

**Que país é este? Um estudo psicanalítico sobre o corpo social e a identidade brasileira****What country is this? A psychoanalytic study on the social body and brazilian identity**

DOI:10.34117/bjdv6n5-294

Recebimento dos originais: 25/04/2020

Aceitação para publicação: 14/05/2020

**Mauricio Cardoso da Silva Junior**

Doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá

Instituição: Universidade Estadual de Maringá

Endereço: alameda Ney Braga, 819 – Jd Alvorada, Maringá-PR, Brasil

E-mail: mauricio\_cs@hotmail.com

**Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto**

Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São

Paulo , Pós-Doutorado em Psicanálise pela Université Paris VII

Instituição: Universidade Estadual de Maringá

Endereço: Universidade Estadual de Maringá – avenida Colombo, 5790. Câmpus Universitário. Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPI) - Bloco 118, Maringá-PR, Brasil.

E-mail: garmneto@gmail.com

**RESUMO**

Este artigo apresenta uma tentativa de leitura psicanalítica da formação social brasileira, a partir da articulação entre a psicanálise de grandes grupos e coletividades e ideias elaboradas por alguns dos principais intérpretes de nosso país. Para tanto, buscamos compreender que elementos inconscientes podem ser concebidos enquanto constituintes das formações sociais como as nações, e em seguida realizamos um percurso nas obras de autores do chamado “pensamento social brasileiro”, como Oliveira Vianna, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Caio Prado Junior, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Maria Sylvia de Carvalho Franco e Roberto DaMatta. De modo geral, tais escritos, respeitadas suas diferenças teórico-metodológicas, possuem pontos de encontro e possibilidades de diálogo em torno de temas em comum, como a origem do Brasil a partir dos núcleos rurais, a predominância da família em nossa sociabilidade, a dominação das elites sobre o restante da população pobre, a exclusão sistemática da população negra e mestiça do acesso aos postos mais altos de nossa rígida hierarquia social. Tais elementos nos serviram de base para lançarmos nossa tentativa de aproximação psicanalítica sobre nosso corpo social e identidade nacionais.

**Palavras-chave:** psicanálise, ciências sociais, Brasil.

**ABSTRACT**

This article presents an attempt at a psychoanalytic reading of Brazilian social formation, based on the articulation between the psychoanalysis of large groups and collectivities and ideas developed by some of the main interpreters of our country. To do so, we seek to understand that unconscious elements can be conceived as constituents of social formations such as nations, and then we travel through the works of authors of the so-called “Brazilian social thought”, such as Oliveira Vianna, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Caio Prado Junior, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Maria Sylvia de Carvalho Franco and Roberto DaMatta. In general, such writings, respecting their theoretical and methodological differences, have meeting points and possibilities for dialogue around common themes, such as the origin of Brazil from rural areas, the predominance of the family in our sociability, domination of the elites over the rest of the poor population, the systematic exclusion of the black and mestizo population from access to the highest ranks of our rigid social hierarchy. These elements served as a basis for us to launch our attempt to approach psychoanalysis on our national social body and identity.

**Keywords:** psychoanalysis, social sciences, Brazil.

**1 INTRODUÇÃO**

Uma das imagens mais propagadas acerca do Brasil, nos últimos anos, é a de um país dividido ou polarizado. Essa divisão entre adeptos de políticas de direita e de esquerda, que se traduziu por meio de representações como “coxinhas” e “petralhas”, “conservadores” e “comunistas”, “cidadãos de bem” e “esquerdopatas”, “verde-amarelos” e “vermelhos”, é resultado de intensos processos ocorridos em nosso corpo social e que podem ser reconhecidos a partir de 2013 (Mendes, 2018). Naquele ano, tivemos as chamadas “jornadas de junho”, a princípio um conjunto de manifestações de rua marcadas pela insatisfação difusa da população em relação à qualidade dos serviços públicos (Antonino, 2018). Sobretudo a partir de 2014, com os avanços da Operação Lava Jato – um conjunto de investigações da Polícia Federal sobre crimes de corrupção e lavagem de dinheiro que ganhou grande repercussão midiática – uma parcela significativa da população passou a se revoltar coletivamente contra o então governo do Partido dos Trabalhadores. O emparelhamento entre PT e corrupção e a compreensão de que esta, a corrupção, seria a raiz de todos os nossos males, se tornou amplamente difundida entre a população (Almeida, 2018).

Passamos, então, por dois processos eleitorais (2014 e 2018) intensos e extremamente polarizados entre direita e esquerda, entremeados por um processo de impeachment (2016) que tirou o PT do comando do país após 14 anos. Diante deste quadro, um governo com posicionamentos neoliberais e identificados à extrema-direita recebeu a maioria dos votos dos brasileiros no último pleito presidencial.

Pois bem, dos movimentos de 2013 até a eleição de Jair Bolsonaro e 2018, manifestações de ódio se tornaram cada vez mais visíveis, seja em ambientes virtuais, seja nos protestos de rua. Fomos confrontados com uma sociedade entrincheirada, cindida entre o ativismo e a militância de esquerda e o “cidadanismo difuso” de direita (Mendes, 2018). Dois lados belicosos e pouco dialógicos, contrariando a velha imagem do brasileiro pacífico, avesso a conflitos, que convive de maneira harmoniosa com as diferenças e que não discute política.

Podemos afirmar que o brasileiro se encontra, atualmente, imerso em uma situação de conflito social e grupal, uma espécie de convulsão social na qual as certezas são postas em xeque, estão suspensas ou em processo de desconstrução. Esse momento, pensamos, favorece um repensar sobre que povo somos, que país construímos, como nos relacionamos, que projetos temos em comum – e se os temos; um momento propício para a realização de novas leituras a respeito das possíveis configurações de nossas subjetividades.

É nesse espírito que lançamos, neste artigo, nosso olhar em direção à cultura. Como podemos compreender, a partir da psicanálise, nossa constituição enquanto sociedade? Que destinos seriam dados aos afetos em nosso corpo social? Que representações sustentam nossa identidade enquanto “brasileiros”?

Para responder a essas questões norteadoras de nossa investigação, recorreremos a algumas ideias sobre a constituição e dinâmica de grandes grupos e coletividades pela óptica psicanalítica. Depois, passamos a algumas das principais teorias elaboradas por autores do chamado “pensamento social brasileiro”. A partir dessas leituras, procuramos realizar uma articulação entre psicanálise e tais teorizações advindas de outros campos do saber, propondo, ao fim, algumas reflexões que possam nos auxiliar a compreender a constituição e a dinâmica de nosso corpo social.

## **2 PSICANÁLISE DE GRANDES GRUPOS E COLETIVIDADES**

Freud (1921/1996) teorizou sobre a formação de coletivos humanos em seu clássico texto “Psicologia de massas e análise do eu”. Nessa obra, propõe que as formações sociais sejam analisadas a partir de um elemento mais basilar: a libido e seus destinos no interior da massa. A libido, concebida como tudo aquilo que se refere ao amor, ou *Eros*, que mantém tudo coeso, seria o cimento da formação das coletividades, ou, como afirma Mello Neto (1997), o “átomo” da formação da massa. Mas uma massa se organiza a partir da renúncia pulsional de seus membros, por meio da atração exercida por um líder ou uma coerção externa para que os indivíduos abandonem prazeres individuais em nome da coletividade.

Os líderes eclodem no interior dos grupos enquanto sujeitos possuidores de certas qualidades que o destacam da multidão e que despertam a atração da massa. Diz-nos Freud (1921/1996) que isso se dá, sobretudo, por sustentar firmemente um ideal de tal modo que os outros passam a compartilhar de suas crenças. Além disso, o líder é carregado de prestígio, admiração, fascinação. Para além da figura do líder, Freud (1921/1996) considera que a coesão grupal também se dá a partir de uma ideia, uma abstração, uma tendência em comum – um desejo partilhado, em torno do qual são mobilizados laços libidinais que sustentam uma coletividade.

Na dinâmica grupal, Freud (1921/1996) considera as representações simbólicas compartilhadas pelas coletividades como ilusões – crenças com base no desejo, renunciando à garantia de realidade<sup>1</sup> – as quais se impõem, no meio social, como verdades, que mantêm o grupo coeso. E, tomando-as como ilusões, sustentadas pelo desejo, tornam-se interpretáveis pela psicanálise, pois, para além da representação, encontramos, aí, o laço libidinal.

Se esses laços se constituem tanto por moções hostis quanto amorosas, e todas as relações humanas são ambivalentes, Freud (1921/1996) entende que nas formações sociais não será diferente. Se nas relações duais ou de maior intimidade e proximidade os seres humanos tendem a reprimir uma das duas moções, dando origem às amizades, às afeições, às antipatias e inimizades, nos grupos mantêm-se uma certa uniformidade, com os membros se integrando sem aversões mútuas. Isso se deve a uma limitação ao narcisismo a partir dos laços libidinais investidos nos outros – segundo Freud (1921/1996, p. 114), “(...) só o amor atua como fator civilizador, no sentido de ocasionar a modificação do egoísmo em altruísmo”.

Nas formações grupais, a libido desinvestida de seus fins sexuais atua, segundo o autor, para a agregação e solidificação do grupo. O laço com o outro se estabelece pela identificação mútua, na medida em que esse outro deixa de ser um estranho para tornar-se semelhante. De acordo com Ramos (1997), o outro, dentro da massa, não é marcado pela diferença, mas um “outro-igual”. Um amor muito mais próximo ao amor narcísico, a partir da sua imagem e semelhança, e não da diferença; amor narcísico e, ao mesmo tempo, objetual, que dá forma a um narcisismo do corpo social. Desta forma, os narcisismos individuais dão origem a um narcisismo interno do grupo, que sustenta sua unidade, sua identidade e sua diferenciação diante de outras massas. A hostilidade, não se voltando para o outro-igual, membro da massa, se desloca para o outro-diferente, para uma outra massa.

---

<sup>1</sup>Definição presente em *O futuro de uma ilusão* (1927).

As ligações libidinais tramadas no interior do grupo são resumidas por Freud (1921/1996) na seguinte fórmula: “Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal de ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (p. 126). Considera, ainda, que ocorre também uma influência mútua, como uma sugestão, entre os membros do grupo, e não apenas exercida pelo líder. A sugestão, segundo Freud (1921/1996, p. 138), “não está baseada na percepção e no raciocínio, mas em um vínculo erótico”.

Segundo Ramos (1997), o agrupamento humano, unido por meio de representações sustentadas pelo desejo (ilusões) e mantido pelo narcisismo interno, forma uma espécie de sistema, constituindo um *corpo materno*. A massa é comparável à mãe como objeto para-angústia, que salva o indivíduo do desamparo (ante a natureza, ante suas necessidades). Assim como a mãe se oferece como objeto para dar continência ao bebê, a massa também tem esse papel de ligar a libido, formando uma unidade indiferenciada (“massa”), tal como na ligação pré-edipiana bebê-mãe (Ramos, 1997). O social surge, nesta perspectiva, como uma “defesa” ante o desamparo pela constituição de um corpo materno simbólico, lócus de apaziguamento e ligação da pulsão.

Em seu interior, sua “estrutura” pode ser pensada, segundo Ramos (1997), a partir de dois eixos: um horizontal, intersubjetivo, concernente às relações entre as pessoas e o laço que as une, e um vertical, que liga cada membro do grupo ao líder-pai, às leis, aos limites, às representações que regulam o funcionamento da coletividade, sendo este o eixo institucional. Uma ligação em cruz, observa Mello Neto (1997): a ligação entre os membros do grupo compõe o braço horizontal e a ligação dos mesmos com o líder, por sua vez, o braço vertical. Esses dois níveis não seriam radicalmente diferentes, mas relacionados entre si na formação da massa.

Para pensarmos na constituição de um grande corpo social, como uma nação, há que se considerar suas peculiaridades em relação à dinâmica de pequenos grupos. A identidade nacional, de acordo com Guiberneau (1997), se baseia em dois aspectos: continuidade no tempo (conceber a nação como possuindo raízes no passado, que une os sujeitos que dela fazem parte, em uma continuidade que se projeta para o futuro) e diferenciação dos outros (dos que são externos à nação – o estrangeiro, o estranho, o diferente). Os elementos presentes na cultura, ao ligar os indivíduos por meio de uma história, de crenças, ritos e símbolos em comum, favorecem o senso de pertença grupal e o estabelecimento de laços de solidariedade. Frisa a autora que a identidade nacional consiste em um processo complexo de trocas mútuas

entre a cultura e seus símbolos – que não são simplesmente impostos e integralmente aceitos passivamente pelos indivíduos – e os indivíduos, que os recriam, reinventam, fazendo a cultura se transformar.

No caso da nação brasileira, como podemos compreender essa trama de símbolos e representações, e os destinos da libido assumidos nesse gigantesco corpo social? Vejamos o que alguns dos principais pensadores sobre o Brasil elaboraram a respeito de nossa formação social.

Ressaltamos que a exposição a seguir não ignora que os autores trazidos para a discussão possuem diferenças consideráveis em suas teorias, metodologias, compreensão de homem e de mundo; se os aproximamos em torno de alguns temas, se trata de mero recurso didático na tentativa de promover uma espécie de “encontro” de múltiplas vozes e olhares sobre o Brasil. Resguardadas suas respectivas diferenças e divergências teóricas, buscamos pontos em comum, não em busca de harmonização, mas identificando consonâncias e compreensões compartilhadas que permeiam estudos tão diferentes entre si e que nos auxiliam a compreender nosso laço social.

### **3 A FORMAÇÃO DO BRASIL EM NOSSO PENSAMENTO SOCIAL**

As preocupações em torno de uma suposta identidade brasileira, e a possibilidade de problematizarmos essa constituição, se tratam de 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.

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, de encobrir certas características presentes na realidade brasileira a partir de seu apagamento discursivo.

Leite (1983) compreende que, a depender do contexto histórico – sua conjuntura sócio-política e as teorias européias consideradas legítimas, no momento –, e a 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, acabam ocultando, encobrindo e obstaculizando alguns aspectos da realidade.

A ideia de um país no qual não existem conflitos raciais tem suas raízes em um texto de 1844 do naturalista alemão Karl Von Martius. O texto de Martius (1844/1956) trata o nascimento da nação brasileira como o cumprimento de um plano divino – o de misturar os diferentes povos em uma união harmônica. As três matrizes raciais presentes no país, a de cor cobre (americana), a branca (caucasiana) e a preta (etiópica), seriam elementos de naturezas diferentes, portadores de índoles inatas, cujas cores – tomadas como raças – possuiriam intrinsecamente características físicas e morais. Sua mescla é fruto do “gênio da história” (p. 442), da “vontade da providência” e “obra do Criador” (p.443), e o Brasil cumpre uma missão divina de uni-las para que se sirvam mutuamente, formando uma nova nação, “maravilhosamente organizada” (p.443). Para o autor, o país seria um local predestinado ao convívio, digamos, amistoso entre índios, negros e brancos, e que 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.

Essa versão romantizada de nossas origens até hoje habita nosso imaginário social. Mas, no campo das ciências, não perdurou muito tempo. As teorias racialistas de Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Paulo Prado, por exemplo, compreendem que a mistura entre as três matrizes raciais originou um brasileiro degenerado – biologicamente, em Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, e moralmente em Paulo Prado. Para Vianna (1987), a miscigenação 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 degredado, sem o código moral de sua antiga morada, sem regras ou interditos em relação à sexualidade, deu origem às populações mestiças e a uma “terra de todos os vícios e todos os crimes” (p.76).

Já Gilberto Freyre, em um viés culturalista, distanciando-se do determinismo biologicista que vigorava até então, sistematiza uma compreensão positiva da mistura no que seria identificado como o “mito da democracia racial”<sup>2</sup>. Para Freyre (2006), nosso processo de colonização, mesmo se tratando de encontros assimétricos, foi marcado pela existência de “zonas de confraternização” entre senhores e escravos. Para o autor, nossa colonização não se

---

<sup>2</sup> De acordo com Botelho e Schwarcz (2009), o termo “democracia racial” foi criado pelo antropólogo Artur Ramos. Segundo Guimarães (2001), a expressão não é encontrada, *ipsis literis*, na obra de Gilberto Freyre, mas é utilizada, a partir dos anos 1950, por críticos de sua obra, sobretudo pelas mãos de Florestan Fernandes em seu estudo *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, de 1964.

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. Porém, embora não ignore a violência exercida do senhor em relação aos subordinados e escravizados, essa visão mais “positiva” da miscigenação é praticamente uma exceção dentro do pensamento social brasileiro. O que chamamos na atualidade de “racismo estrutural”, segundo Almeida (2018), a discriminação reproduzida institucional e culturalmente por meio de práticas fundamentadas na raça<sup>3</sup>, de alguma forma pode ser encontrado nos escritos de alguns dos autores do pensamento social brasileiro como um fundamento de nossa formação social.

Autores como Vianna (1987) e Prado (1997) afirmam que a vida social do país se organizou a partir da cor da pele: aos sujeitos brancos ou próximos da branquitude se destinavam as mais altas posições sociais, deixando aqueles com características mais próximas ao negro e ao indígena condenados à subalternidade. Entre brancos e negros escravizados, formou-se uma camada de “homens livres”, um ajuntamento de mestiços destituídos de posses ou meios de produção, oprimidos pelos preconceitos sociais e pela necessidade de sobrevivência, que não possuíam serventia para a economia rural, almejando assemelhar-se aos brancos negando suas origens (indígena ou africana). Para Prado Junior (2011), tal massa de homens errantes constituiu o âmago do povo brasileiro, sem lugar na ordem social, vagando ao longo da história às margens da cidadania.

Na parte inferior dessa pirâmide social situava-se, segundo Prado Junior (2011), um grande volume de homens e mulheres negros privados de liberdade e direitos, sem contar com qualquer adaptação e proteção, nem do Estado, nem da Justiça, nem da Igreja. Para o autor, constituíram “um corpo estranho e incômodo” (p. 293) no interior da sociedade colonial. Todos os trabalhos manuais, braçais, servis e mecânicos eram executados por negros escravizados. De outro lado, senhores brancos executavam tarefas que não desabonavam suas posições de comando.

Essa estratificação social se constituiu a partir dos núcleos rurais, o que deixou marcas indeléveis em nossa vida coletiva. Segundo Vianna (1987), no interior dos latifúndios se estabeleceu um quadro social estável, de posições fixas, baseada na vida familiar e na herança, em uma rígida hierarquia submetida ao poder absoluto do patriarca. A população que se aglomerou em torno dos latifúndios buscou a proteção desse patriarca, já que as instituições

---

<sup>3</sup> Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.

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.

Para Prado Junior (2011), essas grandes propriedades concentradoras da produção e da riqueza, constituídas pelo senhor, seus escravos e 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. 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).

Para Freyre (2006), a monocultura latifundiária em grandes propriedades, que se concentravam em torno da figura do senhor de engenho – homem branco, patriarcal e poligâmico – 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.

De acordo com 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 personalismo que se engendrou na burocracia do Estado moderno tornou tênue o limite entre os domínios público e privado, tornando a vida política colonizada por alguns núcleos familiares em defesa de interesses particulares, constituindo um sistema fechado e pouco acessível aos demais cidadãos.

Essa característica faz com que autores tão diferentes como Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda se aproximem em suas conclusões sobre nossa sociabilidade. O predomínio da família fez com que a única forma de solidariedade social existente no país fosse restrita a círculos pequenos, de proximidade – familiar e de amizade –, minando outras formas de vínculo social mais amplas.

A racionalidade e a impessoalidade seriam evitadas pelo brasileiro em suas relações sociais. Temos, então, o “homem cordial” (Holanda, 2016), 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.

DaMatta (1997) corrobora com esta visão ao introduzir os pares opostos “casa” e “rua”. 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. A prevalência da “casa” sobre nossa vida social, ou seja, a dependência e dissolução da individualidade pelo laço dependente 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) do brasileiro, fazendo-o reafirmar 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 de 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.

Fernandes (1976) expõe que o Estado brasileiro, nascente no pós-Independência, consolidou o poder nas mãos da elite rural na medida em que 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”. O estamento senhorial impunha seus interesses enquanto interesses gerais, 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.

O que viria a se tornar a classe média tem suas origens, para Fernandes (1976), nos estamentos intermediários, que sustentavam uma ficção de igualdade e nobreza com os detentores do poder. A esta camada intermediária restava a contínua luta para a manutenção da aparência de igualdade e de seus parques privilégios em relação à massa de homens pobres, enfrentando os riscos e as ameaças constantes de ver decair sua frágil posição social. 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.

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 (vínculos familiares, de amizade) mas não indivíduos (sujeitos à impessoalidade da lei e das normas sociais). As leis gerais, impessoais, são utilizadas de acordo com o personalismo das relações estabelecidas e das gradações sociais. O que se evita é o tratamento igualitário de todos perante a lei.

Pois bem, realizado este apanhado de ideias de alguns dos mais conhecidos intérpretes de nosso país, que nos fornecem valiosos elementos para a compreensão de nossa formação social, passemos, então, à nossa tentativa de análise de nosso corpo social a partir da psicanálise.

#### **4 UMA PSICANÁLISE DA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA**

Dos intérpretes trazidos para nossa discussão, é quase unânime a consideração de que, no Brasil, as marcas deixadas pelo período colonial continuam vivas, como chagas não cicatrizadas, profundamente estabelecidas em nossos modos de subjetivação e socialização. A passagem deste estado de “colônia” para “Nação” é identificada como problemática pelos autores, na medida em que a ruptura com as estruturas precedentes não se deu por completo, preservando características que sobreviveram, mesmo com o advento dos ideais liberais na constituição do Estado nacional.

Os autores frisam que, devido às particularidades da história do país, o poder e a dominação pessoal prevaleceram sobre o interesse coletivo. Reservadas as diferenças teóricas, os autores apresentam o predomínio da figura do senhor, do latifundiário, que concentrou em si o papel de tutela das camadas pobres e sempre atuou, primeiramente no limite de suas propriedades para, mais tarde, na estrutura do Estado, na defesa de seus interesses particulares. A influência e o poder pessoal dos grupos dominantes podem ser considerados como aspectos não superados, e, para os autores, um dos principais dilemas brasileiros – a prevalência da pessoa sobre o coletivo, o que dificultaria o pleno estabelecimento de um pacto social. O domínio dos senhores rurais durante o período colonial, amalgamando em torno da figura do patriarca, ao mesmo tempo, a lei e o arbítrio, o amparo e a exploração, impregnou as relações

sociais estabelecidas no país, profundamente marcadas pela subalternidade às figuras de autoridade. Este traço, como vimos, é apontado por diferentes teóricos, como Vianna (1987), Freyre (2016), Fernandes (1976) e DaMatta (1997), por exemplo.

Ao mesmo tempo, tais teóricos apontam para uma deficitária solidariedade social, ou para a quase inexistência de laços horizontais, que dariam a consistência de uma formação social mais sólida. Os únicos vínculos consistentes seriam restritos ao ambiente familiar. Esta estrutura colonial disforme, baseada em laços de parentesco, será transformada em “Nação”, a partir da constituição de um Estado nacional, de uma maneira, digamos, prematura. Neste aspecto, apenas para ilustrar o que acabamos de expor, Vianna (1987) considera tal formação social como rudimentar, com poucos elementos agregadores; Prado (1997), assim como Holanda (2016), a define como um corpo amorfo, um mero ajuntamento de pessoas; para Prado Junior (2011), uma massa incoerente, desconexa, de laços tênues, rudimentares e primários; Fernandes (1976) a compreende como estamental e sem condições mínimas para ser considerada uma sociedade. Em síntese, existe uma espécie de consenso sobre uma fragilidade do laço social brasileiro, de maneira mais ampla, ficando restrito a pequenos grupos consangüíneos ou de proximidade relacional, uma característica da sociedade colonial transmutada para a posteridade.

Compreendendo a formação de um corpo social a partir da constituição de dois laços libidinais, um vertical, direcionado ao líder ou a uma representação unificadora, e um laço horizontal, que agrega a comunidade de “iguais” – originando uma formação em cruz (Mello Neto, 1997) –, podemos pensar que, no caso brasileiro, a herança colonial fixou uma configuração especial à formação de massa: os laços verticais desta cruz seriam fortemente investidos, enquanto que os laços comunitários, o braço horizontal da cruz, seriam frágeis, debilmente estabelecidos.

Exploremos o laço vertical. O caudilho, senhor de engenho, patriarca do período colonial operou, como teoriza Franco (1997), uma dominação sobre seus dependentes que se exerceu por meio do favor e da lealdade, em uma aparente relação de complementaridade que ocultou uma relação assimétrica, de dominação do mais forte sobre o mais fraco. Esta autora afirma que as possibilidades de consciência política das classes subjugadas ficam, assim, estagnadas ou impedidas de tomarem forma.

Essa dominação implantada por meio da lealdade, do respeito e da veneração estiola no dependente até mesmo a consciência de suas condições mais imediatas de consciência social, visto que suas relações com o senhor apresentam-se como um consenso e uma complementaridade, em que a proteção do mais forte tem como

retribuição honrosa o serviço, e resulta na aceitação voluntária de uma autoridade que, consensualmente, é exercida para o bem. Em suma as relações entre senhor e dependente *aparecem* como inclinação de vontades no mesmo sentido, como harmonia, e não como imposição da vontade do mais forte sobre a do mais fraco, como luta. Em consequência, as tensões inerentes a essas relações estão profundamente ocultas, havendo escassas possibilidades de emergirem à consciência dos dominados (Franco, 1997, p. 94-95).

DaMatta (1997) também contribui para pensarmos na natureza deste laço vertical. Segundo o autor, a sociedade brasileira se caracteriza pela manutenção de uma rígida estrutura hierárquica. Em seu interior, há uma identificação “de baixo para cima”, do subalterno em relação ao superior, em laços de consideração, respeito e favor – laços baseados na pessoalidade. Este elo vertical sufoca a explicitação de conflitos entre as hierarquias, entre dominantes e dominados, na medida em que o laço horizontal é desinvestido, obstruindo a identificação horizontal entre os iguais e interditando os conflitos que poderiam subverter ou questionar a ordem hierárquica vigente.

Podemos pensar, então, que no caso brasileiro os conflitos, quando manifestos, raramente expressam, de maneira translúcida, uma luta de classes – salvo casos de movimentos sociais específicos, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. De maneira geral, podemos supor que ocorre uma espécie de personificação do conflito, por meio da evocação do laço vertical estabelecido com caudilhos que acaba por ocultar o conflito entre hierarquias ou classes. As lutas de classes são, assim, suprimidas por lutas entre lideranças a serem amadas ou combatidas, cada qual sustentada por laços libidinais verticalmente estabelecidos.

Em relação ao laço horizontal, identificado por parte dos autores como demasiado tênue em relação à ligação vertical, podemos supor que há, aí, uma dificuldade na constituição de uma massa psicológica, estando obstruídas ou dificultadas as vias de identificação entre os “irmãos”, entre os iguais, sobretudo por uma ligação sobressalente com o caudilho. Em uma digressão a partir do texto de Freud (1913/1996), podemos pensar que a identificação entre os irmãos e a constituição de um contrato social entre eles, fundando uma comunidade humana, se estabelece quando o pai da horda, amado e odiado pelos filhos, é deposto, destruído, devorado, ao mesmo tempo tornado parte dos irmãos a partir de sua ingestão na refeição totêmica. Os irmãos o destituem e, identificados entre si, partilham o poder em uma espécie de regime democrático, no qual são fixadas as proibições (ao incesto, ao canibalismo e ao

homicídio) que evitam que esta mesma comunidade se dissolva. Esse processo é, digamos, cíclico, pois a cada novo caudilho o laço ambivalente se restabelece.

Resguardados os problemas inerentes ao “mito científico” proposto por Freud, nos interessa discutir aqui seu aspecto simbólico: uma comunidade fraternal somente se institui a partir da morte do tirano, autocrata, de seu poder arbitrário, para que se instaure uma formação social horizontalizada e igualitária. Como afirma André (2000), a exigência de igualdade se impõe mais como formação reativa que como ideal humanístico, impedindo que qualquer dos irmãos avance para a obtenção de privilégios ou distinções ante os demais. Neste sentido, podemos pensar que uma comunidade ou a cultura se estabelece às custas de elaborações (formações reativas, sublimações) que permitem o acesso ao simbólico.

No caso brasileiro, nossa deficitária solidariedade social seria fruto da carência destas elaborações ou de elementos identificatórios horizontais, que permitiriam uma outra forma de sociabilidade? Se resgatarmos alguns capítulos sangrentos de nossa história, nos quais mobilizações e revoltas populares – que podem ser entendidas como oportunidades em que um laço horizontal se estabeleceu – foram violentamente reprimidas e aniquiladas pelas forças das classes dirigentes, podemos pensar que, talvez, este laço entre os irmãos seja historicamente obstruído, pois ameaçaria a posição dirigente e sua dominação exercida sobre a grande massa.

Concebendo, a partir de André (2000), a igualdade enquanto uma elaboração defensiva, podemos complementar que, de acordo com Enriquez (1999), a democracia e seu ideal de igualdade entre seus membros não gera uma sociedade harmoniosa, mas uma intensa luta interna e competição. O outro, transformado em semelhante, se torna adversário em uma luta incessante, com o qual se deve negociar, rivalizar, confrontar, em busca de diferenciação. A violência gerada no interior das sociedades democráticas é gerida pelo Estado.

Enriquez (1999) lança uma crítica à imagem idealizada das democracias liberais, baseadas na crença em indivíduos livres e racionais, regidos pela mão invisível do mercado e que se auto-regulam na marcha ininterrupta do progresso. A desigualdade de condições entre ricos e pobres para disputar igualmente no mercado econômico, o domínio de grupos e partidos em disputa pelo poder no âmbito da liberdade política, as restrições encontradas para exercício da liberdade de expressão e criação, e a violência exercida pelo Estado desmentem tal imagem. A defesa de um Estado mínimo, que se dedica apenas a regular grandes assimetrias para manter a ilusão de um funcionamento harmonioso, leva, segundo o autor, à morte do Estado liberal, que pode ser substituído tanto por um Estado autoritário (onde os conflitos internos se

acentuam e o debate é substituído pelo combate) ou por sua dissolução, na guerra entre interesses particulares, pelas fraudes ou pela corrupção.

Quando uma nação ainda não existe, ou ainda se encontra em um estado germinal, dividida entre grupos, etnias, tribos, culturas diferentes, segundo Enriquez (1999), um Estado despótico toma para si a tarefa de construí-la. Para este autor, este é o caso de países colonizados. Aqueles que não passaram por processos de luta contra as nações que os exploraram, fracassaram em formar uma identidade e constituir uma comunidade própria. Já os que passaram por guerras contra o inimigo externo, tem que se haver, após a luta, com o inimigo interno, ou seja, com os diferentes grupos que, até então, se encontravam dominados por alguma potência externa que os explorava. Neste sentido, podemos pensar que nossa tênue solidariedade social (o braço horizontal da cruz) tem a ver com fracassos no processo de construção identitária mais autênticos, “de baixo para cima”, fracassos estes que, como dissemos, podem ter relação com a asfixia que movimentos populares sofreram “de cima para baixo”. Assim, a identidade nacional se mantém pelo sobreinvestimento no braço vertical da cruz, provedor de identidade e unificação grupal, às custas da supressão de outras formas de solidariedade, mais horizontais.

Os princípios liberais serviram, às elites dominantes, como forma de preservação de modos de regulamentação social baseados no personalismo. Segundo Franco (1997), o domínio pessoal do senhor, instituindo códigos de dívida e lealdade, de defesa da honra e dos laços de sangue, em detrimento de reguladores impessoais, impregnou a cultura nacional. A insuficiência de recursos instituídos que substituíssem os recursos personalísticos, reguladores das relações que podem ser entendidos enquanto recursos simbólicos, funcionando como traduções das relações ou, ainda, se colocando entre o impulso e ação, fez da violência um padrão de ajustamento entre os indivíduos. Se “no princípio foi o Ato” (Freud, 1913/1996, p. 162), que culminou no mítico assassinato do pai da horda, os reguladores simbólicos e baseados na linguagem servem de substitutos à força.

Podemos pensar que a formação de massa, mantida pela libido ligada entre os “irmãos”, como proposto por Ramos (1997), conteria, em si, as marcas dos recalamentos operados para sua formação, soluções de compromisso, ou seja, não seria constituída apenas pela pulsão sexual de vida, *Eros* que une os “irmãos”, mas também atravessada pelo que Laplanche (2001) denomina de pulsão sexual de morte – a pulsão desligada.

Se uma parte da pulsão sexual de morte, como afirma Ramos (1997), se projetaria para fora da massa (na agressividade lançada contra o diferente, por exemplo), poderia se

manifestar no interior deste corpo materno, nos conflitos de classe, nas relações de dominação, no racismo, na desigualdade, na violência, entre outros aspectos da vida social, mantendo-se coesa por mensagens totalizantes, unificadoras.

Esse parece ser o atual estado de nosso corpo social. Nossa polarização parece se tratar de um movimento específico na dinâmica dessa massa, causada por diversos fatores relacionados tanto à economia quanto à política dos últimos anos. Com a falência ou decaída de representações que antes davam sustentação à uma ilusão fraternal de nossa sociedade, sobrevieram ataques agressivos ao diferente, ao outro considerado não mais um “autêntico” brasileiro, traidor da pátria, alienado. Note o(a) leitor(a) que os pólos antagônicos se organizam em torno de duas lideranças (o laço vertical da ligação em cruz) – de um lado, o lulismo; de outro, o bolsonarismo. A busca por um governo conservador e de extrema-direita se trata de uma resposta a essa situação de conflito interno, na qual são identificados inimigos a serem combatidos e expelidos para fora deste corpo social.

## **5 PARA TERMINAR**

Certamente não podemos analisar o Brasil, país de dimensões continentais e possuidor de grande diversidade cultural, como uma massa homogênea de indivíduos que compartilham os mesmos sistemas representacionais e simbólicos – o que seria, no mínimo, ingênuo. O país é constituído por um infinito número de grupos e massas, relativas às classes sociais, regiões do país, religiosidades, culturas diversas que formam uma complexa trama chamada Brasil.

Ser brasileiro se trata de uma construção que se serve de certas representações sociais comuns, que entramos em contato quase que inevitavelmente ao longo de nossas vidas, como por exemplo o mito do paraíso racial, o de um povo alegre e avesso a conflitos, de um povo abençoado por Deus, entre outras. Porém, também se trata de um trabalho de construção identitária que depende do contexto sócio-econômico, da classe social, da região e da cultura local, dos códigos simbólicos concernentes a cada realidade. Portanto, nos distanciamos de qualquer tentativa de estabelecer generalizações que explicariam nosso modo de ser e conviver coletivamente.

O que trouxemos neste artigo trata-se de algumas linhas gerais sobre nossa formação social a partir de alguns autores do pensamento social brasileiro, sem a pretensão de que as ideias aqui lançadas sejam definitivas. Desejamos, sim, abrir novos diálogos e possibilidades de se pensar, psicanaliticamente, nossa brasilidade, sem que caiamos em essencializações ou no estabelecimento de traços de caráter ao sujeito nacional – como frequentemente

encontramos nas produções psicanalíticas brasileiras, quando caracterizam o brasileiro enquanto transgressor, com dificuldades perante a Lei, que não chega a ser um “sujeito” pleno, bovarista, portador de um falso-self, com poucos recursos egoicos e superegoicos para dar destinos mais elevados aos seus impulsos, em descompasso com a civilização.

Tais caracterizações, ao nosso ver, reproduzem, no interior da psicanálise, ideologias há muito presentes em nossa tradição intelectual e no imaginário social que reservam ao brasileiro um lugar em “negativo”, em relação a um ideal de sujeito moderno. Pensamos que esse caminho interpretativo, hegemônico em nossa psicanálise, atua mais na criação de novos mitos sobre o sujeito brasileiro que em uma “aproximação à verdade”.

### REFERÊNCIAS

Almeida, A. C. (2018). O motivo que levou à vitória de Bolsonaro, segundo Alberto Carlos Almeida. *Poder360*. 31 out. 2018. Disponível em: < <https://bit.ly/2FBXVHF>>.

André, J. (2000). O privilégio. As duas teorias freudianas do originário social. *Psicologia em Estudo*, 5 (1). p. 1-34.

Antonino, R. M. (2018). *Impeachment e misoginia nas redes sociais: decodificando o conservadorismo pós 2013*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

Botelho, A. & Schwarcz, L. M. (Org.) (2009). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chauí, M. (2014). Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. In: M. Chauí. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

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

Enriquez, E. (1999). *Da horda ao Estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Fernandes, F. (1976). *A revolução burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

Franco, M. S. C. (1997). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

Freud, S. (1913). Totem e tabu. Tradução: Jayme Salomão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1913).

Freud, S. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. Tradução: Jayme Salomão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1921).

Freyre, G. (2006). *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: GlobAL.

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. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n 61, p. 147-162.

Holanda, S. B. (2016). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Laplanche, J. (2001). La así llamada pulsión de muerte: uma pulsión sexual. In J. Laplanche. *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Leite, D. M. (1983). *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo, Pioneira Editora.

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 Neto, G. A. R. (1995). Psicanálise extraclínica: solpsismo sem fim? In: *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa – Suplemento Psicologia*. Ano 7, n. 6.

Mello Neto, G. A. R. (1997). Coerção e angústia em psicologia de massas e análise do eu, de S. Freud. *Psicologia em Estudo*. 2(2).

Mendes, A. (2018). *Vertigens de junho: os levantes de 2013 e a insistência de uma nova percepção*. Rio de Janeiro: Autografia.

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.

Ramos, G. A. (1997). *Le social dans la construction freudienne de la psychanalyse*. Paris: L'harmattan.

Vianna, O. (1987). *Populações meridionais do Brasil: história, organização, psicologia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.