1980	55
4	<b>O Brasil na óptica psicanalítica dos últimos trinta anos</b>	63
4.1	O brasileiro claudicante: um pé no arcaico, outro no moderno	67
4.2	Um estrangeiro acena ao Brasil – <i>Hello, Calligaris!</i>	71
4.3	Brasil para estrangeiro ver: Octavio Souza e a utopia edênica	80
4.4	Figueiredo, em busca do sujeito entre “pessoas” e “meros indivíduos”	86
4.5	Carmen Backes e os mitos fundadores	92
4.6	Um país de “falsos-selves”	100
4.7	A cabeça do brasileiro num divã... conservador	104
4.8	O Brasil e a cultura da transgressão	111
4.9	Dunker e o Brasil-condomínio	113
4.10	O brasileiro bovarista de Maria Rita Kehl	118
5	<b>A Psicanálise brasileira e o “divã de Procusto”</b>	122
5.1	A psicanálise brasileira e o paradigma da modernidade	123
5.2	Os psicanalistas e suas fontes	127
5.3	Interpretações enquanto trabalhos autotransferenciais	129
6	<b>Antes do fim</b>	133
	<b>Referências</b>	137

## I. INTRODUÇÃO

*O Brasil não conhece o Brasil  
O Brasil nunca foi ao Brasil*<sup>1</sup>

Nos últimos quatro anos, período de desenvolvimento deste trabalho, nosso país passou por consideráveis conturbações sociais e políticas. Se em junho de 2013 o “gigante” havia “acordado”, levando às ruas do país mais de um milhão de brasileiros em manifestações por melhores serviços e investimentos públicos e em repúdio à corrupção, o que se seguiu foi a constituição de um “gigante bipolar”: um país entrincheirado, dividido, polarizado entre as divergências ideológicas e políticas, em “esquerda” e “direita”(Mendes, 2018). Este processo de cisão interna reverberou ao longo de dois pleitos presidenciais (2014 e 2018), entremeados pela agonizante saída do Partido dos Trabalhadores do poder, por meio do impeachment de Dilma Rousseff, em agosto de 2016, e da prisão de sua principal liderança, Luís Inácio Lula da Silva, em abril de 2018, culminando no fortalecimento de movimentos conservadores que impulsionaram a eleição de um candidato considerado como de extrema direita, Jair Messias Bolsonaro.

Em meio às tormentas deste momento, fomos impelidos a buscar respostas sobre os recentes episódios de nossa história, mais especificamente sobre suas repercussões subjetivas. Afinal, a máscara de povo pacífico, avesso a conflitos, amistoso e que não discute política já não cobria mais nossa face, que passou a exibir expressões mais rudes e agressivas: amizades desfeitas, famílias em discórdia, hostilidades em redes sociais e conflitos nas ruas colocavam em xeque representações (ideológicas, por certo) que durante tanto tempo perduraram em nosso imaginário social. Se as antigas representações sobre o brasileiro se tornaram anacrônicas, que novas representações poderiam designar este brasileiro belicoso, politicamente engajado, colérico e que, de repente, se viu seduzido por discursos conservadores, totalitários e preconceituosos?

Passamos, então, a nos perguntar como a psicanálise poderia nos auxiliar a compreender as vicissitudes desse fenômeno de massas. Como poderíamos interpretar a emergência dessas novas subjetividades, com novas formas de estar e se colocar em nosso meio social?

Pois bem, caro(a) leitor(a). Este foi nosso intuito inicial, que nos guiou por um universo de leituras e reflexões na tentativa de responder a estas questões. Em nossa busca por

---

<sup>1</sup>Blanc, A. & Tapajós, M. (1978). Querelas do Brasil [Gravada por E. Regina]. In *A transversal do tempo* [LP]. Rio de Janeiro: Philips (1978).

entender melhor nosso país e nossa formação social, recorrendo a autores tanto do pensamento social brasileiro<sup>2</sup> como da psicanálise, surgiram outras reflexões e novas interrogações, que nos fizeram mudar o rumo da pesquisa. Nossa tentativa de análise da polarização e da ascensão do conservadorismo foi transformada em um artigo<sup>3</sup>, e o que se caracterizava, inicialmente, como nossa fundamentação teórica, tomou corpo na tese que aqui apresentamos.

A questão que se impôs em nossos estudos se circunscreve ao que a psicanálise brasileira havia produzido sobre o país nas últimas décadas (de meados de 1980 até 2016, aproximadamente). Bastidas (2002) notou que grande parte dessas produções chegava a conclusões muito semelhantes: o brasileiro enfrenta dificuldades na constituição da lei ou estabelece com ela relações, digamos, particulares, exóticas; o brasileiro seria um povo marcado pela transgressão ou pela recusa da lei, o que o aproximaria do estabelecimento de um laço social perverso – o que, segundo o autor, insere a psicanálise em uma tradição do pensamento intelectual que reserva ao brasileiro um lugar em “negativo”.

Ao realizarmos nossas leituras dos textos produzidos pela psicanálise que, de alguma forma, puseram em análise uma suposta subjetividade brasileira e a constituição de nosso corpo social, concordamos com Bastidas (2002) a respeito desta repetição “diagnóstica”, mas procuramos dar um passo além. Questionamos, então, por que tal homogeneidade se apresentava nos estudos psicanalíticos sobre o Brasil: tratar-se-ia de uma “verdade” sobre o brasileiro, o que justificaria sua repetição, ou, pelo contrário, a psicanálise estaria reiterando certas ideias e corroborando a construção de mitificações sobre o brasileiro?

Nesses trabalhos, constatamos que a clínica não se caracteriza como fonte medular para as interpretações; trata-se, portanto, de uma série de escritos de psicanálise extramuros, nos quais as interpretações se dão a partir de materiais extra-clínicos, ou seja, a partir de elementos disponíveis na cultura. Não estamos lidando com a psicanálise *de* brasileiros (nível da clínica), mas *sobre* os brasileiros (nível do discurso).

Nosso trabalho consiste em realizar uma análise – no sentido radical da palavra: desligar, dissolver, soltar, separar suas partes – desses discursos sobre o brasileiro construídos pelos nossos psicanalistas. Assim estabelecemos o foco de nossas reflexões: o que a psicanálise tinha a dizer sobre o brasileiro? Mais especificamente, como esse discurso era produzido? A partir de quais fontes/referências os psicanalistas compunham suas análises? De

---

<sup>2</sup>“Pensamento social brasileiro” consiste em uma área do conhecimento que se estabeleceu no cruzamento de diferentes disciplinas (Sociologia, Antropologia, Economia, História, entre outras) que, de alguma forma, se dedicam a compreender a formação social do país (Brandão, 2007).

<sup>3</sup> “Do caos ao mito: a ascensão de um presidente sob um olhar psicanalítico” (submetido para avaliação).

que maneira esses autores em psicanálise tomavam as interpretações presentes no pensamento social brasileiro? Trata-se, portanto, de um trabalho de caráter epistemológico, num sentido amplo, que se pergunta sobre quais parâmetros e métodos a psicanálise brasileira construiu sua visão sobre nossa nacionalidade.

Detendo-nos nas referências utilizadas pelos autores, notamos que a “escuta do Brasil” que esses psicanalistas realizaram se deu, sobretudo, a partir das obras de estudiosos que se dedicaram a compreender a história e a formação social brasileiras, chamados “intérpretes do Brasil”, que compõem uma área de estudos que se convencionou chamar de pensamento social brasileiro. Dentre esses autores, destacam-se Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e Roberto DaMatta como os mais referenciados pela psicanálise local.

Se, por um lado, a psicanálise dos últimos trinta anos, aproximadamente, tem apresentado um discurso quase homogêneo e, por outro, identificamos que tais obras compartilham praticamente os mesmos autores do pensamento social brasileiro, haveria alguma relação entre as teorizações desses autores e os escritos psicanalíticos? Seria possível identificar elementos nessas fontes que acabam determinando a forma como esses psicanalistas leem e compreendem o Brasil? De que maneira os psicanalistas têm lido e trabalhado com tais autores?

Nosso primeiro capítulo, então, apresenta algumas das principais ideias que permeiam os escritos de alguns dos principais “intérpretes do Brasil”, como Oliveira Vianna em *Populações Meridionais no Brasil* (1920), Paulo Prado, com *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* (1927), Gilberto Freyre, com *Casa Grande e Senzala* (1933), Sérgio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil* (1936), Caio Prado Junior, com *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), Florestan Fernandes, com *A Revolução Burguesa no Brasil* (obra publicada em 1974, mas gestada desde 1966), Roberto Schwarz, com *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro* (1977) e Roberto DaMatta, com *Carnavais, malandros e heróis* (1978). Dividimos esse capítulo por tópicos, a partir da escolha de algumas categorias temáticas, como a miscigenação, a escravidão e a segregação racial, o colonizador português, o brasileiro cordial, a prevalência da família na vida social brasileira, o Brasil enquanto periferia do capitalismo e sua suposta inadequação ao liberalismo. Esses aspectos se fazem presentes em discussões que atravessam os escritos dos autores (pelo menos em sua maioria), e suas ideias são expostas não enquanto tentativa de conciliação, mas em busca de um diálogo que aponte para a diversidade de suas concepções.

Quando pesquisamos escritos de psicanálise sobre o brasileiro, sentimos a necessidade de resgatar, a título introdutório, um pouco da história dessa ciência em território nacional.

Isso porque encontramos obras escritas no início do século XX que já se dedicavam a lançar interpretações psicanalíticas sobre nosso povo, como as do médico alagoano Arthur Ramos (1903-1949) e do pernambucano Julio Pires Porto-Carrero (1887-1937). Se a psicanálise, desde seus primeiros passos no país, já dedicara sua escuta a alguns fenômenos de nossa sociedade, realizamos um breve acompanhamento do percurso do desenvolvimento da disciplina estabelecendo, como foco, os discursos por ela elaborados ao longo dos anos sobre o Brasil. Essa “linha do tempo” deu origem ao nosso segundo capítulo.

Já no terceiro capítulo trouxemos o resultado de nossas leituras de obras publicadas em psicanálise sobre o Brasil e o brasileiro nos últimos trinta anos, aproximadamente, apresentando nossa análise a partir das referências utilizadas pelos escritores. Esse recorte temporal se justifica, pois é possível identificar um *boom* de produções psicanalíticas sobre o Brasil desde meados da década de 80, como demonstraremos no decorrer do trabalho, e tais produções possuem muitas similaridades entre si, o que nos permite analisá-las enquanto um “bloco”, constituindo um período específico da história das produções psicanalíticas, que se diferencia dos antecessores; tais teorizações permanecem vigorosas no meio psicanalítico nos dias atuais.

Nesse capítulo repousa nossa principal contribuição, pois notamos que os psicanalistas, ao recorrerem principalmente às obras de Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e/ou Roberto DaMatta, realizam uma espécie de transposição de tais teorizações para a psicanálise. Não se trata de simples importação, *ipsis litteris*, mas de uma apropriação e articulação dos conceitos com os referenciais teóricos psicanalíticos. E o que mais se destaca nesse processo é que tais psicanalistas tomam alguns pressupostos presente nesses autores, com destaque à compreensão de que o país fracassou em sua entrada na modernidade, como um axioma, o que acaba, em nosso ponto de vista, determinando sobremaneira suas interpretações.

O demarcador analítico da modernidade faz com que os autores adotem certos parâmetros simbólicos classificatórios unívocos para o entendimento das configurações dos diferentes povos e nações do mundo ocidental, diante dos quais passam a ser classificados como sociedades arcaicas/tradicionais/pré-modernas, por um lado, e desenvolvidas/avançadas/modernas, de outro. Nesses três autores – Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e Roberto DaMatta – podemos encontrar a proposição de algumas dicotomias fundamentadas em uma compreensão da modernidade enquanto valorativamente superior a formas de sociabilidade consideradas tradicionais, arcaicas, pré-modernas. Como resultado, o Brasil passa a ocupar uma posição excêntrica, particular, periférica, dependente

em relação ao mundo ocidental. Essa compreensão invade as interpretações dos psicanalistas, que, por sua vez, atribuem aos brasileiros espécies de diagnósticos que têm, como pano de fundo, o descompasso entre arcaico/moderno.

A partir desta constatação, introduzimos uma metáfora, o mito grego de Procusto, que frequentemente é evocado para discutir a natureza do conhecimento científico. Ele narra a história de um malfeitor que, ao albergar viajantes em sua casa, forçava-os a caber no tamanho exato de sua cama, cerrando ou esticando seus corpos, de acordo com suas medidas (Ménard, 1991). No que tange à pesquisa científica, então, esse mito é tomado como alegoria para se discutir o risco que o pesquisador corre ao buscar “encaixar” o objeto de estudo dentro de concepções estabelecidos *a priori*, levando à sua deformação ou mutilação.

Aqui, tomamos o mito de Procusto para pensar a psicanálise, mais especificamente o conhecimento produzido por esta ciência a respeito do Brasil e seu povo. Nossa hipótese é a de que esta interpretação majoritária se produz quando a psicanálise, ao buscar material para análise em outras áreas do conhecimento (Antropologia, Sociologia, Ciência Política, História, entre outras), opera uma transposição para o campo psicanalítico de tais ideias, tomadas enquanto “realidade”, e não enquanto “interpretações”.

Notamos, portanto, que a psicanálise local tem se apoiado significativamente sobre esse paradigma, como se tal formulação representasse uma “verdade” sobre nossa formação social. O que pretendemos discutir não é a substituição de uma “verdade” por outra – substituir os referenciais teóricos dos psicanalistas para que produzam outras interpretações. Se, em um primeiro momento, apontamos essa íntima relação entre a psicanálise brasileira (pelo menos em sua produção extraclínica) e o paradigma da modernidade, nosso questionamento caminha na seguinte direção: por que a psicanálise *escolheu* esse discurso, entre outros disponíveis, para suas análises? Haveria algo no interior da própria psicanálise que se atrai, se identifica ao discurso da modernidade presente nas ciências sociais?

Como afirmamos, ao apresentarmos um esboço de crítica ao paradigma da modernidade, não pretendemos estabelecer um novo paradigma, obrigando todos os psicanalistas e pesquisadores em psicanálise a seguir outros referenciais, o que nos soa como uma reedição do leito de Procusto sob novas roupagens; o que nos interessa é apontar que a fundamentação apresentada nesses textos como “verdade” sobre nossa história social, cultural, política e econômica, se trata de um conjunto de “interpretações” que podem ser, no mínimo, questionadas e retrabalhadas a partir de outras proposições. O que nos interessa, aqui, é a crítica a uma interpretação majoritária que circula nas produções psicanalíticas e à quase ausência de contraposições.

É importante frisar que nossa crítica não é direcionada à psicanálise de maneira indiscriminada, enquanto procedimento para investigação do inconsciente, método de tratamento clínico e disciplina científica (Freud, 1922/1996). Também não se trata de uma crítica personalista, voltada às figuras dos psicanalistas aqui estudados – afinal, são reconhecidos profissionais em suas respectivas áreas de atuação. Nosso recorte é bem específico, sobre as produções extraclínicas que tomam o Brasil como objeto, e, sobretudo, sobre as formas como suas análises foram construídas.

Eis, portanto, nossa contribuição ao debate sobre nossos esforços intelectuais para compreender e interpretar o Brasil, que não presume ser uma leitura definitiva, mas muito mais desejosa de abrir o campo para novas possibilidades de compreensão e diálogos.

## II. O BRASIL PELA ÓPTICA DE SEUS INTELECTUAIS

*Há 500 anos caçamos índios e operários,  
Há 500 anos queimamos árvores e hereges,  
Há 500 anos estupramos livros e mulheres,  
Há 500 anos sugamos negras e aluguéis.*

*Há 500 anos dizemos:  
Que o futuro a Deus pertence,  
Que Deus nasceu na Bahia,  
Que São Jorge é que é guerreiro,  
Que do amanhã ninguém sabe,  
Que conosco ninguém pode,  
Que quem não pode sacode.*

*Há 500 anos somos pretos de alma branca,  
Não somos nada violentos,  
Quem espera sempre alcança  
E quem não chora não mama  
Ou quem tem padrinho vivo  
Não morre nunca pagão.*

*Há 500 anos propalamos:  
Este é o país do futuro,  
Antes tarde do que nunca,  
Mais vale quem Deus ajuda  
E a Europa ainda se curva.  
(...)*

*Talvez  
Todo o país seja apenas um ajuntamento  
E o conseqüente aviltamento  
-e uma insolente cicatriz.*

*Mas este é o que me deram,  
E este é o que eu lamento,  
E é neste que espero  
- livrar-me do meu tormento.<sup>4</sup>*

As preocupações em torno de uma suposta identidade brasileira, e a possibilidade de problematizarmos essa constituição, são fenômenos relativamente recentes em nossa história. De acordo com Chauí (2014), têm seu início após a independência do país em relação à metrópole portuguesa (1822), donde surgiu a necessidade de se forjar traços e características que nos singularizariam e que supostamente nos fariam diferentes das demais nações.

---

<sup>4</sup>Excertos do poema “Que país é este”, de Affonso Romano de Sant’Anna (Sant’Anna, 1984).



A partir de 1830, o Brasil e o brasileiro passaram a ser objetos de teorizações a respeito do caráter ou da identidade nacional. Segundo Chauí (2014), dependendo do momento sociopolítico, da classe social dos autores e das ideias predominantes na Europa, discursos se gestaram e cumpriram suas funções ideológicas, especialmente a de encobrir a dominação de classe.

Dante Moreira Leite (1983), em seu estudo publicado em 1954, *O caráter nacional brasileiro*, compreende que, a depender do contexto histórico – sua conjuntura sócio-política e as teorias europeias consideradas legítimas, no momento –, e da origem de classe dos autores, as teses sobre nosso “caráter nacional” foram sendo formuladas e disseminadas. De acordo com essas variáveis, portanto, ora teremos o brasileiro sendo caracterizado de maneira positiva, ora negativa. Tais proposições, para o autor, possuem funções ideológicas, na medida em que, ao apresentarem explicações totalizantes, que naturalizam certos comportamentos ou atitudes como traços típicos de uma essência brasileira.

Em sua crítica à ideologia do caráter nacional, Leite (1983) estabelece quatro fases de produção literária sobre o brasileiro: a fase colonial, que compreende o período do “descobrimento” à Independência, dedicada à descrição da natureza nacional; o romantismo, que compreende o período pós-independência até o final do século XIX, criando uma imagem positiva do brasileiro; o realismo, criando uma imagem negativa do brasileiro, sob influência das teorias racialistas; e os estudos posteriores à década de 1950, que passaram a criticar as naturalizações e essencializações em torno do brasileiro, superando as discussões sobre o caráter nacional ao analisar os fatores sócio-econômicos de nossa realidade.

Compreendendo que as interpretações sobre o Brasil são múltiplas, heterogêneas e que variam de acordo com o contexto histórico e as abordagens teóricas, não é possível buscar uma unidade ou homogeneidade entre elas. Segundo Botelho e Schwarcz (2009), a tradição intelectual brasileira é marcada pela pluralidade, pelas contradições, como “uma arena de conflitos interpretativos e disputas sobre, ao fim e ao cabo, o que é o Brasil” (Botelho e Schwarcz, 2009, p. 13).

Na tentativa de apresentar algumas das principais ideias sobre nossa história e formação social, selecionamos algumas obras de autores considerados clássicos dentro do pensamento social brasileiro: *Populações Meridionais no Brasil*, publicada em 1920 pelo intelectual carioca Oliveira Vianna; *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, de 1927, escrita pelo literato paulistano Paulo Prado; *Casa Grande e Senzala*, de 1933, do polímata pernambucano Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil*, de 1936, do historiador paulistano Sérgio Buarque de Holanda; *Formação do Brasil Contemporâneo*, do historiador e geógrafo

paulistano Caio Prado Junior, publicada em 1942; *A Revolução Burguesa no Brasil*, do sociólogo paulistano Florestan Fernandes (obra publicada em 1974, mas gestada desde 1966); *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, publicada em 1977 pelo crítico literário austríaco naturalizado brasileiro Roberto Schwarz; e *Carnavais, malandros e heróis*, de 1978, escrita pelo antropólogo carioca Roberto DaMatta.

Sabemos que este processo de escolha privilegia autores consagrados, enquanto outras vozes, menos conhecidas, marginais, são mais uma vez soterradas em nome de um discurso dominante. Neste aspecto, o que podemos argumentar é que, se tomamos os clássicos para nossa pesquisa, isto se deve, primeiramente, à força que suas ideias possuem não somente no meio acadêmico, mas também por sua disseminação em nosso cotidiano, no chamado senso comum, fazendo parte de nossa formação subjetiva enquanto “brasileiros”.

A partir da leitura das obras mencionadas, notamos a presença de temas comuns tratados pelos autores, e outros que possuem importância pela influência nas produções de psicanalistas brasileiros. A partir dessa constatação, elegemos categorias temáticas que nos serviram como guias, orientando nossa discussão. É a partir delas que organizamos as exposições sobre cada autor, buscando, quando possível, estabelecer um diálogo entre suas concepções e proposições, não em busca de acordos e consensos, mas evidenciando suas semelhanças, diferenças e aproximações. Longe de contemplarem toda a riqueza presente em cada um dos escritos e de esgotarem as possibilidades de análise, as categorias escolhidas apresentam aspectos presentes nas obras que julgamos fundamentais para os objetivos desse trabalho. Compreendemos que as categorias se articulam intrinsecamente, se complementam, não podendo ser compreendidas isoladamente, senão em relação ao todo da teoria de cada autor e do contexto histórico e social em que foram publicadas. Estamos cientes dessas importantes ressalvas. Contudo, evidenciamos o caráter meramente didático da organização expositiva que por ora apresentamos.

Além das ideias elaboradas por estudiosos sobre o Brasil, sentimos a necessidade de apresentar, também, algumas das principais imagens criadas, a respeito do Brasil e seus habitantes, pelos viajantes europeus dos séculos XVI a XVIII. Isso porque muitas representações presentes nos “relatos quinhentistas” ecoam nos escritos dos intérpretes do Brasil e, ainda hoje, podem ser encontradas circulando no senso comum, na forma como o brasileiro é representado.

## 2.1 Brasil, caldeirão de “raças”

Ao longo de três séculos, capitães de navio, naturalistas, religiosos, comerciantes, engenheiros, médicos, além de “aventureiros” das mais variadas nacionalidades (ingleses, franceses, holandeses, suecos, russos, espanhóis, italianos e alemães) em suas viagens pelas terras recém-ocupadas pelos portugueses, relataram o que aqui encontraram com o objetivo de fornecer uma imagem do Novo Mundo aos habitantes do Velho Mundo. Assim surge a “literatura de viagem”, os chamados relatos quinhentistas (França, 2012; 2014).

De acordo com França (2012), as imagens dos habitantes do Brasil possuem alguns traços permanentes ao longo dos escritos dos viajantes europeus. Américo Vespúcio, em *Mundus Novus*, de 1503, destaca o vigor físico, a ingenuidade e a pureza do “selvagem” brasileiro, ao mesmo tempo sendo descrito como libidinoso (sobretudo as mulheres) e afeito à violência. Apesar de frequentemente caracterizados como amistosos e não resistentes à ocupação europeia, os indígenas, destaca o autor, foram predominantemente descritos como povos bárbaros, guiados por seus instintos mais primitivos, brutais, canibais, polígamos, sem princípios morais, assemelhados aos animais – enfim, à margem do que se concebia como civilização e, muitas vezes, vistos como úteis somente como mão-de-obra escrava.

A visão do europeu sobre os povos autóctones pode ser bem exemplificada por um trecho bastante conhecido de *Tratado da Terra do Brasil*, publicado por volta de 1570, de Pedro Magalhães Gandavo:

A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (Gandavo, 2008, p. 65).

Segundo França (2012), a partir do século XVI, as descrições sobre o indígena cedem lugar às sobre o colono branco e o escravo negro, mas preserva-se, nos relatos, uma visão negativa. Essa nova sociedade será marcada como inferior à civilização construída no Velho Mundo, sobretudo pelo suposto caráter corrompido de sua população.

Dois dos traços mais destacados nesta literatura sobre esta nova população dos trópicos, de acordo com França (2012), são, por um lado, o ciúme dos homens e, por outro, a leviandade da mulher. O homem brasileiro aparece como dado a destemperanças em questões relativas ao coração. Sua pouca racionalidade tornaria comuns os crimes passionais, crimes de

sangue. Ao lado de homens ciumentos, mulheres voluptuosas, desregradas sexualmente, astutas, espertas, desonestas, que se entregavam, sem dificuldade, aos amantes europeus.

De certo modo, não seria equívocado dizer que, naquele Brasil construído nas páginas da literatura de viagem, ao lado de homens cruéis, desonestos, luxuriosos, ignorantes e ciumentos, havia mulheres corrompidas e lascivas, sempre dispostas a ceder seus favores a um europeu mais galanteador (França, 2012, p. 268).

Uma das primeiras tentativas de se compreender a formação de uma identidade nacional, segundo Schwarcz (1995), se deu por meio de um concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro que, no início dos anos 40 do século XIX, propôs a questão “Como escrever a história do Brasil”. Naquele período, era preciso construir uma narrativa para a nação que dava seus primeiros passos como soberana, emancipada da coroa portuguesa. Como resultado, assegura a autora, nascia o “mito das três raças” no Brasil, em 1844, pelas mãos de Karl Von Martius<sup>5</sup>.

O texto de Martius (1844/1956), que trata o nascimento da nação brasileira como o cumprimento de um plano divino – o de misturar os diferentes povos em uma união harmônica –, parece se guiar por uma busca em cativar em seu povo o amor pela pátria e as virtudes cívicas, o que se tornaria possível por meio de uma monarquia forte e províncias que, livres de preconceitos, se unissem para formar um todo, defendendo-se da influência estrangeira, carregada de ideias que visariam dividir o país.

Von Martius (1844/1956), de acordo com Rodrigues (1956), foi o primeiro estudioso a ressaltar, para o estudo da história do Brasil, a contribuição das três matrizes raciais presentes no país: a de cor cobre (americana), a branca (caucasiana) e a preta (etiópica). Seriam, afirma Rodrigues (1956), elementos de naturezas diferentes, portadores de índoles inatas, cujas cores – tomadas como raças – possuiriam intrinsecamente características físicas e morais. Cada qual teria contribuído na transmissão de suas particularidades para a mistura que deu origem à população brasileira.

A mistura das raças é analisada por Von Martius (1844/1956) como uma questão de natureza transcendental: a mescla é fruto do “gênio da história” (p. 442), da “vontade da providência”, é “obra do Criador” (p.443), e o Brasil cumpre uma missão divina de uni-las

---

<sup>5</sup>Karl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), naturalista alemão, desembarcou no Brasil em 1817 e se tornou um dos maiores estudiosos da flora brasileira. Ampliou seus estudos para as populações indígenas, até então divididas somente em Tupis e Tapuias, classificando-as em oito grupos. Foi considerado o fundador da etnografia no país, realizou extensas viagens do litoral ao interior estudando a botânica, a zoologia, a geografia, a história e a psicologia do povo brasileiro, publicando diversos estudos, entre eles *Viagem* (publicados entre 1823 e 1881) e *Como se deve escrever a história do Brasil* (1844) (Rodrigues, 1956).

para que se sirvam mutuamente, formando uma nova nação, “maravilhosamente organizada” (p.443). Para Martius (1844/1956), o cruzamento entre as três matrizes teria fins sublimes, pois o país seria um local predestinado ao convívio, digamos, amistoso entre índios, negros e brancos, e a mistura das três matrizes raciais levaria ao progressivo aperfeiçoamento da espécie humana. Esta narrativa dava uma resposta, positiva e enaltecida, à miscigenação encontrada em solo tupiniquim.

O processo de miscigenação entre brancos, indígenas e negros também é trabalhado por autores como Oliveira Vianna, Paulo Prado e Gilberto Freyre, que destacam a figura de um português excessivamente libidinoso deparando-se com figuras femininas (a índia e a negra) caracterizadas como sedutoras e passivas. Porém, para os dois primeiros, a mistura entre as três matrizes raciais originou um brasileiro degenerado – biologicamente, em Oliveira Vianna, e moralmente em Paulo Prado. Já Gilberto Freyre sistematiza uma compreensão positiva da mistura. Vejamos como cada autor compreende esse processo histórico.

Para Vianna (1987, p. 68-69), os homens brancos, de “salacidade frascária”, atuação, varonil e aventureiramente, como “os grandes padreadores da índia, os garanhões fogosos da negralhada”, cedendo aos encantos da índia “lânguida e meiga, de formas aristocráticas e belas” e da negra “ardente, amorosa, prolífica, seduzindo, pelas suas capacidades de caseira excelente”. A miscigenação, para este autor de matriz racista, seria um dos grandes entraves para o país, já que as características superiores do homem branco sofreriam uma degeneração pelo caldeamento com matrizes raciais inferiores.

Em Prado (1997), o português degradado, sem o código moral de sua antiga morada e sem a companhia das mulheres brancas<sup>6</sup>, inebriou-se com a índia da terra que vivia em estado de natureza, sem regras ou interditos em relação à sexualidade, dando origem às populações mestiças e a uma “terra de todos os vícios e todos os crimes” (p.76). A chegada da negra africana, anos mais tarde, teria apenas aprofundado a embriaguez do homem pela sensualidade e passividade da mulher.

Já para Freyre (2006), os portugueses consistiam em uma leva de homens “superexcitados sexuais” e “ganhões” (p.83), que se misturavam “gostosamente com mulheres de cor” (p. 70), espalhando a sífilis e doenças venéreas antes da civilização (p. 110). Tais homens não encontraram, nos trópicos, barreiras para a satisfação sexual. A mulher

---

<sup>6</sup> O autor se refere, por exemplo, a uma carta enviada pelo Padre Manoel da Nóbrega, em 1552, ao rei D. João, implorando para que o reino providenciasse o envio urgente de mulheres europeias ao novo território, para que os homens se casassem e se distanciassem da vida pecaminosa levada até então. Porém, não considera isto uma particularidade da colonização ocorrida no Brasil: na América hispânica, afirma o autor, os invasores espanhóis muitas vezes adotaram a poligamia, devido à influência muçulmana sofrida pelo país no continente europeu.

indígena, nua e de cabelos soltos, não colocara freios na devassidão lusa: “por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos ‘caraíbas’ gulosos de mulher” (p.71); tampouco a negra, mais tarde, refrearia tal lascívia. Combinaram-se, de um lado o sadismo do colonizador, impondo seu gozo a “vítimas nem sempre confraternizantes” (p.113) e, de outro, o masoquismo da mulher colonizada (índias e negras).

Mesmo tratando-se de encontros assimétricos, Freyre (2006, p. 33) nos fala da existência de “zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos”, “adoçadas” pela necessidade do europeu constituir família em solo brasileiro. Para o autor, nossa colonização não se deu apenas pela exploração, mas também pelo povoamento, na medida em que os portugueses aqui se instalaram, criaram riquezas locais e constituíram famílias, dando origem a uma nova sociedade, democrática quanto às relações de raça, entre povos adiantados e atrasados, conquistador e conquistados.

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira entre senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil (Freyre, 2006, p. 33).

Notamos que, para o autor, a mulher ocupou um papel central no que denomina de “democratização social”, na medida em que, circulando entre a casa-grande e a senzala, promoveu um afrouxamento da rígida divisão social e da concentração de propriedades e riquezas nas mãos dos europeus. Assim, os encontros entre colonizadores e colonizados não se deram apenas pela violência, o que inviabilizaria a fundação de uma sociedade, mas possuindo outras características de contato, de troca, de trânsito.

Freyre (2006) pensa na relação sadismo-masoquismo não restrita ao intercurso sexual entre o português e as mulheres sob seu jugo, mas enquanto uma característica que perpassa as demais relações, não se restringindo ao mundo doméstico, mas estendendo-se para os âmbitos político e social. Pensa o autor que, se a criança passa por uma fase de indiferenciação sexual e a direção de seu impulso sexual depende de influências sociais externas, o sadismo desde muito cedo é estimulado no seio das famílias aristocratas. Se na tenra infância o garoto branco dispõe do “moleque leva-pancadas” (p. 113), uma criança

negra que serve de companhia e de alvo para sua agressividade, quando adulto sente prazer em aplicar os castigos mais cruéis aos escravos, dando ordens violentas quando ocupa posições de poder, ou na vida em geral “no simples e puro gosto do mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho” (p. 114).

Essa visão mais positiva da miscigenação é praticamente uma exceção dentro do pensamento social brasileiro. Em seu texto, Freyre (2006) não ignora a violência exercida pelo senhor aos escravos (como explícito no trecho acima), mas essas relações são compreendidas como possuindo outra faceta, mais fluida, não sendo marcadas exclusivamente pela exploração, mas permeadas por afetos. O autor, por exemplo, afirma que os escravizados eram bem alimentados pelos senhores com o objetivo de extrair maior rendimento de seu trabalho sem prejudicar sua eficiência. Neste “arremedo de taylorismo” (p. 107), o senhor preservava “seu capital, sua máquina de trabalho” (p. 107).

Assim como Freyre (2006), outros autores destacam que, nesse processo de mistura entre matrizes raciais na formação da sociedade brasileira, a população negra, no seio de uma sociedade mestiça, acabou ocupando as posições hierarquicamente inferiores, lançada aos extratos mais baixos por sistemas classificatórios para a ascensão social baseados na cor da pele.

## **2.2 As margens negras**

O que chamamos na atualidade de “racismo estrutural”, segundo Almeida (2018), a discriminação reproduzida institucional e culturalmente por meio de práticas fundamentadas na raça, de alguma forma pode ser encontrado nos escritos de alguns dos autores do pensamento social brasileiro como um fundamento de nossa formação social.

Na literatura de viagem, o negro começa a ser descrito a partir do século XVI, mas sua frequência aumenta a partir do século XVIII, somando-se ao decadente cenário narrado pelos viajantes de até então. Segundo França (2012), os viajantes relatam a perversidade do tratamento dado pelo colonizador ao escravo, o sofrimento deste nas mãos do senhor, e, ao mesmo tempo, o espanto com a grande massa de negros que tomava conta do cenário brasileiro, o que para alguns era sinônimo de perigo, de ameaça à ordem pública, pela propensão do escravo ao delito, ao crime.

Em Oliveira Vianna (1987), encontramos a concepção de que os preconceitos de cor definiram a hierarquia social: aos sujeitos brancos ou próximos da branquitude (os mestiços superiores, que conseguiam se dissimular entre os brancos) se destinavam as mais altas

posições sociais, deixando-se os mestiços inferiores (com características físicas e de caráter predominantemente indígenas e negras) condenados à subalternidade. Essa “seleção” pelo preconceito de cor, para o autor, consistia em um mecanismo “admirável” (p. 103), já que alocava no controle dos aparelhos jurídico e educacional uma fatia da população com características superiores, exercendo sua dominação sobre a grande massa inferior – mamelucos, cafuzos, mulatos, pardos, fulos, cabras –, marcada por características morais como desorganização, incoerência, desequilíbrio, propensão ao crime, rudeza e pouca honradez.

Tais mestiços, situados em um limbo social, entre a aristocracia e a escravidão, constituíram a camada de “homens livres” que, destituídos de posses ou meios de produção, oprimidos pelos preconceitos sociais e pela necessidade de sobrevivência, não possuíam serventia para a economia rural, sendo aproveitados mui posteriormente nas bandeiras e na formação de grupos de capangagem. Degredados moralmente, sua afeição à violência e à tropelia os tornaria aptos a tais atividades de exploração e de uso da força.

Essa hierarquia social baseada nos tons da pele é compreendida, por Paulo Prado (1997), como uma herança portuguesa, que reservava aos homens mais alvos os postos mais privilegiados. Ao redor, um “corpo amorfo”, um ajuntamento de mestiços “sem nome” almejando assemelhar-se aos brancos, negando suas origens (indígena ou africana). Na base dessa pirâmide social, o homem negro que, para o autor, pela sua condição social de privação de liberdade, não desenvolveu atributos superiores, influenciando negativamente a formação do caráter nacional pelos costumes corrompidos, imoralidade, vícios, depravações, preguiça, promiscuidade e submissão aos poderosos.

Mesmo em um escrito de inspiração marxista, como é o caso de Caio Prado Junior (2011), podemos encontrar uma perspectiva muito semelhante às de Oliveira Vianna e Paulo Prado. Para o autor, a escravidão incorporou à colônia um grande contingente de “raças que beiravam ainda o estado da barbárie, e que, no contato com a cultura superior de seus dominadores, se abastardaram por completo” (Prado Junior, 2011, p. 292). O grande volume de negros conviveu, na nascente sociedade, sem contar com qualquer adaptação e proteção, nem do Estado, nem da Justiça, nem da Igreja. Para o autor, constituiu “um corpo estranho e incômodo” (p. 293) no interior da sociedade colonial. Estes “semibárbaros”, despejados maciçamente no país, contribuirão para a formação de um “aglomerado incoerente e desconexo, mal amalgamado” (p. 293), de baixo nível intelectual, de costumes rebaixados moralmente, de pouca engenhosidade laboral.



Segundo Prado Junior (2011), todos os trabalhos manuais, braçais, servis e mecânicos eram (mal) executados por negros escravizados. De outro lado, senhores brancos executavam tarefas que não desabonavam suas posições de comando. Entre esses dois extremos, localizavam-se os homens livres, a massa “dos desclassificados, dos inúteis e inadaptados; indivíduos de ocupações mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma” (p. 299), o “povo brasileiro”, cuja existência se aproxima mais de uma inexistência. Essa “massa deslocada, indefinida, mal enquadrada na ordem social” (p. 302), formada por “desocupados e vadios, vivendo de expedientes, com um pé na ociosidade e outro no crime” (p. 376), atuará, por sua proximidade à barbárie, em revoltas, levantes, agitações sociais diversas, e vagará ao longo da história às margens da sociedade.

A escravidão, na visão do autor, deixou marcas profundas na sociedade brasileira. Criou-se uma atitude generalizada de aversão ao trabalho, tomado como atividade desonrosa, estimulando-se a preguiça e o ócio, o que acabou por “se integrar na psicologia coletiva como um traço profundo e inerraiçável do caráter brasileiro” (p. 369). A escravidão, somada à “indolência” do sangue indígena e ao sistema econômico colonial, que pouco estimulava os indivíduos ao trabalho, impregnou esta nascente sociedade de uma inércia semelhante a “um vírus generalizado de preguiça, de moleza que a todos, com raras exceções, atinge” (p. 371).

A indolência, o ócio dos casos extremos, mas sempre uma atividade retardada, uma geral moleza e um mínimo de dispêndio de energia resultarão daí para o conjunto da sociedade colonial. Tudo repousará exclusivamente no trabalho forçado e não consentido imposto pela servidão; fora disto, a atividade colonial é quase nula. Onde falta a obrigação sancionada pelo açoite, o tronco e demais instrumentos inventados para dobrar a vontade humana, ela desaparece (Prado Junior, 2011, p. 368).

A diferença de raças entre o senhor (branco) e o escravo (negro) constitui, segundo Caio Prado Junior (2011), uma das particularidades da escravidão ocorrida nas Américas. A diferença de cor marcará a diferença de classe, reforçando e agravando uma estrutura rigidamente constituída a partir da discriminação social entre seus constituintes. Os negros apenas conseguiam ascender socialmente caso sua cor de pele se aproximasse da branquitude.

O negro ou mulato escuro, este não podia abrigar quaisquer esperanças, por melhores que fossem suas aptidões: inscrevia-se nele, indelevelmente, o estigma de uma raça que, à força de se manter nos ínfimos degraus da escala social, acabou confundindo-se com eles. “Negro” ou “preto” são na colônia, e sê-lo-ão ainda por muito tempo, termos pejorativos; empregam-se até como sinônimos de “escravo”. E o indivíduo daquela cor, mesmo quando não o é, trata-se como tal (Prado Junior, 2011, p. 291).

Já Gilberto Freyre (2006) afirma haver uma superioridade cultural do negro em relação aos indígenas, e que, algumas vezes, seria também superior ao português (em capacidade técnica e artística). Para o autor, o negro contribuiu para a formação do brasileiro por meio de características como a extroversão, a alegria, a espontaneidade, a ternura, a gesticulação, o “amolecimento” da rigidez da língua e dos costumes. Freyre (2006) subverte a ideia de que a raça negra possui maior voluptuosidade, de que seria inclinada à depravação sexual, à luxúria, para localizar no branco dominador e no sistema econômico escravocrata a origem da hipersexualização das relações estabelecidas entre senhores e escravos:

É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio, mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual (...) Não era o negro, portanto, o libertino; mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a “raça inferior” a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. Abuso que implicava conformar-se a servil com os apetites da todo-poderosa (Freyre, 2006, p. 399 e 402).

E, mais adiante:

A verdade, porém, é que nós fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho (...) (Freyre, 2006, p. 462).

No polo explorador, ativo, o do homem português senhor dos homens e mulheres negros escravizados (polo passivo), o sadismo se exercia como um *modus operandi* do sistema econômico, na visão do autor.

### **2.3 A herança lusitana**

Ocupando as posições de poder desde a empreitada colonial, o português recebeu diferentes caracterizações pelos nossos intérpretes. Nos relatos de viajantes europeus, o colonizador português, um “arremedo de europeu” (França, 2012, p. 256) consiste no grande mal da terra: excessivamente cruéis com os escravos, avessos ao labor, desonestos, de religiosidade de aparência (ostentatória e superficial), entregues à libertinagem e à luxúria. Tal a sorte de pecados cometidos que Froger, em 1698, credits aos portugueses a fundação de

uma nova Sodoma; Barbinais, no século XVIII, sentenciou: “o Brasil não passa de um refúgio de ladrões e assassinos”; e, diz ainda, “os costumes neste país são corrompidos e os homens não ruborizam por nada” (França, 2012, p. 260).

Para Von Martius (1844/1956), a raça branca – colonizador europeu – se caracterizaria como a mais desenvolvida, influenciando significativamente para as características físicas e morais que elevaram o Brasil à condição de se tornar um reino independente de Portugal. O sangue português absorveria os demais sangues (índico e etiópico), afirmando o autor, ainda, que as duas raças estariam por ser educadas, civil e moralmente, já que se encontravam em estado de desamparo.

Na teoria racalista de Oliveira Vianna, o colonizador português fazia parte de uma linhagem ibérica “do melhor quilate intelectual e da melhor cultura” (Vianna, 1987, p. 26-27), seria possuidor de espírito elevado, altivez, dignidade e hombridade, implantando, em meio à “selvageria americana” (Vianna, 1987, p. 23), a cultura da metrópole, cultivando hábitos de polidez, luxo, urbanidade, sociabilidade, mesmo superiores às encontradas em Portugal. Tais elementos arianos da nacionalidade darão origem, para o autor, ao que há de melhor no caráter nacional.

Já Paulo Prado (1997) considera os europeus que desembarcaram em solo americano como sujeitos muito jovens, aventureiros sem posses e qualidades morais –“toda a espuma turva das velhas civilizações” ou, ainda, “adventícios violentos e desabusados” (p.66). Esses portugueses teriam sido arrebatados pela sedução da nova terra: seu clima primaveril, suas índias nuas, a natureza virgem a ser desbravada formavam a imagem de um paraíso com seus tesouros escondidos e sem impedimentos à livre satisfação sexual. A moralidade e os costumes do Velho Mundo dissolveram-se, e o homem europeu fora, então, dominado por dois grandes impulsos: uma “fome mortífera de ouro” e uma sexualidade desimpedida. Enquanto a colonização estadunidense foi marcada por “traços psicológicos superiores” (p. 131), no Brasil o inverso se sucedeu: Portugal era um reino decadente, de costumes corrompidos, cuja cultura desvanecia em condutas imorais. Sua máquina administrativa era formada mais por homens empenhados na conquista de vantagens pessoais que por servidores dedicados aos interesses do reino, e sua religiosidade era fervorosa, porém superficial, apenas de aparência.

Em Freyre (2006) encontramos uma imagem do colonizador diferente das expostas até aqui. Para este autor, o português possuía uma constituição ímpar: devido aos séculos de dominação de seu território pelos mouros, de seu contato com os povos do Oriente e com a África árabe, não possuía orgulho de raça. O português já se encontrava, em seu território,

imerso em um “equilíbrio de antagonismos” (p. 67) a partir da fusão de influências conflitantes – da tradição europeia e com a africana, do catolicismo com o islamismo – antes de sua colonização em continente americano. Esse caráter “amolecido”, a disposição para mistura e capacidade de adaptação aos trópicos, combinadas com um caráter sádico e hipersexualizado, fizeram com que o português se lançasse, sem reservas, ao “encontro” com índias e negras e fundasse a primeira sociedade dos trópicos, “com características nacionais e qualidades de permanência” (p. 73). Assim, o português não é compreendido como inferior ao inglês, por exemplo, pois mesmo enfrentando maiores dificuldades de adaptação que este encontrou na América do Norte, conseguiu fundar a maior sociedade dos trópicos.

Contrastando com a visão de Freyre (2006), Sérgio Buarque de Holanda reafirma a imagem presente em outros autores do pensamento social brasileiro que destaca aspectos negativos em relação à herança lusitana para a formação do Brasil. O homem português, em Holanda (2016), é compreendido como sendo a matriz predominante, a essência da constituição da nacionalidade brasileira, sofrendo apenas acomodações diante das matrizes indígena e africana. Se o português se encontra na alma do brasileiro, a visão de Holanda (2016) sobre o povo luso não é das mais positivas. Para o autor, os povos ibéricos apresentam como uma das características mais marcantes a ênfase sobre o indivíduo, sobre a personalidade, em detrimento da dedicação ao trabalho em prol da coletividade. A coesão social não parte do indivíduo, mas só se faz por meio do poder da obediência à autoridade governamental.

Utilizando-se das construções conceituais de “tipo aventureiro” e “tipo trabalhador”, Holanda (2016) afirma que as características do primeiro tipo prevaleceram sobre as do segundo, na experiência da colonização do Brasil: o homem português, sendo prevalentemente aventureiro, é dado a empreendimentos sem racionalidade, a buscar resultados sem esforços, a explorar sem planejamento. Assim, a agricultura desenvolvida no Brasil se deu de forma exploratória, sem cuidados em relação à terra, buscando apenas o máximo de aproveitamento sem medir as consequências do cultivo. A sociedade nascente se deu sem organização, de modo que o autor a considera como um corpo amorfo e desarmônico. O predomínio da passionalidade e do aspecto afetivo do povo em formação, na visão do autor, caminhou na contramão do que se exige para a organização racional da sociedade.

## 2.4 O brasileiro, um tipo emocional

Constitucionalmente o brasileiro se encontraria em desvantagem em relação à psicologia de outros povos, sobretudo das nações que, dentro da lógica capitalista, são denominadas desenvolvidas. Esse ponto de vista é compartilhado por vários intérpretes do Brasil, que apontam fatores históricos, genéticos ou de caráter como possíveis explicações para esta, digamos, inferioridade do sujeito nacional em relação ao estrangeiro.

Talvez a teorização mais famosa a este respeito tenha sido formulada por Sérgio Buarque de Holanda, no capítulo V de *Raízes do Brasil*: o brasileiro caracterizado enquanto “homem cordial”. É oportuno frisar que o conceito de “cordial” utilizado pelo autor não se refere à bondade, passividade, gentileza e demais caracteres positivos relacionados, mas sim à prevalência da emoção, da afetividade, do *coração* em detrimento da *razão*. Um homem que busca, na vida social, uma reprodução da intimidade familiar, na tentativa de anular as distâncias impostas pelas barreiras do formalismo e do ritualismo em prol de uma proximidade afetiva com o outro. Não se trata de nenhum elogio à brasilidade, mas de sublinhar que em nossa terra se estabelece uma relação muito especial com a modernidade.

Segundo Holanda (2016), essa expansividade afetiva/emocional torna o outro mais acessível aos sentidos, aos afetos. O brasileiro apresentaria um “desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo” (p. 257). Tal característica estaria presente nas mais variadas manifestações da vida social do brasileiro, desde o tratamento pessoal (horror à distância) até as formas de vivência religiosa (corrompidas, superficiais, de aparência, ineficazes para a produção de uma moral). A solidariedade seria existente apenas em círculos restritos – familiares e de amizade – o que revelaria nossa predileção pelo personalismo, pela emoção, em detrimento da racionalidade e impessoalidade. Para Holanda (2016, p. 322), nos caracterizamos como “um povo pouco especulativo”, que faz fracassar ideais abstratos em razão do personalismo.

A teorização do “homem cordial” nos parece ser uma elaboração teórica que aperfeiçoou ideias que já se encontravam presentes nas caracterizações sobre o povo brasileiro, mas que eram explicadas ou justificadas por outros referenciais. Oliveira Vianna, por exemplo, compreendendo-nos enquanto degenerados biologicamente, nos coloca ao lado dos “povos sentimentais e imaginativos, as raças idealistas” (Vianna, 1987, p.20), em contraponto a povos práticos, objetivos, ativos, audazes, possuidores de “senso de realidade”. Paulo Prado (1997) afirma que somos possuidores de uma fraqueza de caráter devido à herança dos portugueses, homens de costumes já decadentes na Europa e que, chegando ao

Brasil, acabaram tomados e dominados pelo erotismo e pela cobiça por enriquecer, sem ideais superiores que ocupassem sua alma. Para este autor, o domínio por essas paixões levaram a uma constituição melancólica do brasileiro, que seria um sujeito fadigado, sem energia, desiludido. Diz-nos o autor: “na luta entre esses apetites – sem outro ideal, nem religioso, nem estético, sem nenhuma preocupação política, intelectual ou artística – criava-se pelo decurso dos séculos uma raça triste” (Prado, 1997, p. 140).

Mais de quarenta anos depois e a partir de outros referenciais, Roberto DaMatta, com sua obra *Carnavais, malandros e heróis*, revigora a dicotomia de Sérgio Buarque entre as categorias “pessoa” e “indivíduo” ao introduzir os pares opostos “casa” e “rua”. Dentro de sua concepção de sociedade hierarquizada, a casa representa o lugar da manutenção da hierarquia, do controle, da família, da intimidade, e a rua simboliza a impessoalidade da “massa”, a luta, a dura realidade. No caso brasileiro, as relações familiares impregnarão as demais relações sociais, por exemplo por meio do respeito, o “conceito relacional básico do universo brasileiro” (p. 109), cuja origem se encontra no respeito existente nas relações familiares entre pais e filhos. A relação patrão-empregado, para o autor, será regulada pelo respeito derivado das relações entre a criança e o adulto – derivação esta que, diga-se de passagem, não é de todo estranha à psicanálise.

A prevalência da “casa” sobre nossa vida social, ou seja, a dependência e dissolução da individualidade pelos laços com a família em detrimento da “rua”, que representa a imersão do indivíduo em um mundo de códigos impessoais (trânsito, mercado, por exemplo), fazem com que DaMatta (1997) afirme que eliminar o indivíduo constitui o projeto da sociedade brasileira. No Brasil, o “reino do conformismo” (p. 118), estar “fora de lugar”, deslocado, é o “maior temor social” (p. 171), fazendo com que o brasileiro reafirme a hierarquização e a dependência de estruturas de dominação.

Os laços de intimidade, para DaMatta (1997), entrecortam as diferentes escalas sociais, reforçando o personalismo em detrimento da impessoalidade das leis na vida social. Para o autor, esses laços se estabelecem, sobretudo, verticalmente – das bases da pirâmide social para com aqueles que ocupam posições mais privilegiadas, em busca de usufruir indiretamente de seu poder –, o que interdita o confronto explícito e direto em nossas relações assimétricas e dicotômicas entre dominantes e dominados, hierarquicamente superiores e inferiores, brancos e negros, que só poderiam ser explicitados por meio de identificações horizontais, entre grupos dominados, por exemplo.

## 2.5 A primazia da família

A organização social brasileira, do ponto de vista de autores do pensamento social brasileiro, se constituiu a partir dos núcleos rurais, o que deixou marcas indeléveis em nossa vida coletiva. Segundo Vianna (1987), o latifúndio é uma criação genuinamente nacional, diferente das pequenas propriedades rurais europeias que se fundam na escassez de terras e alta densidade demográfica. Segundo o autor, o latifúndio é marcado pelo isolamento geográfico, social e econômico, impedindo o desenvolvimento do comércio, da pequena propriedade, da indústria e o surgimento de uma classe social burguesa, que pudesse contrabalancear a hegemonia do senhor.

No interior dos latifúndios, economicamente autônomos, autossuficientes, ter-se-ia estabelecido um quadro social estável, de posições fixas, baseada na vida familiar e na herança, em uma rígida hierarquia submetida ao poder absoluto do patriarca. Tais seriam os núcleos sociais característicos do Brasil-colônia. A população que se aglomera nos latifúndios buscou a proteção deste patriarca, já que as instituições administrativas, jurídicas e políticas colocaram as camadas inferiores e miseráveis em um estado de desamparo, à mercê de toda ordem de violência, de arbitrariedades e ilegalidades. Essas camadas foram marcadas pela desconfiança nas instituições que poderiam lhe oferecer amparo, com reflexos em seu caráter:

O homem que não tem terras, nem escravos, nem capangas, nem fortuna, nem prestígio, sente-se aqui, praticamente, fora da lei. Nada o ampara. Nenhuma instituição, nem nas leis, nem na sociedade, nem na família, existe para a sua defesa. Tudo concorre para fazê-lo um desiludido histórico, um descrente secular na sua capacidade pessoal para se afirmar por si mesmo. Desde os primeiros dias da colonização, sempre se vê diante dos poderosos, das suas cobiças, das suas arrogâncias, das suas animosidades, tímido, pusilânime, receoso, encolhido. O que os quatro séculos da nossa evolução lhe ensinam é que os direitos individuais, a liberdade, a pessoa, o lar, os bens dos homens pobres só estão garantidos, seguros, defendidos, quando têm para ampará-los o braço possante de um caudilho local. Essa íntima convicção de fraqueza, de desamparo, de incapacidade se radica na sua consciência com a profundidade e a tenacidade de um instinto (Vianna, 1987, p. 146-147).

A configuração social dos clãs rurais foi determinante para a ausência de solidariedade social na nação. A única existente consistiu na solidariedade familiar, baseada na dependência patriarcal, pois nunca houve, para além dos limites do latifúndio, necessidade de ampliação esta forma nuclear de sociabilidade. A criação do Estado brasileiro e o liberalismo apenas fortaleceram o caudilhismo, que se organizou em partidos políticos na defesa de seus

interesses locais, particulares, de facção, na luta por assegurar suas posses, e não visando um bem comum (Vianna, 1987, p. 213).

Gilberto Freyre também analisa a construção de nossa nacionalidade a partir das relações estabelecidas nos latifúndios. Para Freyre (2006), a monocultura latifundiária e a escassez de mulheres brancas, nos princípios de nossa colonização foram determinantes em nossa formação social. A monocultura de açúcar em grandes propriedades, que se concentravam em torno da figura do senhor de engenho – homem branco, patriarcal e poligâmico, segundo Freyre (2006), atuou de forma significativa para a inibição de outras possibilidades de organização produtiva mais democráticas, criando nos trópicos uma espécie de sociedade semifeudal.

Para o autor, a sociedade nascente no Brasil se constitui em torno do familismo: são as famílias “o grande fator colonizador” (p. 81), que formando as aristocracias, se encontram acima de qualquer indivíduo, companhia comercial, Estado ou Coroa. A colônia se desenvolveu graças à iniciativa particular, e não por planejamento sistemático da matriz. Porém, Freyre (2006) não considera o patriarcado como única forma de configuração familiar no período colonial. Em um diálogo com Caio Prado Junior e Nelson Werneck Sodré, Gilberto Freyre afirma que a família patriarcal, pela sua posição de poderio, atuava de modo a influenciar as demais escalas da população, mas isso não impediu o florescimento de outras formas de organização familiar, como a existência de famílias parapatriarcais, semipatriarcais, extrapatriarcais ou, mesmo, antipatriarcais, e que não podem deixar de ser consideradas como outras formas de arranjo familiar.

Em Sérgio Buarque de Holanda (2016), a predominância da família em relação à vida pública no Brasil caminha em direção oposta às “teorias modernas” (p. 248) sobre a psicologia e a pedagogia das crianças. Afirma que o indivíduo, libertando-se da comunidade doméstica, melhor se adaptará às exigências da “vida prática” (p. 248). Mas, no país, a hegemonia da vida doméstica vai de encontro ao estabelecimento de uma sociedade liberal e baseada na livre iniciativa do indivíduo em uma economia de mercado:

Onde quer que prospere e assente em bases muito sólidas a ideia de família – e principalmente onde predomina a família de tipo patriarcal – tende a ser precária e a lutar contra fortes restrições a formação e a evolução da sociedade segundo conceitos atuais. A crise de adaptação dos indivíduos ao mecanismo social é, assim, especialmente sensível no nosso tempo devido ao decisivo triunfo de certas virtudes *antifamiliares* por excelência, como o são, sem dúvida, aquelas que repousam no espírito de iniciativa pessoal e na concorrência entre os cidadãos” (Holanda, 2016, p. 249-250).



Nossa família, de origem rural e patriarcal, é compreendida por Holanda (2016) como sinônimo de tradicional, não racional, subjetivo/pessoal, denotando “atraso” em relação ao meio urbano, que pressupõe modernidade, racionalidade e abstração. A modernidade, para Holanda (2016), impõe uma restrição à subjetividade: a racionalização e a organização do trabalho industrial, por exemplo, são entendidas enquanto avanços em relação ao personalismo e ao predomínio da esfera subjetiva presentes no trabalho artesanal – na medida em que este, o artesanato, seria oposto ao trabalho industrial, o que equivaleria à oposição família/Estado.

Segundo Holanda (2016), a história do Brasil, desde o período colonial até a passagem para a modernidade é marcada, substancialmente, pela prevalência dos traços da família patriarcal em todas as esferas da vida social, o que tornou tênue os limites entre os domínios público e privado. Isto fez com que a vida política fosse colonizada por alguns núcleos familiares em defesa de interesses particulares, constituindo um sistema fechado e pouco acessível aos demais cidadãos.

Para Caio Prado Junior (2011), a escravidão nas grandes propriedades concentradoras da produção e da riqueza, constituídas pelo senhor, seus escravos e por uma massa de homens livres e desenraizados, consiste no único elemento que delineou uma mínima organização social no Brasil-colônia. Dentro dos limites dessas propriedades, a família aristocrata, senhorial, detinha toda autoridade e prestígio, fazendo orbitar, em torno de si, também o poder público e religioso.

Tais núcleos marcaram profundamente as relações familiares e sociais do país. O senhor amalgamou, em si, autoridade absoluta e afeição, sendo “um protetor, quase um pai” (Prado Junior, 2011, p. 306) para seus dependentes, exercendo poder arbitrário atenuado pelo “tom geral da vida brasileira, a sua moleza e maciez nos contatos humanos” (Prado Junior, 2011, p. 307).

Caio Prado Junior (2011) vislumbra um total desregramento entre os homens europeus, que vieram desacompanhados de esposa e filhos, e as “mulheres submissas de raças dominadas” (p. 372). As características da colônia atuaram de forma a obstaculizar a constituição da família em bases sólidas. A família senhorial, da casa-grande, apesar de estruturada formalmente, estava atravessada pela promiscuidade, hipocrisia, caracterizando-se como “uma escola de vício e desregramento” (p. 373). Frente à alastrada prostituição e indisciplina sexual, a igreja poucos freios ofereceu aos instintos sexuais, seja pela

religiosidade se restringir a ritos externos, superficiais, seja pelo próprio clero ser complacente ou estar imerso nos prazeres mundanos.

Outro autor que explora a constituição da Nação brasileira a partir da ação das elites rurais, com a finalidade de garantir seus interesses sociais, econômicos e políticos, é Florestan Fernandes. Para Fernandes (1976), neste contexto, na formação da nação, houve um emaranhamento entre “sociedade civil” e “estamentos sociais dominantes”. Desta forma, o Estado se constituiu enquanto garantidor dos privilégios da chamada sociedade civil que, fundamentalmente, se resumia à elite dominante, excluindo o restante da população de ser considerada civilmente. O senhor rural se transforma, assim, em “senhor-cidadão”.

Essa transformação é digna de nota e possui significado estrutural-funcional (para não dizer dialético) porque ela pressupõe uma nova dimensão do poder, na qual as probabilidades de mando do senhor, pela primeira vez, transcendem os limites do domínio senhorial e alcançam o poder político especificamente falando. Segundo, no aparecimento de formas de socialização que converteram privilégios sociais comuns em fonte de solidariedade social e de associação política (...) A dominação senhorial alcança, dessa maneira, as formas de poder político da sociedade “nacional” e passa a ser um dos fatores mais importantes da integração da ordem social (Fernandes, 1976, p. 41-42).

Assim o processo de Independência impôs “o império da dominação senhorial, como uma cadeia de ferro, sobre toda a Nação” (Fernandes, 1976, p. 42). O estamento senhorial impunha seus interesses enquanto interesses da Nação, do Povo, contando, para tanto, com o aparato administrativo, político, militar e jurídico do Estado. Formada a partir das oligarquias rurais, a nascente burguesia conservou características de uma cultura particularista e conservadora.

Os estamentos intermediários, que não gozavam da condição senhorial mas se inseriam na “sociedade civil” pelas suas ocupações e relações com o estamento superior, sustentavam uma ficção de igualdade e nobreza com os detentores do poder, “alimentada pela tradição e pela solidariedade patrimonialista, por laços de parentesco e de vassalagem, por um código de honra provinciano, etc.” (Fernandes, 1976, p. 158). A esta camada intermediária restava a contínua luta para a manutenção da aparência de igualdade, enfrentando os riscos e as ameaças constantes de ver decair sua frágil posição social, por isso “concentravam-se na defesa obstinada dos privilégios, aos quais se sentiam com direito ou que não queriam perder” (p. 160). Para este estamento, a defesa de uma sociedade competitiva lhe convinha, na medida em que possuíam acesso, mesmo que limitado, a algumas esferas de poder, defendendo posições aparentemente democráticas, mas que diziam respeito à defesa de seus interesses.

Essa elaboração estrutural e dinâmica da competição como força social é fundamental. Ela evidencia como a ordem social escravocrata e senhorial deformou esse processo, vinculando-o, definida e definitivamente, a um contexto ultraconservador e terrivelmente egoísta de absorção das inquietações sociais e das inovações institucionais inevitáveis. Desta perspectiva, o privatismo dos estamentos intermediários fazia contraponto ao do estamento senhorial. Ele se objetivou socialmente como se os interesses particularistas dos grupos que podiam empolgar a “propriedade privada” e manejar a “livre iniciativa” constituíssem o verdadeiro altar da Pátria (Fernandes, 1976, p. 161).

Segundo o autor, estes estamentos intermediários mais tarde deram origem à classe média, que perseverou na defesa da democracia e da modernização não para promover profundas transformações sociais, mas apenas como instrumentos de manutenção de suas posições sociais: “ficaram entregues a uma obscura missão histórica, de fiadores da perpetuação crônica do ‘poder conservador’ e dos privilégios estamentais mais odiosos” (Fernandes, 1976, p. 161). Uma sociedade plenamente competitiva não pôde, assim, se instalar em uma estrutura rigidamente estamental.

A relação senhor-escravo e a dominação senhorial minaram, pois, as próprias bases psicológicas da vida moral e política, tornando muito difícil e muito precária a individualização social da *pessoa* ou a transformação do “indivíduo”, da “vontade individual” e da “liberdade pessoal” em fundamentos psico e sociodinâmicos da vida em sociedade (Fernandes, 1976, p. 165).

A composição de nossa sociedade a partir de uma estrutura hierárquica rigidamente constituída também é explorada por Roberto DaMatta. Para DaMatta (1997), a sociedade brasileira se caracteriza por seu alto grau de rigidez hierárquica. A identificação vertical, para o autor, faz com que os hierarquicamente superiores “falem” pelos inferiores estruturais; se portam como “representantes do povo”, ocultando que representam, na verdade, determinados setores e classes. As relações se estabelecem por meio de laços de patronagem, respeito e honra, que unem pessoas, mas não indivíduos. Estes, os indivíduos, são os únicos que sofrem a aplicação dura da lei, o tratamento impessoal do Estado: “somente os indivíduos frequentam a delegacia, os tribunais, as filas, a educação pública, servem ao exército” (DaMatta, 1997, p. 236).

DaMatta (1997) compreende que o aparato legal do Estado é constituído por leis rigorosas e impraticáveis, fazendo sobrevir o “jeitinho” e cumprindo uma dupla função: dar sustentação aos ideais democráticos e impedir possíveis ameaças à ordem. Para os destituídos,

resta a esperança de que, um dia, finalmente seja feita a justiça; para os dominantes, as leis são evocadas em momentos específicos, para destituir adversários políticos e manter suas respectivas posições sociais.

As leis gerais, impessoais, são utilizadas de acordo com o personalismo das relações estabelecidas e das gradações sociais. O dito “aos inimigos, a lei; aos amigos, tudo”, resume o que o autor pensa a respeito do funcionamento do judiciário brasileiro: aos dominantes são reservadas as possibilidades de ultrapassar a lei, de colocá-la em ação ou invalidá-la, de acordo com o contexto. Assim, o que se evita é o tratamento igualitário de todos perante a lei.

Para DaMatta (1997), a malandragem brasileira relativiza a nossa rígida hierarquia, mostrando outros eixos de ordenação de nossa sociedade. Para o autor, não se trata nem de expressão revolucionária nem de plena manutenção da ordem: a malandragem contém em si, concomitantemente, as duas funções. Assim, quando ameaçado pelo meio que pressupõe o anonimato e a impessoalidade, o indivíduo evoca a pessoalidade, evidenciada pela interrogação “sabe com quem está falando?”. Essa expressão rompe com a cordialidade, o jeitinho e a malandragem enquanto soluções que enevoam os conflitos, funcionando como um chamado explícito para a manutenção da hierarquia e a desigualdade de posições sociais.

Porém, a fórmula “sabe com quem está falando?” não é utilizada somente pelos que se encontram em posições hierárquicas de dominação, mas também para estabelecer uma ligação com alguém que se encontra nesses níveis. DaMatta (1997) pensa em uma identificação do que ocupa uma posição inferior (empregado, apadrinhado, etc.) para com o superior (patrão, dona da casa, empresa, político), para alcançar uma projeção social dentro das escalas hierárquicas. Desta forma, teríamos, no Brasil, uma constante dinâmica social de reafirmação da desigualdade, do privilégio, da pessoalidade.

## **2.6 O liberalismo “fora do lugar”**

Um dos temas presentes nos escritos dos intérpretes do Brasil, desde Oliveira Vianna até Roberto DaMatta (dentre os autores aqui abordados), é a forma como o liberalismo foi compreendido por nossas elites e as características por ele assumidas na constituição do Estado brasileiro. Podemos encontrar autores que compreendem o país em uma inadequação em relação ao liberalismo, que teria sido adotado pelas elites ilustradas de maneira superficial, alegórica, ornamental, sem relações ou efeitos na realidade concreta da população e nas relações sociais, e outros teóricos que não enxergam tal descompasso. Vejamos algumas dessas ideias.

Fornecer ao(à) leitor(a) uma definição sucinta e precisa do que consiste o liberalismo, para prosseguirmos nossa exposição, se caracteriza como uma tarefa quase impossível. Isso porque, como pondera Bobbio (1998), o liberalismo contempla uma série de significados: pode se referir a um movimento ou partido político, uma ideologia, uma ética, uma ordem, uma estrutura institucional. Há que se considerar, ainda, as transformações históricas e contextuais que o liberalismo, enquanto sistema filosófico e político, atravessou ao longo dos séculos, fazendo com que ele possua diferentes concepções. De acordo com Outhwaite e Bottomore (1996), o liberalismo sofreu modificações não apenas com o passar dos anos e com o nível de abstração de suas ideias, mas também de acordo com o país.

O liberalismo possui uma longa história de pensadores que desenvolveram suas bases filosóficas, políticas e econômicas, entre os quais podemos citar os clássicos John Locke (1632-1704), Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), entre outros. Não é nosso objetivo adentrar na história, nas diferentes proposições e nas transformações ocorridas no liberalismo ao longo dos séculos. Para os fins didáticos de nossa argumentação, podemos dizer que, como afirma Bobbio (1998), o liberalismo consiste em um fenômeno histórico surgido na Europa ocidental e advindo com a Modernidade, possuindo como um de seus pilares a defesa da liberdade individual, assegurada por um Estado representativo— no qual o poder não advém de um líder absolutista, mas das vontades individuais.

Para Oliveira Vianna, o Brasil, desconhecedor de sua história e de sua realidade, sustentaria uma ficção “amável” sobre si mesmo. As elites intelectuais arquitetam um país tendo por fundamento um ideário liberal europeu, construindo um Brasil que só existe em um plano ideal, artificial, ficcional – portanto, distante da realidade. O republicanismo e o liberalismo, somado aos processos de independência e à abolição do trabalho escravo, causaram um colapso na evolução coletiva do povo, fazendo-o adentrar “numa fase de desorganização profunda e geral, sem paralelo em toda a sua história” (Vianna, 1987, p. 18).

O Estado nacional, para o autor, se implantou como algo postigo à realidade do país, não advindo enquanto resultado de lutas de classes, de revoltas ou de guerras contra povos invasores e opressores, que gerariam algum sentimento cívico, senso de liberdade pública ou de unidade nacional. Segundo o autor, “deixamos de ser um amontoado de feitorias coloniais para um esboço de nacionalidade” (Vianna, 1987, p. 252). O salto entre o regime dos clãs para o Estado liberal impregnou este último com as marcas da pessoalidade, da dominação e da defesa de interesses particulares.

Para Caio Prado Junior (2011), a política nacional também se liga internacionalmente à filosofia francesa do século XVIII, por meio dos lemas da igualdade, liberdade e

fraternidade, que inspiraram a criação de ideologias forjadas para “explicar, justificar e emprestar aos nossos fatos o calor das emoções humanas” (p. 398), e que, embora deformadas – e o autor considera que qualquer deformação cabe dentro do “vago da fórmula francesa” (p. 400) – elas se ajustarão perfeitamente ao contexto colonial e constituiu emblema daqueles que, nas situações de conflito que permeavam a sociedade, buscaram sua transformação. Para o autor, portanto, não haveria exatamente um descompasso entre liberalismo e a realidade nacional.

Já para Sérgio Buarque de Holanda (2016), o “homem cordial”, representante do temperamento nacional, consiste em um entrave para o liberalismo: “é necessário algum elemento normativo sólido, inato na alma do povo, ou mesmo implantado pela tirania, para que possa haver cristalização social” (p. 327). A cordialidade se caracteriza como um obstáculo tanto ao liberalismo como a qualquer forma de organização social mais ampla, que pretenda ir além de círculos restritos.

Para Holanda (2016), as nações ibero-americanas, ao se libertarem das metrópoles europeias, se fundaram a partir dos lemas igualdade, liberdade e fraternidade, porém realizando uma interpretação desses ideais a partir de seus padrões patriarcais e coloniais. O liberalismo instalou-se somente em aparência, não atingindo a essência de tais sociedades nascentes, fazendo conviver o caudilhismo junto a uma impessoalidade democrática, e “constituições feitas para não serem cumpridas, as leis existentes para serem violadas, tudo em proveito de indivíduos e oligarquias” (p. 320).

Na concepção de Florestan Fernandes (1976), foi com a Independência do país, em 1822, que se estabeleceu um relativo rompimento com o estatuto colonial e uma abertura para o desenvolvimento urbano e comercial. O autor pensa que, a partir de então, valores referentes ao capitalismo burguês passaram a ser importados, assimilados pela elite local de uma maneira particular, fazendo conviver, junto a um espírito humanista, o regime escravocrata.

O autor identifica a independência do país como sua primeira grande revolução social. Realizando-a de maneira “quase pacífica” (p. 32), as elites não atuaram em prol de uma transformação social, mas sim para o fortalecimento das estruturas existentes, visando aumentar seu poder político e econômico em relação à metrópole ao pôr termo à condição de colônia, fundando uma sociedade nacional. Segundo Fernandes (1976), a independência consistiu em um processo revolucionário e conservador ao mesmo tempo, ao propor um rompimento com o passado e a construção de um estado soberano e integrado, mas preservando seu substrato material, social e moral, pela conservação da escravidão, da

concentração de renda nas mãos das elites, da subordinação ao capital internacional e da marginalização de uma massa de homens livres em relação ao processo produtivo.

Diferentemente de autores como Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda, Fernandes (1976) não considera o liberalismo como um elemento estranho, artificial ou ornamental, mas cumprindo funções importantes e sofrendo, a partir de sua absorção pelas camadas dirigentes, uma elaboração interna a partir da realidade sócio-histórica na qual o país se encontrava – uma economia periférica e dependente no contexto do capitalismo mundial. O liberalismo foi apropriado pelas elites rurais como meio de se desvencilhar do sistema colonial, que lhes impunha barreiras às suas atividades, sempre subordinadas aos interesses da Coroa, permitindo-lhes, ao organizar seus interesses em torno da nação, se relacionar com outros países no mercado internacional, sem a mediação da metrópole, a fim de garantir seus interesses – o que não impediu que novas relações de dependência, em relação a outras potências externas, se estabelecessem.

O liberalismo, utilizado de uma maneira instrumental, substanciou a criação de um Estado nacional, tornando internos os centros de poder, sob o domínio das elites nativas, que propiciaram sua adaptação aos ideais liberais. Assim, para Fernandes (1976), a Nação se impôs em um país “destituído até das condições elementares mínimas de uma ‘sociedade nacional’” (p. 35). Paulatinamente, as instituições liberais criadas na constituição da Nação ajudaram o próprio liberalismo a se desenvolver e a se consolidar.

O “espírito burguês” – a busca pelo enriquecimento por meio do trabalho livre e assalariado – conservou, segundo Fernandes (1976), a moralidade da aristocracia agrária, ou seja, alcançar postos privilegiados e gozar dos símbolos da elite dominante, sem interesse em agir em defesa dos direitos dos cidadãos, fazendo surgir o que o autor denomina de “formas agressivas de ‘dualidade ética’” (p. 28), cindindo o universo social em “nosso grupo” (reduzido aos laços familiares) e o “grupo dos outros” (a coletividade de forma geral). Se num primeiro momento esses homens, imbuídos do espírito burguês, se conciliam com a elite aristocrática, num segundo momento se voltaram contra os resquícios do período colonial sobreviventes pós-independência (particularmente a existência da escravidão e do patrimonialismo), que, em princípio, tornavam a sociedade arcaica e impediam sua transformação em uma ordem social competitiva.

Uma outra visão pode ser encontrada em Roberto Schwarz. Para Schwarz (2000), a expressão “ideias fora do lugar” se refere ao descompasso que, segundo o autor, existiria entre a implantação do ideário liberal no país e a sociedade brasileira assentada na escravidão. Tal

distância entre as abstrações burguesas e a realidade faz o autor afirmar a existência de uma “impropriedade das ideias liberais” (p. 15) presentes no pensamento brasileiro.

O autor afirma que tais ideais liberais (liberdade, igualdade) possuíam caráter ideológico nos países do norte, Inglaterra, França e Estados Unidos, mas se nestes serviam para ocultar a exploração do trabalho, no caso brasileiro não se prestavam ao falseamento da realidade, pois a exploração de mão-de-obra escrava era explícita.

Para o autor, a incompatibilidade entre liberalismo e a escravidão se manifestava em diferentes aspectos: o primeiro pressupõe o trabalho livre, em um sistema no qual os homens negociam o valor de sua mão-de-obra e, em nome da racionalização, eficiência e lucro, podem ser demitidos. Já o sistema escravagista, segundo Schwarz (2000), ia de encontro a esses pressupostos, que corresponderiam, no entendimento do autor, à modernidade, pois os escravos, enquanto propriedades do senhor, não eram especializados e a lógica do trabalho não primava pela eficácia (realizar mais em menos tempo), mas em manter os escravos ocupados e sob a disciplina autoritária do senhor.

Tal como a escravidão, a instituição do favor, enquanto reguladora das relações, coexistia, contraditoriamente, junto aos ideais liberais, que pressupõem a autonomia do indivíduo, a impessoalidade da lei, entre outros valores. O favor está baseado, para Schwarz (2000), na dependência e na pessoalidade das relações. Tais ideias importadas da Europa foram utilizadas, pelas classes dirigentes, para justificar racionalmente o exercício de seu poder arbitrário, à revelia do teste da realidade.

As ideias da burguesia se caracterizam, segundo Schwarz (2000), como mero ornamento que eleva o sentimento de superioridade das elites e que as aproxima de uma virtual modernidade, em discrepância com a realidade concreta do país. A prática do favor se mantinha pela cumplicidade entre as partes, a mais frágil – o favorecido – nutrindo um sentimento de agradecimento ao senhor e de superioridade social em relação ao escravo. Para o autor, o mundo das ideias (advindas da Europa) permaneceu desconectado da realidade, impróprias, sem alterar a configuração de base, a dizer, a vida nacional baseada no latifúndio e na escravidão.

Em resumo, as ideias liberais não se podiam praticar, sendo ao mesmo tempo indescartáveis. Foram postas numa constelação especial, uma constelação prática, a qual formou sistema e não deixaria de afetá-las. Por isso, pouco ajuda insistir em sua clara falsidade. Mais interessante é acompanhar-lhes o movimento, de que ela, a falsidade, é parte verdadeira (Schwarz, 2000, p. 26).



Em síntese, Schwarz (2000) identifica nessa impropriedade entre ideias liberais e a configuração social e das forças produtivas – as “ideias estavam fora de centro” (p. 30) – a marca da singularidade brasileira. No interior do capitalismo internacional, as práticas do favor conviventes com o liberalismo econômico se tornaram, para o autor, “o efeito local e opaco de um mecanismo planetário” (p. 30).

Uma concepção semelhante podemos encontrar nos escritos de Roberto DaMatta. Para o autor, a abolição da escravatura, em 1888, e os ideais liberais de igualdade e liberdade que marcaram o pensamento republicano, não representaram ameaças à hierarquia estabelecida entre senhores e escravos, dominantes e dominados. Para DaMatta (1997), houve apenas uma adaptação à hierarquia, pois aqueles que dominavam seu topo já haviam estabelecido outros critérios de diferenciação que não pelo trabalho cativo.

Para DaMatta (1997), o Brasil se caracteriza como uma sociedade semitradicional, onde há uma espécie de retroalimentação entre a modernidade e a moralidade brasileiras: por um lado, nossa sociedade apregoa a igualdade e a ênfase no indivíduo, sendo capitalista no eixo econômico; por outro, reforça as estruturas hierarquizadas.

DaMatta (1997, p. 218) expõe um esquema que diferencia as noções de indivíduo e pessoa. “Pessoa” está atrelada ao modo de funcionamento de sociedades pré-modernas – sociedades holísticas, tradicionais, hierarquizantes, segmentadas ou complementares, nomeia o autor –, baseadas em modos de relação personalistas nas quais a tradição e a família se impõem ao indivíduo. Já a noção de indivíduo advém com a modernidade, que pressupõe a impessoalidade, a abstração, a liberdade, a igualdade, a submissão de todos à legalidade, e a capacidade de o indivíduo escolher e não ser determinado pelo social.

Nas sociedades modernas, alguns indivíduos acabam se diferenciando, tornando-se pessoas, quando atingem alguma espécie de sucesso pessoal. Para DaMatta (1997) nas sociedades igualitárias essa diferenciação se dá pelo mérito, diferentemente de sociedades pré-modernas, nas quais o indivíduo se destaca e torna-se pessoa por determinações externas – como a herança familiar ou a posição que ocupa no estrato social.

## **2.7 A história está ao norte**

Um dos aspectos que identificamos como atravessando os textos dos pensadores estudados é o estabelecimento de um parâmetro exterior ao Brasil com o qual se estabelecem comparações. É como se nossos processos históricos e sociais se encontrassem subjogados a um modelo, oriundo de outra realidade: ora encontramos comparativos com o homem

européu, ora com a sociedade estadunidense, ora com um ideal de sociedade moderna e liberal que, pela sua condição de ideal, sequer existe na realidade. Diante deste espelho, acabamos sendo referenciados, a depender do escopo teórico, como degenerados, pré-modernos, periféricos.

Esta noção, se bem notarmos, já tem seu início nos relatos quinhentistas. Os viajantes que entraram em contato com o Brasil no período colonial, como vimos, descreveram uma população que estaria abaixo de um padrão civilizatório, corrompida, entregue às paixões mais vis, de fé ornamental. Essas ideias continuaram sendo reproduzidas por muitos pensadores posteriormente.

Oliveira Vianna, logo no início de sua obra *Populações Meridionais no Brasil*, de 1920, utiliza uma espécie de método comparativo, adotando, como modelo e referência para sua análise da história do Brasil, a história e características de povos europeus. Escreve o autor: “No confronto que faço entre nossa gente e os grandes povos, que são os nossos *mestres e paradigmas*, evidencio muitas deficiências de nossa organização social e política” (Vianna, 1987, p. 19, grifos nossos). O resultado dessa comparação com o Velho Mundo, manifestamente tomado como ideal pelo autor, é a imagem de um povo em descompasso em relação às nações mais desenvolvidas do globo. O argumento de Oliveira Vianna é, sobretudo, racial: acentua o papel da miscigenação das raças enquanto fator que nos coloca em “desvantagem biológica” em relação às nações de raça ariana, horizonte científico da época.

Mas a comparação a algum modelo externo – de homem ou societário – não é peculiaridade de Oliveira Vianna. Outros autores do pensamento social brasileiro, partindo de diferentes pressupostos teórico-metodológicos, também apontam para um “descompasso” em relação ao estrangeiro, nos imputando denominações como “pré-capitalista”, “capitalista tardio” ou “capitalista periférico”. Tais análises substituem o paradigma racialista pelo paradigma da “modernização” (Souza, 2017).

Vejamos Florestan Fernandes. O autor entende por “revolução burguesa” no Brasil o processo de constituição de uma sociedade de classes e de implantação de um padrão civilizatório moderno, a partir da derrocada do regime escravocrata e da “absorção de um padrão estrutural e dinâmico de organização da economia, da sociedade e da cultura” (p. 20), culminando na consolidação do poder e da dominação burguesa. Fernandes (1976) explora o que seriam as particularidades da revolução burguesa no Brasil, um país colonial, periférico e dependente, que foi inserido no circuito capitalista antes mesmo de possuir uma sociedade competitiva.

A partir desse pressuposto, Fernandes (1976) entende que, no Brasil, não houve uma revolução burguesa como a ocorrida na Europa, onde ela representou o rompimento com o feudalismo para entrada na modernidade. No caso brasileiro, dada a existência de uma estrutura social estamental (agrupamentos sociais rigidamente mantidos pela tradição), do escravismo (ausência de trabalho livre e assalariado) e do colonialismo (economia interna subjugada ao exterior), o aparecimento do burguês se deu tardiamente, enquanto uma figura “especializada”, e não representou ruptura radical com uma estrutura anterior, que se manteve apesar das mudanças econômicas e políticas.

Florestan Fernandes (1976) considera que o senhor de engenho não representava, no Brasil, o papel que a burguesia representou na Europa, pois os senhores ocupavam um papel periférico, marginal na conjuntura das relações comerciais, na medida em que eram os europeus que controlavam a produção dos engenhos e suas relações com o mercado mundial. O senhor, sem gozar de autonomia sobre o processo de produção e sobre a riqueza gerada a partir dela, não possuía uma função capitalista, mas patrimonialista: se encontrava neutralizado, subjugado ao capital externo, preso à sua pequena fonte de renda, sem alternativas para fazer frente à dependência do mercado externo, subordinado aos interesses e arbítrios da Coroa e dos comerciantes europeus.

Nosso capitalismo ocuparia uma posição marginal, deformado pela pequena margem de renda gozada pelo agente interno (recebia apenas uma remuneração pelo que enviava à Coroa ou companhias e agências mercantis), que agia mais em espírito de aventura e drenando as riquezas internas para o exterior (Europa), inviabilizando o crescimento interno da colônia. A lavoura se caracterizou, afirma o autor, como uma “unidade econômica estanque e fechada sobre si mesma” (Fernandes, 1976, p. 25). Com a independência e a organização de um Estado Nacional, os senhores rurais paulatinamente deixaram o isolamento rural e se instalaram nas grandes cidades, em busca de maior proximidade da Corte e dos Governos Provinciais; o patrimonialismo senhorial foi, aos poucos, dando lugar à constituição de uma elite burguesa.

Há, portanto, uma compreensão da história do país a partir de um parâmetro europeu: a entrada na modernidade deve, necessariamente, passar por uma “revolução burguesa” que romperia com a tradição, a hierarquização, a escravatura e a economia dependente, concebendo que um regime escravocrata é inconciliável com uma economia e política liberais. Como não passamos por esta etapa, e permanecemos presos a uma organização arcaica, fracassamos no processo civilizatório; uma concepção oriunda do dogmatismo

marxista: a ideia de que todo o desenvolvimento das forças produtivas tem que cumprir certas etapas até a revolução proletária.

Outra ideia presente no texto de Florestan Fernandes é a de periferia, localizando o país em uma marginalidade em relação ao capitalismo mundial. É como se o motor da história fosse localizado nos países considerados modernos e desenvolvidos, e nossos processos históricos e econômicos fossem subjugados a este centro.

Roberto DaMatta (1997) também confronta o país com modelos externos. Comparando o Brasil com os Estados Unidos, o antropólogo promove uma espécie de idealização da “América”, enquanto um meio social que permite a plena ação dos indivíduos, sem mediações, citando, como um de seus exemplos, o uso de máquinas de “auto-serviço”. O elogio ao liberalismo transparece no texto de DaMatta (1997), compreendendo o autor que o governo deve se restringir a uma administração que atue minimamente. Utilizando um argumento que poderia servir de fundamentação a algum político ultranacionalista estadunidense, o autor afirma que, nos Estados Unidos, as “pessoas” só são encontradas no que o autor denomina de “enclaves étnicos”, os famosos bairros de imigrantes, sobretudo de matriz latina e italiana que, com seus modos de atuação social personalistas, conseguem sucesso em duas atividades: na política e no crime.

Segundo o antropólogo, a ética protestante influenciou sobremaneira a formação dos Estados Unidos, e a relação estabelecida com o trabalho proporia a entrada do indivíduo no mundo social sem mediações. Já nos países de colonização católica, princípios como a separação corpo e alma, a renúncia ao mundo e ao individualismo em nome da comunidade vão de encontro aos princípios do liberalismo, tornando-se obstáculos à emergência do indivíduo. Apresentaríamos, assim, em comparação ao modelo estadunidense, um fracasso em tornarmo-nos uma sociedade regida pelos princípios liberais.

## **2.8 Crítica ao paradigma da modernidade no pensamento social brasileiro**

Após explorarmos algumas das principais ideias elaboradas por nossos intelectuais a respeito do que consiste o Brasil e seu povo, e que, como demonstraremos adiante, ecoam nos escritos psicanalíticos que tomam algumas dessas referências como fonte para suas interpretações, nos propomos a realizar, aqui, algumas considerações, necessárias para os desdobramentos ulteriores desse trabalho.

Concordamos com França (2012, 2014) que as ideias propagadas pelos viajantes europeus durante o período colonial, marcaram profundamente a forma como os intérpretes

do Brasil enxergaram o país, reproduzindo, em alguma medida, as teses presentes naqueles textos que, em síntese, se configuram como uma imagem assaz negativa: uma sociedade mal organizada, pouco racional, entregue às paixões carnis e mundanas, corrupta, muito aquém das sociedades mais adiantadas localizadas no Velho Mundo.

Esse olhar eurocêntrico, servindo de fonte de pesquisa aos autores subsequentes, parece ter impregnado as interpretações que se seguiram. As obras de Oliveira Vianna, Paulo Prado e Caio Prado Junior, por exemplo, estão repletas de referências aos relatos quinhentistas, e estes autores tomam, grande parte das vezes, tais discursos enquanto “verdades” sobre o período colonial na fundamentação de suas respectivas teses.

As ideias presentes em Oliveira Vianna, apesar de fortemente ancoradas nas premissas das ciências da época, marcadas, sobretudo, por uma concepção eugenista e evolucionista do homem e da sociedade, em outros autores, a partir de outros referenciais metodológicos, os fatores históricos e culturais passam a ser interpretados como fonte de nosso descompasso.

A comparação a algum modelo societário externo, como vimos, não é peculiaridade de Oliveira Vianna. Se este confronta o país com modelos externos, acentuando o papel da miscigenação das raças enquanto fator que nos coloca em “desvantagem biológica” em relação às nações de raças arianas, outros autores utilizarão outras matrizes teóricas que também nos levarão a um “descompasso” em relação ao estrangeiro, justificando a imputação de denominações como “pré-capitalista”, “capitalista tardio” ou “capitalista periférico” ao Brasil. Um desses conceitos capitais adotados por alguns dos intelectuais analisados neste trabalho é o de “modernidade”.

O sentido corrente e majoritariamente reproduzido para o conceito de modernidade pode ser compreendido, como afirma Nascimento (2009), esquematicamente em três níveis: um histórico, como o período histórico que abrange uma série de transformações – como as Reformas Protestantes, o Iluminismo e a Revolução Francesa – ocorridas entre os séculos XVI e XVIII, inicialmente em países como Inglaterra, França e Alemanha, se irradiando para o que se convencionou denominar de mundo ocidental; um filosófico, a partir da caracterização do “homem”, no uso de sua racionalidade, como agente promotor da ordem e do conhecimento sobre a natureza; e um sociológico, no qual a modernidade é atrelada ao nascimento da instituição racionalizada – o Estado –, pela especialização do conhecimento e pelas modificações na vida social resultantes da dinâmica globalizada, entre outros aspectos. Para Nascimento (2009), é na articulação entre esses três níveis que se constitui a modernidade enquanto uma imagem de mundo – “ordenado, racional, previsível e em constante progresso” (p. 4).

Esse processo histórico eminentemente europeu, de rompimento com a tradição, com o passado, para a construção de algo novo a partir de um ideal de racionalidade, de imposição do conhecimento científico sobre outras formas de saber, do rompimento com a tradição, entre outros aspectos, que propulsionou os europeus à construção de um futuro, segundo Soares (1991), no Novo Mundo desceu das caravelas portuguesas, espanholas e inglesas sob a forma de colonização.

Problematizemos esse conceito. Segundo Dussel (2005), essa compreensão de modernidade, que a toma como saída da humanidade de um estado anterior de maturidade rumo a um estado superior de saber e ação sobre o mundo graças ao triunfo da razão, oculta um conteúdo secundário: o eurocentrismo. Ao tomar a modernidade enquanto um avanço na história da humanidade em consequência de processos históricos internos à Europa, uma profunda violência se exerce em relação às culturas e sociedades não-europeias, que passam a ser caracterizadas como aquém deste estágio de superioridade de desenvolvimento humano, restando-lhes caracterizações como “primitivas”, “atrasadas”, “arcaicas”, “tradicionais”, “pré-modernas”, “subalternas”. Este seria, para o autor, o lado “irracional” da racionalidade moderna.

Desta forma, a modernidade se impõe enquanto padrão-ideal que estabelece a Europa como centro da história mundial, o que é inseparável da relação de colonização que se exerceu sobre a América Latina, África e Ásia. Segundo Quijano (1992), mesmo com o fim do colonialismo, a cultura européia continuou exercendo seu domínio sobre os colonizados por meio da repressão de crenças, ideias, símbolos e conhecimentos locais, bem como pela imposição de padrões de conhecimento validados pelos dominantes, caracterizados como superiores e universais.

As ciências sociais, que se constituem enquanto formas sistematizadas de conhecimento com o advento da modernidade, segundo Lander (2005), nascem com o eurocentrismo em seu interior, estabelecendo a experiência ocidental europeia como natural, universal e superior às demais. Dentro dessa lógica colonial, a modernização consistiria em um processo de possibilitar às culturas tidas como atrasadas, inferiores, arcaicas, primitivas, tradicionais ou pré-modernas o acesso à civilização, à forma mais avançada de organização humana – a sociedade capitalista liberal. De acordo com o autor, a modernidade pode ser compreendida, então, como um complexo de representações que se articula em torno de quatro dimensões básicas:

1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a naturalização tanto das relações sociais como da natureza humana da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (ciência) em relação a todos os outros conhecimentos (Lander, 2005, p. 13).

Assim, quando se toma o modelo cultural europeu enquanto modelo único de modernidade, capitalismo e liberalismo, o qual todas as outras sociedades devem perseguir, e ao qual devem se adequar, se adaptar, perde-se de vista, segundo Soares (1991), as configurações assumidas pela modernidade nos países latinos, nos quais se articulam o europeu, o indígena, o africano, o racional, o mágico e o religioso, dando origem a uma outra forma de modernidade. Nossa experiência moderna repousa na “articulação do tradicional com o moderno; é a convivência do mágico-real com a racionalização de todas as esferas da vida” (Soares, 1991, p. 28).

Nos estudos das ciências sociais no Brasil, Feres Junior (2010) assinala a presença de uma concepção naturalizante e universalizante de modernidade, apresentando uma compreensão evolucionista e linear da história, cujas determinações históricas, sociais e culturais são apagadas; a modernidade acaba resumida à racionalidade e à sociabilidade ocidental, mais precisamente à democracia liberal capitalista. É a partir deste modelo de sociedade (na maioria das vezes, a estadunidense) que as demais são comparadas, como uma meta a ser atingida. Com isso, o Brasil passa a ser compreendido a partir do que lhe falta, do que ele não atingiu, do que ele não conseguiu ser em relação a esse padrão ideal.

Como apontamos anteriormente, podemos encontrar essa noção em alguns autores do pensamento social brasileiro. Nos escritos analisados, somos confrontados com um ideal de modernidade e, como resultado, terminamos caracterizados como cordiais, personalistas, ornamentais, repetidores de ideias “fora do lugar”. O modelo europeu ou estadunidense é constantemente evocado a fim de estabelecer comparações entre um modelo de sociabilidade fracassado em relação a um ideal de sociedade moderna e liberal, enquanto centro produtor da história.

O pensamento de Maria Sylvia de Carvalho Franco se coloca na contracorrente das teorias sobre a história nacional, que a compreendem em uma relação linear e de causa-consequência estabelecida com os países europeus. Para Franco (1997), os latifúndios possuíam uma *unidade contraditória* – produzindo mercadorias para exportação e, ao mesmo tempo, artigos para subsistência da população que vivia e produzia dentro da propriedade. O Brasil-colônia encontrava-se em articulação com o desenvolvimento do capitalismo global, no

qual não se situa de maneira adjacente ou anacrônica, mas intrinsecamente enquanto uma de suas partes. Entre metrópole e colônia não havia uma separação (entre um universo moderno, capitalista e outro em atraso, pré-capitalista), mas um *continuum*, do qual o Brasil adquiriu configurações específicas no contexto do capitalismo mundial.

Segundo Franco (1976), na compreensão hegemônica, a metrópole é colocada em um lugar de centro produtor da história, e a colônia relegada a um lugar de dependência, no qual sofre as consequências dentro deste contexto mundial. Tal compreensão polariza, de um lado, países avançados, hegemônicos, e de outro, povos tradicionais, subdesenvolvidos, periféricos, dependentes, atrasados.

Nesta compreensão dicotômica e linear, afirma a autora, a expansão capitalista dos países adiantados traria a superação de características indesejáveis ou que seriam obstáculos ao desenvolvimento presentes nos países atrasados, como o personalismo, a escravidão, a economia agrária, entre outros aspectos.

de modo geral, as teorias sobre a história brasileira são sustentadas por uma temporalidade entendida como série causal, estabelecendo-se entre os pólos que se articulam no capitalismo mundial uma relação linear de condição à consequência. De modo geral, também, está implícito nelas um conjunto de juízos de valor que tacitamente acentuam como desejáveis os conteúdos “progressistas” (Franco, 1976, p. 63).

Na concepção de Franco (1976), o personalismo e a instituição do favor não são inconciliáveis com a ideologia burguesa, organizando as relações sociais em função das relações econômicas. Os vínculos pessoais e de submissão do mais fraco ao mais forte somente se estabeleceram no interior das relações mercantis, favorecendo sua “racionalização” em função do lucro. Segundo a autora, “as relações de família e de amizade transformaram-se em técnicas competitivas e em recursos para garantir o equilíbrio das transações comerciais” (Franco, 1976, p. 63).

Para Franco (1976), o ideário de igualdade auxiliou a encobrir as desigualdades entre uma grande camada populacional pobre e os senhores proprietários dos meios de produção. A autora compreende que o ideário burguês não “veio de fora” e permaneceu “fora do lugar”, mas que emergiu a partir das relações de mercado que aqui se estabeleceram, cumprindo sua função de encobrir e inverter as relações de dominação.

Ao argumento recorrente no pensamento social brasileiro, de que o liberalismo brasileiro funcionaria apenas como ornamento, devido a sua incompatibilidade com o sistema escravista que sustentava a vida econômica brasileira, Franco (1997) afirma que a escravidão brasileira, antes de se tratar de um modo de relação de trabalho inconciliável com o modo de



produção capitalista, cuja condição seria a existência do trabalhador livre – proprietário e possuidor de sua força de trabalho –, se encontraria intrinsecamente vinculada a ele. Para Franco (1997), a condição de que o trabalhador seja livre seria apenas uma das possibilidades de configuração do capitalismo, e a escravidão, em vez de ser um sistema “pré-capitalista”, consistiria em uma forma particular de relação capitalista, tal como o assalariamento.

Outro autor que endossa esse pensamento é Alfredo Bosi. Segundo este autor, a ideologia liberal articulou-se com as práticas escravistas em nosso país de modo a não se caracterizar como ideia “fora do lugar”, mas imbricada nas práticas sociais das classes dominantes. Para Bosi (1988), é preciso não tomar o liberalismo enquanto um sistema de ideias puramente abstrato, em um patamar idealizado e não relacionado às condições materiais de existência. Pelo contrário, um sistema de ideias somente se sustenta a partir das práticas sociais concretas.

O autor demonstra que, longe de se caracterizar como um mero ornamento, as ideias liberais eram consonantes com a vida econômica e com os interesses políticos das elites brasileiras. A defesa do liberalismo, afirma Bosi (1988), não se tratava de uma excentricidade ou artificialidade, descolada da realidade, mas relacionada diretamente ao poder (como nos países europeus), mesmo em um contexto escravista, como nas colônias inglesas, francesas e holandesas.

Nada haveria, a rigor, de excêntrico, deslocado ou postiço na linguagem daqueles políticos brasileiros que, usando o termo *liberalismo* em um sentido datado, *pro domo sua*, legitimaram o cativo por um tempo tão longo e só o restringiram sob pressão internacional. Uma proposta moderna e democrática sustentada pelas oligarquias rurais é que teria sido, nos meados do século XIX, uma idéia extemporânea. Mas esse projeto não se concebeu nem aqui, nem em Cuba, nem nas Antilhas inglesas e francesas que viviam o mesmo regime de *plantation*, nem no reino do algodão do Velho Sul americano. Em todas essas regiões, políticos defensores do liberalismo econômico ortodoxo velaram pela manutenção do trabalho escravo. Nem houve propriamente ficções jurídicas, à européia, ocultando o latifúndio, o tráfico, a escravidão. Houve, sim, um uso bastante eficaz das instituições parlamentares pelos senhores de engenho e das fazendas (Bosi, 1988, p. 10).

Como bons liberais, nossas classes dirigentes e políticos foram ávidos defensores de um dos princípios essenciais do liberalismo, o *laissez-faire* e o direito à propriedade. Não caberia ao Estado limitar as atividades econômicas de seus cidadãos, devendo respeitar e zelar pela preservação de suas posses, aponta Bosi (1988). O processo que culminou no abolicionismo é analisado pelo autor como consistindo em uma progressiva transformação de liberais ocorrido em meio a um campo de disputas entre diferentes forças e agentes, cada

qual com seus respectivos interesses. Ao fim deste processo, houve uma substituição de mão-de-obra cativa por mão-de-obra assalariada (advinda da imigração, sobretudo europeia), sem que as atividades econômicas dos latifúndios fossem prejudicadas.

Nesta perspectiva, as ideias liberais eram indissociáveis das circunstâncias históricas e das atividades econômicas do país, ao contrário do que vemos no pensamento de Schwarz (2000), segundo o qual o liberalismo em terras brasileiras não passava de ornamento para as elites letradas, não possuindo relação com a realidade nacional. No estudo de Abreu (2011), a atuação política do liberal Tavares Bastos (1839-1875), que é comumente classificado como um intelectual “fora de seu tempo”, solitário ou excêntrico – pela concepção de que o liberalismo seria uma ideia descolada da realidade nacional – adquire consistência na medida em que a autora recupera, a partir de análise documental, o quanto seus posicionamentos estavam em consonância com as atividades econômicas e políticas de seu tempo. Sua busca pela ampliação das liberdades de empresa e crédito, pela descentralização e derrubada de barreiras tarifárias para a atividade de navegação, por exemplo, não se caracterizavam como aberrantes dentro de um país pré-capitalista, mas buscavam intervenções específicas no âmbito político e econômico, ou seja, seus posicionamentos manifestavam as necessidades e demandas da realidade concreta.

Outro autor que nos auxilia a enxergar o liberalismo e o capitalismo brasileiros por um ângulo diferente é Decca (2004). Em seu estudo sobre a história das fábricas, o autor coloca em xeque a concepção hegemônica de que o sistema de fábricas, uma forma de produção avançada dentro do capitalismo, teve seu epicentro na Europa e, aos poucos foi sendo exportado para outras realidades periféricas. Por este prisma, teria sido apenas no século XIX que o Brasil se aproximou das nações capitalistas hegemônicas no cenário do mercado mundial, quando importou este modelo de produção europeu – reproduzindo ideias de um capitalismo tardio, atrasado, dependente.

Ao contrário, o autor pensa que o modelo de fábrica europeu não pode ser tomado como único ou superior, mas como uma das formas assumidas pela organização do trabalho e da produção na história do capitalismo. A utilização de mão-de-obra despossuída dos meios de produção, concentrada em agrupamentos regidos por um capitalista detentor dos lucros, em uma unidade regida pela disciplina, ordem e hierarquia na divisão de trabalho, pode ser vislumbrada, alguns séculos antes da indústria inglesa, segundo Decca (2004), nos engenhos de açúcar do Brasil-colônia. Segundo o autor, as descrições do funcionamento dos engenhos em nada deixam a desejar às das indústrias inglesas, no que concerne ao ritmo de produção, na exploração da mão-de-obra em horas de trabalho extenuantes, nos avanços tecnológicos e

na crescente necessidade de trabalhadores para o aumento da produção – esta que respondia a uma necessidade de alimentação do mercado internacional. Ou seja, o latifúndio se organizou em função de uma indesejável relação com o capitalismo mundial.

Assim, os autores acima mencionados nos permitem questionar algumas ideias dominantes nas interpretações sobre o Brasil, que se estabeleceram quase como “verdades” sobre nossa história. Por esse outro viés, não haveria, na economia interna, um atraso em relação ao capitalismo externo ou, ainda, um estado de “pré-capitalismo”; a fazenda tradicional, os negócios dos latifundiários, a economia assentada sobre o trabalho escravo encontravam-se plenamente ajustados ao chamado “mundo moderno”, entrosados à divisão internacional de produção. A adoção de parâmetros externos ou puramente abstratos em relação à nossa realidade, como a visão de que “a história” se compõe de determinadas etapas, dentre as quais a constituição de uma sociedade liberal burguesa em moldes europeus ocupa o posto mais avançado de desenvolvimento, nos relega, nas interpretações sobre o Brasil, a uma posição arcaica, atrasada, periférica e pré-moderna.

Em outra perspectiva, fundamentada por Bruno Latour (1994), a própria consistência do que denominamos “modernidade” é questionada. O autor sustenta que o projeto de modernidade nunca se concretizou, afirmando que “a modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno” (p. 51). Isto porque o mundo moderno se caracteriza como uma invenção que propõe um corte, um rompimento com o passado que, de fato, não ocorreu. Ao contrário, o autor compreende a modernidade enquanto uma consecução das anteriores formas de existência que sofrera adaptações e rearranjos ao longo do tempo, mas que não constituem, a rigor, uma “nova era”.

“Potencialmente” o mundo moderno é uma invenção total e irreversível que rompe com o passado (...) ‘Em rede’, o mundo moderno, assim como as revoluções, permite apenas prolongamentos de práticas, acelerações na circulação de conhecimentos, uma extensão das sociedades, um crescimento do número de actantes, numerosos arranjos de antigas crenças. Quando olhamos para elas “em rede”, as inovações dos ocidentais permanecem reconhecíveis e importantes, mas não há o bastante aí para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis (Latour, 1994, p. 52).

O autor propõe a superação da linearidade do tempo, que classifica seus elementos hierarquicamente dispostos em “arcaicos” e “avançados”, para uma temporalidade compreendida “em espiral”, na qual elementos do passado e do futuro não se sobrepõem ou se substituem, mas se recombinaem, sendo, para o autor, politemporais.

Há algum país que não seja uma terra de contrastes? Acabamos todos misturando os tempos (...) devemos passar de uma temporalidade a outra, já que a temporalidade nada tem de temporal. É uma forma de classificação para ligar os elementos. Se mudarmos o princípio de classificação, iremos obter uma outra temporalidade a partir dos mesmos acontecimentos (...) certamente temos um futuro e um passado, mas o futuro se parece com um círculo em expansão em todas as direções, e o passado não se encontra ultrapassado, mas retomado, repetido, envolvido, protegido, re combinado, reinterpretado e refeito (Latour, 1994, p. 74).

A dicotomia arcaico/avançado se estabelece, segundo Latour (1994), por um critério de escolha ativa que separa elementos que devem ser superados em nome de outros que devem se impor no curso da história. Assim, o modernismo se impôs eliminando o passado, inventando “povos sem história”, em nome de povos que se acreditavam possuir uma nova história ou serem representantes unívocos da história da humanidade, desconsiderando as outras culturas.

A modernização, mesmo tendo destruído a ferro e sangue quase todas as culturas e naturezas, tinha um objetivo claro. Modernizar permitia distinguir claramente leis da natureza exterior e as convenções da sociedade. Em toda parte os conquistadores operaram esta partição (...) O passado era a mistura bárbara; o futuro, a distinção civilizadora. É verdade que os modernos sempre reconheceram que, no passado, também eles misturaram objetos e sociedades, cosmologias e sociologias. Isto porque eram apenas pré-modernos. Conseguiram livrar-se deste passado através de revoluções cada vez mais aterrorizantes (Latour, 1994, p. 129).

Em semelhante linha de raciocínio, Guiberneau (1997), ao argumentar sobre a origem das nações e Estados, afirma não haver um corte radical entre eras pré-moderna e moderna, concernente à relação estabelecida pelos indivíduos com sua comunidade. A “lealdade” do indivíduo para com o clã, a tribo, o senhor, o monarca, típica da Antiguidade e sociedades tradicionais, não foi superada com a modernidade, mas apenas transmudou-se para a “nação”, que reúne, em si, símbolos e representações que dão sentido ao indivíduo e à sua comunidade. O laço de lealdade permanece, estabelecido, na modernidade, com a nação e seus símbolos.

Vimos, portanto, que as interpretações hegemônicas sobre o Brasil baseadas no marco da “modernidade” podem ser criticadas, revistas, colocadas em xeque, refutadas quando adotados outros referenciais, parâmetros analíticos ou, mesmo, quando suas linhas argumentativas são desmontadas a partir de novas pesquisas históricas. Como já mencionamos, o paradigma da modernidade atuou de maneira decisiva nas interpretações sobre o Brasil e, conseqüentemente, na forma assumida pela imagem que o brasileiro faz de

seu país e de seu povo. Se Feres Junior (2010) conclui que a sociologia brasileira tem tomado o conceito de modernidade de maneira a-histórica, pensamos que, quando a psicanálise se debruçou sobre o país na tentativa de compreendê-lo e lançar suas interpretações, também não passou incólume a essa tendência. Na verdade, pensamos que grande parte das análises feitas por psicanalistas sobre o Brasil carrega, em seu âmago, o paradigma da modernidade, sem que o mesmo seja problematizado, criticado ou superado.

### III. BREVE HISTÓRICO DA PSICANÁLISE NO BRASIL

- Antes, eu queria saber. O senhor é freudiano?  
 - Sou e sustento. Mais ortodoxo que reclame de xarope.  
 - Certo. Bem. Acho que o meu problema é com a minha mãe.  
 - Outro...  
 - Outro?  
 - Complexo de Édipo. Dá mais que pereba em moleque.  
 - E o senhor acha...  
 -Eu acho uma poca vergonha.  
 - Mas...  
 - Vai te metê na zona e deixa a velha em paz, tchê!<sup>7</sup>

A psicanálise, enquanto ciência criada e desenvolvida por Freud e seus colaboradores na virada do século XIX e início do século XX, não tardou para romper os limites de Viena e de países circunvizinhos e atingir, em algumas décadas, diferentes países e continentes com uma considerável velocidade de propagação (Damousi e Plotkin, 2009; Russo, 2002).

Conforme expõe Russo (2002), no Brasil, já em 1899 – mesmo ano da publicação de *A Interpretação dos Sonhos* – o psiquiatra baiano Juliano Moreira citava as ideias de Freud em suas aulas na Faculdade de Medicina da Bahia; em 1914, o cearense Genserico Aragão de Souza Pinto defendia a primeira tese de psicanálise em solo brasileiro na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro; em 1920, o psiquiatra paulista Franco da Rocha publicava o primeiro livro no país que abordava as ideias freudianas, *A doutrina pan-sexualista de Freud*; alguns psiquiatras, estudiosos da psicanálise, chegaram a trocar correspondências com o pai da disciplina, como o alagoano Arthur Ramos e o gaúcho Gastão Pereira da Silva.

A penetração e disseminação da psicanálise no país, desde então, foi significativa, de tal forma que uma personagem de nossa literatura como o “analista de Bagé”, que mescla Freud com a cultura popular gauchesca e que traz, em seus “causos”, a referência a alguns termos técnicos e teóricos psicanalíticos, consegue gozar de significativo sucesso de público.

A psicanálise, caracterizada por Damousi e Plotkin (2009) enquanto um sistema de ideias transnacional – capaz de transcender limites culturais específicos e se implantar em diferentes contextos, se integrando e influenciando diferentes campos do conhecimento (como as artes, a psicologia, as ciências sociais, a filosofia e os costumes) –, não se insere em diferentes contextos sociais, políticos e históricos sem que passe por transformações e adquira diferentes configurações. E não foi diferente no processo de desembarque da teoria freudiana em terras tupiniquins.

---

<sup>7</sup>Excerto de “O analista de Bagé”, de Luís Fernando Veríssimo (Veríssimo, 1983).

Para compreendermos este processo, optamos por traçar, a seguir, um breve panorama histórico das diferentes conformações adotadas pela psicanálise no contexto brasileiro. Sabemos que, ao nos propormos a narrar uma história, realizamos escolhas que, inevitavelmente, privilegiam determinados personagens e fatos em detrimento de outros. E, considerando as dimensões e diversidade de um país continental, por certo a psicanálise possui particularidades históricas concernentes a cada região onde ela penetrou e se estabeleceu. Há, portanto, história da psicanálise dos grandes centros (eixo Rio-São Paulo), da psicanálise gaúcha, mineira, nordestina, paranaense... Há que se ter em mente, ainda, que cada escola de pensamento comporá uma narrativa própria: a história da psicanálise pela óptica dos kleinianos é diferente da história da psicanálise contada pelos lacanianos, apenas para citar um exemplo. Diante deste desafio, não nos propomos a explorar os múltiplos olhares e discursos sobre esta história (o que, certamente, renderia outra tese) nem a esgotar o assunto, mas compor uma espécie de linha do tempo que respeite, minimamente, os principais acontecimentos, os que marcaram o percurso desta ciência em nosso país.

Adotamos, então, uma divisão em três grandes períodos: um primeiro, que compreende as primeiras décadas do século XX; um segundo, a partir do estabelecimento, nas décadas de 1930 e 1940, das sociedades de psicanálise reconhecidas pela Associação Psicanalítica Internacional (IPA) e um terceiro, a partir do enfraquecimento da hegemonia das instituições oficiais para uma irradiação descentralizada de grupos psicanalíticos que se deu, sobretudo, a partir da década de 1980. É possível reconhecer, em cada um desses períodos, diferentes configurações assumidas pela psicanálise, o que possibilita a delimitação didática adotada neste trabalho.

Nesta breve passagem pela história, não abrangemos as múltiplas temáticas exploradas pela psicanálise, nem abordamos o pensamento de cada autor em particular, mas buscamos abordar, de maneira geral, o discurso que esta disciplina elaborou, em cada período, sobre o Brasil – como a psicanálise compreendeu, interpretou e, mesmo, propôs soluções para o país. Pretendemos demonstrar, ainda, que um comprometimento com um ideal de modernidade, encampado pela psicanálise no início de sua incursão pelo país, continua reverberando, sob configurações diferentes, durante as fases subseqüentes de desenvolvimento dessa ciência em solo brasileiro – inclusive nas últimas décadas, quando o tem reproduzido de maneira não manifesta, latente. Nesse apontamento, pensamos, repousa nossa contribuição.

### 3.1 As primeiras décadas

Como destaca Torquato (2015), o Brasil, no início do século XX, se caracterizava como um jovem país para o qual sua inteligência nacional buscava delinear uma identidade. Após três séculos de colonização (1500-1822), o país há poucos anos havia abolido o regime escravagista (1888) e se tornado uma república por meio de um golpe político-militar (1889). Neste contexto, a elite intelectual brasileira buscava circunscrever em que consistia o Brasil e seu povo: suas características, sua essência, sua identidade; buscava estabelecer traços que nos singularizassem enquanto povo e formular possíveis soluções para os dilemas nacionais.

A concepção de que o Brasil se caracterizava como um país atrasado em relação aos países do hemisfério norte do globo era praticamente consensual entre a intelectualidade nacional dos séculos XIX e início do século XX. Como vimos no capítulo anterior, uma visão “negativa” do país e de sua população foi gestada desde os relatos quinhentistas realizados por viajantes europeus, e continuou a ser reproduzida pela elite letrada, adotando-se como referência comparativa um ideal europeu de sociedade, diante do qual a realidade brasileira se encontraria aquém, em déficit, distante. Seria preciso modernizar o país para que atingisse o patamar de nação civilizada.

Encontrávamo-nos, então, sob a égide das teorias racialistas. Como afirma Plotkin (2009), tais concepções foram defendidas por homens como o conde Joseph Arthur de Gobineau<sup>8</sup> – que publicou um ensaio, em 1874, chamado “L’émigration au Brésil”, no qual condenava a civilização brasileira a um breve desaparecimento (Sousa, 2013) – e pelo suíço Louis Agassiz<sup>9</sup> – que, entre estudos de zoologia e botânica, dedicou-se também a pesquisar os malefícios da miscigenação, fotografando os mestiços brasileiros para comprovar a degeneração da raça (Kury, 2001). Essas teorias foram desenvolvidas por intelectuais como Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, endossando esta necessidade de embranquecer a população brasileira, a fim de superar a degeneração da espécie humana ocasionada pela miscigenação entre matrizes raciais (branca, negra e indígena).

Foi a partir da crise do positivismo no cenário mundial, afirma Plotkin (2009), que se tornou possível a emergência de outros modelos interpretativos. Segundo Castro (2015), enquanto as teorias racialistas condenavam o país à quase total impossibilidade de superação de seu suposto atraso em relação às nações prósperas – pois este atraso encontrava-se atrelado

---

<sup>8</sup> Ministro plenipotenciário da França na corte brasileira em 1869, cargo correspondente, nos dias atuais, ao de embaixador.

<sup>9</sup> Cientista que fez parte da Expedição Thayer pelo Brasil em 1865.



ao determinismo biológico – os movimentos sanitaristas, dando ênfase no papel do ambiente e da prevenção para o bom desenvolvimento dos organismos, bem como a psicanálise, penetram na medicina local e se impõem enquanto superação do paradigma racial, apresentando possibilidades de educar, adaptar, corrigir, disciplinar a população para que alcançasse a tão almejada civilização. A psicanálise foi atrelada, então, pela psiquiatria nativa, a um projeto de desenvolvimento do povo brasileiro, de superação de seu atraso, de modernização da nação.

Além da psiquiatria, a psicanálise também foi apropriada, no início do século XX, pela elite artística nacional, sobretudo paulista, em vista de um projeto artístico-identitário. Segundo Plotkin (2009), se a cultura latino-americana era caracterizada como menos elaborada em relação à cultura europeia, tomada como superior e modelo para as demais manifestações do espírito humano, os movimentos artístico-intelectuais brasileiros passaram a subverter este quadro. Adveio, então, o movimento modernista que, portando entre suas inspirações os escritos freudianos, buscou promover uma antropofagia, uma espécie de canibalismo da influência europeia, digerindo-a a partir das referências/raízes populares nacionais, na busca de, a partir desta digestão, produzir algo novo, singular, único.

No contexto psiquiátrico foram criadas, segundo Castro (2015), a Sociedade de Eugenia (1918) e a Liga Brasileira de Higiene Mental (1923), que trabalharam visando um brasileiro moderno e saudável, atuando na erradicação de vícios e desvios de conduta como a prostituição, as dependências e a vadiagem. Concatenada a este projeto da psiquiatria local, a psicanálise foi introduzida pelas mãos de pioneiros como Antônio Austregésilo, Arthur Ramos, Carneiro Ayrosa, Deodato de Moraes, Durval Marcondes, Franco da Rocha, Gastão Pereira da Silva, Henrique Roxo, Juliano Moreira, Júlio Pires Porto-Carrero e Medeiros e Albuquerque.

De modo geral, esses pioneiros compreenderam, segundo Castro (2015), que o brasileiro possuía uma espécie de “id primitivo”, portador de uma série de tendências avessas à civilização, herança da miscigenação entre as matrizes raciais indígena, negra e europeia. A “alma ameríndia” que habitava o brasileiro, desconhecadora de interditos advindos do processo civilizatório, era tomada, por esses psiquiatras, no mesmo plano que os povos australianos analisados por Freud em *Totem e tabu*, escrito de 1913: povos ainda pertencentes a um estágio civilizatório primitivo, em uma espécie de infância da humanidade.

O brasileiro, marcado pelo primitivismo, situava-se, assim, aquém da civilização, entregando-se com mais facilidade às paixões e aos prazeres, pois estes se encontravam fortemente fixados em seu caráter. Como expõe Castro (2015), cabia à psicanálise e aos seus

intelectuais guiar a população rumo à modernização, auxiliando na transformação (sublimação) dos impulsos mais primitivos e irracionais que se encontrariam alojados no âmago do brasileiro, fornecendo outros destinos aos seus impulsos sexuais e agressivos (que se manifestariam nos desequilíbrios e excessos como sexualidade exacerbada, vícios, condutas desviantes) rumo a um ideal moderno de “ego civilizado”.

Se o “povo”, à semelhança da criança, passava a ser visto como primitivo, na infância de seu desenvolvimento, com a ferramenta psicanalítica os psiquiatras poderiam auxiliar no processo civilizatório através de um projeto pedagógico de educação dos impulsos do brasileiro. Ou seja, seria possível a eles, através do psicodiagnóstico acerca do “caráter do brasileiro”, buscar soluções para modernizar o país através da condução de seus impulsos mais primitivos aos ideais civilizados (Castro, 2015, p. 212).

O projeto de nação desses psiquiatras, afirma Castro (2015), envolvia uma adequada educação das crianças e jovens para a formação de um espírito coletivo nacional. Era preciso abandonar velhas práticas repressoras da sexualidade e fornecer meios para os indivíduos sublimarem suas energias sexuais e agressivas. A mulher, identificada à maternidade por esses autores, carregaria uma grande responsabilidade, pois a ela era reservado o papel de criação dos filhos e de inibição de condutas desviantes. As profissões a serem escolhidas pelo sexo feminino deveriam representar sublimações da maternidade, que envolvessem alguma espécie de cuidado (professoras, pedagogas, enfermeiras). Em síntese, a mulher poderia buscar sua emancipação, mas desde que isso não se tornasse incompatível com seu papel de colaboradora do homem.

O primitivismo do brasileiro também se manifestava, na visão desses psiquiatras-psicanalistas, na forma de organização social. Como destaca Castro (2015), esses autores pensavam que o Brasil funcionava, de forma geral, como as hordas primevas descritas por Freud em *Totem e Tabu*: núcleos sociais formados por uma massa ao redor de um chefe despótico. O povo, medíocre, regido pelos impulsos de seu “id primitivo”, elegia para os cargos públicos representantes igualmente medíocres, mantidos no poder por uma relação de amor e medo. Os psiquiatras pensavam, então, que somente com a vacância deste pai tirânico é que uma nova sociabilidade poderia vingar.

### 3.2 Sob a égide da instituição: meados do século XX aos anos 1980

De acordo com Oliveira (2017), a essas primeiras décadas de inserção da psicanálise no país, ligada ao higienismo e a ações de cunho preventivo e educacional, por um lado, e de inspiração aos movimentos artísticos, de outro, seguiu-se um segundo momento, o de institucionalização. Descontentes com a psicanálise “*made in Brazil*” praticada pelos psiquiatras, muitos interessados pela psicanálise buscaram referências externas para realizar sua formação e disseminar a psicanálise em terras brasileiras.

Essa geração de psiquiatras, ao fundar grupos e associações de psicanálise em algumas capitais do país, buscou a referência da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) como norteadora de seus trabalhos. Segundo Castro (2015), autores como Danilo Perestrello, Marialzira Perestrello e Mario Pacheco de Almeida Prado, passaram a recontar a história da psicanálise no país sobrevalorizando suas filiações à IPA e desqualificando a geração anterior, classificando-os não como “pioneiros”, mas como “precursores”, uma vez que, no entendimento desta segunda geração, a psicanálise daquele período seria superficial, selvagem, equivocada. Com esta operação, esta geração reivindicou para si o papel de legítima introdutora da psicanálise no Brasil.

Em 1927, Durval Marcondes fundou a Sociedade Brasileira de Psicanálise em São Paulo. Após tentativas frustradas de se trazer para o Brasil alguns analistas europeus que buscavam refúgio ante o regime nazista, como René Spitz em 1932, a psicanalista alemã de ascendência judia Adelheid Koch chegou ao Brasil fundando o primeiro consultório particular de psicanálise da América Latina em 1936, tornando-se analista de Durval Marcondes e abrindo as portas para a chegada de outros analistas estrangeiros nos anos seguintes (Russo, 2002; Torquato, 2015).

Segundo Torquato (2015), nos anos 1940, no Rio de Janeiro, alguns psiquiatras cariocas buscaram formação em Buenos Aires, trazendo, em 1948, um primeiro treinamento oficial ao país, contando com os analistas Werner Kemper (Alemanha), que atuou na fundação da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro em 1955 e que, curiosamente, manteve laços com o regime nazista alemão, e Mark Burke (Inglaterra), que atuou na fundação da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro em 1957. Uma particularidade do movimento psicanalítico carioca, neste período, foi a aceitação exclusiva de médicos para a formação psicanalítica, o que não acontecia no movimento psicanalítico paulista, que admitia outras formações em seu processo de filiação.

A partir da década de 1950, segundo Dunker (2015), no contexto desenvolvimentista e de alinhamento do Estado ao processo produtivo e às práticas liberais, a psicanálise brasileira passou a se expandir e a importar analistas estrangeiros, com uma racionalidade diagnóstica focada, sobretudo, no desenvolvimento e na maturação dos indivíduos.

As décadas de 1950 e 1960, afirma Oliveira (2017), foram marcadas pelo surgimento de associações, instituições e sociedades de psicanálise nas grandes capitais do país. Quando do golpe militar de 1964, havia quatro instituições psicanalíticas filiadas à IPA no Brasil.

Neste período, segundo Santos (1997), a psicanálise marcou presença nas mídias voltadas para o público leigo, de forma a contribuir para com a modernização do país, operando um emparelhamento entre “tradição” e “neurose”. A partir dos conhecimentos psicanalíticos, os indivíduos deveriam se desprender de relações dependentes ou hierarquizadas – sinais de fixação da criança em suas figuras parentais – em nome da assunção de um caminho individual, próprio, singular – sinal de saúde mental.

A psicanálise estipulava um novo ideal a ser perseguido: segundo Santos (1997), o do indivíduo não-neurótico, sexualmente livre, liberto da rígida hierarquia familiar vigente até a década de 1950, questionador das normas e regras impostas pelas figuras paternas. Era preciso aderir a uma nova ordem simbólica, superar os valores arcaicos que impediam nossa modernização. Esse discurso de questionamento das hierarquias e autoritarismo se centrava nas relações parentais – o indivíduo moderno deveria se libertar da determinação das tradições –, praticamente silenciando sobre o autoritarismo presente na sociedade naquele momento. Para a autora, esta psicanálise se posicionava de maneira despolitizada e acrítica.

Para Oliveira (2017), nesse período a psicanálise, salvo algumas exceções, se caracterizou como uma prática “desimplicada” das questões políticas e distante da medicina social e do serviço público, migrando sua atenção para o consultório particular, prestando atendimento a uma clientela urbana elitizada, fruto da concentração de renda ocorrida durante a ditadura militar e da revolução cultural dos anos 1960 (movimentos feministas, hippies, transformação e questionamento dos valores tradicionais). Segundo Santos (1997), a psicanálise auxiliou essa parcela da população na elaboração de suas subjetividades de acordo com os novos ideais de eu advindos das mudanças promovidas pelos movimentos de modernização dos costumes no final dos anos 1960.

A produção das sociedades oficiais entre as décadas de 1960 e 1980, em suas divulgações científicas, de acordo com Santos (1997), apresentou como foco os estudos sobre os fenômenos da clínica particular: os fenômenos concernentes ao *setting* e à relação paciente-terapeuta, silenciando sobre aspectos relativos à cultura.

No Brasil e na América Latina, foi no período de ditadura militar que a psicanálise mais se expandiu e se disseminou nas mídias e entre a população de forma geral. Esta adaptação bem-sucedida pode ser analisada por diferentes vieses. Para Damousi e Plotkin (2009), em contextos nos quais a liberdade se encontra restrita ou suspensa e o questionamento da ordem vigente se torna ameaçador, a psicanálise se oferece enquanto espaço seguro nos quais os indivíduos transformam questões sociais em questões intrapsíquicas, em uma espécie de “privatização da esfera pública” (p. 11).

Para Oliveira (2017), a psicanálise adotou uma postura de “neutralidade” diante do quadro político do país – uma neutralidade justificada tecnicamente, a partir de referenciais predominantemente kleinianos e bionianos. Santos (1997) também aponta para uma prevalência dessas matrizes teóricas, tangenciadas para o trabalho com as relações primitivas e intrapsíquicas do sujeito com seus objetos internos.

Porém, neste aspecto concordamos com Russo (2002): compreender esse *boom* psicanalítico em pleno período repressivo enquanto uma “psicologização” do social (levando os indivíduos a lidarem com sua vida interior ao invés de se implicarem com o estado de coisas no campo social) – tal como entendem os autores supracitados – se caracteriza como uma explicação simplista. A autora afirma que, no mesmo período, disseminava-se a contracultura, que ampliou a pauta de lutas políticas para o questionamento da moral e dos costumes, para a liberdade sexual, para a luta das minorias. Ademais, a argumentação de Oliveira (2017), que realiza uma espécie de culpabilização dos psicanalistas do período pelo não enfrentamento político diante dos militares, parece confundir a prática psicanalítica com militância, de tal modo que a autora coloca, no mesmo plano, a neutralidade da escuta (um dos fundamentos que permitiram a invenção da psicanálise) com neutralidade política. Excluir a realidade material, dentro da prática clínica é confundido, pela autora, com desconsiderar por completo as relações do indivíduo com a sociedade.

Ainda na década de 1960, segundo Oliveira (2017), a psicanálise brasileira passou por um momento de delimitação e definição dos referenciais teóricos, enquanto que a década seguinte, 1970, com as instituições ipeanas já plenamente estabelecidas e gozando de prestígio, passaram por uma grande expansão de seu alcance territorial. A supremacia e o domínio dessas instituições oficiais passaram a ser confrontados a partir da entrada de psicanalistas argentinos que, exilados diante da ditadura em vigência no país vizinho, trouxeram propostas de práticas psicanalíticas mais implicadas com o social. Esses psicanalistas, como Gregorio Barenblitt e Osvaldo Saidon, segundo Russo (2002), extrapolaram a psicanálise cerrada em seus consultórios particulares, propondo trabalhos

grupais e fazendo uma crítica política ao “elitismo e à neutralidade social da paixão praticadas pelas sociedades vinculadas à IPA” (Russo, 2002, p. 47).

Essa crise das instituições oficiais é de alguma forma testemunhada no livro de Luiz Paiva de Castro, intitulado *A psicanálise e a realidade brasileira*, publicado em 1971. Trata-se da única obra que encontramos, em nossa busca por análises psicanalíticas sobre nosso país, dentro do período que compreende as décadas de 1950 e 1980<sup>10</sup>. Nesse trabalho, o autor apresenta uma interpretação dos dilemas nacionais, mesclando conceitos de Carl Gustav Jung (inconsciente coletivo, arquétipos) e Ronald Fairbairn (sabotador interno). Talvez pelo seu ecletismo, encontrou dificuldades em dialogar dentro de sociedades oficiais.

Castro (1971) afirma que as sociedades psicanalíticas oficiais, com sua rigidez institucional, apresentavam um espírito subserviente e colonizado de filiação a órgãos internacionais, absorvendo de maneira acrítica seus ditames e seus teóricos. O posicionamento do autor, ao contrário, é de abertura para diferentes aportes teóricos e de avaliação das contribuições dos teóricos estrangeiros, que deveriam ter alguma correspondência com a realidade do país, o que não encontrava nas formações oferecidas pelas sociedades. Segundo o autor, as formações de analistas se davam de maneira descolada da realidade, prestando atendimentos somente a uma parcela da elite brasileira e deixando à mercê uma grande massa de pessoas sem condições de arcar com os altos custos de uma análise. A formação psicanalítica, em seu entendimento, deveria não se apegar incondicionalmente a modelos externos, mas se interiorizar pelo país, inclusive adentrar nas universidades.

O autor acabou fundando sua própria instituição, a Sociedade de Estudos Psicanalíticos Latino-Americanos (SEPLA) em 1978, aceitando psicólogos para a formação de analistas. Deixou o grupo em 1982 por discordar de seu progressivo “fechamento” no estudo de alguns autores consagrados.

Questionamentos como o do autor supracitado, acerca da rigidez e ortodoxia das sociedades oficiais, fizeram com que estas passassem a dividir espaço, no final da década de 1970, com recém-criadas sociedades não oficiais (não vinculadas à IPA), sobretudo formadas por grupos lacanianos. Como afirma Oliveira (2017), pelas mãos de psicanalistas de formação francesa como Betty Milan, Durval Checchinato, Ivan Correa, Jacques Laberge, Luís Carlos

---

<sup>10</sup> Certamente tal obra não deve se tratar da única produção psicanalítica sobre o Brasil do período, e somente uma mais profunda pesquisa histórica poderia nos revelar mais materiais. Mesmo com os limites de nossas buscas por tais referências, chama-nos atenção que facilmente encontramos obras escritas sobre a realidade brasileira em outros dois períodos – o da chegada da psicanálise por meio dos psiquiatras, no início do século XX, e no período posterior a 1980 –, o que não ocorre durante o período de ditadura militar até 1980. O que também é digno de nota é que essa produção não faz parte das publicações “oficiais”, mas uma publicação independente, de um dissidente das instituições izeanas.

Nogueira, Luís Olyntho Telles da Silva, Magno Machado Dias e Paulo César d'Ávila Brandão, esses grupos promoveram uma descentralização dos grupos psicanalíticos para além do eixo Rio-São Paulo e outras capitais, como Porto Alegre e Belo Horizonte.

Autores como Oliveira (2017) e Russo (2002) apontam o caso Amilcar Lobo como uma espécie de paradigma para a crise das instituições psicanalíticas oficiais no país. Em uma mesa redonda com o tema “Psicanálise e fascismo”, dentro de um evento realizado na PUC do Rio de Janeiro em 1980, um ex-presos político, Romulo Noronha de Albuquerque, denunciou o psiquiatra Amilcar Lobo de fazer parte da equipe de torturadores e de contar com a complacência da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro. O psiquiatra já havia sido denunciado em 1973 pela psicanalista Helena Besserman Vianna – que levou o caso à ciência da Associação Psicanalítica Internacional –, ocasionando sua perseguição tanto pelo regime quanto pelas sociedades psicanalíticas. Segundo Kyrillos Neto e Padua (2015), a denúncia foi tratada, pela Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, como uma caluniosa tentativa de desprestigiar a psicanálise. Leão Cabernite, analista de Lobo, interrompeu a análise, levando Lobo a se desligar temporariamente da sociedade, retornando ao seu quadro em 1976, mas não conseguindo retomar sua formação psicanalítica por completo, pela recusa de analistas-didatas em aceitá-lo em seus respectivos divãs.

Nesta segunda denúncia, já sob os ares da abertura política que se iniciava nos anos 1980, afirma Oliveira (2017) que os psicanalistas Helio Pellegrino, Eduardo Mascarenhas e Wilson Chebabi manifestaram-se publicamente contra a postura da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, levando esses membros a serem expulsos desta organização por questionarem seus procedimentos. O caso ganhou notoriedade pública, levando à cassação do registro profissional de Amilcar Lobo em 1986.

Oliveira (2017) observa que a postura de silenciamento por parte da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro já se manifestara décadas antes em outra situação, com a cumplicidade da instituição diante do envolvimento de Werner Kemper (fundador da sociedade) com o regime nazista alemão.

A partir da década de 1980, com a acentuada crise das instituições psicanalíticas filiadas à IPA – um efeito do esgotamento de seu modelo excessivamente rígido quanto aos critérios para entrada e formação de seus candidatos, pela proliferação dos grupos lacanianos e pelo desenvolvimento da psicanálise dentro das universidades<sup>11</sup> – Castro (2015) aponta para o surgimento de uma geração de trabalhos sobre a história da psicanálise no Brasil, como os

---

<sup>11</sup> Vide Figueiredo, M. A. L. (1995b). *Psicanálise brasileira: um efeito laciano?* In: J. Outeiral (Org.). *Psicanálise brasileira: brasileiros pensando a psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.

de Gilberto Santos da Rocha, Ricardo Cariello de Almeida e Maria Teresa Melloni, que mantém uma crítica à psicanálise desenvolvida pelos primeiros psiquiatras, mas a estendem aos psicanalistas ipeanos da segunda geração. Se os primeiros desenvolveram uma psicanálise impregnada pelas ideologias da época, sobretudo pelo higienismo, difundindo uma visão e uma prática ancoradas no controle social e moral da população, os segundos também teriam desenvolvido uma psicanálise contaminada pelo contexto social e político local, sobretudo pelo seu silêncio nos anos da ditadura militar brasileira (1964-1985). Segundo Castro (2015), os autores que realizam essa crítica dão margem para o entendimento de que a psicanálise, em ambas as gerações, foi desviada pelo contexto social e político – como se alguma prática permanecesse “pura”, intocada pelas ideologias de cada época.

Esse processo de transformação pelo qual passa o sistema de ideias não representa um desvio, uma desqualificação ou uma deturpação da fonte originária; para Damousi e Plotkin (2009), sustentar que existe uma psicanálise autêntica, verdadeira ou pura, livre de influências culturais, se caracteriza como um equívoco – como se fosse possível pensar em uma psicanálise descolada de seu contexto histórico e social. Assim, se a psicanálise freudiana nasce na Viena do início do século XX, sua produção está intimamente atravessada por seu *locus* de produção; quando desembarca em outros territórios, logo passará por um processo de apropriação pela realidade local.

Damousi e Plotkin (2009) ilustram essa colocação com alguns exemplos. Na Holanda, a teoria psicanalítica auxiliou a psiquiatria do país, no início do século XX, a classificar como neuróticos e imaturos os rebeldes javaneses que lutavam pela independência do país diante da dominação holandesa – colocando, portanto, a psicanálise a serviço da legitimação científica do colonialismo holandês. Por outro lado, nos Estados Unidos a psicanálise foi utilizada para compreender a luta e a resistência das populações negras como positivas diante da opressão e da violência sofrida naquele país. Ou seja, a mesma psicanálise foi utilizada tanto para ratificar práticas sociais autoritárias quanto libertadoras em seus diferentes contextos históricos, sociais, culturais e políticos.

Segundo Castro (2015), autores como Carlos Ponte, Cristiana Facchinetti, Elisabete Mokrejs e Jane Russo identificam que a entrada e difusão da psicanálise no país se deu a partir de um projeto de modernização do país, no qual caberia, a esta jovem ciência, o papel de auxiliar nos processos civilizatórios, na higiene mental e na pedagogia moral para a sociedade brasileira. Para Castro (2015), a relação entre a psicanálise e este projeto nacional não se deu ao acaso, mas fez parte da estratégia dos psiquiatras do início do século para institucionalizar (sobretudo na educação e na própria psiquiatria) e legitimar a nova ciência.



Torquato (2015) também pensa que a psicanálise, penetrando no Brasil por uma via psiquiátrica-higienista e por outra artística (o movimento modernista), logo se apresentou enquanto fundamento para um projeto modernizador da nação. Apesar de diferentes entre si, ambos os projetos se aproximam ao buscarem construir um novo país – um por meio da tentativa de transformar o “id primitivo” do povo brasileiro, outro se aproveitando das raízes desse mesmo id para canibalizar a cultura estrangeira, fazendo surgir uma identidade brasileira singular.

Segundo Damousi e Plotkin (2009), a psicanálise constitui um corpo de conhecimento concomitantemente “produto” e “produtor” da modernidade. Citando os estudos de Berger e Zaretski, os autores afirmam que esta ciência nasce com a modernidade e passa a fornecer condições para a emergência de sujeitos modernos, focalizando o universo subjetivo e os modos particulares de constituição do psiquismo.

O mundo ocidental, na segunda metade do século XX, na busca “de novas orientações e novas explicações para comportamentos e sentimentos normalmente ditados pela tradição” (Russo, 2002, p. 8), passou a se servir de psicanálise como instrumento modernizador. No confronto entre tradição (determinação do indivíduo pela transmissão geracional) e modernidade (o indivíduo deve buscar dentro de si sua própria realização), a psicanálise atuou favorecendo que os indivíduos olhassem para seu mundo interno, em busca da construção de caminhos singulares. Segundo Torquato (2015), a psicanálise contribuiu, por meio de seus conhecimentos teóricos e práticos sobre a vida anímica dos indivíduos, para a transformação das subjetividades de acordo com um ideal.

Neste aspecto, Figueira (1987) afirma que o Brasil passara, desde a década de 1950, por um “intenso e extenso processo de modernização que atinge todos os quadrantes da sociedade” (p. 12). Esses quadrantes seriam a indústria, agricultura, configuração urbana, comunicações, família e formação da subjetividade. Neste processo, a psicanálise ocupou um papel de destaque “entre nossos ideais modernizadores” (p. 18), com a grande difusão e divulgação desta ciência na grande mídia, o que o autor denomina de “psicologismo”. Os psicanalistas se apresentaram enquanto especialistas na desconstrução de posições consideradas arcaicas e hierárquicas, orientando as pessoas na adequação de suas subjetividades à modernidade.

A partir dessas colocações, podemos pensar que, ao contrário da ideia de que a psicanálise no Brasil foi assimilada ou absorvida por um projeto de construção da nacionalidade brasileira a partir de sua modernização, como se a psicanálise tivesse sofrido uma deturpação ou utilizada de forma ilegítima, parece haver um espírito modernizador que

habita a própria psicanálise, o que possibilitou sua introdução e sua caracterização enquanto ferramenta privilegiada nas mãos dos psiquiatras do início do século XX, mas também sua difusão nos anos seguintes. Como vimos, a psicanálise teve grande propagação midiática na década de 1930, o que ressurgiu com força nas décadas de 1970 e 1980 por meio de psicanalistas divulgadores da disciplina nas mídias de massa, sendo convocada para auxiliar na concretização de um projeto modernizador de nação e de povo brasileiro.

A partir de outros referenciais, o discurso psicanalítico pós-1980 até os dias atuais, construiu imagens sobre o Brasil e o brasileiro que, pensamos, não romperam completamente com o ideal de modernização que tanto se fez presente em outros momentos históricos. Exploreemos, então, o discurso psicanalítico dos últimos 30 anos.

#### IV.O BRASIL NA ÓPTICA PSICANALÍTICA DOS ÚLTIMOS TRINTA ANOS



Após nos familiarizarmos com algumas das principais ideias presentes no pensamento social brasileiro e vislumbrarmos as vicissitudes da psicanálise no país, desde sua introdução pela psiquiatria e pelos movimentos artísticos do início do século XX até os anos 1980, é chegado o momento de concentrarmos nossa atenção na produção psicanalítica mais recente sobre o Brasil e o brasileiro, mais especificamente dos últimos 30 anos, aproximadamente.

Embora já tenhamos justificado este recorte metodológico em nossa introdução, relembremo-lo ao(à) leitor(a). Pensamos que o período escolhido para a pesquisa tem sua relevância, pois é possível notar que a produção psicanalítica mais recente em torno da temática em questão, do final da década de 1980 até o momento, apresenta uma relativa homogeneidade em seu discurso, apesar da multiplicidade de autores. Com essa colocação, não estamos afirmando que as obras não possuem diferenças teóricas, metodológicas, em suas respectivas conclusões e interpretações sobre o brasileiro, mas que grande parte delas possui proximidade entre si, na medida em que parte de um mesmo pressuposto sobre nossa formação social, pressuposto que é apresentado, pelos autores, quase que como um axioma, fora de contestação, como se portasse um estatuto de verdade sobre nossa história e nossas relações sociais. Trata-se do recurso a fontes do pensamento social brasileiro muito semelhantes, sobretudo Sérgio Buarque de Holanda e Roberto Schwarz, que acabam, em nosso ponto de vista, impregnando suas análises e ditando o tom de suas exposições.

Das várias formas pelas quais a psicanálise disseminou seu discurso sobre o brasileiro nas últimas décadas – artigos científicos, resumos em anais de eventos, textos, palestras e entrevistas publicadas em veículos de mídia de massa, etc. – optamos por restringir a pesquisa a livros, por dois motivos. O primeiro, de ordem prática: consideramos suficiente o número de trabalhos que encontramos publicados como livros; caso recorrêssemos também a artigos científicos e trabalhos oriundos de pesquisas de programas de pós-graduação, certamente o

<sup>12</sup>Dahmer, A. (2019). Malvados. São Paulo: Quadrinhos na Cia.

número de materiais seria exponencialmente superior, o que inviabilizaria a leitura e tratamento das referências. A este respeito, recomendamos o estudo de Marques e Domingues (2014), autoras que investigaram as produções acadêmicas a respeito da identidade nacional a partir de teses e dissertações produzidas em programas de pós-graduação.

Segunda razão: notamos que os livros que selecionamos para este trabalho servem como referência para grande parte das pesquisas, alguns tendo recebido várias edições, o que demonstra a relevância dessas obras para o campo de estudo e, portanto, justifica nosso recorte.

Chegamos ao nosso material utilizando palavras-chave combinadas entre si, como “psicanálise”, “Brasil”, “brasileiro”, “brasilidade”, entre outras correlatas. Pesquisamos em sites de busca, tanto científicos (SciELO, BVS-Psi) como gerais (Google, Google Acadêmico), bem como catálogos de livrarias online e acervos de sebos virtuais. Quando tivemos acesso físico a alguma obra, também verificamos suas referências em busca de novos autores. Deste rastreamento, obtivemos como resultado a seguinte lista de livros:

Título	Autoria	Ano
O contexto social da psicanálise	Sérvulo de Augusto Figueira (org)	1981
Tornar-se negro	Neusa Santos Sousa	1983
Violência e psicanálise	Jurandir Freire Costa	1984
Cultura da psicanálise	Sérvulo de Augusto Figueira	1985
Uma nova família?	Sérvulo de Augusto Figueira (org)	1987
Tempo do desejo: sociologia e psicanálise	Heloísa Rodrigues Fernandes (org)	1989
Hello Brasil!	Contardo Calligaris	1991
A clínica do social	Luiz Tarlei de Aragão (et al)	1991
Nos bastidores da psicanálise	Sérvulo de Augusto Figueira	1991
Fantasia de Brasil	Octavio Souza	1994
Pacto re-velado: psicanálise e clandestinidade política	Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes	1994
Modos de subjetivação no Brasil	Luis Claudio Figueiredo	1995
Psicanálise brasileira	José O. Outeiral & Theobaldo O. Thomaz (org)	1995
A ética e o espelho da cultura	Jurandir Freire Costa	1995
Psicanálise de brasileiro	Luiz Antonio Viegas dos Santos (org)	1997
Razões públicas, emoções privadas	Jurandir Freire Costa	1999
A experiência da lei e a lei da experiência	Mériti de Souza	1999
Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil	Edson Luiz André de Sousa (org)	1999
O que é ser brasileiro?	Carmen Backes	2000
Mulher no Brasil: nossas marcas e mitos	Marisa Belém	2000

Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe	AssociationFreudienneInternationale& Maison de l’Amerique Latine	2000
Driblando a perversão	Claudio Bastidas	2002
Vivendo num país de falsos-selves	Julio de Mello Filho	2011
Narrativas do Brasil: cultura e psicanálise	Associação Psicanalítica de Porto Alegre	2005
Arquivos do mal-estar e da resistência	Joel Birman	2006
A cabeça do brasileiro no divã	Tania Coelho dos Santos & Marcela Cruz de Castro Decourt	2008
O medo no trabalho e na vida social	Marina Durand	2010
Lulismo, carisma pop e cultura anticrítica	Tales Ab’Saber	2011
A cultura da transgressão no Brasil	Luiz Ricardo Prado de Oliveira	2015
Mal-estar, sofrimento e sintoma	Christian Ingo LenzDunker	2015
Dilma Rousseff e o ódio político	Tales Ab’Saber	2015
Ditadura civil-militar no Brasil: o que a psicanálise tem a dizer	Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes & Flavio Carvalho Ferraz (org)	2016
O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise	Noemi Moritz Kon, Maria Lúcia da Silva & Cristiane Curi Abud (org)	2017
Michel Temer e o fascismo comum	Tales Ab’Saber	2018
Psicanálise e racismo	Fabio Belo (org.)	2018
O bovarismo brasileiro	Maria Rita Kehl	2018

Como o(a) leitor(a) pode notar, os ares da redemocratização do país em meados de 1980 e anos 1990 parecem ter contribuído em um processo de reflexão, por parte de nossos analistas, sobre a realidade e as subjetividades brasileiras. A produção psicanalítica, como exposto na tabela, apresentou um *boom* dos anos 1990 em diante. Esse fenômeno pode ter sido provocado por diferentes fatores: a ampliação do mercado editorial no período (Sampaio, 1996), dando maior visibilidade às produções dos psicanalistas; a entrada da psicanálise nas universidades a partir da década de 1980, resultando em um número maior de pesquisadores e publicações e seus respectivos estudos; o fim da ditadura militar e a redemocratização do país, abrindo campo para se refletir, pensar e criticar fenômenos da cultura e da sociedade brasileiras – rompendo com um longo período de silenciamento, ou de latência (Barros e Abrão, 2017), da psicanálise durante o domínio militar.

Esse aspecto é digno de nota. Produções psicanalíticas sobre a ditadura militar começam a ser publicadas nesse período, como se a psicanálise se dedicasse a realizar uma espécie de elaboração da violência vivenciada pelos brasileiros ao longo de 21 anos de um Estado de exceção, na tentativa de colocar palavras, nomear um período no qual o silêncio e o medo pesavam sobre a sociedade. As duas obras encontradas em nossa pesquisa são de

autoria de Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes, psicanalista que, ao longo da década de 1960, integrou a Ação Popular, tendo sido presa pelo regime em 1968 junto com seus dois filhos<sup>13</sup>.

Outro tema que ganhou atenção de nossos analistas é o racismo. No período, é notório o fato de que o tema tenha sido abordado na obra pioneira da psicanalista negra Neusa Santos Sousa, lançada em 1983, e apenas voltou a ser tema principal, de acordo com nossa busca, em livros de 2017 e 2018 (ou seja, aproximadamente 35 anos depois). Presumimos que essa recente retomada do tema, pela psicanálise, tem muito a ver com as lutas e conquistas do movimento negro brasileiro, por exemplo, por meio das políticas de cotas raciais nas universidades, formando uma nova geração de pesquisadores, intelectuais e ativistas negros que, de alguma forma, impeliu nossos psicanalistas (não necessariamente negros) à reflexão.

Pois bem, com os materiais encontrados, procedemos então a uma “triagem”, selecionando, para os fins desta pesquisa, aquelas obras que se dedicaram a analisar características, vicissitudes e modos de construção da(s) subjetividade(s) no Brasil, as quais poderiam ser incluídas, em nossa tradição intelectual, como “interpretações do Brasil”. Por mais interessantes que fossem, tivemos que excluir, por força de nosso recorte, obras que se dedicaram a analisar algum aspecto específico de nossa realidade ou que não apresentassem tentativas de interpretação mais generalista, sobre nossa formação social e subjetiva, a partir da psicanálise. Optamos também por escolher obras e autores que adquiriram certa relevância e reconhecimento no cenário nacional, fator que potencializa o alcance e a difusão de suas ideias e produções – algumas delas consideradas leituras obrigatórias para quem pretende estudar o Brasil a partir da psicanálise. Neste sentido, também excluimos obras que não traziam novas proposições, mas apenas repetições ou aplicações do pensamento e da criação de outros autores mais consagrados – do discurso do mestre – dentro deste campo de estudos. Estes foram, portanto, os critérios adotados para a seleção dos materiais.

A partir desses critérios, selecionamos as seguintes obras, em ordem cronológica: “Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira”, de Sérvulo Augusto Figueira (1987); “Hello, Brasil!”, de Contardo Calligaris (1991); “Fantasia de Brasil”, de Otávio Souza (1994); “Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos”, de Luís Cláudio Figueiredo (1995a); “O que é ser brasileiro?”, de Carmen Backes (2000); “Vivendo num país de falsos-selves”, de Júlio de Mello Filho (2003); “A cabeça do brasileiro no divã”,

---

<sup>13</sup> Arantes, M. A. A. C. Entrevista sobre militância, resistência e repressão durante a ditadura civil-militar. Memorial da Resistência de São Paulo, entrevista concedida a Karina Alves e Marcela Boni em 22/05/2013.

organizado por Tania Coelho dos Santos e Marcela Cruz de Castro Decourt (2008); “Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros”, de Christian Dunker (2015), e “O bovarismo brasileiro”, de Maria Rita Kehl (2018).

Destacamos que, do rol de obras localizadas em nossas buscas, houve, entre os anos 1999 e 2005, uma produção significativa por parte da psicanálise gaúcha, com três obras lançadas e um número especial da Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA) intitulada “Brasil: psicanálise, ficção e memória”, o que parece ter relação com o espírito da época – além dos fatores já apontados, como o contexto de redemocratização do país, também nos vimos às voltas com as celebrações oficiais pelos 500 anos de “descobrimento” do país, o que parece ter convocado nossos intelectuais – entre eles, os psicanalistas – a refletir sobre que país e que povo somos. As produções gaúchas não fizeram parte de nossa amostra para estudo, pois tais livros (obras organizadas, compostas por diversos artigos de diferentes autores), além de trazer autores já selecionados em nossos critérios (Contardo Calligaris, Luis Cláudio Figueiredo, Carmen Backes), também são compostos por textos relativamente curtos, *papers*, escritos para a participação dos convidados em mesas-redondas, o que, em muitos casos, não nos permitia analisar as proposições dos autores com maior profundidade.

Tomando, portanto, as obras selecionadas para estudo, tentaremos demonstrar como a recente produção psicanalítica tem pensado e interpretado o Brasil e os brasileiros, sobretudo em como esses escritos se relacionam com os “intérpretes do Brasil” e como os articulam dentro da teoria psicanalítica. Não se trata de um trabalho de história intelectual; muito embora tenhamos recorrido a alguns dados biográficos dos autores, nossa ênfase não está em estudar seus escritos a partir de suas histórias de vida, trajetórias acadêmicas e as redes de relacionamento de cada autor. Nosso foco está em sua produção, e em como esta se articula com consagradas produções do pensamento social brasileiro.

#### **4.1 O brasileiro claudicante: um pé no arcaico, outro no moderno**

Em nosso levantamento bibliográfico, a obra “Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira”, publicada em 1987 e organizada pelo psicanalista Sérvulo Augusto Martins Figueira, consiste em um dos primeiros escritos, desta leva de recentes produções sobre o Brasil, a investigar os desdobramentos psíquicos da modernização da sociedade brasileira, sobretudo na tensão entre modos de relações familiares tradicionais/arcaicos e modos de relação tidos como modernos.

O autor, formado em Psicologia (1975) e mestre em Psicologia (1978) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com doutorado em Psicologia Social pela Universidade de Londres (1984), realizou sua formação como analista pela Sociedade Britânica de Psicanálise de Londres (1978-1984). Foi filiado à Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SPRJ) entre 1985 e 1990, chegando a ocupar a vice-presidência do órgão, à Sociedade Britânica de Psicanálise e à Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo entre 1985 e 2016. Entre 1975 e 1995, foi docente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, coordenando o Programa de Pós-Graduação e Pesquisa (mestrado e doutorado) em Psicologia Clínica da instituição. Atualmente trabalha como analista e consultor.

O psicanalista dedica-se às relações entre psicanálise e cultura desde o início dos anos 1980, publicando obras como “O contexto social da psicanálise” (1981), “Cultura da psicanálise” (1985) e “Nos bastidores da psicanálise” (1991), entre outros. No trabalho aqui analisado, o autor manifesta o objetivo de sua publicação: trata-se de uma iniciativa de compreender, a partir da psicanálise, a realidade brasileira em um diálogo com pensadores locais, em “uma tentativa de evitar as usuais importações e simplificações de esquemas conceituais e de problemáticas de pesquisa que foram gerados nos grandes centros europeus e norte-americanos” (Figueira, 1987, p.7).

Importante observar que, nessa obra, o autor não faz menção a autores clássicos do pensamento social brasileiro, mas cita a si mesmo, em trabalhos anteriores, além de pesquisadores de seu próprio núcleo de pesquisa e o psicanalista Jurandir Freire Costa, além de Michel Foucault. Apesar de sua formação bioniana, também não encontramos, em sua interpretação, recursos a conceitos ou teorias deste ou de outros psicanalistas. Porém, sua hipótese medular, a de que, no Brasil, convivemos dubiamente com dois modos de subjetivação, um arcaico e outro moderno, inevitavelmente nos remete a Roberto Schwarz, embora o psicanalista não faça menção a este autor no texto de 1986.

É em outra obra (Figueira, 1991) que encontramos a referência – e, de certa forma, reverência – a Schwarz, que é chamado, figurativamente, de “psicanalista brasileiro”. Para Figueira (1991), o escrito de Schwarz “ilumina a organização da subjetividade dos setores dominantes de nossa sociedade (...) deixa esboçada uma ‘econômica’, uma ‘tópica’ e uma ‘dinâmica’, por assim dizer, da organização subjetiva brasileira” (p. 182). Considerando a compreensão de que o Brasil é um país dividido entre “arcaico” e “moderno” como uma constatação “óbvia para qualquer observador mais atento da cena brasileira” (p. 183), Figueira



(1991) pensa que a análise de Schwarz de nosso descompasso histórico entre ideais liberais e um regime escravocrata pode nos auxiliar a compreender uma divisão subjetiva interna:

Mesmo que isso soe, com razão, reducionista para nossos ouvidos psicanalíticos, esta matriz histórica que Schwarz analisa está correlacionada a uma divisão dentro do sujeito entre ideais que estão duplamente deslocados em relação ao ego: porque enquanto ideais são inerentemente inalcançáveis, mas também porque são ideais de outro mundo, vale dizer, ideais dos quais só podemos precariamente tentar nos aproximar pois a realidade social em que vivemos nos impede, no fundo, de persegui-los por muito tempo (Figueira, 1991, p. 184).

Para Figueira (1991), Schwarz também contribui para pensarmos em outras duas características da subjetividade brasileira: o desejo de sentir-se superior aos outros e a arbitrariedade, a conveniência no uso das normas e regras ao seu bel prazer. Embora alerte que não se pode atribuir ao brasileiro um diagnóstico de “narcisista”, compreende, a partir da obra de Schwarz, que o brasileiro se encontra organizado psiquicamente em função da satisfação do desejo em detrimento das normas. Somos desviantes, sobretudo, em relação à “norma burguesa da subjetividade exigente” (p. 186), que diria respeito ao ideal de sujeito moderno, assentado sobre a diferenciação entre mundo privado e público, na razão, na formação de projetos individualizados, entre outras características. Segundo o psicanalista:

No Brasil, é possível afirmar com base no trabalho de Schwarz e de outros, a lei nunca foi interiorizada com firmeza e estabilidade na organização subjetiva dos homens em várias classes sociais. O desrespeito à lei, a corrupção, o nepotismo, o peculato, etc., são, portanto, figuras de superfície, ataques a uma lei (...) que nunca foi profundamente implantada dentro dos sujeitos pelos processos de disciplinarização sócio-política como ocorreu no modelo europeu e norte-americano que tomamos como inspiração primeira e sempre renovada (Figueira, 1991, p. 185).

Não é possível afirmar, com certeza, que, no texto de 1986, haja influência das ideias de Roberto Schwarz na produção de Sérvulo Figueira. Podemos apontar que há, no mínimo, uma confluência de perspectivas que, anos depois, é explicitada pelo psicanalista. Feitas essas observações, voltemos à obra em questão.

Figueira (1987) inicia seu artigo afirmando que o país passou, nas últimas quatro décadas, por um “intenso e extenso processo de modernização que atinge todos os quadrantes da sociedade” (p. 12). Esses quadrantes a que o autor se refere seriam a indústria, a agricultura, a configuração urbana, as comunicações, a família e a formação da subjetividade. Porém, este processo modernizante se estabeleceu sem liquidar uma estrutura pré-existente de

relações sociais, tida como arcaica. Seu objetivo é trabalhar com a dimensão invisível das mudanças sociais, ou seja, em como o sujeito, em suas emoções, fantasias e desejo, sofre forças transindividuais e constitui sua subjetividade.

Segundo o autor, as famílias brasileiras se encontravam organizadas, até a década de 1950, com base em uma rígida hierarquia e nítida demarcação de papéis: as fronteiras de gênero e geração se encontravam bem delimitadas. As identidades eram definidas, destaca Figueira (1987), a partir das respectivas posições ocupadas no interior do núcleo familiar. De acordo com sua idade e sexo, definiam-se direitos, desigualdades, diferenças e privilégios entre seus atores.

Mas, em três décadas, segundo o autor, outro ideal de família e de indivíduo se apresentou aos brasileiros, pautado na igualdade entre seus membros (horizontalização das relações), na valorização da individualidade, na multiplicidade de escolhas. Os indivíduos não estariam mais sobredeterminados pelo sexo ou idade. As marcas divisórias entre homem e mulher se diluem, assim como noção de certo e errado, desvio, desejo. Esses novos ideais, segundo Figueira (1987), atuam em uma desarticulação dos ideais tradicionais.

O problema é que, no Brasil, esse processo ocorreu de maneira muito célere. Os ideais modernos não transformaram paulatina e substancialmente os antigos, mas apenas se sobrepuseram a essa estrutura hierárquica e tradicional, sem que esses fossem modificados. Assim, convivemos com uma identidade aparente, virtual, de feições modernas, mas em nosso âmago conservamos uma alma arcaica.

Esse processo de modernização acelerada levou os brasileiros a conviverem, simultaneamente, com dois ideais, duas identidades, duas normas contraditórias: uma arcaica e outra moderna, sem que uma substituísse a outra. O autor denomina esse fenômeno de “desmapeamento”. Atrás de uma aparência moderna, um substrato arcaico sobrevive à sua sombra, enquanto uma força inconsciente que resiste à conformação moderna. Haveria, no sujeito, dois registros dissociados entre si, contraditórios e inscritos em níveis diferentes.

Uma grande disseminação da psicanálise nas mídias a partir dos anos 1970, para Figueira (1987), atuou de modo a operacionalizar a desconstrução de ideais tradicionais em nome de ideais modernos e a orientar os sujeitos afetados pelo processo acelerado de modernização. Nessa onda que o autor denomina de “psicologismo”, a psicanálise, por meio de seus conceitos tidos como universais, comuns a qualquer ser humano, como inconsciente, complexo de Édipo, desejo inconsciente, entre outros, atuou de forma a reforçar o igualitarismo e o rompimento com categorias pertencentes a um modo de organização tradicional. Segundo o autor, “as noções psicanalíticas são, portanto, capazes de dar maior

consistência e operacionalidade à ideia universalizante, que liga seres antes percebidos como intrinsecamente diferentes, de indivíduo.” (Figueira, 1987, p. 21).

O “psicologismo”, a busca por psicoterapia ou a popularização da psicanálise em nossa cultura, sobretudo a partir da década de 1970, segundo Figueira (1987), são uma primeira forma de resposta ao processo de modernização. Uma segunda saída seria o que o autor nomeia como “modernização reativa” ou “falsa modernização”, que consiste não em uma genuína transformação dos conteúdos arcaicos em modernos, mas em uma imposição de códigos modernizantes que continuam determinados por códigos tradicionais. Por exemplo, quando o indivíduo impõe para si que “deve usar drogas” ou “deve perder a virgindade”, não como manifestação de um espírito autônomo, mas sofrendo uma determinação que se impõe à sua personalidade como reação a um conteúdo arcaico (deve permanecer virgem, não deve experimentar certas substâncias). Nessa falsa modernização, o conteúdo arcaico é bloqueado pelo moderno, mas permanece “sempre pronto para se manifestar, sempre exigindo que a reatividade aumente para garantir sua supressão” (Figueira, 1987, p. 27).

Considerando, portanto, que a modernização não favoreceu processos de individuação dos sujeitos, ou seja, no fundo permanecem regidos por códigos hierarquizantes, tradicionais, arcaicos, o autor conclui que não existe uma “nova família brasileira”: ela permanece calcada em modelos, ideais e normas avessas à modernidade.

#### **4.2 Um estrangeiro acena ao Brasil – *Hello, Calligaris!***

Talvez a maior referência dentre os estudos psicanalíticos sobre o Brasil seja a obra *Hello, Brasil!*, do psicanalista italiano Contardo Luigi Calligaris. O livro, originalmente publicado em 1991, ganhou uma edição acrescida de cinco novos ensaios, em 2017 – o que mostra que, 26 anos depois, sua análise continua tendo alguma relevância nos debates em torno do tema. Quando recorremos a outros psicanalistas que escreveram sobre o Brasil, é comum encontrarmos a citação a Calligaris, seja como fonte inspiradora, seja como alvo de crítica.

Curiosamente, a obra já ganhou dois subtítulos: “Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil”, na primeira edição, e “Psicanálise da estranha civilização brasileira”, na última. No primeiro, o autor sublinha que se trata de um estudo sobre o país pela óptica de um estrangeiro; no segundo, o Brasil é tomado como “estranho” (etimologicamente, do latim *extraneus*, “de fora”). Ou seja, se antes se tratava de um estudo com certa relação de exterioridade, de alguém pertencente a uma outra cultura, outra realidade, que se dedica a

entender o brasileiro, na segunda edição o psicanalista, que já não se enxerga mais como estrangeiro, coloca o Brasil como estranho. Isso nos lembra os relatos de viajantes europeus em suas viagens pelo Brasil colônia (França, 2012). Souza (1994) também nota esta semelhança, mas ressalta uma diferença: se os escritos quinhentistas tinham o objetivo de informar os habitantes do Velho Mundo o que se passava nestes trópicos, o escrito de Calligaris se volta para o próprio povo brasileiro, a partir de seu estranhamento e sua paixão pelo país que adotara para viver.

O psicanalista italiano iniciou sua formação acadêmica em Genebra, na Suíça, nos anos 1960. Entrou para o curso de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, chegando a assistir aulas com Jean Piaget. Graduou-se, concomitantemente, em Letras. Nesse período, deu início à sua análise pessoal. Em 1972, em Paris, frequentou aulas no doutorado em Semiologia sob orientação de Roland Barthes, tendo contato com mestres como Michel Foucault e Jacques Lacan. Os seminários de Lacan fizeram Calligaris ingressar na Escola Freudiana de Paris em 1974. Doutorou-se em 1993 pela Université de Provence, Aix-Marseille I, na França, e atuou como professor de Antropologia na Universidade da Califórnia, em Berkeley, e de Estudos Culturais na New School of New York. Em meados da década de 1980 iniciou viagens ao Brasil para ministrar palestras e seminários, logo sendo chamado para analisar um grupo de paulistanos, oportunidades nas quais seus laços com o país foram se estreitando, por meio de amizades e relacionamentos afetivos que o fizeram escolher o país para residir. Com o lançamento de *Hello Brasil*, o psicanalista gozou de relevante notoriedade, passando a frequentar as mídias e escrever para veículos de comunicação de massa sobre temas da cultura: artes, atualidades, relacionamentos<sup>14</sup>.

*Hello, Brasil!* se propõe como resultado de um exercício de autoanálise para desvendar por que o Brasil acabou seduzindo o psicanalista italiano. Seus materiais de análise são elementos do cotidiano com os quais foi sendo apresentado ao país: conversas com amigos, notícias divulgadas na mídia, vivências observando blocos de carnaval, um ou outro livro lido, diálogos com psicanalistas brasileiros (Alfredo Jerusalinski, Betty Milan, Jurandir

---

<sup>14</sup> As informações biográficas foram extraídas do site da editora Três Estrelas (Disponível em: <http://www.editora3estrelas.folha.uol.com.br/catalogo/livros/125460-hello-brasil-e-outros-ensaios.shtml>), de uma entrevista concedida ao Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo (Revista SER Médico. Edição 44 - Julho/Agosto/Setembro de 2008. Disponível em: <https://www.cremesp.org.br/?siteAcao=Revista&id=371>), de entrevista publicada na Revista Brasileira de História Oral (NOGUEIRA, Tiago Sanches. Espectador de uma vida: entrevista com Contardo Calligaris. In: História Oral, v. 19, n. 2, p. 155-162, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=617&path%5B%5D=pdf>) e de palestra proferida em razão do lançamento da última edição do referido livro (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FxI2sQ-ex4s>).

Freire Costa, entre outros), extratos da clínica, fotografias, livros didáticos de história. Como bem delimita o autor, trata-se de “notas” que expressam reflexões psicanalíticas realizadas a partir dessas experiências, o que explica o fato do livro não trazer referências no fim da obra, nem citações aos teóricos do pensamento social brasileiro ao longo do texto.

A principal tese do livro deste autor é a de que coexistem, na constituição da subjetividade nacional, duas figuras de nossa história coletiva, duas figuras retóricas, dois espectros que se fariam presentes no discurso dos brasileiros, independentemente de sua classe, credo, cor: a figura do colonizador e a do colono. Segundo o autor: “O certo seria dizer que, no discurso de cada brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono” (Calligaris, 1991, p. 16).

O colonizador, historicamente a figura do português que desembarcou no Brasil a partir do século XVI, se caracteriza como aquele que carrega o lema “goza Brasil”, pois seu único objetivo, em terras tupiniquins, era explorar a terra, as mulheres e os homens sem interditos, sem restrições, para satisfação de suas vontades e objetivos. Impôs sua língua (a língua do pai) à terra-mãe, invadida e renomeada. O nome “Brasil”, para Calligaris (1991), carrega esta marca: um produto de exploração, e os nascidos nesta terra são designados “brasileiros”, ou seja, aqueles que trabalham extraindo o pau-brasil, aqueles que são explorados pelo colonizador. Desde as origens, portanto, enuncia-se uma terra a ser usufruída para fins próprios.

Já o colono era o migrante, inclusive o português que veio ao Brasil esperançoso por conquistar reconhecimento, propriedade e cidadania, abandonando sua língua materna em busca “de um nome” (Calligaris 1991, p. 20). Porém, chegando aqui logo sofreu os efeitos da lei imposta pelo colonizador: foi enganado e explorado, como escravo, pelos senhores donos das propriedades e pelas autoridades. O colono, diante de um pai que não impôs interditos ao gozo dos colonizadores, implora pela “ordem e progresso”; em contraponto ao lema colonizador “goza Brasil”, nutrem esperança no lema “muda Brasil”.

Colonizador e colono não são excludentes entre si; coabitam a alma brasileira e manifestam uma dificuldade em relação à lei do pai: a lei, para ambos, não se instaurou de maneira adequada. Para o colonizador, a lei não interdita; para o colono, a lei não o reconhece e o violenta. Nossa fundação enquanto comunidade, organizada em torno de uma lei simbólica, nas palavras do autor, fracassou. Se comumente se diz que no Brasil “falta pai”, Calligaris (1991) responde que isso não se dá sem os apelos para que ele se estabeleça. Porém, à parte esses apelos, os brasileiros se veem sem filiação.

As consequências devem apenas ser lembradas: uma fundação exitosa institui uma ordem simbólica que, no caso de um país, se sustenta no significante nacional. E uma fundação fracassada deixa o significante nacional ao estatuto de signo do quadro topográfico onde lutam vontades singulares de gozo; isso, naturalmente, na espera de um ato fundador a mais (...) o que uma fundação exitosa ofereceria eventualmente não é nada mais – e nada menos – que um significante que não implica paixão patriótica nenhuma, só uma referência simbólica para a lei que permitiria a convivência da comunidade. Parece que nós vivemos no Brasil os efeitos de uma fundação fracassada (Calligaris 1991, p. 100-101).

Esse fracasso fundamental faz Calligaris (1991) pensar que, no Brasil, houve uma precária “umtegração”, que diz respeito não à integração, à simples união das pessoas, nem ao patriotismo, mas à falta de um laço simbólico que estabeleça uma filiação, que organize o quadro social por meio de interditos e reconhecimento, o estabelecimento de um traço identificatório entre a nação e seus membros que os torne cidadãos. Para o autor, isso ocasionou um sentimento de não-pertença e de negatividade em relação ao país, uma espécie de “exclusão interna” (p.14), como se o brasileiro visse seu país “de fora”, à distância. Já nos Estados Unidos, Calligaris (1991) enxerga um exemplo de sucesso na umtegração, que se manifestou, por exemplo, na revolução americana, de evidente superioridade em relação às revoltas brasileiras, como a inconfidência mineira e a baiana.

No segundo capítulo da obra, denominado “O escravo”, Calligaris afirma que o colonizador acabou imprimindo, em todas as relações sociais, o espectro do escravo, “horizonte fantasmático de todas as relações sociais” (Calligaris, 1991, p. 30), que não chega a se articular enquanto um discurso, como o do colonizador e o do colono, mas os sustenta. O colono que migrou ao Brasil em busca de um “novo pai”, de um novo nome, de reconhecimento, sofreu a ação deste espectro ao encontrar a exploração pelo colonizador, o que leva o autor a equiparar o escravo negro ao colono europeu, tratando ambos como escravos (escravo negro/escravo branco), pois, em sua visão, foram submetidos à exploração dos fazendeiros e autoridades e, ambos, sofrem de um anseio pelo pai.

Calligaris (1991), apesar de reconhecer que as duas escravidões se deram por processos históricos diferentes, considera que elas não diferem substancialmente: escravo negro e escravo branco, para o autor, anseiam por um pai que os nomeie para além de corpos a serem explorados. Ambos são, a rigor, colonos. Movimentos negros e agrupamentos de colonos, ao constituir movimentos identitários, buscam constituir um outro pai, um pai originário, um outro significante que estabeleça, para este grupo, a “umtegração”. Neste sentido, cidades como Blumenau, Nova Bréscia e Garibaldi são quilombos, tal como

Palmares, como redutos identitários. Porém, apesar de compreensíveis, a somatória de vários “uns” não são garantidores do estabelecimento do “um” nacional.

Esta tragédia, inscrita para sempre na memória do colono brasileiro, é um outro jeito de dizer o que já apontei: que a herança do colonizador para o colono, que pede um novo nome: ao novo pai, é um significante nacional que implica uma decepção definitiva: queres um nome? Eis o pau-brasil, dejetado da mesma exploração que prometo ao teu corpo. Queres um significante nacional que te afilie? Eis "Brasil" e serás "brasileiro", o que, pelo menos até o século XIX, como se sabe, não designa filiação nenhuma, mas o nome comum de quem trabalha explorado, na exploração do pau-brasil. Entende-se que a tragédia inscreva, no discurso brasileiro, um cinismo radical relativamente à autoridade. Uma espécie de impossibilidade de levar a sério as instâncias simbólicas, como se sempre inevitavelmente elas fossem a maquiagem de uma violência que promete a escravatura dos corpos (Calligaris, 1991, p. 29-30).

Neste contexto, a desconfiança em relação às autoridades é estrutural. Se a lei é a do colonizador, a lei do gozo sem impedimentos, o brasileiro, na visão de Calligaris (1991), nutre uma espécie de cinismo em sua relação com as autoridades, o que consiste em “uma impossibilidade de levar a sério as instâncias simbólicas” (p.30). O Brasil seria marcado por uma frágil lei paterna, mais parecida com uma lei materna:

E fui desenvolvendo a idéia que a uma função paterna, aqui no Brasil, é pedido que se legitime não me limitando, mas ao contrário me presenteando com a sua prodigalidade. O Pai ao qual se aspira seria aquele que não interditasse a mãe, mas que ao contrário organizasse festivamente uma pródiga repartição de seu corpo. De repente esta função paterna se parece singularmente com uma função mais materna, pois o homem de poder no final das contas vira vaca leiteira. É à mãe, como se sabe, que cada um não pára de pedir até o que ela visivelmente não tem para dar (Calligaris, 1991, p. 80).

Enfim, *Hello, Brasil!* apresenta uma série de vivências e reflexões do autor em suas incursões na cultura brasileira, que servem de ilustração às teses até aqui apresentadas. Assim, todos nos indignamos com a corrupção, mas estamos dispostos a nos beneficiar dela, a partir de uma lei paterna que não interdita, mas é pródiga; no âmbito da política, o clientelismo e o favor seriam manifestações de tentativas de filiação, por meio da submissão a uma autoridade que ostenta poder; no número elevado de homens procurando vasectomia, um desejo de gozo sem limites sem se comprometer com uma filiação (limitante do seu gozo); na educação das crianças, deveras permissiva no país, Calligaris (1991) afirma que os filhos são portadores da esperança tanto do colonizador quanto do colono. A partir da “voz” do colonizador, um mandamento de que eles, seus rebentos, realizem o gozo sem limites que seus pais ou

ancestrais desejaram alcançar. Isso se manifestaria na dificuldade de impor limites aos filhos, na impunidade aos crimes juvenis. Já a “voz” do colono, como contraponto, carrega a esperança na educação, de reconhecimento. Ambos os projetos são encarnações do desejo paterno, que levam os pais brasileiros a encontrarem dificuldades em interditar seus filhos, pois isso significaria interditar, também, o desejo paterno. Na última edição da obra (Calligaris 2017), o autor declara que a operação Lava Jato (conjunto de investigações da Polícia Federal do Brasil, sobretudo de crimes relacionados à lavagem de dinheiro e corrupção, em vigência desde 2014) seria uma manifestação da voz do colono contra a ganância do colonizador, mas que ainda não conseguiu nos transformar em um país “de fato”, pois sobrevive “uma classe política porta-voz do colonizador”.

Colonizador, colono... Ambas as figuras, no escrito de Calligaris (1991), atuam como espectros nos processos de subjetivação dos brasileiros. Alguns questionamentos nos interpelam: qual o critério de escolha dessas duas figuras, em detrimento de uma ampla possibilidade de outras possíveis que poderiam habitar nosso imaginário e servir como fonte discursiva? Por que duas figuras estrangeiras estariam na raiz de nossa tão diversa e plural brasilidade?

Cabe ressaltar que, para Calligaris (1991), a identificação do brasileiro como “colonizado” não seria autêntica, pois não há, no país, nenhum colonizado, salvo os indígenas. O restante da população se filia à tradição europeia, mesmo que não a reconheça: “Várias vezes tive que lembrar a evidência que aqui, salvo os raros índios, não há colonizados. Mas parece existir uma paixão - que a história da dívida confirma - de se conceber e apresentar como um colonizado” (Calligaris, 1991, p. 164).

Uma possível resposta para a escolha desses fantasmas, colonizador e colono, pode ser buscada em uma fonte não explícita desse texto de Calligaris (1991): Sérgio Buarque de Holanda<sup>15</sup>. Para este autor, a cultura europeia foi implantada pelos portugueses em território nacional, deixando como legado padrões valorativos, de comportamento e simbólicos ao povo brasileiro. Esses padrões se impuseram e são tomados como referências na constituição subjetiva nacional. Podemos dizer que Calligaris “psicanalisa” *Raízes do Brasil*, levando as teorizações de Sérgio Buarque de Holanda para o interior da psicanálise e fazendo-as se articular nas entranhas do aparelho psíquico.

---

<sup>15</sup> Justificamos nossa presunção de que Calligaris se inspira em Sérgio Buarque de Holanda em seus estudos sobre o Brasil, baseados em várias citações ao autor de *Raízes do Brasil* realizadas pelo psicanalista em entrevistas e artigos publicados em sua coluna para o jornal *Folha de São Paulo*.



O espectro colonizador proposto por Calligaris (1991) em muito se assemelha ao tipo aventureiro de Holanda (2016). Se neste autor o português é marcado pelo imediatismo, ousadia, pela falta de planejamento, pelo predomínio da emoção e do sentimento sobre a racionalidade, entre outros, o “colonizador” do psicanalista visa o gozo, a satisfação – é uma personagem dominada pelas paixões sexuais e agressivas, pela sede de domínio, sem interdições ao seu desejo – em suma, um personagem com suas capacidades racionais, diríamos egoicas, pouco eficazes em estancar ou dar outros destinos aos seus “instintos” mais primitivos.

Se neste viés o Brasil se construiu a partir da herança ibérica, ou seja, o homem peninsular, ao invadir o continente americano, transplantou as estruturas de Estado e de sua cultura cultivadas em Portugal ao imenso território brasileiro, logo a referência para a constituição de uma nacionalidade se encontra “fora”, a partir de padrões estrangeiros. O “colonizador” de Calligaris (1991) parece assumir esta posição em nosso imaginário social, pois, em sua visão, o Brasil teria fracassado, historicamente, em romper com seu passado colonial, perpetuando a tradição portuguesa mesmo após a independência do país. Isso, de alguma forma, se encontra em Sérgio Buarque de Holanda, quando este autor considera que a herança ibérica, marcada sobretudo pelo patriarcalismo e ruralismo, atuou como entrave à entrada de nossa sociedade na modernidade.

Esse aspecto se evidencia em outro texto do autor, no qual Calligaris (1999) distingue dois tipos de colonização: a ocorrida na Ásia e África e a ocorrida nas Américas. No primeiro caso, a população autóctone não é exterminada, mas colocada a serviço dos europeus, que reproduziram nas colônias sociedades hierárquicas já extintas no Velho Mundo: estabeleceram-se como nobres e naturalizaram as diferenças baseando-se nas diferenças étnicas. Essa colonização, iniciada no século XIX, foi chamada também de neo-colonialismo, por ser algo já tardio, e teve papel importante na Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

Nas Américas, o autor subdivide a colonização em dois tipos; a ocorrida no Norte (Estados Unidos) e a ocorrida no Sul (particularmente no Brasil). Na primeira, a colonização significou a invenção de um mundo moderno, pois os europeus que povoaram as terras ao norte do continente eram possuidores de um projeto de construção de uma nova vida, uma nova história, da a construção de um mundo moderno.

Já no contexto brasileiro, além da colonização exploratória, o momento da independência não marcou o rompimento com a tradição, o passado, o “arcaico”: no momento dos sujeitos “saírem de casa”, de lançarem-se na modernidade, a invasão napoleônica obrigou a família real portuguesa a desembarcar no país, reforçando estruturas tradicionais e

hierárquicas existentes em Portugal: o país, então, serviu como refúgio para se perpetuar o passado. Assim, vivemos um presente profundamente regido pelo passado, e um futuro sempre no devir.

Embora alvo de nossos questionamentos, o colonizador ocupar esta posição tão fundamental dentro da teorização de Calligaris (1991) é compreensível, considerando a dominação e exploração exercidas pelo colonizador no território, subjugando outros povos (indígenas e africanos) na construção do que viria a se tornar o Brasil. Já a noção de colono, no texto do autor, porta, a nosso ver, uma série de problemas.

Primeiramente, Calligaris (1991) define o colono como “quem, vindo para o Brasil, viajou para outra língua, abandonando a sua língua materna” (p. 19), e que, no país, “procura aqui, numa outra língua, um novo pai que interdite, certo, e de repente o reconheça” (p. 20). Pela definição, fica evidente que se trata de um migrante. Mas não se trata de uma condição material, mas, antes, uma posição subjetiva: colonos seriam todos aqueles que vieram ao Brasil e acabaram explorados pelo colonizador, ocupando uma posição subjetiva de desejo de interdição, de demanda por uma lei que regule o gozo irrestrito do colonizador e torne possível sua transformação em cidadão, em sujeito.

Os exemplos dados ao longo do texto de Calligaris (1991) se referem a migrantes europeus (portugueses, italianos) que vieram ao Brasil em busca desse “nome”. Porém, o negro escravizado também é compreendido enquanto um colono – e o colono, por sua vez, tomado como escravo. Como seria possível colocar, no mesmo plano, sujeitos que sofreram dois processos históricos muito diferentes, agrupando-os sob a mesma insígnia, “colono” – por um lado, o negro trazido à revelia de seu desejo, tornado escravo, que não veio ao Brasil à procura de nome, pai ou reconhecimento, e, por outro, o europeu movido pelo desejo, em busca da realização de interesses pessoais diversos ou ainda, em busca de sobrevivência. Embora o imigrante europeu ou asiático tenha passado por situações de trabalho forçado e não remunerado, e sua vinda ao Brasil não se trata simplesmente de uma livre escolha por mudar de país, sua trajetória está longe de poder ser igualada ao processo de escravização sofrido pelos africanos. Como vimos, para Calligaris (1991) a questão central para escravos negros e “escravos brancos” é a mesma: ambos esperam um pai que traga a interdição ao gozo imperativo do colonizador.

Não podemos deixar de notar uma espécie de “apagamento” do indígena e do negro no escrito do autor. Se ao primeiro ainda lhe é reservado um lugar de “único colonizado”, ao negro resta um não-lugar – ou está representado pelo “colono” ou como um fantasma que ocupa um entreposto entre o colonizador e o colono. A voz do colono, no escrito do autor, não

é a do africano, mas do imigrante europeu. Essa operação de Calligaris (1991) parece encobrir a história do negro, ao condicioná-lo em uma categoria a-histórica, independente de classe, cor, região. No texto, não há diferença substancial entre embarcar acorrentado em um navio negreiro ou em uma embarcação de imigrantes em busca de novas oportunidades na América; entre Palmares e Blumenau; entre o trabalho cativo e o trabalho livre. Nivelar tais experiências tão contrastantes em uma categoria uniformizadora nos faz incorrer no risco de deixar em segundo plano as especificidades da escravidão negra.

Esse emparelhamento entre negro escravizado e colono/imigrante consiste em um recurso metodológico chamado por Laplanche (1988) de aplainação (*aplatissement*), que consiste, em suma, em colocar todas as manifestações do inconsciente no mesmo nível: sonhos, sintomas, discurso sobre a vida diária, atos falhos, atuações, etc. Para Calligaris (1991), no que tange às suas associações relativamente livres, imigração e escravidão podem estar no mesmo nível, mas isso não pode ser atribuído à realidade material histórica. Os imigrantes não foram trazidos à força, não ficaram absolutamente sem direitos, não sofreram castigos físicos e não foram despojados de seus costumes, línguas e identidade. Além de tudo, ao fazer a equivalência, há uma denegação: do fato de que homens brancos escravizaram e maltrataram sistematicamente homens e mulheres negros quase até o alvorecer do século XX.

Talvez este seja um espectro presente na clínica privada dos grandes centros urbanos, geralmente acessível a uma classe média/alta que se identifica como branca, ou seja, que simbolicamente se filia a uma ascendência européia. No discurso das famílias e populações européias que migraram para o país na virada do século XX, comumente se fazem presentes as memórias de tempos difíceis, da exploração sofrida no Brasil. Mas, para além dessa suposição, podemos pensar que, considerando o domínio do colonizador ao longo do período colonial, é, na perspectiva de Calligaris (1991), somente com a chegada do colono que um novo projeto pode ser pensado, demandado ao Brasil, já que, internamente, o autor não vislumbra a existência de outros discursos (o escravo, como vimos, não chega a se constituir enquanto discurso para o autor). O colono representaria a construção de um Brasil moderno – projeto bem sucedido nos Estados Unidos, mas que, em sua visão, fracassou em nosso país. No Brasil, afirma o autor que o espectro do escravo se impôs como fundamento de nossas relações sociais, pois a escravidão do negro precisou ser repetida, reafirmada com a chegada do colono: ambos tiveram a cidadania negada, enquanto que o colono estadunidense foi ouvido pelo seu governo, que, na visão do autor, não importou mão-de-obra de escravos brancos, garantindo sua propriedade sobre as terras.

Não faltam, no discurso de Calligaris (1991), comparações do brasileiro com o homem europeu, o que nos reserva um lugar específico diante deste ideal: “O europeu é mais paciente, considera com calma uma formação que lhe reservaria um exercício profissional consistente após trinta anos ou mais” (p. 98); “Parece-me que um europeu (...) dificilmente diria que o seu país não presta. Deve haver alguma razão que coloca os brasileiros, com respeito à própria identidade nacional, em uma curiosa exclusão interna” (p. 14); “‘o gosto pelo esforço’, ‘o prazer da dificuldade’: não parece haver uma expressão consagrada que possa traduzir esta peça-chave da pedagogia européia (...) Mas se o colonizador veio para gozar, o ‘*gout de l’effort*’ aqui não tem valor. Só vale gozar” (p. 47-48). Muito embora o autor afirme, na introdução da edição mais recente da obra (Calligaris, 2017), que sua intenção ao escrever a obra não era a de estabelecer uma comparação com a Europa, mas compreender o Brasil em sua especificidade, nesses trechos reforça-se o brasileiro enquanto um “tipo emocional”, em descompasso com a racionalidade europeia.

Assim, para finalizar esta análise dessas “notas de um psicanalista europeu”, a “civilização brasileira” é declarada “estranha” no subtítulo da mais recente edição da obra. Nesta, Calligaris (2017) reconhece que, na época de sua escrita, há quase vinte anos, se tratava de um europeu em um momento de chegada ao país, sendo o choque cultural algo esperado desse encontro. Podemos dizer que em italiano, estranho e estrangeiro são palavras derivadas uma da outra (*strano* e *straniero*). Ser estrangeiro é ser estranho, um corpo estranho. Para o estrangeiro, tudo soa estranho, mas ele é que é o estranho, o diferente. E o estranho só o pode ser se a referência ou o parâmetro para sua análise lhe é externa – o europeu tomado como paradigma da brasilidade, um espelho diante do qual o reflexo sempre será distorcido, deformado, desvirtuado, pervertido, estranho. Aos olhos do psicanalista italiano, o reconhecimento ou a equivalência entre o ser e sua imagem será, perpetuamente, impossível.

### **4.3 Brasil para estrangeiro ver: Octavio Souza e a utopia edênica**

Nosso próximo trabalho recebe o título de *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*, publicado em 1994 pelo psicanalista carioca Octavio de Almeida Souza. O autor é graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1976, Mestre em História da Filosofia na Université Paris I, em 1979, e Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1993, sendo, atualmente, pesquisador titular da Fundação Oswaldo Cruz.

Octavio Souza possui grande proximidade com Contardo Calligaris, não apenas por serem lacanianos, mas porque as teses desenvolvidas neste livro realizam alguns desdobramentos a partir de *Hello, Brasil!*. Uma parte dos agradecimentos do livro é dedicada ao psicanalista italiano, responsável, segundo Souza (1994), pelo incentivo à escrita, pelo acompanhamento e observações realizadas ao longo da produção da obra. Ambos fizeram parte de um fórum de trabalho denominado “Sexto Lobo – clínica do social”, que em 1989 realizou seu primeiro encontro em Porto Alegre, originando um livro, *Clínica do Social: ensaios*, de 1991, com textos de Luiz Tarlei de Aragão, Jurandir Freire Costa, e dos próprios Contardo Calligaris e Octavio Souza. O objetivo do grupo consistia em realizar conferências e seminários (públicos e fechados) para discussão de monografias e ensaios para posterior publicação, com temas concernentes ao que denominam de “clínica do social”.

A questão que guia as reflexões de Octavio Souza na obra *Fantasia de Brasil* concerne à presença, na produção intelectual do país, de uma constante busca por definir a “identidade” brasileira. O autor parte das reflexões de Octavio Paz para retomar a questão, e realizar uma leitura psicanalítica da obstinada busca, na cultura intelectual, em definir o “brasileiro”.

Para Souza (1994), esta busca por uma identidade nacional se trata de um sintoma, manifestação de um impasse na passagem do Brasil a Estado nacional. Ou seja, a independência brasileira aparece, aqui, como momento paradigmático, tal como para Calligaris. O autor entende que as tentativas de se estabelecer uma identidade nacional (apropriação ou produção de elementos simbólicos que orientam o fazer coletivo de um país e que geram reconhecimento e direito à cidadania) nunca contemplaram a diversidade de manifestações culturais. Em sua visão, o que acabou marcando de maneira expressiva esta busca identitária foi a reiterada tentativa de encarnar a diferença: o Brasil seria, por excelência, o diferente, adotando, como identidade, a fantasia de exotismo.

As raízes desta fantasia de exotismo, que o brasileiro adotou como sua identidade, se encontram no espírito do colonizador europeu que desembarcou nas Américas. A partir da obra “Visão do Paraíso”, de Sérgio Buarque de Holanda, publicada em 1959, Souza (1994) sustenta que o europeu nutria uma fantasia, a de reencontrar, em algum lugar do globo, o Éden, o paraíso perdido. Um projeto utópico, diz-nos o autor, portador de expectativas e desejos que, devido à sua magnitude, se impuseram na concepção do Brasil. Ao país foi imposto, pelo desejo do europeu, que encarnasse a diferença, fosse a própria diferença.

Eis o ponto central da tese de Souza (1994), que parte das reflexões de Octavio Paz para trabalhá-las psicanaliticamente: a América e, no nosso caso, o Brasil, estruturando-se em torno de um projeto utópico. O mito edênico, para o autor, recebeu diferentes versões ou

interpretações de acordo com a origem cultural e social dos colonizadores, o que explicaria a variedade de sociedades surgidas no Novo Mundo. Enquanto na América do Norte os ingleses se esforçaram por criar um paraíso, a partir da fé no trabalho e na disciplina, na América ibérica os colonizadores se entregaram, de maneira desenfreada, a usufruir e obter o gozo imediato.

O caso da colonização da América Inglesa, como já dissemos, parece ter sido mais feliz, mas não pelo valor intrínseco dos ideais escolhidos, e sim pela circunstância de terem produzido um afastamento do horizonte de ilusão (...) a inibição de que sofre o Brasil (...) não teve apenas por efeito a restrição de nossas capacidades de transformação do mundo externo e de sublimação dos processos mentais internos. Incidiu igualmente sobre o próprio campo escolhido para o exercício do principal de nossos esforços de busca de satisfação: o caminho erótico da relação emocional com as outras pessoas (Souza, 1994, p. 116).

Repete-se neste autor a concepção de Calligaris (1991), presente em Sérgio Buarque de Holanda: o português aventureiro, dominado pelo desejo de satisfação instantânea, sem planejamento, sem adiamento do gozo. Mas o autor acrescenta, baseando-se em Freud: dominados os sujeitos pelo gozo, identificados ao paraíso do prazer transbordante, ficam prejudicadas as vias sublimatórias e de transformação da realidade no Brasil; por outro lado, ocorre um investimento nas relações pessoais, emocionais com os outros. Souza (1994) recorre a Gilberto Freyre para destacar a importância do vínculo erótico presente nessas relações pessoais, que, segundo o autor, não fora observado por Sérgio Buarque de Holanda.

De Gilberto Freyre, Souza (1994) cita o famoso trecho em que o autor pernambucano cria uma imagem para exemplificar o luxurioso clima do Brasil-colônia, no qual o português, ao desembarcar nos trópicos, escorregava em índias nuas, que abriam suas pernas a troco de qualquer bugiganga, atribuindo, ao colonizador, um caráter mais libidinoso que o do autóctone, sendo sua pujante lascívia apenas disfarçada por uma superficial moral sexual cristã. Teríamos, então, somado ao personalismo conceituado por Sérgio Buarque de Holanda, uma desinibição do erotismo como marcada formação social brasileira.

O brasileiro acaba por encarnar o projeto utópico, ser imperativamente a diferença, segundo o autor, pautando-se em Darcy Ribeiro, devido à “ausência de tradições culturais arraigadas que sirvam de vetores discursivos estabelecidos” (p. 150). O brasileiro passa a se definir como o diferente para o outro e também para si mesmo, exatamente pela desconexão com sua própria cultura. E essa resposta exótica poderia ser encontrada não apenas em nossas relações cotidianas, mas também impregnada em nossa intelectualidade, por exemplo nas

caracterizações de brasileiro presentes em Roberto DaMatta e da psicanalista Betty Milan, que acabam nos colocando em posições um tanto caricaturais, reforçadoras de estereótipos que nos diferenciam do outro americano ou europeu.

O europeu assume, por vezes, no texto de Souza (1994), uma posição que nos parece idealizada, ocupando o lugar de uma cultura superior à originada nos trópicos. No trecho a seguir, o autor, ao se referir à identidade ancorada nas belezas naturais, como alternativa à falta de elementos culturais para constituição de um primeiro senso de identidade interno em nosso país, afirma: “Pode parecer natural uma tal confissão de carência, principalmente porque, é claro, a América não era a Europa e não tinha tido tempo para acumular as produções humanas que formam uma cultura erudita” (p. 21). É possível subentender, neste trecho, que a cultura das Américas, por uma questão de “tempo”, ainda não tinha atingido o patamar da cultura sistematizada no Velho Mundo. Há, portanto, um atraso temporal – a compreensão de um desenvolvimento linear, que vai de um ponto mais atrasado a um ponto superior, em uma trajetória rumo a um ideal a se alcançar – cuja referência se encontra nas civilizações europeias. Além deste resquício de evolucionismo cultural, percebemos uma desconsideração das culturas indígena e afro, além da cultura popular, para a consideração do autor de que, aqui, não havia elementos de “cultura humana” suficientes.

Mais adiante, baseando-se nos estudos de Edward Said, afirma que a Europa, em relação ao Oriente, criou imagens e valores que seduziam e, ao mesmo tempo, causavam temor em relação aos povos orientais. Já os povos que habitavam as Américas – compreendidas pelo europeu como tendo sido por ele descobertas –, não despertaram temor; foram compreendidos como habitantes de territórios a serem ocupados e a cultura do europeu se impôs sobre as autóctones, instituindo uma cultura ocidental. E por que o europeu não foi tomado pelo medo, ao se deparar com territórios desconhecidos, florestas densas, animais nunca antes vistos, povos nus, alguns canibais, de cultura tão diversa da sua? Para Souza (1994), um dos motivos repousa na imagem construída de um “bom selvagem” que habitava as Américas, e o autor nos dá a entender que essa imagem foi justificada por uma postura mais passiva e receptiva dos indígenas: “a ausência de um olhar ameaçador por parte dos índios” (p. 124) atuou, em parte, na consumação do domínio da cultura europeia sobre as autóctones. Há, aí, implicitamente, a reprodução do estereótipo do índio ingênuo, puro, amistoso, reproduzido nos relatos quinhentistas (França, 2012) e amplamente disseminado no senso comum e, mesmo, em autores da cultura intelectual. Implicitamente, também podemos ler no texto de Souza (1994) a noção de que a cultura dos povos indígenas não possuía magnitude comparável à europeia:

Não é possível afirmar, para a América, e principalmente para o Brasil, a existência atual de culturas e nações, com vidas, obras e costumes que antecedessem a colonização européia, e que tivessem, portanto, uma ‘realidade crua obviamente maior que qualquer coisa que pudesse ser dita a respeito no Ocidente’. Para nós, é como se a realidade já tivesse vindo ‘cozida’ da Europa (Souza, 1994, p. 121).

Reconhece o autor: “É verdade que um tal ponto de vista pode parecer extremamente eurocêntrico” (Souza, 1994, p.121). Em seguida, frisa que os elementos indígena e afro de nossa cultura se ordenam e se estruturam no interior da tradição europeia que aqui se instalou, se desconfigurando para se adequar à cultura dominante. Em seu texto, afirma que foi o olhar do europeu sobre as Américas que atuou na fundação da cultura que se originou nesses novos territórios, se impôs sobre outras culturas e tradições. A filiação europeia reivindicada pelo autor parece ecoar, embora sem citá-la, a tese de Sérgio Buarque de Holanda de que as estruturas simbólicas e de Estado foram implantadas em terras brasileiras pelo colonizador português, se caracterizando como heranças ibéricas.

A comparação com os Estados Unidos, como já vimos também é realizada por Souza (1994). Enquanto as lideranças estadunidenses são robustas, “pais fundadores” como George Washington, Thomas Jefferson, Abraham Lincoln, entre outros, no Brasil “os líderes que possa ter havido já foram em sua maior parte esquecidos por força da proximidade que preconizavam em relação ao gozo do objeto” (p. 88). Ou seja, nossos líderes são sempre os colonizadores, os quais “ninguém chama de pais, a não ser enfatizando a própria condição de bastardo” (p. 88). Nossa condição de “filho bastardo”, para Souza (1994), se caracteriza como nossa carência fundamental: padecemos de “falta de pai”, situação patogênica que, em tese, não acometeria os sujeitos nascidos nos Estados Unidos, que contam com fortes lideranças, que exercem uma eficiente função paterna.

Sobre este aspecto, ainda, Souza (1994) afirma que nossos vínculos se dão, sobretudo, pela identificação uns com os outros, enquanto as lideranças são fracas para poder constituir uma massa, um grupo. Nossos líderes, segundo o autor, são os populistas, que tocam em nossa “carência fundamental, a ‘situação patogênica’ comum a todos nós, pobres brasileiros, sempre vítimas de algum algoz interno ou externo” (p. 89). Sobre este aspecto, a ideia de que caudilhos exercem seu poder e domínio sobre a massa de brasileiros é comum entre os autores do pensamento social brasileiro, estando presente em autores como Oliveira Vianna, Raimundo Faoro, Roberto DaMatta, por exemplo. Porém, seria estranha a tese, nos escritos desses autores, de que os laços horizontais seriam mais fortes que a ligação ao líder; o que



podemos ler nesses autores é o contrário: a ligação horizontal é compreendida como fraca, tênue, deficitária.

Outra argumentação de Souza (1994) que se enraíza em Calligaris (1991) é a de que, no país, não existem colonizados. Todos, com exceção dos indígenas, possuem uma filiação relacionada ao colonizador ou ao colono. Reivindicar o posto de povo colonizado, para o autor, se trata de uma dificuldade de reconhecimento de nossa inscrição em uma tradição de origem europeia, de manifestação de uma filiação frágil, mal estabelecida, que nos relega à posição de filhos bastardos.

Souza (1994) faz uma diferenciação entre extermínio/expulsão/assimilação e colonização. Sem definir o que entende por colonização, afirma que os indígenas e os negros não foram colonizados pelo europeu, mas sofreram processos de violência, como a escravidão. Esta estranha definição guarda uma evidente contradição. Ora, se na concepção do autor o indígena foi o único a ser colonizado, mas o processo que ele sofreu em relação ao domínio português não pode ser chamado de colonização, o que ele sofrera, afinal? Repete-se, a nosso ver, a sua destinação a um “não-lugar”, um deslocamento que o destina à exclusão do processo histórico, este centrado no homem europeu. Um grave problema é que “colonização” não recebe uma definição, apenas subentendemos que colonização é uma outra coisa, diferente das ações portuguesas em terras indígenas.

Uma última observação. O mito do Paraíso Perdido é compreendido por Souza (1994) como determinante do que viria a se tornar o Brasil e de suas configurações assumidas como sociedade. Mas, e se este mito não tiver sido tão fundamental para o homem europeu quanto Sérgio Buarque sustenta, enquanto um projeto utópico de construir, nas novas terras, uma nova forma de gozo?

Muito embora a menção a uma ilha mítica chamada “Hy Brazil”, localizada no Atlântico Norte, a oeste dos Açores – e cuja origem Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro *Visão do Paraíso*, publicado em 1959, atribui a uma lenda celta de uma imaginária terra de delícias (Caldeira, 2015) – se faça presente em cartas geográficas desde 1339, se consultarmos autores como França (2012) e Eco (2013), a tese de que o europeu enxergou, nas Américas, o reencontro com o Éden se sustentou apenas no início das viagens dos navegantes do Velho Mundo. A impactante opinião de Américo Vespúcio, escrita em 1503, de que o paraíso não poderia se encontrar longe das novas terras, segundo esses autores, não reverberou ao longo dos anos; documentalmente, os registros de navegantes e aventureiros quase não mencionam essa ideia e, de maneira geral, se limitam a comparar a natureza exuberante encontrada nos trópicos a um paraíso, mas enquanto recurso metafórico.

Para Delumeau (2009), a visão que se perpetuou, na Europa, foi a contrária: o Novo Mundo era uma terra dominada pelo Diabo, habitada por populações nuas, canibais, sem culto cristão, povos “primitivos” e “selvagens” que necessitavam da intervenção do homem europeu para tornarem-se civilizadas.

A visão negativa está presente nos relatos de viajantes quando estes retratam a população e a sociedade criada pelos colonizadores portugueses, o que toma corpo nos escritos a partir da segunda metade do século XVI. Para França (2012), será “uma imagem, de ponta a ponta, permeada pela ideia de que uma terra pródiga tinha ido parar nas mãos de um povo indigno de possuí-la” (p. 243).

O recurso à interpretação de Sérgio Buarque de Holanda como verdade factual faz com que Souza (1994) reproduza esta produção discursiva e ideológica como uma realidade histórica, quando, ao contrário, como vimos, pode ser questionada, contrariada ou, mesmo, invalidada por outros estudos. A nosso ver, isso pode acarretar certa fragilidade para a sustentação de suas interpretações, já que a ideia do europeu obcecado pelo paraíso edênico, com a América oferecendo-se como palco para esta fantasia, é nodal em sua obra.

#### **4.4 Figueiredo, em busca do sujeito entre “pessoas” e “meros indivíduos”**

Nosso próximo autor, embora não lacaniano, possui proximidade acadêmica com Octavio Souza. Luis Claudio de Mendonça Figueiredo, graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em 1974, mestre e doutor em Psicologia Experimental pela Universidade de São Paulo (USP), em 1976 e 1979, respectivamente, e professor da PUC e da USP, já publicara obras e realizara pesquisas em conjunto com o autor de *Fantasia de Brasil* – inclusive publicando uma elogiosa resenha à obra do colega em um jornal de circulação nacional<sup>16</sup> – quando, em 1995, publicou pelo já mencionado selo “O Sexto Lobo – clínica do social”, a obra que aqui será alvo de nossa análise, *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*.

Logo no início do livro, Figueiredo (1995a), deixa explícita sua referência a Roberto Schwarz, partindo do seguinte pressuposto: “nesta análise o país é focalizado, fundamentalmente, como uma sociedade que pertence ao Ocidente mas que, no contexto da cultura ocidental, ocupa uma posição excêntrica e peculiar” (p.11).

---

<sup>16</sup> Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/2/19/mais/31.html>>

Figueiredo (1995a) compreende o conceito de modernidade a partir de autores como Dumont, Heidegger, Taylor e Toulmin. O primeiro, a partir de um trabalho de antropologia comparada, estabeleceu diferenças entre sociedades holistas e sociedades individualistas – modelos não necessariamente excludentes, segundo o autor, mas que podem coexistir em uma mesma sociedade. As sociedades holistas – tomando a Índia como parâmetro – se caracterizam pela dominância do coletivo em detrimento do indivíduo; estes assumem identidades posicionais, de acordo com a hierarquia social, determinada pelas tradições. Identidades, neste contexto, se definem a partir das posições sociais.

Já nas sociedades individualistas, seus membros são representados como autônomos, autodeterminados, independentes. O indivíduo é tomado como um valor, sendo produzido e garantido por normas e ideais individualistas, presentes sobretudo no ideário liberal dos séculos XVIII e XIX. Para Figueiredo (1995a), a crença em um indivíduo a-social, que se constitui apartado de suas relações sociais, trata-se de uma ilusão, uma ideologia. Mas essa crença possui uma eficácia na realidade, se faz presente e atua em nossa sociedade.

Figueiredo (1995a), baseando-se nas proposições de Isaiah Berlin, diferencia independência e autonomia. Por independência entende o indivíduo com escolhas e projetos individualizados, sem vínculos, obrigações ou determinações externas sobre o exercício de sua liberdade, que, na modernidade, se estabeleceu como o domínio da privacidade, espaço no qual não caberia a interferência do Estado. Já a autonomia compreende o indivíduo capaz de criar leis que regulam sua vida particular e a vida pública e propenso a deixar-se por elas ser regulado. Se este indivíduo autônomo é capaz de se autorrealizar, controlando e determinando suas ações e destino, se torna possível o surgimento do sujeito moderno.

A partir de Heidegger, Figueiredo (1995a) compreende que a modernidade tem início com Descartes e a proposição do racionalismo, no qual o conhecimento é obtido a partir do exercício reflexivo subjetivo, e não mais determinado pela tradição. É sobre este sujeito, livre, dotado de um mundo interior, autoconsciente e racional que se fundará a modernidade, enquanto era de um “sujeito pleno, unificado e soberano” (p. 33). Essa centralidade do indivíduo abre espaço para a divisão entre esfera privada (o respeito à interioridade, à intimidade) e esfera pública.

É sobre estes fundamentos que Figueiredo (1995a) introduz três noções importantes para sua análise, as quais define como três modos de subjetivação: “pessoas”, “meros indivíduos” e “sujeito”. O primeiro se refere ao modo de subjetivação pré-moderno, no qual se sobressaem a tradição, a sobredeterminação do social sobre o indivíduo, a imposição hierárquica. Os “meros indivíduos” e o “sujeito” são possibilidades de subjetivação presentes

na modernidade. O que os diferencia é que os meros indivíduos continuam determinados por uma coerção externa, não mais pela força da tradição de uma sociedade holista, mas por vínculos, obrigações e leis que não partem de um senso íntimo de comprometimento, mas que os constroem e que são cumpridas a partir do exercício de uma autoridade.

Já o modo de subjetivação moderno, por excelência, consiste no “assujeitamento” – a constituição de um “*sujeito auto-subsistente e auto-sustentado*, ou bem enquanto *autonomia racional diante de um mundo de objetos plenamente ‘objetivos’*, ou bem enquanto *autonomia expressiva de forças naturais e/ou históricas*” (Figueiredo, 1995a, p. 39, destaques do autor).

Porém, para se alcançar a condição de sujeito, Figueiredo (1995a) afirma que as sociedades modernas devem manter preservadas estruturas pré-modernas, que garantam, primeiramente, a condição de pessoa (de pertença a uma coletividade, na qual recebe um nome, um sobrenome, um título, um lugar) para que, a partir desta base, caminhe em direção ao assujeitamento. Por isso a modernidade institui a separação entre as esferas privada e pública, sendo a primeira o espaço relacional (família) no qual uma “pessoa” é cultivada, gerada, para que adentre a esfera pública, o espaço para a ação enquanto “sujeito”.

Após trabalhar essas conceituações, Figueiredo (1995a) se propõe a compreender os modos de subjetivação no Brasil. Pensa que o país ocupou, desde o século XVI, uma dupla posição no Ocidente: uma parte pertencente ao Ocidente Moderno, racional, individualista, capitalista, e outra excêntrica, pré-moderna, arcaica, patriarcal, personalista, “afetiva”. Para compreender essa duplicidade brasileira, o autor recorre a três autores que trabalham a partir de pares dicotômicos em suas respectivas interpretações da realidade nacional: Sérgio Buarque de Holanda, Roberto DaMatta e Roberto Schwarz.

Figueiredo (1995a) reverencia Sérgio Buarque de Holanda, “cujo livro *Raízes do Brasil* é ainda, no meu entender, o grande marco na literatura sobre os modos de subjetivação brasileiros” (p. 18). O autor, então, adere às ideias do escrito, que apresenta, segundo ele, o “frescor das análises que enfocam aspectos que permanecem atuais nos nossos modos de sentir, pensar e viver no Brasil” (p. 42).

De Roberto DaMatta, o autor se refere à ideia de um país dividido entre o mundo tradicional (holístico, hierárquico, familiar), produtor de pessoas, e o moderno (impessoal, igualitário), produtor de indivíduos. Duas formas de subjetivação, dois regimes de sociabilidade pelas quais os indivíduos transitam de acordo com suas necessidades. De acordo com Figueiredo (1995a), entre esses dois regimes o brasileiro não segue nem a lei dos vínculos pessoais (sociedade tradicional) nem a lei impessoal (sociedade moderna), mas uma “lei do sucesso instrumental” (p. 45):

(...) um indivíduo capaz de estabelecer com o mundo dos valores e normas este tipo de relação *está se identificando – mas não se submetendo* – a uma outra lei que não é nem a lei dos vínculos afetivos e das lealdades, nem a dos contratos e regras impessoais: é a lei do *sucesso instrumental a qualquer preço e sem limites*, conhecida entre nós como ‘lei de Gérson’, o que o coloca na condição inequívoca e paradoxal de um supersujeito insubmisso, de um sujeito não assujeitado, não comprometido, livre de contradições íntimas, sem culpa e sem vergonha. É como se entrássemos na Idade Moderna pela porta dos fundos, na figura do vínculo perverso a que, segundo alguns, é levado o sujeito da modernidade pelo movimento que alguns autores denominaram de ‘a dialética do Iluminismo’ (Figueiredo, 1995a, p. 45-46, destaques do autor).

A partir de Roberto Schwarcz, Figueiredo (1995a) afirma que a referida duplicidade brasileira se assenta na coexistência entre o tradicional e o moderno, sem que o primeiro esteja em vias de ser substituído, superado, transformado pelo segundo, mas constituindo condição mesma de nossa existência. Isto porque o Brasil se introduziu no mercado mundial (ao “novo”) pelo que possuía, estruturalmente, de atrasado (pelo “velho”), isto é, como fornecedor de matéria-prima e mão-de-obra barata.

Os proprietários relacionavam-se pela lógica capitalista com seus escravos e, com os homens livres e pobres, com uma dupla lógica: utilizando-se da lógica do regime assalariado (baseado na competência, mérito e desempenho individuais) coadunado com relações baseadas no favor. Por este prisma, Figueiredo (1995a) compreende que os senhores oscilam entre um “grande pai”, um “grande e frio explorador” e, ainda, um “grande delinquente”.

Estamos acostumados a reconhecer no Brasil uma propensão notável à transgressão das leis, à transgressão das regras; ora, o que a análise de Schwarz nos faz entender é que não se trata apenas de uma generalizada tendência a transgredir, o que apontaria apenas para a fragilidade das leis – e das nossas subjetividades – em comparação com a sua força nas metrópoles modernas, mas de uma verdadeira **lei da transgressão** que regula e legitima, num plano meta-cultural, as inúmeras ocorrências transgressivas de que nossas vidas são feitas (Figueiredo, 1995a, p. 48, negrito do autor).

Esse modo de subjetivação não seria uma característica geral, de todos os brasileiros, mas um traço marcante de nossas elites e de seu círculo mais próximo. Os homens livres e pobres seriam “meros indivíduos”, dependentes do arbítrio desses senhores detentores do poder. A modernidade, quando transposta para uma realidade dividida entre “pessoas” (a elite), escravos e “meros indivíduos” (homens livres), acaba deslocada, pois falta, a essa realidade, o “sujeito”, que a fundamenta e a legitima.

Assim, pautando-se em Sérgio Buarque de Holanda e Roberto Schwarz, Figueiredo (1995a) reafirma que os ideais da modernidade ocidental são ostentados por uma elite enquanto um “ornamento”, pois, em essência, seus modos de atuação e relacionamento se caracterizam como arcaicos. Ou seja, no contexto brasileiro as “ideias estão fora do lugar”, pois não se encontram arraigadas na realidade, mas constituem recursos retóricos, ilusórios, imitativos, modismos. Figueiredo, citando o trabalho de Octavio Souza, afirma que discursos que colocam o brasileiro em um lugar exótico em relação ao estrangeiro também se caracterizam como “ideias fora do lugar”.

Este descompasso discurso/realidade leva Figueiredo (1995a, 2000) a elaborar o que denomina “impropriedade como modo de ser”. As elites, “pessoas muito importantes”, exercem sua dominação a partir do entrelaçamento do “legalismo” com a transgressão das leis, a fim de atingir seus objetivos particulares, em prejuízo do coletivo. Os brasileiros, divididos entre pessoas acima da lei e meros indivíduos em uma situação de subcidadania, se encontrariam cambiantes entre esses dois polos, em um equilíbrio de representações dissociadas, entre discurso e prática: de um lado, o “legalismo” e, de outro, a “lei da transgressão”.

O “legalismo”, para o autor, se caracteriza pelo contraste entre a ordem legal e a realidade, bem como, contraditoriamente, pela esperança de que a realidade se construa a partir das leis, normas e decretos. Por outro lado, existiria, no país, não uma atitude de desafio da lei, uma perversão, mas sim uma “lei de transgressão” regulamentadora e legitimada na vida social, à qual o sujeito se submete como à lei do pai. Por meio desta lei, a transgressão é aceita em certos casos, até mesmo incentivada em determinadas circunstâncias. Enquanto lei consensual, os sujeitos estariam a ela submetidos – não caracterizando, portanto, perversão, por não haver afronta, desafio ou tentativas de burlar a mesma (Figueiredo, 2000).

A transgressão se ofereceria para os desafortunados, segundo o autor, enquanto possibilidade de diferenciação, de afirmação de si – mesmo que reforçando a imagem exótica do brasileiro “malandro” –, em uma sociedade regida por leis transgredidas pelas elites pouco confiáveis. Os três modos de subjetivação se fariam presentes, concomitante e paradoxalmente, em todo brasileiro, enquanto possibilidades de existência e ação em seu meio social.

Figueiredo (1995a), em sua obra, passa a refletir, a partir desses pressupostos teóricos, sobre diversos episódios de nossa vida social: nossa democracia, alguns personagens da política, a corrupção, a dicotomia caxias/puxa-saco, as militâncias, o pentecostalismo, entre outros. E a psicanálise não passa incólume em sua perspectiva. Se os modos de subjetivação

brasileiros não propiciam a emergência de um sujeito moderno, como trabalha a psicanálise neste contexto marcado pela dependência, pelo personalismo, pelas lealdades pessoais? Para o autor, a psicanálise não tem outra possibilidade senão ser mais uma “ideia fora do lugar”. Sua ampla aceitação no país pode, na verdade, esconder uma tentativa de “parecer moderno”. Esse poderia ser, para o autor, um dos motivos para a psicanálise depender tanto de analistas estrangeiros e pacientes imigrantes ou descendentes de imigrantes – ambos advindos de contextos mais individualistas.

Neste aspecto, Figueiredo (1995a) tece críticas a *Hello, Brasil!*, de Contardo Calligaris. No que o psicanalista italiano enxerga uma dificuldade dos psicanalistas brasileiros assumirem uma filiação (pois não demonstrariam tanto comprometimento com teorias e autores), ou seja, de assujeitarem-se à lei paterna, para o autor trata-se de um outro padrão de sociabilidade, “muito distinto do europeu moderno, padrão no qual o pai comparece de outra forma” (Figueiredo, 1995b, p. 91). A relação dos psicanalistas com seus respectivos analistas, supervisores e sociedades não seria tanto marcada pela filiação, mas pelo apadrinhamento: não esperam ascender a sujeitos, mas a pessoas (adentrar em um grupo, fazer parte das relações). Apesar de considerar que as interpretações de Contardo Calligaris, por vezes, soam precisas e brilhantes, Figueiredo (1995a) compreende que este autor, ao “procurar uma chave única para falar de um país” (p. 91), deixou de lado muitos fenômenos de nossa realidade – talvez por ser estrangeiro; e exatamente por ocupar um lugar de fora, suas “notas” assemelhariam-se a julgamentos: “tudo indica que fomos reprovados” (Figueiredo, 1995a, p. 91).

Concordamos, em parte, com a crítica a Contardo Calligaris. Questionamos se os brasileiros, tal como caracterizados por Figueiredo (1995a), também não acabam sendo reprovados diante de um ideal de sujeito e sociedade modernos. Toda sua análise está ancorada no pressuposto básico de que o Brasil ocupa uma posição excêntrica (do grego *eccentricus*, “fora do centro, descentrado”) e peculiar no mundo ocidental moderno. E esta posição fora do centro, portanto, periférica, e fora da norma se estabelece a partir de um referencial, adotado como ideal. Este ideal pode ser pensado considerando suas configurações em Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e Roberto DaMatta, autores que guiam o pensamento de *Modos de Subjetivação no Brasil*, compondo o paradigma da modernidade.

Como o(a) leitor(a) pode notar, as premissas desses três autores são tomadas por Figueiredo (1995a) à semelhança de máximas – verdades sobre nossos modos de socialização e subjetivação. Se o autor critica a “chave explicativa única” de Contardo Calligaris – e, novamente, concordamos com a crítica –, nos apresenta outra chave explicativa totalizante com a importação da concepção de “ideias fora do lugar” de Schwarz. Por este esquema

interpretativo, quase todos os fenômenos de nossa realidade passam a ser explicados pela lógica tradicional/moderno, pessoa/indivíduo/sujeito, e como o brasileiro está, por este viés analítico, de antemão paralisado entre pares dicotômicos, assumindo formas arcaicas ou modernas de acordo com a conveniência, assumimos uma posição excêntrica, no entendimento de Figueiredo. Fora do lugar, nossas produções se alternam entre manifestações de um espírito arcaico e de uma inautenticidade, pois não passariam de ornamentos, como se o plano das ideias consistisse em uma abstração, e não se articulasse, ou melhor, não se produzisse nas relações sociais e a partir das condições materiais de vida.

A concepção de uma psicanálise “fora do lugar” no contexto brasileiro, como pensa Figueiredo (1995a), apenas se sustenta se esta ciência for compreendida como possuidora de um estado puro, sem ligações ou relações com o ambiente de recepção, como se fosse uma ciência neutra que, em solo brasileiro, sofre deturpações. Para Damousi e Plotkin (2009), um sistema de ideias transnacional, como a psicanálise, é inseparável do contexto local no qual ela é recepcionada, apropriada.

O desenvolvimento das ideias de Figueiredo (1995a), portanto, por maiores que sejam as diferenças em relação às dos outros dois autores aqui analisados, Contardo Calligaris e Octavio Souza, preserva uma essência presente nesses autores, a qual, pensamos, se relaciona à mesma fonte do pensamento social brasileiro. Sérgio Buarque de Holanda aparece, nessas obras, como o grande condutor da visão sobre o Brasil e o brasileiro, impregnando as formas como os autores compreendem os modos de subjetivação no país, reservando-nos uma posição excêntrica no mundo ocidental.

#### **4.5 Carmen Backes e os mitos fundadores**

Outra perspectiva de compreensão é lançada pela psicanalista lacaniana Carmen Backes, analista-membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Seu livro *O que é ser brasileiro?*, lançado em 2000, também pelo selo “O Sexto Lobo”, é fruto de uma pesquisa de mestrado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientada pelo professor e psicanalista Edson Luís André de Souza (organizador do livro “*Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*”). Em 2011 a autora concluiu doutoramento em Educação na mesma instituição.

O livro se inicia com um relato pessoal, uma viagem a Porto Seguro, Bahia, marco da invasão portuguesa em território indígena em 1500: “Lá deparei-me com a figura de um suposto índio pataxó de calção vermelho Adidas e chinelos Havaianas. Esta imagem causou-



me certo estranhamento, embora já tivesse visto muitas fotografias de índios aculturados devidamente vestidos” (Backes, 2000, p. 11, grifos nossos). O relato continua com a narração de sua experiência turística, afirmando que comprou sementes de pau-brasil que nunca brotaram, fazendo-a concluir, à época, que “no Brasil, até as sementes de pau-brasil não são legítimas” (p. 11). Reflete, então, a partir de Roberto Schwarz, que brasileiros e latinos se veem rondados pela ilegitimidade de seus modos de vida.

Neste trecho inicial, é possível identificar alguns problemas no discurso da autora. Embora a autora admita, em seguida, que a imagem de índio que habitava seu imaginário seria idealizada, em uma forma pura, apresenta-se aqui a noção de aculturação, conceito questionável em discussões mais recentes da antropologia, na medida em que toma os coletivos não-modernos a partir dos referenciais dos coletivos ditos modernos; desta forma, os primeiros, ao sofrerem os impactos da modernidade, são compreendidos como sofrendo uma transformação passiva que os leva à constituição de uma perda de sua “real” essência – estabelecida pela sociedade que os coloniza (Viveiros de Castro, 2012).

Também é possível identificar, de início, um pressuposto que, se tem suas origens em uma percepção do senso comum (no Brasil, nada é legítimo – do índio “devidamente” vestido ao *souvenir* “falso”), busca sua justificativa teórica, acadêmica, em um esquema explicativo que, de alguma forma, reafirma tal impressão – no caso, a autora se refere a Roberto Schwarz. Se neste autor, cuja principal tese, como vimos, consiste em afirmar que nos encontramos deslocados em relação à modernidade, e que importamos seus ideais para que, em aparência, nos disfarçemos de modernos, Backes (2000) entende que a busca pela construção de identidades, no país, frequentemente se estabelece por identificação a imagens, geralmente relacionadas ao olhar do estrangeiro.

Backes (2000) afirma que os povos latino-americanos tradicionalmente são compreendidos pelas ciências a partir de modelos comparativos, eurocêntricos, que analisam as sociedades americanas a partir de referenciais do Velho Mundo, e que acabam nos destinando a uma posição de inferioridade. Além disso, esses povos parecem estar fadados a infundáveis tentativas de construção de suas respectivas identidades. Neste esforço, o brasileiro define-se por imagens às quais se identifica mas que, em geral, enquanto “imagem”, sempre se relaciona ao outro, que confirma sua existência.

O questionamento acerca da identidade do brasileiro, observa a autora, se apresenta como uma constante em nossas produções intelectuais, que se inicia no pós-Independência. Backes (2000) realiza uma pequena revisão da produção mais recente da psicanálise acerca do brasileiro, tomando cinco textos para análise: além dos textos de Contardo Calligaris e Luís

Cláudio Figueiredo já trabalhados aqui, comenta os textos do psicanalista francês Charles Melman (“Casa grande e senzala” e “O complexo de Colombo”, de 1995), de Jurandir Freire Costa (“Narcisismo em tempos sombrios”, de 1989), e Carmen Silveira de Oliveira (“Brasil, além do ressentimento”, de 1997). Não vamos detalhar aqui a leitura da autora de cada texto, pois o que nos interessa nesta discussão são as conclusões a que chega para a construção de seu trabalho.

Em síntese, a autora afirma que esses estudos estabelecem figuras que se oferecem para o entendimento da constituição da subjetividade do brasileiro. Backes (2000) critica tais análises, pois se aproximariam das abordagens racialistas ao estabelecer características próprias deste agrupamento humano, apesar de, em vez de se apegarem a características físicas e raciais, estabelecerem características psicológicas/subjetivas.

Em que se diferenciam, essencialmente, os seguintes motes? “Brasileiro é acomodado” dito em sotaque alemão, seria o mesmo que dizer “brasileiro é pobre de função paterna”. “Brasileiro é colonizado”, “brasileiro é colono” ditos em sotaque francês. Seria o mesmo que dizer “brasileiro é aproveitador, funciona segundo a Lei de Gerson”. Seria o mesmo que dizer “*cepays n’est passérieux*”, dito novamente em um bom francês; seria o mesmo que dizer “brasileiro é exótico”; seria o mesmo que dizer “brasileiro é doente do simbólico” (...) todos tratam do ser brasileiro. Todos são predicativos (Backes, 2000, p. 52-53).

Há, portanto, na percepção da autora, uma espécie de continuidade entre o discurso sobre o brasileiro do ponto de vista do estrangeiro e o elaborado do ponto de vista psicanalítico, uma vez que ambos atribuem predicativos ou imagens a este ser. Diante desta necessidade de dizer quem o brasileiro é, Backes (2000, p. 53) concorda com Octavio Souza, quando este afirma que ao brasileiro serão oferecidas imagens às quais se identifica, em resposta à demanda de diferenciação, de exotismo; o brasileiro tenta responder a esta interrogação afirmando uma identidade ou aceitando alguma que lhe é ofertada (pelo discurso do europeu, por exemplo). Essa criação de imagens exóticas para o brasileiro se apresentaria, por exemplo, em produções como a de Roberto DaMatta, criticada pela autora exatamente por assentar-se em uma afirmação da peculiaridade brasileira diante do estrangeiro.

A autora também critica a localização de uma insuficiência paterna como exclusividade do brasileiro, interpretação que facilmente se impõe nas tentativas de compreensão de nossa nacionalidade: nossos dilemas diriam respeito, subjetivamente, aos percalços da relação pai-filho, à nossa não-filiação, à nossa condição de “filhos bastardos”, ao declínio da função paterna. Backes (2000), apoiando-se em um texto do psicanalista argentino

Alfredo Nestor Jerusalinski, afirma que, em terras colonizadas, não houve uma insuficiência paterna, mas a produção de novas versões do pai a partir do choque entre a imposição da cultura europeia e a resistência dos povos colonizados/escravizados, dando origem a uma nova cultura.

Por fim, a autora identifica, nas produções psicanalíticas analisadas, uma busca por explicações unificadoras, que buscam explicar o brasileiro, intento há muito abandonado por outras áreas, como literatura, sociologia, história, antropologia; mas sua permanência na psicanálise se deve, segundo Backes (2000), ao fato de que tais imagens ou figuras são sedutoras, propondo explicações que facilmente identificamos no cotidiano.

A autora adere à proposta de Octavio Souza, de que a atribuição de identidade nacional se baseia em representações lançadas a partir do olhar europeu, que navegou às Américas portando uma utopia de um Novo Mundo. Trata-se de uma imagem em torno da qual, afirma Backes (2000), nossas identidades se configuraram:

Penso que o brasileiro muitas vezes é definido a partir de imagens que, por seu caráter totalizador, insistente e pregnante, acabam tomando o contorno de uma identidade. São pregnantas e indicam uma identidade na medida em que congelam tudo (Backes, 2000, p. 71).

Sem desconsiderar as motivações políticas e econômicas da empreitada além-mar da coroa ibérica, Backes (2000) enfatiza o lugar no imaginário mítico que o Brasil ocupou nas mentes portuguesas. Os colonizadores são retratados como “descobridores – filhos escolhidos da pátria portuguesa, tidos como bons navegadores, aventureiros e tementes a Deus” (p. 103). Apesar de mal aseados e nutridos pelo desejo de domínio da terra e do autóctone, a imagem trazida pela autora é relativamente positiva: os homens vindos para os trópicos não eram degradados, mas bons exemplares de Portugal.

A autora propõe tomar a cena ou imagem do descobrimento ou achamento do Brasil enquanto um mito fundador, ou seja, uma narrativa que contém “o acontecido e o inventado, a não-ficção e a ficção, o fato e o falar sobre ele” (Backes, 2000, p. 21) e que expressa formas de relação estabelecidas no coletivo em determinado momento histórico. A cena do descobrimento seria um mito de origem que atua na constituição do imaginário do brasileiro, como uma cena originária, a partir do encontro composto por dois polos dicotômicos: de um lado, a índia, o índio ou o colonizado; de outro, o navegador, o explorador, o colonizador. Uma cena de violência, entre um agressor (colonizador) e a vítima (colonizado), “que causa horror e fascínio” (p. 108), e que propicia identificações a um desses polos, e adquire

diferentes versões a partir do ponto de vista de quem o conta. Pensa a autora que esta cena, que é de violência, retorna e ganha diferentes versões a partir de outras cenas compostas por pares antitéticos ao longo de nossa história: de um lado, o degredado, o selvagem, a colônia e o Terceiro Mundo; de outro, o jesuíta, o civilizado, a coroa, o Primeiro Mundo. Apesar das diferentes roupagens, a autora pensa que, no âmago, o que está em questão é sempre a cena originária do descobrimento.

A proposta da autora é a de que pensemos, então, a cena do “descobrimento” enquanto mítica, o que, em sua visão, significa dizer que a cena não se encontra cristalizada em um passado longínquo, mas se atualiza no cotidiano a partir de diferentes narrativas. Não se trata do acontecimento em si, mas das narrativas que se constroem a partir dele, em um trabalho *a posteriori*, ou seja, em um segundo tempo, de significação do ocorrido.

A cena do descobrimento do Brasil na perspectiva não de um trauma, mas de que sua significação é dada *a posteriori*, no sentido de que o traumatizante não é o primeiro acontecimento, mas a forma como ele é recordado e recontado por cada um, unindo, a seu modo, vários pontos num traçado único. Essa recontagem comporta, ao mesmo tempo, o acontecido e o inventado, a não-ficção e a ficção, o fato e o falar sobre ele, como comporta também várias figuras, além de “ordens contraditórias (Backes, 2000, p. 107).

O mito é portador de “uma questão não resolvida para o sujeito” (p. 123), de uma dimensão recalcada, enquanto “história não-reconhecida” (p. 104), e que, ao ser transmitido geração após geração, não obedece à lógica linear do tempo cronológico, mas se compõe entre o fatídico e o ficcional, em um processo de construção no qual o acontecimento passado é ressignificado, deformado, transformado pelo presente.

Desde um olhar psicanalítico, o tempo linear é subvertido, como também a causalidade, que diz ser o passado causador do presente ou do futuro. Ao contrário, o presente e o futuro articulados compõem o passado, pois o desejo trabalha a temporalidade a seu modo, dando às lembranças um outro estatuto (Backes, 2000, p. 150).

O encontro violento entre colonizador e colonizado evoca, para autora, a cena originária, como conceituada por Freud: a relação sexual presenciada ou fantasiada pela criança, a qual, geralmente, a criança interpreta como uma cena agressiva do pai em relação à mãe. Isto porque, segundo Backes (2000), a cena do “descobrimento” é descrita, na historiografia, como o encontro entre lascivos portugueses e índias nuas e passivas, “tão lindas, sedutoras, em sua ingenuidade” (p. 112). Uma cena a dois, em que um terceiro é

convocado a significar. Como “questão não resolvida”, o mito demanda dos indivíduos sua construção, a partir de elementos da cultura e da história.

A autora considera que o mito do descobrimento, tal como a cena originária, só sofre processos de interpretação na posteridade. Uma cena que demanda tradução, que mobiliza os sujeitos, ao longo dos tempos, a produzir versões que deem conta de explicar suas origens. Assim, “ser brasileiro é obra do desconhecido, negado recalcado, esquecido...” (Backes, 2000, p. 156), lacunas para as quais os sujeitos constroem versões no intuito de responder ao enigma de sua origem e dar contornos às suas identidades.

Apesar de sua significância, o mito do descobrimento não é o único a produzir narrativas sobre o ser brasileiro. Outros mitos fundadores citados pela autora seriam o da miscigenação, o do bom selvagem, o do paraíso terrestre e o da democracia racial. O primeiro, segundo Backes (2000), consistiria em uma tentativa de se promover a umtegração nacional (narrativa que oferece sentido para a vida coletiva, integrando os sujeitos em uma história). O mito do bom selvagem, “o mais difundido de nossa história” (p. 134), coloca o indígena em uma posição passiva, enquanto um ser bom, manso, inocente, ingênuo, fácil de ser dominado, primitivo. O mito do paraíso terrestre sustenta uma imagem do país atrelada à sua deslumbrante natureza. Já o mito da democracia racial oferece uma narrativa integradora das três raças na formação da identidade nacional, ocultando as diferenças sociais entre os grupos.

Para terminar o texto, Backes (2000) retoma a cena narrada na introdução, sobre seu encontro com o “híbrido” (p. 156) índio pataxó. A recordação evoca, para a autora, a cena originária, mas desta vez o índio aguarda a chegada dos estrangeiros para que lhe deem suas riquezas em troca de “quinquilharias”.

Em síntese, o texto de Backes (2000) apresenta uma crítica às tentativas de se atribuir, aos brasileiros, caracterizações estagnantes, imagens totalizadoras. Para a autora, quando os psicanalistas buscam fatos históricos para lançar suas respectivas interpretações sobre a subjetividade brasileira, correm o risco de estabelecer uma relação causa-efeito (dado fato histórico leva a determinado efeito psíquico), contribuindo para a criação de uma identidade nacional unificada, sustentada por características psicológicas e inconscientes que seriam próprias dos sujeitos nascidos nestes trópicos. Para a autora, tal abordagem se aproxima muito de leituras racialistas, a naturalizar, a partir da psicanálise, certas características da brasilidade que destacariam este grupo humano dos demais povos ao redor do mundo, constituindo “um tipo psicológico único” (Backes, 2000, p. 139).

Assim, a autora propõe que abandonemos a busca por uma “identidade brasileira”. Porém, podemos questionar se o seu exercício reflexivo não acaba nos destinando, quase que

imperceptivelmente, a um lugar exótico. Se em outros autores o brasileiro é identificado a certas imagens ou figuras – e pensamos que, neste aspecto, a autora realiza uma contundente crítica –, em sua proposta temos o “mito fundador”, a cena do “descobrimento” ou “achamento” do Brasil, enquanto gerador de ressonâncias em nosso corpo social. Por se tratar de uma cena indizível, enigmática, e evocar a própria cena originária individual (cena sexual/agressiva do coito parental), como um conteúdo recalcado, permanece à espera de significação, ressurgindo, ao longo da história, em diferentes roupagens e sendo coberta por diferentes narrativas, sempre na tentativa de se estabelecer um sentido para nossa origem e nosso ser; porém, uma tentativa sempre provisória, fadada ao fracasso de se estabelecer um discurso último, definitivo. Por esta óptica, pensamos que o brasileiro acaba se tornando “o que não pode ser dito”, algo inominável, marcado por uma falta.

Compreendemos que, com isto, a autora propõe o abandono de essencializações, o que nos parece sensato. O que merece uma problematização é tomar a cena do descobrimento como fonte originária de nossas tentativas de composição de identidade coletiva. Primeiramente, trata-se de uma cena de um discurso único – o do colonizador. Isso transparece no texto da autora, na medida em que as versões contadas sobre o evento são do homem branco de ascendência europeia, não havendo versões do povo colonizado. Quando a autora nomeia como “descobrimento” ou “achamento”, há, na escolha dessas palavras, a assunção de uma posição de quem “chegou” às terras tupiniquins (ou descobriu, ou achou, quase que por acaso). O ponto de vista do colonizado – o invadido, violentado, escravizado e quase dizimado – é silenciado, quase inexistente na composição desta narrativa.

A importância dada à cena parece refletir o contexto histórico no qual a dissertação foi desenvolvida: nos anos 2000 o país celebrava seus 500 anos desde a chegada dos portugueses ao litoral baiano, fato que mobilizou um repensar sobre nossa história e então se rememorou sobremaneira o encontro entre europeus e indígenas. Passado este marco, temos a impressão de que pouco se fala sobre o chamado “descobrimento”. Concordamos com a autora, quando considera que a narrativa do descobrimento pode ter uma função mítica – de fornecer uma versão para nossas origens e explicações para nossa história – ; o que pode ser colocado em xeque é a capacidade deste mito atuar com a força mobilizadora que a autora propõe, instaurando nossos impasses para definição de uma suposta identidade coletiva.

Possenti (2010), ao analisar as piadas contadas pelos brasileiros, nota que quase não há piadas sobre o dito descobrimento do Brasil. Isto, segundo o autor, ocorre porque as piadas só se criam sobre temas polêmicos, alvos de múltiplos pontos de vista, que de alguma forma afetam a vida da população. Essas piadas fazem circular os diferentes discursos (o permitido e

o proibido), causando riso, prazer. Para Possenti (2010), não são feitas piadas sobre temas de pouco interesse ou sobre o qual predomina um único discurso, caso do descobrimento do Brasil: suas controvérsias e diferentes versões são restritas a um círculo pequeno de intelectuais.

Podemos apontar algo mais na busca por um evento originário, como a cena do descobrimento. Ao aplicar ao Brasil o modelo de compreensão do trauma psíquico freudiano, no qual o trauma é composto de dois tempos – um tempo do acontecido, tempo do terror, no qual o psiquismo simplesmente sofre a ação excessiva do meio externo, ficando impossibilitado de atribuir qualquer significação por se encontrar em um estado de despreparo diante do estímulo que o invade, e um tempo segundo, quando uma experiência atual, por similitude com a primeira, a evoca, a faz ressurgir, se ligando ao evento atual e, aí sim, provocando seu efeito traumático pela significação atribuída neste segundo tempo –, parece haver uma busca por um evento primevo, originário, que estaria na raiz e que atuaria como causa dos desenvolvimentos posteriores. Algo semelhante à busca do jovem Freud que, ao ouvir suas pacientes histéricas, tomava suas reminiscências enquanto efeitos de um fato externo com efeitos traumáticos sobre o psiquismo. É o que vemos em seus *Estudos sobre a histeria*, de 1895, por exemplo, quando Freud busca chegar à lembrança do “fato que teria provocado a primeira ocorrência” (Freud, 1895/1996, p. 39). Uma procura que acompanhará Freud mesmo após o rompimento com a teoria da sedução em 1897, na Carta 69 a Fliess, transparecendo, por exemplo, no caso do Homem dos Lobos, de 1918. A autora, ao fundamentar sua análise a partir da compreensão dos mitos fundadores, não estaria em busca de uma espécie de cena originária – a cena do “descobrimento” do Brasil, do encontro entre populações autóctones e europeias – a partir da qual os acontecimentos da história se encontram determinados, devido a seu caráter traumático.

Antes de terminar, abordemos mais uma questão: a autora nos fala que a cena do descobrimento possui uma dimensão recalcada, no sentido de não ser reconhecida. É essa dimensão que será transmitida, geração após geração, garantindo sempre sua atualidade, já que, no inconsciente, não existe temporalidade. Podemos presumir desta colocação a concepção de uma coletividade constituída como se fosse um indivíduo; um recurso metodológico denominado por Laplanche (1988) como aplainação (*aplatissement*), que toma os fenômenos por analogia a partir da consideração de que possuem uma dimensão inconsciente. Porém, como afirma Ramos (1997), pensar a coletividade enquanto um grande indivíduo, como portadora de um grande inconsciente – concepção presente em alguns

escritos de Freud<sup>17</sup> – nos traz o risco de cair em um reducionismo, dissolvendo as respostas individuais em uma suposta mente coletiva. Esse autor cita Laplanche (2001, p.41-42), que problematiza este procedimento por analogia: para que um conteúdo seja reprimido, deve haver um eu que o recalque: “como conceber, no coletivo, um lugar e um estatuto para o reprimido”, pergunta-se o autor. No caso da proposta de Backes (2000), como ocorreria este recalque coletivo? Quem recalca? Para onde iria este conteúdo não-dito? Como se transmite, coletivamente, este conteúdo inconsciente? Como pensar neste sistema inconsciente-coletivo, portador de conteúdos reprimidos ao longo da história? São algumas questões que podemos levantar para o texto da autora.

#### **4.6 Um país de “falsos-selves”**

O(A) leitor(a) poderia imaginar, a esta altura de nossa exposição, que o discurso psicanalítico sobre o brasileiro que reproduz praticamente chaves explicativas que são as mesmas ou muito próximas entre si, se caracteriza como uma particularidade lacaniana; afinal, dentre os autores abordados até aqui, é quase unânime o recurso à psicanálise criada pelo mestre francês. Para demonstrarmos o contrário, ou seja, que não se trata de uma leitura especificamente lacaniana, mas que é realizada pela psicanálise brasileira de modo geral, trazemos, então, um estudo winnicottiano, a fim de demonstrar que, mesmo com essa considerável mudança do escopo teórico, as conclusões permanecem muito semelhantes: lacanianos e winnicottianos, ao realizar a “escuta” do Brasil, parecem chegar a interpretações muito próximas, que praticamente apenas se diferenciam na terminologia utilizada pelas respectivas teorias.

Trata-se da obra *Vivendo num país de falsos-selves*, lançada em 2003, pelo psicanalista Julio de Mello Filho. O autor, nascido no ano de 1933 em Recife, formou-se em medicina pela Escola de Medicina Cirúrgica do Rio de Janeiro (atual UNIRIO) em 1957, e concluiu sua formação em psicanálise em 1972 pela Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro. Atualmente docente da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), o autor é reconhecidamente um dos pioneiros da psicossomática no Brasil. O psicanalista relata, em seu livro, ser neto de um ex-governador de Pernambuco e filho de um ex-deputado estadual opositor de Getúlio Vargas, tendo ele mesmo, o autor, algumas

---

<sup>17</sup> A ideia se faz presente, por exemplo, em *Psicologia de massas e análise do eu* (1921), *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).



vivências no campo da política que, de alguma forma, o credenciarium para tecer as conclusões apresentadas no livro.

Mello Filho (2011), neste “ensaio sobre o comportamento de nosso povo” (p. 7), dedica alguns capítulos a analisar a política, a corrupção e a violência e suas relações com o conceito de “falso-self”. Começamos pela definição dada pelo autor. Mello Filho (2011) afirma que Freud, quando se referia à personalidade como um todo, utilizou, algumas vezes, o termo *self*, que significa si mesmo. Este conceito foi desenvolvido pelos psicanalistas Donald Woods Winnicott (1896-1971) e Heinz Kohut (1913-1981), e na definição do primeiro diz respeito não a uma instância específica, como o ego, mas a uma totalidade do ser, ao senso de sentir-se real. Já para Kohut, segundo Mello Filho (2011), o *self* consiste na autorrepresentação, consciente ou inconsciente, da pessoa e se liga, por meio dos sentimentos, aos objetos externos em suas relações intersubjetivas, que lhe dão sustentação.

Como explica o autor, enquanto o “self” tem suas origens, segundo Winnicott, a partir dos cuidados oferecidos por uma mãe suficientemente boa, que nutre a onipotência da criança – origem de sua criatividade e de sua verdade – e a torna capaz de abandonar essa mesma onipotência por ter confiança no ambiente externo, o *falso-self* se origina a partir de uma mãe inábil em prover as necessidades do bebê, uma mãe não-suficientemente boa, que provoca uma adaptação fictícia do sujeito ao meio externo por meio de uma aparente autenticidade, de uma representação de um self verdadeiro. O falso self trata-se, portanto, de uma defesa para preservar o verdadeiro self do meio externo.

A partir desse conceito, Mello Filho (2011) pensa que, no âmbito da política, é possível diferenciar o político portador de um idealismo, de uma vocação para lidar com os interesses da cidade, daquele provido de um *falso-self*, unicamente interessado em seus domínios, suas posses, sua doutrina. Do equilíbrio entre seu idealismo e sua ambição narcísica dependem o jogo entre verdadeiro e falso self.

Afirma o autor: “a política é o paraíso do falso self no Brasil (...) pelo menos o mais notório” (p. 228). Comparando-nos a alguns povos do norte do globo, sustenta que “Há pátrias plenas de homens públicos probos, como a Inglaterra, a França e a Espanha”, enquanto que nossa pátria se encontra repleta de políticos falsos-selves que ludibriam a população, são corruptos e se utilizam de seus cargos em benefício próprio e dos mais poderosos.

Para Mello Filho (2011), cada vez mais tem surgido políticos falsos-selves guiados por interesses pessoais, a serviço de denominações religiosas como as igrejas pentecostais, protestantes, kardecistas e umbandistas. Em um rompante piedoso, escreve o autor: “Os católicos vêm participando de uma forma mais teológica e verdadeira, pela aplicação de sua

suprema verdade, o Evangelho, derivado diretamente de Cristo e transformado em Doutrina Social da Igreja” (p. 230).

Revisitando a história da república brasileira, Mello Filho (2011) afirma que, antes de 1930, tivemos presidentes falso-selves, oriundos das elites oligárquicas, alternando-se no poder. Getúlio Vargas é compreendido enquanto um presidente que alternou atuações de um verdadeiro self e de um falso self. Verdadeiro em seu período trabalhista (1950-54), identificado ao proletariado e agindo de maneira autêntica; falso em seu primeiro período (1930-1945), quando foi um narcísico ditador, responsável pela perseguição e morte de opositores, ao mesmo tempo identificado ao nazi-fascismo e adotando o lado dos aliados durante a segunda guerra mundial.

Outros presidentes são referidos pelo autor. Juscelino Kubitschek se enquadra, em seu entendimento, como um verdadeiro self, assim como Luís Inácio Lula da Silva. Já Janio Quadros seria um exemplo de falso self: seduziu o eleitorado, apresentando-se como autêntico, mas revelou-se pobre, demagógico, teatral. João Goulart, se não foi um político falso-self, no mínimo foi ambíguo; para o autor, este presidente agia de acordo com a conveniência política, tentando agradar esquerda e direita ao mesmo tempo, e, diante da iminência do golpe militar, fugiu do enfrentamento.

Ao longo dos 21 anos de golpe militar, os presidentes foram “figuras lastimáveis, torturadores, falsos democratas, políticos corruptos, figuras execráveis” (p. 245). Para Mello Filho (2011), o regime militar se consolidou como a era da hipocrisia, pelo seu caráter ufanista-fascista, narcísico (divorciado do povo), e dirigido por falsos-selves.

Utilizando como referências artigos veiculados pela mídia de massa (revistas semanais e jornais) e um debate sobre a corrupção entre Fábio Wanderley Reis, José Arthur Giannotti, Maria Hermínia Tavares de Almeida e Carlos Eduardo Lins da Silva, Mello Filho (2011) afirma que a corrupção é um fenômeno comum em nossa realidade, a de um país recém-saído de um regime ditatorial, com grande concentração de renda, com densa estrutura estatal e rico em recursos naturais. O povo brasileiro adere à Lei de Gérson (tentativa de se tirar vantagem pessoal em toda situação), o que, para o autor, “é uma prova da tendência à corrupção – e mesmo à sociopatia – do nosso povo que explica, em parte, ao lado de importantes aspectos socioeconômicos, a onda de criminalidade que invade, no momento, nosso país” (p. 282).

A corrupção é um fenômeno generalizado, não apenas nas relações políticas, mas praticamente em todas as relações humanas. Quando um pedinte pobre nos pede dinheiro, está tentando corromper a nossa consciência, por um processo de culpa social. Se lhe damos dinheiro, estamos corrompendo-o a não nos pedir de novo. Se lhe

dizemos estarmos sem dinheiro naquele momento, estamos sendo falsos para lhe negar nossa ajuda (Mello Filho, 2011, p. 287).

Nesta dinâmica de falsos-selves que alimentam a corrupção, o autor identifica o problema no povo brasileiro: “este povo, com um mínimo de educação e cultura, certamente não é o povo brasileiro” (Mello Filho, 2011, p. 290). Como veremos adiante, esse não é o único psicanalista a creditar à educação o papel de transformação dos interesses e motivações do povo.

Já em relação à violência social no país, o autor afirma que se trata de um fenômeno recente em nossa história: “nosso país sempre foi um solo tranquilo e nosso povo visto no exterior como alegre, risonho, relaxado” (Mello Filho, 2011, p. 307). Mesmo que não faça menção direta, é nítida a presença, em seu discurso, da representação do Brasil enquanto paraíso mítico. Para o autor, grandes conflitos fazem parte de um passado longínquo, restritos ao período colonial e à Guerra do Paraguai (1864-1870). Houve violência dos senhores proprietários contra os escravizados e pobres, mas nunca uma violência urbana crônica, que surge como uma espécie de surto com a democratização pós-ditadura militar. “Parece-nos então que a ditadura tinha um poder de impor medo às pessoas e impedir repressão que, pelo menos em parte, foi positivo” (p. 308).

A violência urbana, segundo Mello Filho (2011), tem seu crescimento a partir da década de 80, com os fluxos migratórios do interior para os grandes centros urbanos que, sem estrutura suficiente para absorver esta população, bem como pela recessão econômica e desemprego, acabaram constituindo as periferias, o que acabou transformando o país em um dos campeões mundiais de violência urbana. A “favelização”, segundo o autor, empurra grande contingente de pessoas para viver em moradias sem as mínimas condições de conforto e segurança, o que possui consequências tanto sociais e como psíquicas:

Prolifera a promiscuidade, os atritos familiares e as relações incestuosas. E as pessoas tendem a sair para a rua. Os rapazes mais jovens para vadiar, beber ou formar *gangs*. Os mais velhos para frequentar os bares da vida. As adolescentes para passeios que podem se tornar atividades de *trottoir* (Mello Filho, 2011, 308).

Embora afirme que a violência não é particularidade das camadas mais pobres, é no contexto de privação que, pensa Mello Filho (2011), os sujeitos se utilizam, mormente, de mentiras, falsidades e de atitudes de desprezo pelo outro. É aí, no interior de famílias à mercê da violência, da carência e da desestruturação – na medida em que suas condições de moradia favorecem as relações incestuosas, os conflitos – que são gerados os falsos-selves que se

voltarão, mais tarde, contra a sociedade no fenômeno da violência urbana. Esta seria, portanto, produto de falsos selves, mas só poderia ser aplacada com melhor distribuição de renda, mais oportunidades de emprego e melhores condições de moradia.

Notamos certa imprecisão no uso do conceito de falso-self, que por vezes parece se referir simplesmente a falsidade ou dissimulação. Como observa Bastidas (2002), Mello Filho agrupa uma grande diversidade de fenômenos de nossa sociedade sob tal “diagnóstico”, condenando o brasileiro a uma caracterização negativa. Em síntese, podemos pensar que, se a constituição de um verdadeiro self depende de uma mãe suficientemente boa, o Brasil, pátria-mãe, ao não salvaguardar seus filhos de maneira adequada do desamparo, favoreceria a emergência de indivíduos “falso-self”, como resposta a esse ambiente pouco acolhedor, sobretudo em contextos mais desfavorecidos.

Essas são, de maneira geral, as principais ideias do autor. Embora o recurso a autores clássicos do pensamento social brasileiro esteja ausente em seu escrito, é possível perceber a incidência de algumas representações elaboradas para caracterizar nosso país e seu povo desde os relatos quinhentistas, e estão presentes até mesmo no senso comum. Assim, o autor traz para sua obra a imagem de uma população corrupta, de políticos desonestos, do Brasil enquanto um país sem grandes conflitos em sua história.

#### **4.7 A cabeça do brasileiro num divã... conservador**

A próxima obra a ser analisada recebe o nome de *A cabeça do brasileiro no divã*, organizada e lançada em 2008 pelas psicanalistas Tania Coelho dos Santos e Marcela Cruz de Castro Decourt. O livro é fruto dos estudos realizados dentro do Instituto Sephora, que tem o objetivo de desenvolver pesquisas psicanalíticas sobre o moderno e o contemporâneo. Além dos textos das duas organizadoras, o livro conta com artigos de outras seis pesquisadoras. Para os fins de nossa discussão, selecionamos apenas o artigo de Tânia Coelho dos Santos para a realização de uma análise mais detalhada, na medida em que traduz o espírito das discussões do grupo. Os demais artigos apresentam reflexões e conclusões muito semelhantes entre si, e os trataremos em trechos para fins de ilustração.

Tania Coelho dos Santos graduou-se em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1977, realizando mestrado e doutorado na mesma instituição, respectivamente em 1982 e 1990, e pós-doutorado em Paris VII e Paris VIII, em 1995 e 2004, respectivamente. Atualmente é professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, coordenando um mestrado interinstitucional em Teoria Psicanalítica, dentro do Programa de

Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da mesma instituição. Também preside o Instituto Sefhora de ensino e pesquisa de orientação lacaniana, e é membro da *École de la Cause Freudienne*, da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise.

Em seu artigo, intitulado “Uma leitura politicamente incorreta da subjetividade do brasileiro”, Tania Coelho dos Santos inicia seu escrito identificando a que considera maior mazela do país: uma dupla moralidade do Estado em relação aos seus cidadãos, a qual dispensaria tratamentos diferenciados para a classe média em relação aos extratos menos favorecidos. Seu cenário de análise é o Rio de Janeiro, uma “cidade partida” (p. 18). Para a autora, há demasiada leniência do poder público para com os menos favorecidos, enquanto a classe média é taxada com impostos e tributações que não lhes dão o esperado retorno:

A palavra “público” em nosso vocabulário, o que quer dizer? (...) É de todos, então é de ninguém! É de quem é mais esperto, de quem corre e pega primeiro. É uma prerrogativa dos cidadãos que se consideram pobres e despossuídos. Acreditam que lhes falta o necessário para viver, logo têm o direito de tomar para si o que é de todos. Os “sem recursos”, brasileiros que se consideram pobres, são também os que exercem o direito de ter o maior número de filhos. Como se ter filhos não lhes custasse dinheiro algum! É público o direito de parir! Apropria-se dele quem tem coragem de conceber, parir e alienar ao poder público a obrigação de criar! Essa conta, a do preço de procriar – que nos extratos sociais ditos médios é problema do bolso do cidadão – nos extratos sociais ditos menos favorecidos é do Estado (Santos, 2008, p. 17).

Essas são algumas das ideias encontradas logo nas primeiras páginas do escrito. O pensamento conservador da autora transparece, em uma visão liberal que reivindica uma igualdade absoluta, desconsiderando as desigualdades de condição entre ricos, classe média e população pobre. A pobreza é equiparada a um problema de caráter, no sentido vulgar deste termo. Nota-se que a autora nutre uma ideia de que a população pobre “acredita” ou “se considera” pobre ou menos favorecida, como se a pobreza não se tratasse de uma questão objetiva, mas de uma representação dos próprios pobres. Essa população, em sua visão, vive a procriar e se apropriar do que é público, dependendo do Estado e dos tributos pagos pela classe média. A seguir, Santos (2008) prossegue com seu ponto de vista sobre a dupla moral do Estado, afirmando que, enquanto a legislação proíbe a construção de condomínios nas encostas, é complacente com a favelização dos centros urbanos:

Sem nenhuma inibição, aqueles que “não tem onde morar” ou, que “querem morar mais perto de seus empregos” economizando o tempo e o dinheiro gasto com transporte, ocupam as encostas ilegalmente. É justo? Não. (...) Uma espécie de lógica do direito de defesa da própria vida parece conduzir nosso confuso poder político e

judiciário a justificar e proteger esse insaciável movimento urbano dos, pretensamente, “sem teto”. Oculta-se muitas vezes, sob essa suposta reivindicação legítima do direito de morar, o puro e simples desejo de melhorar de vida. A migração do campo para a cidade, que alimenta o crescimento das favelas cariocas, é impulsionada pelo desejo do migrante de viver na cidade grande, ganhar melhor e ter um padrão de consumo mais alto. Aspiração que é sem dúvida nenhuma legítima mas que não justifica, de jeito algum, que as regras que organizam a convivência coletiva sejam escancaradamente desrespeitadas. Afinal, transgressão engendra transgressão (Santos, 2008, p. 17).

Alongamo-nos nessas citações iniciais para explicitar ao(à) leitor(a) a natureza das ideias da autora. Parece haver, na imagem que cria dos extratos médio e baixo da população, a reprodução de um discurso de classe, no qual a autora, identificada à classe média/alta e compartilhando de seu sistema de crenças e valores, emite suas opiniões baseada em algumas ideologias oriundas de seu grupo social. Parece haver um julgamento moral dos extratos mais baixos da população a partir da realidade de sua classe, que têm o local de moradia, em boa medida, como uma questão de escolha. Isso se torna nítido na maneira caricatural com que compreende os pobres como uma massa de pessoas “proveitadoras”, transgressoras, incivilizadas, e que acabam protegidas pelo Estado de “dupla moral”. Essa camada é culpabilizada moralmente pela autora, na medida em que falta, em sua análise, uma consideração mais atenta sobre as determinações históricas, sociais e econômicas, por exemplo, dos fenômenos migratórios, dos movimentos sem-teto, entre outros. As camadas médias da cidade, da qual faz parte, “seguem as regras” e acabam sendo atingidas e penalizadas pelas transgressões realizadas pelas camadas menos favorecidas. No restante de seu artigo, parece se dedicar a fundamentar teoricamente seu sistema de crenças e valores de classe. Vejamos.

A tese da autora é de que, no Brasil, os cidadãos convivem com a mencionada dupla moral do Estado: as classes média/alta, pagadoras de tributos, se encontram sujeitas à legislação, enquanto as classes mais pobres vivem alheias à lei, dependentes de políticos e sob a tutela de um Estado que consente que essa camada burle normas e se apoie no poder público em nome da sobrevivência, sob o discurso de uma justiça social.

Santos (2008) apresenta, então, as principais referências de sua análise: o antropólogo Roberto DaMatta e o cientista político Alberto Carlos de Almeida<sup>18</sup>. A autora compreende que os estudos empíricos deste último autor dão sustentação às teses de DaMatta. Segundo

---

<sup>18</sup> Doutor em Ciência Política, publicou diversos estudos sobre o comportamento do brasileiro em relação ao voto, entre eles os livros “A cabeça do brasileiro” (2007), “A cabeça do eleitor” (2008) e “O voto do brasileiro” (2018).

Santos (2008), Almeida demonstra que o brasileiro possui atitudes arcaicas em relação à noção de igualdade social; isto porque, ao naturalizar a hierarquização de nossas relações, passaria a ser condescendente com comportamentos que se baseiam na desigualdade – corrupção, suborno e demais tipos de transgressão às leis.

Afirma a autora, baseada nos estudos de Almeida, que, quanto menor o grau de escolaridade, mais “arcaica” é a percepção do brasileiro sobre a igualdade de todos perante a lei. A malandragem, o jeitinho e a transgressão seriam fenômenos que ocorreriam, sobretudo, nas camadas mais pobres e menos escolarizadas da população, por naturalizarem a hierarquização e a desigualdade da sociedade, reafirmando sua posição dependente (das autoridades, dos políticos, das elites, do Estado) e se tornando mais tolerantes com violações de princípios igualitários. Já o indivíduo com maior grau de instrução escolar “tende a adotar uma visão de mundo de acordo com os princípios constitucionais. Ele passa a acreditar que todos nascem livres e iguais” (Santos, 2008, p. 20). A escola, na visão da autora, seria o espaço privilegiado para a formação de homens modernos, “é o aparelho sócio-cultural indispensável para constituir de fato os sujeitos psicológicos que acreditam e praticam a ficção jurídica moderna” (p. 22).

A escolarização, segundo a autora, deve formar indivíduos de acordo com as premissas de sociedades democráticas, a dizer, de um pacto social livre e igualitário. E, considerando que o sujeito da psicanálise, enquanto ciência nascida no contexto da modernidade, é o “sujeito que acredita que todos os homens nascem livres e iguais” (p. 21), a psicanálise somente poderá “contribuir para afrouxar os laços do indivíduo com as forças coercitivas da moralidade coletiva, permitindo que ele descubra e desenvolva sua forma singular de interpretar sua civilização” (p. 22) quando, de fato, a educação brasileira for bem sucedida em promover a igualdade entre seus cidadãos. Se a prática psicanalítica tem, em seu horizonte, o ideal de um sujeito autônomo, que se liberta de relações hierárquicas, de dependência e/ou submissão, um contexto social no qual a maioria da população normaliza o favor, o jeitinho e as práticas transgressoras se mostra desafiador, afirma a autora.

Porém, Santos (2008) destaca que a igualdade e a liberdade nunca se estabelecerão plenamente. A partir da psicanálise, entende que há diferenças no interior das famílias (entre homem e mulher, entre pais e filhos) que nunca serão dissolvidas. Interessante notar é que aqui, no âmbito das relações familiares, a desigualdade deixa de ser algo que resulta da percepção distorcida dos sujeitos para, no discurso da autora, ganhar uma objetividade – a desigualdade é natural. A autora fundamenta, também, a desigualdade a partir de um resto “arcaico e irreduzível” que não é atingido pela educação formal, considerando-se a dimensão

inconsciente do desejo: “o desejo de cada um não é igual ao de nenhum outro. O desejo de cada um distingue os homens entre si. Perante seu desejo, ninguém é livre. O desejo nos determina, causa e impele” (p. 23). A experiência da criança em sua escolarização depende das vicissitudes de sua relação familiar, de como “foi amada por sua mãe; e, também, do modo pelo qual o pai exerce sua função” (p. 24), isto é, função paterna de representar as normas e regras sociais e que, afirma a autora, se encontra em declínio, manifesto na atual falta de limites das crianças. É a consideração da dimensão inconsciente do ser humano que leva a autora a sentenciar: “não seremos jamais completamente modernos” (p. 24). Ainda assim, a escolarização favoreceria a adesão dos sujeitos à “ficção da modernidade”.

Se em DaMatta temos um Brasil rigidamente hierarquizado e dominado por uma minoria que goza do privilégio de relativização da lei – esta aplicando-se apenas “aos inimigos” ou àqueles que não podem contar com nenhuma espécie de “apadrinhamento” -, para Santos (2008) há nos argumentos do autor uma inversão, pois segundo ela o direito de transgredir é assegurado exatamente aos supostamente despossuídos, àqueles “que não têm” (p.20). Já os indivíduos mais escolarizados, apesar de sustentarem um ideal de sociedade igualitária e formada por indivíduos livres, também acabam fazendo uso do “jeitinho”, porém não como instrumento de dominação. Assim, os extratos menos escolarizados e menos favorecidos “sabem tirar proveito da lógica arcaica e paternalista, consentindo às relações de favorecimento, suborno ou corrupção” (p. 31). Na sociedade brasileira, na visão da autora, “não há vítimas e algozes. São relações de interesse que beneficiam as duas partes em jogo” (p. 31).

As classes “esclarecidas” utilizariam o jeitinho a contragosto, pois encontrariam, nas funções públicas, pessoas “cujo nível de escolaridade é muito baixo e cujo modo de funcionamento tende para o favor ou para a corrupção” (p. 30). O Estado e a mentalidade arcaica do restante da população sustentam uma visão de mundo paternalista e que forçam aqueles que compartilham de uma visão de mundo moderna (caso daqueles que ocupam o topo da pirâmide social) a se adequar, em determinados pontos de encontro, à mentalidade arcaica, como estratégia de se evitar conflitos e manter o laço social.

Pautando-se nos estudos de Almeida, a autora considera que a parcela da população brasileira que compartilha de uma visão de mundo arcaica, baseada no favor e que normaliza a corrupção, seria a que possui menor escolarização, que mora no Norte e no Nordeste, do sexo feminino e de faixa etária mais elevada. Naturalizando a desigualdade, esta população se conforma a relações de dependência e sustentam a crença de que devem ser protegidos pelo



Estado. Já a parcela da população mais escolarizada, geralmente concentrada no Sul-Sudeste, trata o jeitinho como corrupção e adere à visão de mundo moderna e liberal.

Pois bem, este é o espírito da obra *A cabeça do brasileiro no divã*. Como mencionamos anteriormente, as outras psicanalistas que compõem o livro não destoam das visões apresentadas por Santos (2008), reiterando as proposições da autora e, por vezes, presumimos que também ressoem, em suas produções, ideologias concernentes às suas respectivas origens de classe. Para ilustrar, vejamos alguns exemplos.

A psicanalista Lucia Helena Carvalho dos Santos Cunha (2008), doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2015, apresenta conclusões consonantes com as expostas acima, em seu artigo intitulado “Desordem urbana e jeitinho brasileiro: que país é esse?”. Apoiando-se na pesquisa de Alberto Carlos de Almeida e nas ideias de Sergio Buarque de Holanda, sobretudo quando este se refere à exploração colonial desregrada, na predominância da família sobre as demais instituições e no conceito de homem cordial enquanto características nacionais, a autora afirma que o “jeitinho” surge como um regulador de que o homem cordial lança mão diante de impasses eclodidos no choque entre as realidades arcaica (mantida pela parcela da população com baixa escolaridade) e moderna (sustentada pela camada de alta escolaridade).

A transgressão, também nesta autora, é apresentada como característica atribuída à baixa escolaridade da população o que, somado à complacência do Estado, constituiria um entrave para a entrada do país na modernidade. Nas palavras de Cunha (2008), “a baixa escolaridade de grande parte da população não favorece a ordem e o progresso sociais uma vez que compactua com a transgressão sem o perceber” (p.47). A solução estaria nas mãos da parcela “mais esclarecida”, que deveria atuar para favorecer a mudança de mentalidade do restante do país por meio da educação, já que, quanto maior o número de anos nos bancos escolares, maior a adesão aos ideais de uma sociedade igualitária.

Para finalizar, Cunha (2008) apresenta uma inusitada proposta: a de se pensar a desordem, o jeitinho, a transgressão a partir do elemento sexual. Trata-se do sexual em sentido restrito: do ato sexual em si, e não na sexualidade de maneira mais ampla. A autora evoca Gilberto Freyre, argumentando que, a partir deste autor, temos o erotismo e a sexualidade enquanto marcas profundas da brasilidade, pois nesses trópicos os colonizadores, escorregando nas curvas de índias nuas que se ofereciam em troca de qualquer objeto, não encontraram interditos ao livre gozo, dando origem a um desregramento pulsional que, para a autora, se atualiza em uma cultura não disciplinadora. Estamos, assim, submetidos ao domínio do corpo, da sexualidade, das paixões anárquicas, aquém de seu controle pela razão, de sua

transformação pela sublimação. A autora finaliza seu artigo com uma, a nosso ver, estranha proposta:

Assim sendo, a conclusão a que chego finalmente é que se quisermos direcionar esse país para alcançar um melhor nível de organização social, na direção da ordem e do progresso mencionados em nossa bandeira, precisamos priorizar como palavra de ordem uma nova política onde o investimento em educação se faça com intensidade. Precisamos destacar a compreensão da importância da família como o espaço social de regulação das subjetividades e trabalhar na direção de prestigiar-la e, por fim, promover a conscientização coletiva de nossa responsabilidade social, incentivando a parcela do Brasil moderno e igualitário a ocupar seu papel de liderança frente ao Brasil arcaico e hierárquico, desmanchando o apartheid cultural que favorece a desordem e o jeitinho corruptor do país onde as leis “não pegam” e a impunidade floresce; para construir uma nova mentalidade capaz de predominar em todo território nacional (Cunha, 2008, p. 54).

Outras autoras se coadunam com tais colocações nos demais artigos do livro. Neles, estão presentes ideias como a de que as classes menos favorecidas “choram miséria”, uma estratégia de poder com a finalidade de mobilizar a culpa e a pena do outro pela sua condição material, e, ainda, de que os pobres ocupam uma posição subjetiva de usufruir do laço social sem se comprometer com ele, ao demandar a assistência do Estado por meio de programas de transferência de renda e de assistência social, e continuar tendo muitos filhos.

Este livro, em suma, nos apresenta teses de frágil sustentação, apesar de trazer referenciais tanto do pensamento social brasileiro – mais uma vez Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta – quanto da psicanálise – Freud e Lacan, principalmente. Essas fontes parecem ser utilizadas como forma de justificar uma série de preconceitos e posicionamentos conservadores, uma espécie de liberalismo de senso comum, como na visão dantesca que as autoras lançam a respeito da população mais pobre, que se tornam, em suas análises, a causa do atraso do país em relação à sua entrada no mundo moderno. Isso se evidencia não somente nas ideias sustentadas pelas autoras, mas pode ser notado, por exemplo, na forma escolhida para referir-se aos extratos mais pobres, frequentemente com termos usuais, mas “entre aspas”, como se colocassem em xeque a veracidade da compreensão existente na sociedade das reais condições materiais desta população.

A compreensão de que o país se encontra em um descompasso em relação à modernidade, mais uma vez, se apresenta no horizonte de análise. A dicotomia arcaico/moderno e suas derivações (pessoas/indivíduos, privado/público, etc.) são as chaves explicativas para os impasses brasileiros, e a solução estaria na escolarização da população, a fim de fazê-la ascender aos ideais da modernidade. Entre uma socialização arcaica e outra

moderna padeceriam o Brasil, com um Estado de dupla moralidade, complacente com as transgressões às leis, sobretudo das camadas com menor escolarização.

Notamos também ocorrer uma adesão acrítica ao ideário “ordem e progresso” como condição *sine-qua-non* para a superação dos dilemas nacionais, bem como a defesa da ideologia da meritocracia, a crença em uma necessária desigualdade (pelo mérito) para garantia da igualdade, e de um conceito bastante criticável de “conscientização”.

O “jeitinho” aparece nos escritos dessas autoras como uma anomalia a ser extirpada, sendo sobretudo praticado pelas classes mais pobres, apenas algumas vezes pelas mais abastadas, que acabam caracterizadas como pobres vítimas esclarecidas em um país ignorante. Ao vitimizar e, ao mesmo tempo, eleger a classe “esclarecida” (com base no grau de escolaridade) como protagonista de um processo de retirada do Brasil de um atraso secular, pela via da educação formal, ignora-se tanto os processos históricos de dominação e manutenção do poder nas mãos das elites quanto os processos de reprodução das desigualdades, exclusão e conservação social operados pelo sistema educacional, justamente para manter a ordem burguesa, como expõe Bourdieu (2007).

Em síntese, as autoras parecem traduzir para o “psicanalítiquês” todo um ideário burguês, liberal e positivista que, a nosso ver, se sustenta enquanto um conservador discurso de classe. O que se destaca nesta obra é praticamente seu visceral comprometimento com preconceitos e ideologias, que se revestem com aura acadêmica como forma de sustentar uma explicação para nossas questões históricas e sociais.

#### **4.8 O Brasil e a cultura da transgressão**

A transgressão também é o foco da obra do psicanalista Luiz Ricardo Prado de Oliveira, *A cultura da transgressão no Brasil: de Machado de Assis à psicanálise*, de 2015. O autor, graduado (1976) e mestre em Psicologia (1999) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, doutor em Saúde Coletiva (2005) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, durante 25 anos foi ligado à Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro, ocupando cargos diretivos de 1986 a 1994, e desde 2007 é membro do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro. Suas obras se guiam pelo pensamento, sobretudo, de Ferenczi e Winnicott.

Baseando-se, sobretudo, em Roberto Schwarz, Sergio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta, Oliveira (2015) inicia seu estudo afirmando que o brasileiro possui, como principais características identitárias, a transgressão (o jeitinho, a malandragem), a tolerância para com ela (valorização da transgressão, impunidade), a cordialidade e a subalternidade. Afirma o

autor que fatores históricos da formação do Brasil, tais como a miscigenação, a violenta exploração portuguesa, a natureza provedora, os ares tropicais, obstaculizaram o pleno estabelecimento, no país, da modernidade, esta entendida enquanto a “universalidade de direitos e deveres, igualdade nas diferenças, respeito às leis vigentes e ordenamento jurídico republicano” (p. 13); pelo contrário, tais fatores originaram uma subjetividade dependente, subalterna e conformada.

Considerando a “luta de classes” como “abstração” utilizada por uma intelectualidade de “óptica estreita”, Oliveira (2015) afirma que há dilemas próprios do Brasil que não cabem em pressupostos universalizantes, como a ineficiência da lei, por exemplo, e para os quais somente uma análise das particularidades da história do país é capaz de fornecer respostas.

Segundo Oliveira (2015), desde o impeachment de Collor, em 1992, a sociedade brasileira tem demonstrado sinais de menor tolerância para com a corrupção e a transgressão. Para o autor, foi um episódio único ao demonstrar que a lei está acima dos indivíduos, inclusive do mandatário do país<sup>19</sup>.

Oliveira (2015), recorrendo às ideias de Jurandir Freire Costa, pensa que, junto à transgressão, outro traço marcante da sociedade brasileira é a violência naturalizada, que, relacionado à “fragilidade do laço social” ou “precário grau de coesão” (p. 21), faz com que o Brasil fracasse em projetos unificadores, entre os quais adentrar na modernidade.

Porém, a principal linha argumentativa de Oliveira (2015) orbita em torno do pai: sua tese é a de que a figura do patriarca teve grande impacto na constituição da subjetividade nacional, de modo a obstaculizar a entrada da modernidade. Um pai que fracassa em sua função de interdição na economia psíquica dos sujeitos.

Reproduzindo a suavização da violência da colonização presente na obra freyriana por meio do mito da democracia racial, o autor afirma que o senhor da casa-grande adquiriu grande poderio social e econômico, e a partir do século XVIII tornou-se, pela convivência com índios e negros, “doce e generoso, plástico na integração racial” (p. 38), contando com “a ajuda das esposas, mulheres brancas, mas também com a das mulheres negras e índias” (p.39).

De Sérgio Buarque de Holanda, o autor resgata a “aventura” como herança do colonizador português ao espírito brasileiro, entendida como a resistência à disciplina para a

---

<sup>19</sup>Mesmo tratando-se de um fenômeno de há mais de vinte anos, somente agora surgem estudos mais completos sobre o processo de *impeachment* do presidente Fernando Collor para além de uma visão que acaba enfatizando a força dos “caras-pintadas”. Um deles é a obra de Sallum Jr. (2015) que analisa o episódio a partir de uma complexa trama de fatores sociais, políticos e econômicos, que culminaram na renúncia do presidente, e não somente a partir do clamor popular, como sustenta Oliveira (2015).

organização do trabalho, bom como a predominância do espaço privado (família) sobre o público.

Os filhos dos senhores, que formaram as primeiras levas da intelectualidade brasileira ao migrarem para os centros urbanos a fim de se formarem “doutores”, sustentariam ideias modernas que não modificaram suas raízes personalistas, arcaicas, um idealismo desconectado da realidade material, configurando uma subjetividade pré-moderna, “mais inclinada a ideias pouco elaboradas e com baixo senso crítico” (p. 42). A abolição da escravatura ruiu a estrutura hierárquica rural, mas não o patriarcado, que invadiu a esfera pública por meio, por exemplo, do nepotismo.

Segundo Oliveira (2015), baseando-se em recomendação de Sérgio Buarque de Holanda, que a análise deve evitar cair em concepções pessoais do pesquisador, afirma ter escapado, metodologicamente, do personalismo, ao recorrer a autores de diferentes áreas do saber, acreditando não estar, com isso, comprometendo ideologicamente seu estudo.

Oliveira (2015), baseando-se em Calligaris e Octavio Souza, também considera que o brasileiro privilegia a construção de sua imagem a partir da diferenciação em relação ao outro, e fica em segundo plano a integração, a unificação em torno de uma identidade. O autor credita isso à figura paterna do senhor da casa grande, à qual todos os brasileiros permanecem referenciados e presos na condição de dependentes.

Oliveira (2015) credita a Calligaris, essencialmente por ser estrangeiro, uma “posição de neutralidade indispensável” em suas análises sobre o Brasil. O autor sustenta um mito de neutralidade do cientista em relação ao seu objeto. Mas se recorrermos à obra de Calligaris, logo nos primeiros parágrafos encontramos o autor referindo-se a um laço de amor com o Brasil, escolhendo o país para residir, trabalhar e constituir família. Se vemos esse ideal de neutralidade ser ressuscitado aqui, pensamos que se refere à imagem tão corrente em nossa cultura, a do estrangeiro idealizado, superior e, portanto, dotado de maior capacidade para estudar nossa realidade.

#### **4.9 Dunker e o Brasil-condomínio**

Outro psicanalista que dedicou uma obra a reflexões sobre o Brasil é Christian Ingo Lenz Dunker, com seu livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*, de 2015. Esta obra lhe rendeu o segundo Prêmio Jabuti de sua carreira, na categoria Psicologia, Psicanálise e Comportamento.

Formado em Psicologia pela Universidade de São Paulo em 1989, realizando, na mesma instituição, mestrado e doutorado em Psicologia Experimental (em 1991 e 1996, respectivamente), sendo seu doutoramento orientado por Luis Claudio Mendonça Figueiredo, autor que já abordamos nas páginas anteriores. Realizou, ainda, Pós-Doutorado pela Manchester Metropolitan University em 2003, e atualmente é professor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. É analista Membro de Escola do Fórum do Campo Lacaniano e coordenador, junto com Vladimir Safatle e Nelson da Silva Junior, do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da Universidade de São Paulo.

A hipótese do autor é a de que, desde a década de 1970, época de implantação das experiências neoliberais pelo mundo, estabelecia-se no Brasil o que ele denomina de “lógica do condomínio”. Os condomínios começam a se tornar empreendimentos imobiliários comuns no país, oferecendo-se para a classe média como solução para os problemas dos grandes centros urbanos. Ao comparar os condomínios brasileiros com os estadunidenses e ingleses, Dunker (2015) afirma que, nestes, há uma certa continuidade com a comunidade de origem, enquanto que, em nossa realidade, tais empreendimentos seguiram uma lógica de “forte de ocupação”, com um objetivo de defesa (em moldes militares de impedir a entrada e vigiar o inimigo), além de manterem códigos de convivência que mantêm, em seu interior, a separação entre classes e raças. Baseando-se em ideias do geógrafo Milton Santos, afirma que os esforços não se dão mais no sentido de fazer progredir os excluídos, mas de localizá-los e contê-los, de controlar seu acesso, seu fluxo, sua circulação.

Tais construções se ofereceram, segundo o autor, enquanto um modelo de felicidade, cumprimento de um ideal modernizador (controle, planejamento, uso racional do espaço), porém mantendo, ao mesmo tempo, uma estrutura arcaica, não universal, segregadora. Mas a promessa de uma vida perfeita dentro desse oásis logo se deparou, de acordo com Dunker (2015), com a artificialidade e superficialidade das experiências, frequentes desentendimentos vicinais, sensação de vazio, entre outras manifestações de sofrimento.

A “lógica do condomínio”, a que se refere Dunker (2015), não se restringe aos espaços de luxo destinados à classe média/alta; ela manifesta a forma de inserção do nosso mal-estar no capitalismo à brasileira, por meio do qual a vida passa a ser encarada como uma questão de “gestão”. Os muros, enquanto defesa, isolam as tensões externas, o contato com o diferente, com outras raças e naturalidades, e internamente cria-se um ambiente ascético no qual a única convivência se dá em espaços pré-determinados, os *playgrounds*. Eventos que saem do previsto são enquadrados por normas, regulamentos, proibições, sanções, administrados pela figura do síndico. Enfim, a alegoria do condomínio é utilizada pelo autor para compreender o

país em uma nova relação com a autoridade e com a inscrição da imago paterna, que persiste até os dias atuais.

Esta lógica passa, então, desde os anos 1970, a se desdobrar para a sociedade em geral, como lógica segregacionista, intolerante com a diversidade e que irrompe em manifestações de violência. A hipótese do autor é a de que a lógica do condomínio substituiu a lógica do “sabe com quem está falando?”, teorizada por Roberto DaMatta, que indica a existência de uma sociedade rigidamente regida pelas hierarquias sociais. Se em outros tempos a impessoalidade da lei era encarnada por meio da “autoridade”, em um contexto de valorização da “pessoa”, Dunker (2015) pensa na decaída do autocrata arrogante na figura do síndico cínico, que gere as relações a partir do regulamento. O síndico não se impõe pela autoridade personalista, baseada na relação senhor-escravo, mas evoca, cinicamente, as regras, as normas, como representante impessoal da lei, a fim de oferecer segurança em troca da submissão ao regulamento.

(...) o síndico é como um novo sintoma da patologia brasileira da autoridade: envolve conflito entre exigências antagônicas, simbolização de desejos e gozo (...) Se antes a autoridade dizia como gozar, em imagem e espelho ao pai, agora ela se contenta em gerenciar o gozo perturbador do outro. Se antes o domínio se exercia no território pessoal do latifúndio familiar, agora ele se organiza em torno do espaço impessoal do condomínio (Dunker, 2015, p. 58-9).

Para Dunker (2015), essa mudança de paradigma também se reflete na produção cinematográfica nacional, observando que os filmes pós-1990 retratam não mais as oposições desenvolvimento-subdesenvolvimento, casa-rua, campo-cidade, público-privado – ou seja, não discutem mais questões tidas como centrais em Sérgio Buarque de Holanda ou em Roberto DaMatta - mas enredos que se passam “entre muros”, fazendo alusão à segregação espacial.

Dunker (2015) assume uma posição bastante ousada na medida em que propõe, no interior do lacanismo, uma revisão da antropologia psicanalítica (inaugurada por Freud, desenvolvida por Levi-Strauss e incorporada por Lacan) que dá primazia ao totemismo e ao falo na estruturação subjetiva, com os consequentes desdobramentos como “metáfora paterna” e “Nome-do-Pai”. Na visão do autor, estas formas pré-estabelecidas de economia libidinal não podem ser entendidas como universais, pois não conseguem abarcar outras formas de vida (como as culturas ameríndias) ou as manifestações de sofrimento atuais, que não dizem respeito ao pai: “o diagnóstico de déficit paterno estava certo, mas pelas razões erradas. O

déficit paterno é na verdade um déficit do totemismo como esquema explicativo” (Dunker, 2015, p. 305).

Se a crítica a respeito da centralidade do mito totêmico nos parece plausível, o autor, ao longo do texto, quando se refere ao Brasil, reproduz algumas ideias predominantes no pensamento social brasileiro e que são alvo de nossas contestações no presente estudo. Dunker (2015) adere, por exemplo, às noções de “capitalismo tardio”, do país enquanto ocupando uma “periferia do capitalismo”, do “liberalismo à brasileira” caracterizado como “suspeito”, “fora do lugar”, “liberalismo mal implantado”.

Neste sentido, segundo o autor, a psicanálise também se instalou no país como uma ciência “fora do lugar”. Ter-se-ia estabelecido no início do século XX pelas mãos de psiquiatras e do movimento modernista, uma “psicanálise sem psicanalistas”, que determinaria, posteriormente, um “complexo de impostura” que buscaria, no exterior, a verdadeira psicanálise e os verdadeiros psicanalistas (Dunker, 2015, p. 93). A difusão da psicanálise é entendida enquanto sintoma, tal qual o “positivismo republicano à brasileira”, que teria preservado as estruturas coloniais. Em comparação com outros países, nos quais a psicanálise inseriu ou preservou “um modo de vida europeu”, no Brasil ela atuou ligada ao que Dunker chama de “reedição feudal”. Ou seja, se aproxima da noção de que a psicanálise se caracteriza como uma “ideia fora do lugar”, imitativa, importadora de teorias sem conexão com a realidade e de que serviu às elites para formar seus “muros”.

Os referenciais utilizados por Dunker para a sua análise do contexto brasileiro são variadas, mas a respeito das fontes do pensamento social brasileiro, reproduz ideias consagradas. O autor condensa, no parágrafo seguinte, algumas premissas sobre o Brasil que, de alguma forma, dão base para suas interpretações sobre nossa subjetividade:

Nossa literatura se firmou com um mestre da ironia. Nossa sociabilidade está condensada na figura do homem cordial, ou seja, polidez sem ritual, reverência sem distanciamento, fraternidade sem compromisso, afinidade sem parentela. Nossas relações étnicas já foram descritas como a de uma democracia racial, com grande miscigenação, casamentos e alianças inter-raciais. Nossa população é tendencialmente mulata, o que não exclui formas mais astuciosas de discriminação, e menos propensa à organização de minorias. Nossa economia política é historicamente uma sucessão de práticas que se utilizam do contraimperialismo para manter o imperialismo ou de regramento formal para manter a informalidade. Por fim, nossa experiência subjetiva está atravessada por um reviramento constante entre espaço público e privado. A casa, alegoria do espaço familiar comunitário, é também habitada por regras e formas de circulação próprias do universo público, assim com a rua, alegoria do espaço político, está continuamente atravessada por práticas, dispositivos e discursos próprios ao espaço privado. Levemos em conta a lição deixada por Schwarz acerca do lugar



improdutivo reservado ao recolhimento psicológico na literatura e que pode ser generalizado para as formas de recepção da psicanálise na modernidade (Dunker, 2015, p. 93).

Além de Roberto Schwarz, que transparece no uso do conceito de “ideias fora do lugar”, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre também auxiliam a fundamentação do autor. Dunker (2014, 2015) afirma que ambos realizaram contribuições que nos auxiliam a compreender duas formas de subjetivação do brasileiro: uma baseada na cordialidade, outra no binômio tolerância-intolerância.

A cordialidade explica, segundo Dunker (2014, p. 35)<sup>20</sup>, “nosso sincretismo cultural, conferindo-nos uma auto-representação lábil, plástica e desconfiada de qualquer forma excessivamente delineada de identidade”, enquanto a intolerância responde a um fracasso de nosso processo de individualização, que, no condomínio, se manifesta como o excesso de apelo à segurança e ao controle contra os que se encontram “do lado de fora”, como uma permanência dos excessos do senhor de engenho em seu exercício de poder sobre o outro.

Há, portanto, a sustentação desta ideia de base, a de uma não conformação de nossa subjetividade com um ideal de modernidade, devido ao descompasso histórico que nos deixou deslocados na história, em modos de convivência e sociabilidade avessos ou em desarranjo, de tal modo que, para o autor, o liberalismo, em sua forma clássica, não se instalou no país “sem ressalvas” (Dunker, 2014, p. 34).

Ao princípio da livre associação, que tipicamente decorre dos processos de individualização, que condiciona de modo genérico a implantação social da psicanálise, é preciso ponderar nosso liberalismo suspeito, não resolvido, sempre fora de lugar e tempo, como que a denunciar a desintegração persistente entre real e realidade, a insuficiência dos dispositivos de simbolização, o exotismo imaginário de nossa fantasia. Sentimento de estranhamento com a montagem peculiar de nossos próprios discursos, sempre dispostos a desconfiar de instituições, pactos e contratos historicamente interpretados como uma espécie de produção metódica de sofrimento de exploração. Instituições, pactos e contratos que são sentidos como improdutivos do ponto de vista de seus fins (Dunker, 2015, p. 86).

Em síntese, o texto de Dunker (2015) propõe, à semelhança de alguns de seus predecessores – incluindo seu orientador, Luís Claudio Figueiredo – uma imagem, uma metáfora para explicar nossos modos de subjetivação e sociabilidade. O condomínio e o síndico sintetizam uma nova forma de relação com a autoridade, e que tem relações com as

---

<sup>20</sup> Apesar dessas ideias estarem presentes na obra analisada, recorremos a um outro texto no qual a discussão, em nosso entendimento, se encontra melhor trabalhada pelo autor e, por conseguinte, mais compreensível.

mudanças político-econômicas advindas a partir da década de 1970, reforçadoras de um individualismo e da sobrepujança do aspecto econômico sobre os demais âmbitos da vida humana. A lei impessoal – tal como as “leis do mercado” – se impõe sobre os condôminos, mas continua a ser utilizada de acordo com a conveniência, administrada pelo síndico, já que, como sua base, ainda permanece um substrato cordial e intolerante – resquícios de uma subjetividade pré-moderna. A interpretação de Dunker sobre o mal-estar brasileiro, mesmo que guardando sua notória originalidade, se mantém na esteira da tradição psicanalítica nacional, ao tomar como verdades sobre nossa formação social e histórica as formulações presentes em autores como Sérgio Buarque de Holanda e Roberto Schwarz.

O alcance da proposição de Dunker (2015), de se pensar o Brasil a partir da “lógica do condomínio”, também é algo que nos interpela quando estudamos seu escrito. Se no interior desta nova formação social, sustentada por um ideal de felicidade e em uma crença nas normas e regulamentos impessoais mediados pelo síndico, o autor nos mostra como uma série de fenômenos da clínica atual – as patologias atuais, patologias do vazio – podem ser compreendidas, nos perguntamos: e do lado de fora do condomínio? Sabemos que, para o autor, a lógica do condomínio diz respeito a toda nossa organização social. Mas, se os muros reiteram a segregação social brasileira, entre os participantes de um projeto de felicidade artificial e os excluídos, presumimos que, para estes marginais, estrangeiros, aliados deste projeto, outra lógica deve operar. Talvez, o argumento de autoridade – “sabe com quem está falando” – continue sendo utilizada pelos condôminos nos (des)encontros com os não-condôminos. O modelo um tanto reducionista proposto por Dunker (2015) para pensar o Brasil parece deixar escapar as relações de dependência e subalternidade, que possuem raízes tão profundas em nossa sociedade, as quais supostamente teriam se transformado em relações mais horizontalizadas, estabelecidas com o síndico, um mero gestor.

#### **4.10 O brasileiro bovarista de Maria Rita Kehl**

A última autora analisada neste trabalho é, como Calligaris e Dunker, uma psicanalista bem conhecida do grande público: Maria Rita Bicalho Kehl. Graduada em Psicologia na Universidade de São Paulo em 1975, realizou, no período, vários trabalhos na área de jornalismo, trabalhando no *Jornal do Bairro*, de Raduan Nassar e no jornal de esquerda *Movimento* durante o regime militar no país. Seu mestrado em Psicologia Social na Universidade de São Paulo, concluído em 1979, foi concluído com a dissertação intitulada *O Papel da Rede Globo e das Novelas da Globo em Domesticar o Brasil Durante a Ditadura*

*Militar*. Psicanalista lacaniana desde 1981, sem ter pertencido formalmente a instituições de formação, concluiu seu doutorado em 1997, orientada por Manoel Tosta Berlinck, com a tese *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*, que ganhou a forma de livro um ano depois. Além de atuar nas áreas do jornalismo e da literatura e publicar vários livros de psicanálise sobre a realidade brasileira, desde 2006 atua como psicanalista na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Em 2012 fez parte da Comissão Nacional da Verdade, instituída durante o governo Dilma Rousseff para investigação das violações aos Direitos Humanos ocorridos no país entre 1946 e 1988<sup>21</sup>.

Na obra *O bovarismo brasileiro*, de 2018, a autora se propõe a pensar, a partir da psicanálise, a brasilidade, utilizando como conceito central o bovarismo. Este conceito foi introduzido por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, em alusão ao romance de Gustave Flaubert *Madame Bovary*, de 1857, cuja personagem central, em síntese, “expressa um sentimento de insatisfação com a realidade, uma tendência à romantização e à idealização” (Holanda, 2016, p. 291).

Em Holanda (2016), o bovarismo diz respeito ao apego a ideias e ficções que trazem o desencanto com a realidade e a tradição nacionais, um “vício de raciocínio” (p. 291) que acompanha o Brasil desde o Império e que não diminuiu com a República: os esforços em se distanciar de si mesmo, de sua “realidade biológica” (p. 292) e buscar crescer não por suas próprias forças, mas “de fora para dentro”, a partir de referenciais externos, buscando conformar-se a uma imagem que fosse admirável ao olhar do outro, do estrangeiro.

Kehl (2018) compreende o bovarismo enquanto adoção de uma imagem de si que não corresponde à realidade, ou seja, a assunção de uma outra identidade, falseada, idealizada, sem correspondência com a sua essência, característica presente na paranoia. A autora compreende que o bovarismo consiste em uma característica advinda com a modernidade. Nesta, o investimento na categoria “indivíduo” oblitera os sujeitos de seus laços coletivos, de sua inscrição em uma tradição, ou em uma “dívida simbólica” (p. 24) para com as gerações antecessoras. A modernidade pressupõe um sujeito autônomo, autor de seu próprio destino, de sua própria linhagem, soberano, livre, concepção forjada pela burguesia no século XIX para negar e se desligar das tradições.

Se o bovarismo, a dizer, o amálgama contraditório entre a crença na autodeterminação do indivíduo e a impossibilidade de cumprimento deste ideal – uma espécie de autoengano –,

---

<sup>21</sup> Informações extraídas de entrevistas concedidas pela autora, disponíveis em <<https://revistacult.uol.com.br/home/psicanalista-politica/>> e <<https://cutt.ly/le4kjl>>.

se caracteriza como um traço da modernidade, em terras tupiniquins encontraríamos o que a autora nomeia como “bovarismo brasileiro”.

Segundo Kehl (2018), as sociedades periféricas adentraram na modernidade importando o ideário liberal dos países europeus sem passar pelos processos históricos das revoluções industrial e burguesa ocorridas no Velho Mundo. Sem realizar tais revoluções, essas sociedades teriam passado a sustentar um ideal que lhe era estrangeiro, ao mesmo tempo mantendo uma estrutura pré-moderna (sobretudo a escravidão). Para a autora, o bovarismo obstaculizou a entrada dos países periféricos na modernidade, na medida em que a fantasia de “tornar-se outro” inatingível, europeu ou estadunidense, ao invés de os impulsionar à modernização, os impediu de encontrar caminhos mais condizentes com suas particularidades, perpetuando sua dependência em relação aos países ricos.

Kehl (2018) afirma que esse descompasso entre ideais iluministas e uma economia e sociedade alicerçadas na escravidão deram as bases para o desprezo pelo trabalho livre e para a defesa dos privilégios de classe em detrimento da justiça e igualdade sociais, produzindo um “amesquinamento de espírito”, expressão que a autora empresta de Roberto Schwarz, uma das referências de sua obra. Assim a autora define essa noção:

De que amesquinamento do espírito estamos falando? Evidentemente, da mesquinhez inevitável dos que se colocam, diante do outro, com o cabo do chicote na mão, sem questionar se o uso do instrumento não deveria ser evitado. Nem o amor, nem a pretensa religiosidade da alma brasileira, nem a moral sentimental que emana da cordialidade característica de nossas relações de classe são capazes de nos salvar do amesquinamento produzido pela longa permanência da escravidão no Brasil (Kehl, 2018, p. 44).

A contraditória convivência da escravidão no interior de um Estado moderno produziu, para a autora, contradições que se enraizaram no espírito nacional. Citando Sérgio Buarque de Holanda, a autora afirma que as elites, revestindo-se dos ideais modernos europeus em sua aparência, em sua essência mantinham-se pré-modernas, desinteressadas pelas questões sociais em razão dos privilégios que poderiam manter e usufruir com a manutenção do regime escravocrata. A vida privada, o espaço doméstico das famílias se sobrepõem ao espaço público, às ruas, ao espaço comum.

As elites brasileiras sempre conseguiram se arranjar para evitar o trauma de uma ruptura radical com seu sistema de abusos cordiais e privilégios consentidos. A emancipação restrita ao plano das ideias abstratas, “para inglês ver”, redundou sempre em novas formas de licença para justificar a exploração pré-moderna do trabalho. Daí

o conto da carochinha de que nossa história se escreveu “sem derramamento de sangue”, outra forma de expressão do ponto de vista de quem tem nas mãos o cabo do chicote: sem derramamento de sangue de quem? Pois o preço de nossa história sem rupturas é o trauma cotidiano da violência silenciosa (hoje, já nem tão silenciosa) das relações de dominação e exclusão que ainda mantêm os privilégios estabelecidos, ou usurpados (nunca conquistados), nos períodos anteriores (Kehl, 2018, p. 51).

Kehl (2018) afirma, ainda, que o bovarismo brasileiro tem como manifestações a “pose, a farsa, a subserviência ou o domínio do *semblant*” (Kehl, 2018, p. 49) ou, ainda, a malandragem e o jeitinho, formas de ascensão social possível aos homens livres despossuídos. A autora também conjectura sobre uma possível cisão do eu que permite ao brasileiro cinicamente conviver e rir com as desigualdades e injustiças que o atingem, como se as enxergasse à distância, bem como sobre a existência de uma possível identificação com o opressor no âmago de nosso bovarismo.

A autora propõe, em seu livro, pensar em dispositivos anti-bovaristas presentes em nossa cultura, que nos fariam reaproximar-nos de nossas raízes, para a constituição de um “eu” mais autêntico, menos espelhado no outro. Kehl (2018) aponta o samba, o movimento mangubeat e a psicanálise, desde que ela se mantenha criativa, implicada com sua realidade (a autora realiza aproximações entre psicanálise e militância), de maneira que sua potência não seja neutralizada.

Pensamos que as reflexões propostas por Maria Rita Kehl revelam, por si, o quanto elas se encontram arraigadas em certa tradição do pensamento social brasileiro. As teses de Sérgio Buarque de Holanda e Roberto Schwarz transparecem nos escritos da autora, que realiza uma espécie de transposição, para o interior da psicanálise, de algumas das proposições desses autores.

Aqui, mais uma vez, à maneira dos demais psicanalistas antes considerados, tal fundamentação nos leva a interpretações que apontam para uma espécie de diagnóstico de uma falta, de um descompasso, um déficit. Uma conclusão que nos parece quase inevitável, haja vista que seus pontos de partida, seus pressupostos teóricos já nos relegam, de antemão, a uma posição inferior no quadro das nações ocidentais, na medida em que permeia, nesses referenciais de base, o que denominamos de paradigma da modernidade – um marco, um ideal no qual o Brasil se apresentaria de maneira anômala.

## V. A PSICANÁLISE BRASILEIRA E O DIVÃ DE PROCUSTO

*não tem um, tem dois,  
 não tem dois, tem três,  
 não tem lei, tem leis,  
 não tem vez, tem vezes,  
 não tem deus, tem deuses,  
 não tem cor, tem cores  
 não há sol a sós*

*Somos o que somos  
 Inclassificáveis<sup>22</sup>*

Ao compreendermos que a nacionalidade brasileira consiste em uma invenção recente na história, surgida em meados do século XIX, a partir da necessidade das elites dirigentes de estabelecer, para o Estado-Nação recém independente de Portugal, a unificação da população em torno de elementos identificatórios, como o compartilhamento de uma língua e de símbolos e tradições inventadas para dar sentido à vida coletiva (Chauí, 2014), entendemos que os esforços de nossos intelectuais em interpretar o Brasil se deram no sentido de oferecer explicações para o passado, o presente e o futuro do país, buscando, para tanto, respaldo em elementos históricos.

De acordo com Certeau (1982), os intérpretes ou historiadores trabalham sob uma tensão entre um passado – ausente, um “morto”, uma “cena primitiva” – e sua organização discursiva no presente, em um processo de recomposição da história, oferecendo *fechamentos* discursivos ao atribuir explicações para o passado, um sentido para o presente e um projeto para o futuro, que se propõem enquanto o *real*, ao mesmo tempo comprometidos pelas marcas do intérprete e de seu contexto sócio-histórico.

As interpretações sobre o Brasil são, nessa perspectiva, criações discursivas, que, como pensa Certeau (1982), estão sujeitas a sofrer várias interferências em sua composição: das ideologias da época, do contexto socioeconômico, do escopo teórico e do labor daquele que realiza a interpretação. São composições que, inevitavelmente, se constroem a partir de escolhas, muitas vezes privilegiando vozes dominantes em detrimento de outras, subalternas, vencidas, que terminam reduzidas a ruínas, como escrevera Walter Benjamin (Lowy, 2005).

Como vimos, a amostra de autores que trouxemos para discussão se insere em uma tradição do pensamento intelectual, como afirma Bastidas (2002), da qual a psicanálise faz parte, que reserva ao brasileiro um lugar “em negativo” – portador de uma falha

---

<sup>22</sup> Antunes, A. (1996). Inclassificáveis [Gravada por Arnaldo Antunes e Chico Science]. In *O silêncio* [CD]. São Paulo: BMG (1996).

constitucional, que enfrenta dificuldades na constituição da lei ou com relações exóticas perante ela, dado à transgressão, bovarista... Mesmo o esforço de Figueiredo (1995a, 2000), sublinhado por Bastidas (2002), em afirmar que o brasileiro não se encontra em choque com a lei, mas em pleno acordo com uma “lei da transgressão”, a nosso ver, não rompe por completo com esta tradição, na medida em que a sua análise continua orbitando em torno da categoria da transgressão.

Como já mencionamos anteriormente, tais leituras psicanalíticas sobre nossos dilemas sociais são produzidas a partir do recurso a algumas referências de nosso pensamento social. Em nossa pesquisa, notamos que, dentro do recorte metodológico estabelecido, as fontes mais buscadas pelos psicanalistas a fim de compreender e interpretar o Brasil foram as obras de Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e Roberto DaMatta. Nessas referências encontramos, entre suas mais proeminentes ideias, compreensões de que nossa formação social se constituiu em descompasso com o mundo moderno, levando-nos à perpetuação de modos de funcionamento arcaicos em nossas relações e instituições, o que determinou formas de sociabilidade baseadas na afetividade e no personalismo, em detrimento da racionalidade (Holanda, 2016), na impregnação da vida pública (rua) pela dinâmica privada (casa) (DaMatta, 1997) ou cujo liberalismo se caracterizou como “fora do lugar” (Schwarz, 2000). Presumimos que nossos psicanalistas, ao buscarem tais fontes, acabam revivificando, no interior da psicanálise, a modernização enquanto eixo explicativo, paradigmático, presente nessa literatura extrapsicanalítica. Vejamos como isto se opera.

### **5.1 A psicanálise brasileira e o paradigma da modernidade**

É importante sublinhar, de início, que os psicanalistas em questão possuem diferentes formações e filiações teóricas. Embora sejam em sua maioria lacanianos (Contardo Calligaris, Octavio Souza, Carmen Backes, Tania Coelho dos Santos, Luiz Ricardo Prado de Oliveira, Christian Dunker e Maria Rita Kehl), também procuramos trazer analistas bionianos (Sérvulo Figueira), winnicottianos (Júlio de Mello Filho) e independentes (Luís Cláudio Figueiredo) para demonstrar que o discurso hegemônico construído pela psicanálise das últimas décadas não se caracteriza como uma produção específica e delimitada a determinada escola de psicanálise, mas se faz presente em diferentes escopos teóricos. Ou seja, mesmo com as significativas diferenças teóricas entre esses psicanalistas, suas leituras sobre a realidade brasileira se aproximam entre si, na medida em que, pelo menos em sua maioria, adotam o

que supomos ser uma mesma perspectiva, advinda das ciências sociais, para suas respectivas interpretações dos dilemas do país.

Dessa forma, Figueira (1987) pensa o brasileiro enquanto um sujeito dissociado entre o arcaico e o moderno; Calligaris (1991) constrói as metáforas do colonizador (arcaico) e do colono (moderno) como categorias a-históricas, independentes de classe, raça, região, enquanto constitutivas de nossa vida social; Souza (1994) vislumbra o brasileiro encarnado em uma fantasia de exotismo, ocupando um lugar excêntrico na modernidade; Figueiredo (1995a) teoriza um Brasil ocupando uma zona entre o arcaico e o moderno, fazendo emergir um sujeito insubmisso regido pela “lei da transgressão” e pela “impropriedade como modo de ser”; Dunker (2015) nos apresenta uma mudança em nossa vida social, de estruturas hierárquicas verticalizadas (arcaicas) para uma maior horizontalidade das relações (modernas), mas preservando-se o modo de funcionamento das primeiras no interior dessas últimas; em Kehl (2018), esse descompasso entre o arcaico e o moderno se manifesta no bovarismo, muito próximo de uma cisão do eu.

Por este esquema interpretativo, quase todos os fenômenos de nossa realidade passam a ser explicados pela lógica tradicional/moderno, pessoa/indivíduo/sujeito. Como o brasileiro está, por este viés analítico, de antemão paralisado entre pares dicotômicos, assumindo formas arcaicas ou modernas de acordo com a conveniência, assumimos uma posição “estranha” ou “cínica”, nas palavras de Calligaris (1991), “exótica”, nas palavras de Souza (1994) “excêntrica”, no entendimento de Figueiredo (1995a), “bovarista”, de acordo com Kehl (2018). “Fora do lugar”, nossas produções se alternam entre manifestações de um “espírito arcaico” ou de uma inautenticidade, pois não passariam de ornamentos, como se o plano das ideias não se articulasse ou se produzisse a partir das relações sociais.

Se as primeiras produções inspiradas na psicanálise realizadas para compreender e interpretar o Brasil, pelas mãos da psiquiatria do início do século XX, apontavam para uma nação dominada por seus impulsos avessos à civilização e para a necessidade de se auxiliar, por meio de processos educativos, a constituição de um eu civilizado (Castro, 2015), nossas produções mais recentes parecem apontar para uma falha não apenas em nível egoico, mas também na constituição das instâncias ideais. A falha se encontra, digamos, não em um id hipertrofiado, mas nos processos históricos que impossibilitaram processos sublimatórios, repressões e o estabelecimento de ideais mais elevados. Em alguns autores, como Calligaris (1991) e Souza (1994), por exemplo, os mais altos valores civilizatórios ou não foram instalados ou sucumbem diante da força de nossa dimensão “arcaica”, na medida em que o “pai” europeu não reprimiu o acesso ao gozo. Para esses autores, somos marcados pela falta



de Lei ou regidos pela lei do gozo; já Figueiredo (1995a) aponta não para a falta da lei, mas para sua impropriedade – a lei é uma “lei da transgressão”, implantada pelos senhores que, da mesma forma como os encaram Calligaris (1991) e Souza (1994), se guiavam exclusivamente pela exploração desenfreada. Em Figueira (1986), Dunker (2015) e Kehl (2018), os ideais modernos são meramente virtuais, ornamentais – não alteram o núcleo “arcaico” da subjetividade do brasileiro, que permanece caracterizado como um indivíduo que não ascendeu totalmente à condição de sujeito.

No caso de Calligaris (1991), muito embora a presença de Sérgio Buarque de Holanda possa ser notada em seu escrito, não há citação de referências do pensamento social brasileiro, mas mesmo assim suas teses se assemelham às dos psicanalistas que recorreram a essas fontes. Podemos conjecturar que isso se deve aos materiais utilizados para suas análises, que estão presentes no cotidiano (na fala, nas opiniões, nos jornais, nas músicas), e se encontram impregnados (reproduzem a mesma narrativa) de teorias que foram popularizadas por sua divulgação em livros didáticos, em mídias diversas. Não é difícil encontrar o mito da democracia racial, a caracterização do brasileiro a partir da cordialidade, do jeitinho e da malandragem, ou, ainda, enquanto “vira-latas” em comparação ao alemão ou ao estadunidense – ideias presentes no pensamento social brasileiro – em conversas informais com qualquer brasileiro, independentemente de sua escolaridade. São imagens do que é “ser brasileiro” que, de tão reproduzidas, assimiladas, essencializadas, parecem ser “a verdade”. Se podemos utilizar uma metáfora, tais noções seriam como vestes identificatórias que, de tão eficazes em seu papel de nos nomear, nos fornecer um lugar no mundo e enquanto chaves explicativas para nossos dilemas e conflitos, acabam se tornando “pele”, “carne”. Enxergar o brasileiro para além desta roupagem se caracteriza como um desafio. Sem o recurso aos intérpretes, ao mesmo tempo, o pesquisador fica sujeito à difusão de noções equivocadas, tal como a equiparação entre as colônias e cidades fundadas por imigrantes europeus na região Sul do país e os quilombos erguidos por negros que resistiram à escravidão – dois processos completamente distintos, cujo nivelamento supressivo de diferenças contribui para a denegação da história da população negra escravizada e deforma seus processos de luta ao longo da história do país.

Backes (2000) parece ser a única voz dissonante dentre os autores tomados em nosso estudo. Não propõe metáforas para se pensar as subjetividades nacionais e não adere totalmente às dicotomias que os demais autores trazem em seus textos, inspirados no pensamento social brasileiro, mas notamos em sua obra a presença de um brasileiro que não pode ser dito, marcado historicamente pelo efeito traumático de um violento encontro entre

português e indígena, em uma irresoluta tentativa de nomear a si mesmo. O brasileiro termina, de certa forma, como um “quase sujeito”, determinado por uma suposta dimensão recalçada em infinita demanda por ser nomeada.

Sérgio Buarque de Holanda, seguido de Roberto Schwarz e, em menor grau, Roberto DaMatta, como intentamos demonstrar, aparecem, nessas obras, enquanto fundamento de suas respectivas visões sobre o Brasil e o brasileiro, impregnando as formas como os psicanalistas compreendem os modos de subjetivação no país, reservando-nos uma posição de um sujeito não-assujeitado, um quase sujeito, em relação ao mundo da modernidade ocidental.

Isto se evidencia quando comparamos, por exemplo, o primeiro escrito aqui analisado, de Figueira (1986) com outros produzidos aproximadamente trinta anos depois, como o de Dunker (2015) e Kehl (2018). As conclusões desses dois autores, no que se refere à noção de que, no país, as pessoas assumem posições “modernas”, mas preservando um núcleo imutável “arcaico”, já haviam sido formuladas pelo primeiro autor. A mesma fonte os une: Roberto Schwarz.

Para ilustrar o quanto nossa psicanálise se encontra impregnada por tais interpretações, algumas obras e autores que ficaram de fora de nosso estudo também apresentam o recurso ao discurso hegemônico. Podemos citar Marina Durand, com o livro *O medo no trabalho e na vida social: estudo psicanalítico da subjetividade brasileira*, de 2010. A autora, apesar de utilizar, em partes de sua fundamentação, Maria Sylvia de Carvalho Franco (uma autora crítica à noção de atraso e periferia), também recorre a Roberto Schwarz como chave explicativa para a sobrevivência de relações patriarcais e vínculos de dependência entre elite e classes subalternas: nos encontraríamos em um descompasso em relação à modernidade.

Outro autor consultado para esse trabalho é o psicanalista Tales Ab’Saber, que lançou uma espécie de trilogia sobre nossos mais recentes presidentes da república: *Lulismo, carisma pop e cultura anticrítica*, de 2011, *Dilma Rousseff e o ódio político*, de 2015 e *Michel Temer e o fascismo comum*, de 2018. Nessas obras não é possível depreender uma visão do autor mais sistematizada sobre a sociedade brasileira, na medida em que se dedica mais à análise de fatos recentes de nossa vida política. Mas encontramos sua referência à Roberto Schwarz no capítulo “Dois mestres: crítica e psicanálise em Machado de Assis e Roberto Schwarz”, texto que também compõe a obra *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*, organizado por Maria Elisa Cevalco e Milton Ohata, publicado em 2007. Nesse escrito, o psicanalista, acompanhando o discurso corrente da psicanálise sobre o brasileiro, compreende nossa vida social a partir de uma modernidade postiza em uma

sociedade organizada a partir de um sistema escravagista, constituindo um contexto no qual os sujeitos permaneceriam fora do alcance de uma lei que limite o gozo.

Podemos pensar, então, que o comprometimento da psicanálise brasileira com um projeto de modernização não se caracteriza como algo particular e restrito a um passado já longínquo e superado. O que vimos é que a psicanálise continua comprometida com um paradigma de modernidade. De alguma forma, portanto, apesar de um grau maior de sofisticação teórica, os autores atuais, ao se debruçar sobre a realidade brasileira, não se encontram tão distantes de seus precursores psiquiatras-psicanalistas do início do século XX.

Esse comprometimento com o discurso da modernidade, na literatura psicanalítica sobre o país das últimas décadas, pode ser compreendido a partir de como nossos psicanalistas leram suas referências sobre o Brasil: nos parece que suas fontes não foram tomadas como interpretações, mas como se fossem portadoras da “verdade” a respeito de nossas características enquanto sociedade.

## 5.2 Os psicanalistas e suas fontes

Pensamos que a psicanálise, ao recorrer a consagrados autores para entender o Brasil, busca, nessas fontes, “materiais” para análise, tal como Freud buscou, em seus escritos extra clínicos, como *Totem e tabu* (1913), *Psicologia de massas e análise do eu* (1921) e *Moisés e o monoteísmo* (1939), por exemplo, o recurso a etnólogos, psicólogos e historiadores. No caso de nossos psicanalistas, a fundamentação para suas interpretações se encontra pautada, como temos afirmado, em alguns dos principais autores do pensamento social brasileiro. E é neste ponto que, pensamos, se encontra um dos nós, um ponto cego, um dos desvios que pode ter ocorrido na escuta que a psicanálise brasileira realizou sobre nossa subjetividade e vida social.

Se a fala do paciente é ouvida pelo psicanalista não necessariamente como fato em si, mas como uma fabricação, afirma Certeau (1982) que o mesmo não ocorre quando o psicanalista recorre a materiais de outras áreas do conhecimento. O autor traça, assim, um interessante paralelo entre os fatos do historiador e os fatos do neurótico: ambos se constroem a partir de tensões que organizam um discurso, mas que deixam restos. Segundo o autor:

O analista, tendo confessado sua dependência em relação a esta linguagem (assim como frente à linguagem do seu cliente) é necessário antes perguntar como a trata (como significante ou como realidade) e por outro lado como situa seu trabalho interpretativo em relação a esta falha (Certeau, 1982, p. 265).

Nesta busca por apoio em outros campos, fora do domínio psicanalítico, notamos que o real postulado pelo intérprete (resultado da análise do passado a partir do presente) é, muitas vezes, tomado literalmente como realidade factual pelo pesquisador em psicanálise. As interpretações psicanalíticas, tomando tais materiais não como *produtos*, mas como *verdades*, tendem a reproduzir semelhantes conclusões do pensamento social brasileiro. Se neste podemos encontrar vozes que afirmam que o Brasil se desenvolveu em descompasso com a história mundial, encontraremos esses ecos nos escritos psicanalíticos, por vezes, em interpretações que nos colocam diante de uma desvantagem estrutural: somos um povo com dificuldades diante da Lei, dados a um laço perverso, ou cuja lei é a da transgressão.

Na visão de Certeau (2016), a psicanálise tem sido utilizada, de maneira equivocada e ilegítima, para afirmar a existência de conteúdos intemporais, a-históricos, que se mantêm em uma espécie de mundo subterrâneo, subjacente aos acontecimentos da história, e que caberia ao analista trazê-los à luz. Para o autor, nesses casos o uso de categorias psicanalíticas para explicar fenômenos da história recai em uma espécie de retórica que a tudo explica e se encaixa em qualquer situação. Neste aspecto, as proposições de Backes (2000), que estabelecem o mito do descobrimento enquanto um conteúdo de transmissão intergeracional, como um conteúdo mal elaborado, que habita o inconsciente e se manifesta em diferentes momentos da história, nos parecem ser ilustrativos dos procedimentos criticados por Certeau (2016). Segundo este autor, Freud não concebe que existem conteúdos permanentes na história subjacentes aos manifestos – um inconsciente-reservatório dos conteúdos recalcados ao longo da história –, mas sim a relação entre uma tensão e sua formação em discurso defensivo.

Ainda de acordo com Certeau (2016), a psicanálise não deve ocupar a posição de explicar fenômenos que não são explicados por outros campos do saber. Sua função não é tamponar lacunas com explicações que deem conta da totalidade. A psicanálise está ao lado de outros tipos de discurso, realiza recortes específicos, interpretações que lançam novas questões e que também deixa restos, como qualquer circunscrição metodológica.

Notamos que o discurso psicanalítico sobre o brasileiro tem se apoiado significativamente sobre a ideia de modernidade e do quanto fracassamos nesse projeto civilizatório. A presença, nos escritos produzidos por parte de nossa intelectualidade, do paradigma da modernidade, tem sido reproduzida por nossa psicanálise em suas interpretações sobre a realidade e a história local, estas passando a ser habitadas pelo espectro da modernização mesmo que de maneira implícita.

A psicanálise, reproduzindo o paradigma da modernização presente no discurso hegemônico do pensamento social brasileiro, acaba por criar novos mitos – psicanalíticos – e reforçar ideologias a respeito de uma suposta subjetividade brasileira, historicamente compreendida enquanto em desacordo com um ideal de sujeito e de sociabilidade modernos.

Já sublinhamos, anteriormente, que a clínica não se caracteriza como o lócus privilegiado de pesquisa e produção teórica quando nossos analistas escrevem sobre o Brasil. Não há demérito nessa maneira de se produzir conhecimento, mas é preciso evidenciar algumas especificidades metodológicas envolvidas nesse processo. Destaquemos, então, um importante aspecto das obras de nossos psicanalistas: tratam-se, todos, de trabalhos de psicanálise extraclínica. Vejamos o que isso significa.

### **5.3 Interpretações enquanto trabalhos autotransferenciais**

Freud definiu a psicanálise, em *Dois verbetes de enciclopédia* (1923/1996), primeiramente como um método de investigação de processos mentais inconscientes. Enquanto método, permite o acesso a conteúdos inconscientes não estritamente no âmbito clínico (tratamento), pois compreendendo que as mais variadas manifestações humanas trarão marcas de seu inconsciente – obras de arte, religiões, fenômenos de massa, etc. – Freud possibilitou que a psicanálise ultrapassasse os muros da clínica e se constituísse como produtora de conhecimentos sobre o homem e a cultura.

Porém, quando a psicanálise se dedica ao estudo de fenômenos extraclínicos ou extramuros, como é o caso dos trabalhos que aqui tomamos como objeto, Laplanche (1992) afirma que não basta a simples transposição do instrumental da clínica psicanalítica para o âmbito da cultura; o campo exige requalificações, adaptações.

Talvez a consideração mais importante a esse respeito seja a de que, em uma análise extramuros, não se analisa ou se interpreta “o inconsciente” do fenômeno da cultura. Segundo Mello Neto (1995), as pesquisas em psicanálise extraclínicas e caracterizam como autotransferenciais, na medida em que partem do estabelecimento de uma transferência entre o pesquisador e seu objeto de estudo. O pesquisador busca analisar, em seu contato com o fenômeno ou manifestação cultural, aspectos que o interpelam, em um trabalho que nos lembra uma autoanálise, pois o pesquisador é provocado pelo objeto e, ao mesmo tempo, o traduz, o metaforiza, tornando-a acessível, partilhável para os demais por meio da análise e interpretação do que o material mobiliza.

A interpretação do fenômeno extramuros se dá, assim, como propõe Mello Neto (1995), por meio do que ele mobiliza no pesquisador, e, longe de estabelecer uma verdade, tal interpretação oferece um sentido que pôde ser elaborado a partir do contato com tal fenômeno ou material, que seria uma *aproximação* à verdade.

Podemos encarar essas produções de nossos analistas, então, como tentativas de metaforização de suas experiências e leituras do Brasil, enquanto elaborações desse trabalho autotransferencial empreendido no esforço de compreender nossa sociedade. As imagens do colonizador e do colono, propostas por Calligaris (1991), das pessoas e meros indivíduos, de Figueiredo (1995a), do síndico, por Dunker (2015) ou, ainda, do brasileiro bovarista, segundo Kehl (2018), por exemplo, seriam metáforas propostas pelos autores em busca de traduções para os enigmas de nossa vida social.

Porém, nos trabalhos analisados, este aspecto metodológico não é explicitado. Apenas Calligaris (2017) manifesta que seu escrito se trata de anotações referentes às impressões e reflexões do italiano sobre a nova realidade que se descortinava diante de seus olhos, expressando, na edição mais nova da obra, que algumas de suas conclusões, à época, eram manifestações de um choque cultural que hoje o psicanalista consegue reconhecer. Suas metáforas – o colonizador e o colono –, mesmo possuindo raízes, como vimos, em Sérgio Buarque de Holanda, parecem dizer muito da relação transferencial do autor com o país: ao propor essas duas imagens, de certa forma, como habitantes do psiquismo brasileiro (duas figuras, por definição, estrangeiras), Calligaris (1991) dá forma à sua própria tentativa de compreender e se relacionar com a “estranha civilização” que o acolhia à época.

Em relação aos demais autores, como dissemos, o aspecto transferencial de suas análises não é manifesto, de tal forma que nos parece que realizam suas interpretações como se tivessem acessado diretamente a realidade, a partir das interpretações de nossos sociólogos e historiadores, encaradas quase como dados objetivos. Essa perspectiva pode ser vislumbrada nos trabalhos de Figueira (1986) e Figueiredo (1995a), por exemplo, que manifestam, ao longo de seus textos, o respeito e a admiração a Roberto Schwarz e Sérgio Buarque de Holanda, respectivamente. Esse laço de admiração estabelecido com esses autores, como se eles nos trouxessem conhecimentos irrefutáveis sobre nossa história e nossa formação social, faz com que as interpretações dos analistas em questão sejam quase que versões psicanalíticas daquelas teorizações.

Já as análises de Mello Filho (2011) e Santos (2008) nos parecem mais problemáticas em relação ao laço transferencial estabelecido com o objeto de estudo. Nesses autores, seus aspectos subjetivos parecem ter contaminado sobremaneira suas análises.

Mello Filho (2011) não recorre aos grandes autores do pensamento social brasileiro como os demais psicanalistas estudados, e suas interpretações atribuem ao brasileiro um *falso-self* não por se filiar diretamente a uma tradição de nossa intelectualidade, mas por reproduzir ideias presentes no senso comum em relação aos nossos políticos, à corrupção, à violência urbana.

Já Santos (2008), mesmo apresentando sua fundamentação em Roberto DaMatta e Alberto Carlos Almeida, deixa transparecer o uso de tais referências para enviesar o que poderíamos identificar como um preconceito de classe. O conservadorismo de suas ideias invade suas análises sobre nossa realidade social, assumindo um posicionamento ideologicamente comprometido com as classes dominantes. Podemos dizer que há pouco de psicanálise em seu escrito, ou, no máximo um desdobramento do que Freud (1910/1996) nomeou como “psicanálise selvagem”. Se nesta o pai da psicanálise considerou ocorrer um grande equívoco do analista ao realizar interpretações dogmáticas e eminentemente teóricas, deixando de escutar o paciente de maneira cuidadosa, investigativa e parcimoniosa, Tania Coelho dos Santos parece incorrer em uma interpretação selvagem, atravessada pelo discurso de classe, impregnando os fenômenos analisados de maneira peremptória com seus próprios materiais subjetivos.

De forma geral, nossos autores buscam falar de um brasileiro imaginário, mas esse brasileiro parece ocupar um lugar, digamos, distante. Brasileiro é “o outro”: o paciente, os (outros) analistas, os políticos, a elite, a população marginalizada. Mesmo nos estudos que propõem metáforas comuns a todos os brasileiros (colonizador e colono, síndico, pessoas/meros indivíduos/sujeito), os autores estabelecem uma relação que determina, aos conterrâneos, uma série de designações negativas (em síntese, por não ter ascendido à condição de sujeito moderno) e que invariavelmente os localizam “do lado de fora”; o analista, apesar de brasileiro – salvo o caso de Calligaris (1991) – ocupa outra posição. O brasileiro é o outro.

Podemos supor que, nesses trabalhos de psicanálise extramuros sobre o Brasil, nos quais os analistas realizam um trabalho autotransferencial, há um aspecto importante a ser destacado: a indissociabilidade entre pesquisador e objeto. Esse parece ser o ponto que leva Oliveira (2015) a afirmar que Calligaris, por ser italiano, possui condições privilegiadas para analisar o país, já que nós, pesquisadores brasileiros, poderíamos criar resistências para enxergar certos aspectos de nós mesmos. Já argumentamos, anteriormente, que creditar ao estrangeiro tal garantia de uma análise mais veraz se trata de um argumento frágil – o psicanalista italiano não se livrou de lançar um olhar, por vezes, eurocêntrico, por vezes

pautado em ideias consagradas presentes em nosso imaginário social. Mas temos que considerar, sim, que o analista brasileiro, ao escrever sobre o brasileiro, inevitavelmente se encontra em um emaranhado de afetos, identificações, projeções.

No esforço de se teorizar sobre um objeto que diz respeito a si próprio e às suas próprias representações, os analistas parecem, então, cair em uma espécie de armadilha narcísica: como dissemos, o brasileiro é o outro, e o analista, do alto, ou de fora, passa a ocupar um posto idealizado de um observador moderno de subjetividades pré-modernas. Esta cisão que opõe analista e brasileiros, parece favorecer a projeção, nestes, de aspectos rejeitáveis para um ideal de civilização, estabelecido a partir do exercício intelectual do analista – racionalizado, como vimos, em obras de nosso pensamento social.

Assim, o que esses estudos desvelam não se trata do inconsciente dos brasileiros, mas de metaforizações construídas a partir de um trabalho autotransferencial estabelecido pelos pesquisadores com seu objeto de estudo, no caso nossa brasilidade, nossa vida social. Deste trabalho estabelecido entre o psicanalista e seu material (Mello Neto, 1995), advindo não apenas dos referenciais sociológicos, mas inevitavelmente entremeado com suas percepções, experiências e vivências enquanto “brasileiro”, são produzidas as interpretações. A nosso ver, como toda produção que se propõe a ordenar, pôr em palavras, racionalizar, propor fechamentos e sínteses, elas se oferecem enquanto recursos mitosimbólicos (Laplanche, 2015), ou seja, enquanto narrativas e códigos elaborados culturalmente e que nos servem, tal como as teorizações presentes no pensamento social brasileiro, como auxiliares de tradução, oferecendo sentidos e lógicas para nossa vida social. Não estão do lado do recalcado (como se oferecessem um acesso direto a uma “verdade”), mas do lado do recalçamento (oferecendo traduções para nossa história e sentido para a vida coletiva). Tratando-se, ainda, de um trabalho autotransferencial, o que estará em jogo é menos um Brasil ou um brasileiro “real”, concreto, mas o brasileiro que habita o próprio psicanalista, e que pode fazer sentido, ou não, para os demais brasileiros.



## VI. ANTES DO FIM

*Nenhum Brasil existe. E acaso existirão os brasileiros?*<sup>23</sup>

Depois de trilharmos, nas páginas que se seguiram, alguns caminhos em busca das configurações assumidas pelo discurso psicanalítico mais recente sobre o Brasil e os brasileiros, pensamos ter oferecido ao(à) leitor(a) um razoável panorama da literatura do período e uma leitura crítica a respeito dessas produções. Em síntese, problematizamos as imagens recorrentemente criadas por nossos psicanalistas a respeito de um suposto sujeito nacional, e buscamos investigar as raízes de tais interpretações. Como resultado, identificamos o recurso a determinadas referências do pensamento social como um elemento em comum dos autores aqui estudados, e o quanto suas interpretações se encontravam ancoradas nas ideias de suas fontes.

Pois bem, nossa crítica tem como foco a absorção, pelos nossos psicanalistas, de teorizações hegemônicas sobre nosso país encontradas em outras áreas do saber – Sociologia, Antropologia, Teoria Literária, História. Hegemônicas, pois são amplamente aceitas e reproduzidas por nossa intelectualidade. Ao buscar tais referenciais, o movimento operado pelos autores aqui analisados em seus respectivos trabalhos nos parece muito próximo de uma transposição de conceitos do campo extrapsicanalítico para a psicanálise, propriamente. O problema dessa operação, como procuramos argumentar, é que toma tais teorizações como “verdades”, quando se trata de interpretações. Mais que isso, são interpretações que, por maior que sejam o prestígio que tenham, a influência e o fascínio que exercem sobre nossos teóricos, vêm sendo questionadas, há algumas décadas, por estudos que apontam para outras formas de ler e interpretar nossa história e formação social, os quais promovem um rompimento com o paradigma da modernidade ao desconstruírem suas bases argumentativas. São estudos que permitiriam que saíssemos da determinação de nossa história e formação social a partir da dicotomia arcaico/moderno, abrindo o campo para novos caminhos interpretativos.

Quando os psicanalistas não recorrem a essa visão hegemônica de autores do pensamento social, tendem a reproduzir discursos invariavelmente repletos de estereótipos, preconceitos e visões de mundo colonizadoras que reservam ao outro, o brasileiro, um lugar caracterizado como arcaico, atrasado, irracional, desqualificado.

---

<sup>23</sup>Andrade, C. D. (2013). Hino nacional. In C. D. Andrade. Brejo das Almas. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1934).

O número significativo de obras de psicanalistas brasileiros que se desafiam a pensar e compreender o país indica a presença de um certo mal-estar ou estranhamento que os interpela e os convoca para a elaboração. Podemos pensar, então, que tomar as produções de outros campos do conhecimento como “verdades” nos leva, como argumentamos acima, ao risco de cometermos equívocos em nossas análises. Mas, inevitavelmente, o psicanalista se revela dependente de tais ideias, tomando tais materiais como pressupostos para sua produção, considerando que sua formação é limitada para a compreensão da história, da economia e de questões sociológicas. Nessa perspectiva, podemos pensar que nos encontramos, então, diante de um insolúvel impasse, pois o trabalho do historiador inevitavelmente seria interpretativo, a partir das fontes, referenciais e metodologias que dispõe no momento de seu labor (Certeau, 1982).

A inevitável dependência do material extraclínico para a produção da interpretação psicanalítica sobre nosso corpo social, nos faz pensar que tais trabalhos sempre trarão as marcas de seu tempo, como o já citado *Totem e Tabu* se encontra impregnado pela antropologia evolucionista da virada do século XIX para o século XX (Augras, 1995), ou como os trabalhos dos primeiros psiquiatras-psicanalistas que, marcados pelas teorias eugenistas de sua época, hoje são reconhecidamente obsoletos em muitos aspectos. Os trabalhos mais recentes não escapam a essa vinculação ideológica advinda da escolha de seus materiais para “escutar” o Brasil.

O reconhecimento desta dependência e da historicidade de sua prática pode resguardar o psicanalista de não tomar o material extraclínico como “verdade”, mas como uma interpretação possível em dado momento histórico e nunca dotada de neutralidade. Pensamos que cabe, ao psicanalista interessado em realizar uma “escuta” desse país – não em sua inapreensível totalidade, mas sobre certos aspectos de nossa vida social –, a busca não somente pelos discursos já consagrados, mas, também, por contrapontos, vozes dissonantes e menos conhecidas ou, como pontua Walter Benjamin (Löwy, 2005), que foram soterradas pela marcha do “progresso”.

Procuramos argumentar, também, que esse procedimento metodológico – o apoio em teorias de outros campos do saber – não é problemático em si. Freud, em seus estudos que extrapolavam o âmbito da clínica, buscou estudiosos de outros campos do saber para que pudesse realizar suas análises com maior propriedade. O que se configurou problemático, em nossa visão, e que trabalhamos nessa tese, é a maneira como nossos psicanalistas recorreram aos outros campos do saber – assumindo-os como axiomas e reproduzindo, na psicanálise, uma visão hegemônica que determina ao brasileiro e ao país uma posição excêntrica, inferior,

arcaica, atrasada, deslocada, de acordo com um parâmetro baseado em uma concepção eurocêntrica de modernidade. O brasileiro estaria firmado em uma posição muito mais afetiva que racional, mais personalista que impessoal, mais determinado pela tradição que pela busca individual, mais ornamental que genuíno, o que, para a psicanálise local, seriam manifestações de dificuldades de instauração de uma Lei simbólica e de constituição de instâncias ideais.

É certo que podemos encontrar, em Freud, a ideia de que onde há id, deve haver ego, não como possibilidade de controle total do eu sobre suas pulsões (ideia abandonada desde 1897, em sua Carta 69 a Fliess), mas que o eu tenha condições de assumir suas funções de mediação entre princípio do prazer e princípio de realidade; tomando a metáfora introduzida por Freud (1923/1996), tal como um cavaleiro em seu cavalo encilhado.

De certa forma, nossos psicanalistas têm identificado, no sujeito brasileiro, um cavaleiro pouco habilidoso ou mal equipado, talvez montado sobre um cavalo selvagem; altivamente vestido com elegantes trajes de montaria, à moda europeia, mas quando perguntado para onde vai, pede para que se pergunte ao cavalo.

Uma característica presente em um dos textos culturais de Freud, *Psicologia de massas e análise do eu*, de 1921, é que o pai da psicanálise, como afirma Ramos (1997), trabalha os autores de outras áreas do saber de maneira a não aderir cega ou completamente às suas ideias, mas para extrair alguns pontos que lhe servem para pensar a formação dos coletivos humanos a partir da psicanálise. Já nos estudos de nossos analistas sobre o Brasil, como buscamos argumentar no capítulo anterior, a adesão quase total aos autores de outras ciências se evidencia com frequência, fazendo com que suas análises, por vezes, se caracterizem quase como desdobramentos psicanalíticos da fonte original.

As tentativas de interpretação psicanalítica de nossa sociedade e nossas subjetividades nos pareceram, ainda, problemáticas por reduzirem toda a complexidade de nossa formação social a algumas imagens ou “tipos” psicológicos. Nossa diversidade cultural e regional, nossa profunda desigualdade, a divisão de classes, além da multiplicidade de representações que circulam e constituem diferentes formas de ser e estar “brasileiro”, desvanecem em categorias como “colonizador” e “colono”, “pessoas”, “meros indivíduos” e “sujeito”, “sindicato”, “bovarista”. Há uma infinidade de subjetividades no Brasil, muito além do que propõem tais interpretações totalizantes, e que talvez só possam ser acessadas por meio de trabalhos empíricos e pela escuta de uma maior diversidade de sujeitos e grupos – pesquisas que possibilitariam a emergência de novos caminhos interpretativos para a psicanálise não *sobre* o brasileiro, mas *com* o brasileiro, tendo em seu horizonte menos o estabelecimento de

interpretações generalizantes sobre uma sociedade tão complexa e múltipla, mas em recortes específicos e precisos que a psicanálise é capaz de realizar para a compreensão dos fenômenos humanos.

Tais proposições podem nos auxiliar a construir novos divãs, que não desfigurem o brasileiro ao tentar ajustá-lo em um leito no qual ele não cabe, nem nunca se acomodará. Na mitologia grega, Procusto fora derrotado pelo herói ateniense Teseu, provando do próprio castigo que afligia aos seus desafortunados visitantes. Pensamos que a psicanálise brasileira, compondo seu divã e sua escuta a partir de novas perspectivas, e não voltada a acolher um idealizado sujeito moderno, talvez nos ofereça outro(s) brasileiro(s), o que pode salvaguardá-la de sua própria armadilha discursiva, pelo menos no que concerne ao seu discurso sobre nosso corpo social.

Para finalizar, nos perguntamos por que a psicanálise brasileira, desde seus primeiros passos, resguardadas as devidas diferenças entre os momentos históricos e a forma assumida pelos discursos de seus representantes de cada época— lembremos dos psiquiatras do início do século XX e suas relações com um projeto de eugenia, da institucionalização e de sua posterior presença cada vez mais frequente nas mídias – demonstrou tamanha proximidade com discursos pautados no paradigma da modernidade. Parece-nos razoável supor que, mesmo em suas produções mais atuais, há uma espécie de afinidade com este projeto, pelo menos na constante reprodução de um discurso dominante oriundo de outras áreas do conhecimento para compreender quem somos. Essa vinculação pode nos dar pistas da existência de elementos internos, constituintes do próprio corpo teórico da psicanálise, que se imantam ao discurso da modernidade? A psicanálise seria habitada por um “corpo estranho” modernizante, que se manifesta, como se fosse um sintoma, nas tentativas de compreensão de nossa formação social? São questões estimuladoras para pesquisas futuras.

## REFERÊNCIAS

- Abreu, E. S. A. (2011). *O evangelho do comércio universal*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.
- Andrade, C. D. (2013). Hino nacional. In C. D. Andrade. *Brejo das Almas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1934).
- Antunes, A. (1996). Inclassificáveis [Gravada por Arnaldo Antunes e Chico Science]. In *O silêncio* [CD]. São Paulo: BMG (1996).
- Augras, M. (1995). As fontes explícitas da obra antropológica de Freud. In: M. Augras. *Psicologia e cultura: alteridade e dominação no Brasil*. (pp. 27-46). Rio de Janeiro: NAU.
- Backes, C. (2000). *O que é ser brasileiro?* São Paulo: Escuta.
- Bastidas, C. (2002). *Driblando a perversão: psicanálise, futebol e subjetividade brasileira*. São Paulo: Escuta.
- Barros, J. F. & Abrão, J. L. F. (2017). Psicanálise e educação no Brasil a partir de 1950: um estudo histórico. *Estilos da clínica*, 22 (2), 370-387.
- Blanc, A. & Tapajós, M. (1978). Querelas do Brasil [Gravada por E. Regina]. In *Atransversal do tempo* [LP]. Rio de Janeiro: Philips (1978).
- Bobbio, N. (1998). *Dicionário de política I*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Bosi, A. (1988). A escravidão entre dois liberalismos. *Estudos Avançados*, 2(3), 4-39.
- Botelho, A. & Schwarcz, L. M. (Orgs.). (2009). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bourdieu, P. (2007). *Escritos de educação*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Brandão, G. M. (2007). *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec.
- Caldeira, J. (2015). *Nem céu, nem inferno: ensaios para uma visão renovada da história do Brasil*. São Paulo: Três estrelas.
- Calligaris, C. (1991). *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Escuta.
- Calligaris, C. (1999). A psicanálise e o sujeito colonial. In: E. Sousa (Org). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. (pp. 11-23). Porto Alegre: Artes e Ofícios.

- Calligaris, C. (2017). *Hello Brasil! e outros ensaios: psicanálise da estranha civilização brasileira*. São Paulo: Três Estrelas.
- Castro, L. P. (1971). *A psicanálise e a realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Bonde.
- Castro, R. D. (2015). *A sublimação do id primitivo em ego civilizado: o projeto dos psiquiatras-psicanalistas para civilizar o país (1926-1944)*. Jundiaí: Paco Editorial.
- Chauí, M. (2014). Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. In M. Chauí. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. (pp.). Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Certeau, M. (1982). *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Certeau, M. (2016). *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Cunha, L. H. C. S. (2008). Desordem urbana e jeitinho brasileiro: que país é esse? In: T. C. Santos & M. C. C. Decourt (Orgs). *A cabeça do brasileiro no divã*. (pp. 35-55) Rio de Janeiro: Sephora - Núcleo de Pesquisa.
- Dahmer, A. (2019). *Malvados*. São Paulo: Quadrinhos na Cia.
- DaMatta, R. (1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Damoussi, J. & Plotkin, M. B. (2009). *The transnationalunconscious: essays in the history of psychoanalysis and transnacionalism*. Londres: Palgrave-Macmillan.
- Decca, E. S. (2004). *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense.
- Delumeau, J. (2009). *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Dunker, C. I. L. (2014). Intolerância e cordialidade nos modos de subjetivação no Brasil. In: J. A. Fantini (Org.). *Raízes da intolerância*. (pp. 16-42). São Carlos: Edufscar.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Dussel, E. (2005). Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In E. LANDER. (Org.). *Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas* (pp. 55-70). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO.
- Eco, U. (2013). *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record.
- Feres Junior, J. (2010). Introdução a uma crítica da modernidade enquanto conceito sociológico. *Mediações*, 15 (2), 28-41.
- Fernandes, F. (1976). *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

- Figueira, S. A. (1987). (Org.). *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Figueira, S. A. (1991). Machado de Assis, Roberto Schwarz: psicanalistas brasileiros? In: S. A. Figueira. *Nos bastidores da psicanálise: sobre política, história, estrutura e dinâmica do campo psicanalítico*. (pp. 181-186). Rio de Janeiro: Imago.
- Figueiredo, L. C. (1995a). *Modos de subjetivação no Brasil – e outros escritos*. São Paulo: Escuta.
- Figueiredo, L. C. (2000). A lei é dura, mas... (Para uma clínica do legalismo e da transgressão). *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 19, 83-98.
- Figueiredo, M. A. L. (1995b). Psicanálise brasileira: um efeito lacaniano? In OUTEIRAL, J. O. (Org.). *Psicanálise brasileira: brasileiros pensando a psicanálise* (pp. 363-368). Porto Alegre: Artes Médicas.
- França, J. M. C. (2012). *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos (1591-1808)*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Unesp.
- França, J. M. C. (2014). *As descobertas do Brasil*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Franco, M. S. C. (1976). As idéias estão em seu lugar. *Cadernos de Debate*, 1, 61-64.
- Franco, M. S. C. (1997). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- Freud, S. (1895). Estudos sobre a histeria. Tradução: Jayme Salomão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume 2). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1895).
- Freud, S. (1910). Psicanálise 'silvestre'. Tradução: Jayme Salomão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume 11, pp. 229-239). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1910).
- Freud, S. (1913). Totem e tabu. Tradução: Jayme Salomão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume 13, pp. 13-162). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1913).
- Freud, S. (1922). Dois verbetes de enciclopédia. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 251-274). Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Publicado originalmente em 1922).
- Freud, S. (1923). O ego e o id. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 13-80). Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Publicado originalmente em 1923).

- Freyre, G. (2006). *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: GlobAL.
- Gandavo, P. M. (2008). *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado federal, Conselho Editorial.
- Guiberneau, M. (1997). *Nacionalismos: o Estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Guimarães, A. S. A. (2001). Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos CEBRAP*, 61, 147-162.
- Holanda, S. B. (2016). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1936).
- Kehl, M. R. (2018). *O bovarismo brasileiro: ensaios*. São Paulo: Boitempo.
- Kyrylos Neto, F. & Pádua, M. L. G. (2015). Ditadura militar e as Sociedades Psicanalíticas: relações e ressonâncias na práxis. *Revista da SPAGESP*, 16(2), 32-45.
- Kury, L. B. (2001). A sereia amazônica dos Agassiz: zoologia e racismo na Viagem ao Brasil. *Revista Brasileira de História*, 21(41), 157-172.
- Lander, E. (2005). Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In E. Lander (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. (pp. 8-23). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO.
- Laplanche, J. (1988). Jean. Interpretar (com) Freud. In: J. Laplanche. *Teoria da Sedução Generalizada e outros ensaios*. (pp. 21-32). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Laplanche, J. (1992). *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laplanche, J. (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Leite, D. M. (1983). *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo, Pioneira Editora.
- Lewin, K. (1952). *Field theory in social science: selected theoretical papers by Kurt Lewin*. London: Tavistock.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo.
- Marques, C. B. C. & Domingues, E. (2014). A identidade nacional brasileira em teses e dissertações: uma revisão bibliográfica. *Psicologia Política*, 14 (31), p. 465-480.



- Martius, K. F. P. V. (1956). Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista de História de América*. n. 42. (Original publicado em 1844).
- Mello Filho, J. (2011). *Vivendo num país de falsos-selves*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Mello Neto, G. A. R. (1995). Psicanálise extraclínica: solipsismo sem fim? *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa– Suplemento Psicologia*, 7(6), 37-47.
- Ménard, R. (1991). *Mitologia grego-romana*. (Vol. 3). São Paulo: Opus.
- Mendes, A. (2018). *Vertigens de junho: os levantes de 2013 e a insistência de uma nova percepção*. Rio de Janeiro: Autografia.
- Nascimento, W. F. (2009). A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. *Padê: Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos*, 1(1/2), 1-19.
- Oliveira, C. L. M. V. (2017). Sob o discurso da “neutralidade”: as posições dos psicanalistas durante a ditadura militar. *História, Ciências, Saúde*, 24, p.79-90.
- Oliveira, L. R. P. (2015). *A cultura da transgressão no Brasil: de Machado de Assis à psicanálise*. São Paulo: Zagadoni.
- Outhwaite, W & Bottomore, T.(1996). *Dicionário do pensamento social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Plotkin, M. B. (2009). Psychoanalysis, transnationalism and national habitus: a comparative approach to the reception of psychoanalysis in Argentina and Brazil (1910s-1940s). In: J. Damousi & M. B. Plotkin. *The transnational unconscious: essays in the history of psychoanalysis and transnacionalism*. Londres: Palgrave-Macmillan.
- Possenti, S. (2010). *Humor, língua e discurso*. São Paulo: Contexto.
- Prado, P.(1997). *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Prado Junior, C. (2011). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 12(29),11-20.
- Ramos, G. A. (1997). *Le social dans la construction freudienne de la psychanalyse*. Paris: L'harmattan.
- Rodrigues, J. H. (1956). Prefácio a Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista de História de América*, 42.
- Russo, J. (2002). *O mundo psi no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Sallum Jr., B. (2015). *O impeachment de Fernando Collor: sociologia de uma crise*. São Paulo: Editora 34.
- Sampaio, A. (1996). Psicanálise: dificuldades e impasses no fim do século. *Cogito*, 1, 11-15.
- Sant'Anna, A. R. (1984). Que país é este? In: A. R. de Sant'Anna. *Que país é este? e outros poemas*. (pp. 7-18). São Paulo: Brasiliense
- Santos, T. C. (1997). O movimento psicanalítico e a divulgação da psicanálise no Brasil. *Revista do tempo psicanalítico*. 29, 171-189.
- Santos, T. C. (1998). Uma leitura politicamente incorreta da subjetividade do brasileiro. In: T. C. Santos & M. C. C. Decourt (Orgs). *A cabeça do brasileiro no divã*. (pp. 15-34). Rio de Janeiro: Sephora - Núcleo de Pesquisa.
- Schwarcz, L. K. M. (1995). Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 49-63.
- Schwarcz, L. K. M. (2019). *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, R. (2000). As ideias fora do lugar. In: R. Schwarz. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. (pp. 10-31). São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34. (Obra original publicada em 1977).
- Soares, M. S. A. (1991). A sociologia modernizante na América Latina. *São Paulo em Perspectiva*, 5(1), 26-30.
- Souza, O. (1994). *Fantasia de Brasil. As identificações em busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta.
- Sousa, R. A. S. (2013). A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, 6(1), 21-34.
- Torquato, L. C. (2015). História da psicanálise no Brasil: enlances entre o discurso freudiano e o projeto nacional. *Revista de Teoria da História*, 14(2), 47-77.
- Veríssimo, L. F. (1983). *O analista de Bagé*. Porto Alegre: L&PM
- Vianna, O. (1987). *Populações Meridionais do Brasil: história, organização, psicologia*. Belo Horizonte: Itatiaia. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Viveiros de Castro, E. (2012). “Transformação” na antropologia e “transformação” da antropologia. *Maná*, 18 (1), 151-171.