

Afinando a escuta sobre o “Inconsciente Social dos Brasileiros”: exotismo e miscigenação

Listening to the “Brazilian Social Unconscious”: exoticism and miscegenation

Carla Penna*

Resumo

Este artigo introduz o estudo do conceito de inconsciente social desde suas raízes nas décadas de 1920 e 1930 na Alemanha até seus desenvolvimentos contemporâneos. Partindo da perspectiva freudiana de que a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social e da epistemologia grupal, o trabalho explora dimensões intrassubjetivas, intersubjetivas e transsubjetivas dos processos inconscientes. A pesquisa sobre o inconsciente social vem sendo realizada em diferentes países e neste artigo – através do uso do conceito de “dispositivo de poder” de inspiração foucaultiana e da noção foulkesiana de matriz – reflete sobre aspectos socialmente inconscientes coconstruídos pelos brasileiros.

Palavras-chave: Inconsciente. Inconsciente social. Dispositivos de poder. Exotismo. Miscigenação.

Abstract

This article introduces the study of the concept of the social unconscious from its roots in the 1920s and 1930s in Germany to its contemporary developments. Grounded on Freudian perspective that individual psychology is at the same time social psychology as well as on the group analytic epistemology, it explores intrasubjective, intersubjective and transsubjective unconscious dimensions. Research on the social unconscious has been carried out in different countries and in this article – through the use of the Foucaultian-inspired concept of “apparatus of power” and on the Foulkesian notion of matrix – it draws on socially unconscious aspects co-constructed by Brazilian people.

Keywords: Unconscious. Social unconscious. Apparatuses of power. Exoticism. Miscegenation.

* Psicanalista. Membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ). Membro efetivo da Group Analytic Society London/International. Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. drcarlapenna@gmail.com

O inconsciente social na grupanálise

A noção de inconsciente fez parte do vocabulário de magnetizadores, filósofos, cientistas e literatos ao longo da história ocidental. O termo foi cunhado em 1800 pelo filósofo Friedrich Schelling sob a influência do Romantismo e do idealismo alemão, aliada à necessidade moderna de teorizar a individualidade (ELLENBERGER, 1970). No entanto, foi apenas no final do século XIX que Freud conferiu sentido à ideia de inconsciente revolucionando a forma de conceber a subjetividade humana.

Na psicanálise freudiana encontramos inúmeras passagens em que a discussão sobre o conceito de inconsciente ultrapassa o registro do universo individual para envolver as relações entre sujeito e cultura, vida pulsional e civilização (FREUD, 1921/1974, 1923/1974, 1930/1976, 1933[1932]/1976), bem como as interligações de herança filogenética e ontogênese e suas repercussões sobre o processo de transmissão psíquica (FREUD, 1913/1974, 1937/1976, 1939/1976). Nessa direção, Freud chama a atenção para conexões entre o inconsciente e a história da humanidade, permitindo vislumbrar a existência de uma dimensão do inconsciente que transcende a experiência individual (FREUD, 1937/1976). Contudo, apesar das palavras de Freud – “... desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (FREUD, 1921/1974, p. 91) – a psicanálise clássica levou décadas para compreender que a psicologia individual está ligada ao contexto em que o sujeito se insere e que seu inconsciente é constituído por dimensões intrassubjetivas, intersubjetivas e transsubjetivas. A exploração dessas inter-relações remete ao conceito de inconsciente social como desenvolvido pela grupanálise (HOPPER; WEINBERG, 2011, 2016, 2017, 2022; PENNA; GARCIA, 2015; PENNA, 2022a).

Ideias que sustentam a noção de inconsciente social podem ser encontradas em Shakespeare, na filosofia social e nas ciências sociais desde Durkheim, Weber, Tönnies e especialmente Marx (HOPPER, 2003). Isso significa que discussões sobre temas que envolvem alienação, a sociabilidade da natureza humana, *nature versus nurture*, o indivíduo ou o social *a priori*, ainda que inadvertidamente, colocam questões relacionadas à ideia de inconsciente social. Além disso, investigações sobre a internalização do mundo social e seus efeitos na vida inconsciente das pessoas têm sido exploradas na filosofia, sociologia, antropologia, psicologia e psicanálise. Dentre elas,

Dalal (2011) destaca as postulações de Hegel (1806/2008) sobre o conceito de *Zeitgeist*, assim como as considerações de Marx sobre ideologia e as formulações de Althusser (1969) sobre "ideologia inconsciente". Barthes (2003) abordou a questão das convenções sociais através do conceito de mito, assim como Elias (1939/1990) destacou o símbolo e o *habitus*, este também explorado por Bourdieu (2007). Além disso, os debates de Foucault (1969/2012) sobre "episteme" e "discurso" (DALAL, 2011, p. 255) e a visão psicanalítica de Lacan (1998) do inconsciente estruturado como linguagem não podem ser ignoradas¹. O trabalho de Castoriadis (1982) sobre o imaginário social é ainda importante (PENNA, 2014, 2022a).

Embora tenham sido realizadas inúmeras investigações sobre estas questões o conceito de inconsciente social na grupanálise permite redimensionar o debate ao explorar as interdependências e figurações (ELIAS, 1970/2005) criadas por pessoas, grupos e sistemas sociais, apresentando ainda novas perspectivas de escuta e intervenção clínica (HOPPER; WEINBERG, 2022; PENNA, 2022b). Nesse sentido, a pesquisa sobre o inconsciente social vai ao encontro dos desafios da clínica psicanalítica atual, tanto em sua dimensão clássica quanto ampliada, no tratamento das inter-relações de sofrimento psíquico e vulnerabilidade psicossocial, processos de exclusão e violência estrutural. Nessa direção, o comentário de Figueiredo (2014) sobre o inconsciente social adquire sentido:

O que podemos dizer acerca deste conceito é, em primeiro lugar, que implica em um modo de ser freudiano indo além de Freud: neste conceito vai se explicitando o projeto freudiano de não separar a psique do indivíduo das condições sociais e histórica de vida, isto é, não separar a psicologia individual da psicologia social. O conceito de inconsciente social nos promete a elaboração desta ideia básica (FIGUEIREDO, 2014, p. 18).

Dessa forma, a psicanálise contemporânea precisa ampliar o diálogo com outras disciplinas, revisitar linhas de pesquisa psicanalítica que nas décadas de 20 e 30 do século passado promoviam o diálogo entre a psicanálise, a filosofia e as ciências sociais. Entre elas, destacam-se o movimento freudo-marxista que buscava aproximar a psicanálise do contexto político-social através da síntese entre a psicanálise e o marxismo (ROUANET, 1986). As pesquisas da Es-

¹ O inconsciente social diferencia-se ainda de noções como inconsciente coletivo definido por Jung ou mesmo de explorações sobre o superego cultural em Freud, embora estabeleça um diálogo com tais formulações (HOPPER; WEINBERG, 2011)

cola de Frankfurt em seu momento inicial trouxeram também contribuições fundamentais para esse diálogo, sendo ainda a matriz de onde se originou a noção de inconsciente social.

No início de sua carreira, o psicanalista alemão S. H. Foulkes – formado em Berlim e, a partir de 1930 responsável pela clínica do Instituto de Psicanálise de Frankfurt, que funcionava no mesmo prédio do Instituto de Pesquisa Social – esteve próximo do trabalho de colegas freudo-marxistas, bem como, das investigações que Horkheimer, Adorno e Fromm² conduziram sobre autoridade e família (HORKHEIMER, 1936/2002) e sobre os fundamentos sociopsicológicos do caráter (FROMM, 1932/1971). Foulkes foi ainda influenciado pela neurologia de Kurt Goldstein, pela *Gestalt*, pelo campo social de Kurt Lewin, como também, pela sociologia de Norbert Elias. Tais contribuições permitiram que ele explorasse o papel da introjeção e o impacto da internalização de objetos e forças sociais pelo indivíduo, fundamentais para a formulação de uma intersubjetividade pioneira na psicanálise. Na década de 40, após participar dos pioneiros experimentos com grupos no Hospital de Northfield na Inglaterra, Foulkes revelou que “a velha justaposição de um mundo interno e externo, constituição e ambiente, indivíduo e sociedade, fantasia e realidade, corpo e mente e assim por diante, são insustentáveis” (FOULKES, 1948/1983, p. 10, tradução nossa). Essa nova perspectiva permitiu-lhe valorizar o indivíduo como um todo, levando-o a afirmar que as origens das dificuldades psíquicas não são restritas à psique individual; mas às relações com o contexto social. Para Foulkes, o entrelaçamento do pessoal, interpessoal e transpessoal foi fundamental para compreender a natureza dos processos de socialização e a formação da personalidade. Nesse sentido, Foulkes estava interessado em explorar “identidades socialmente criadas” (HOPPER, 2018), ideia que se aproxima da noção de inconsciente social (PENNA, 2022a).

Embora Foulkes se referisse à ideia do inconsciente social para examinar as forças biológicas, sociais e culturais que as pessoas desconhecem, ele nunca discutiu o conceito sistematicamente ou o explorou em seu trabalho clínico (HOPPER; WEINBERG, 2011). Grupanalistas, especialmente aqueles que trabalham com grandes grupos e/ou em contextos traumáticos, observaram a existência de processos inconscientes além da subjetividade individual. Para os grupana-

² Inicialmente em 1934, ainda em Frankfurt, e mais tarde em 1962, Fromm empregou o termo inconsciente social para se referir às formas inconscientes de internalização do mundo social e às características do mundo social externo de que não se tem consciência. Sua definição de inconsciente social aproximava-se da ideia de mente inconsciente da sociedade e articulava-se com a noção de filtro social de origem claramente freudiana (FROMM, 1962/2017, p. 63).

listas toda interação humana é uma interação grupal em nível inconsciente e assim, os processos inconscientes são sempre socialmente inconscientes/*socially unconscious* (PENNA, 2022a). Contudo, explorar o inconsciente social não é discutir como o social está *no* inconsciente de uma pessoa ou como ela é simplesmente afetada pela sociedade e pela cultura (DALAL, 1998). Para compreender a ideia de processos socialmente inconscientes, é fundamental levar em conta as interdependências entre indivíduo-sociedade (ELIAS, 1970/2005), pois “o indivíduo é formado e simultaneamente informa o social” (DALAL, 1998, p. 211). O inconsciente social compreende as figurações (ELIAS, 1970/2005) envolvidas nas relações de poder presentes na sociedade que estruturam nossas formas de ser e agir. Para Dalal (1998, p. 212) “a noção de inconsciente social é a mesma que a de discurso” e inclui relações de poder entre discursos. “O inconsciente social é um discurso que hierarquicamente ordena outros discursos” (DALAL, 1998, p. 212, tradução nossa).

Investigações sobre o inconsciente social ganharam peso na grupanalise contemporânea, especialmente através das pesquisas de Hopper e Weinberg (2011, 2016, 2017, 2022) que afirmam:

Usamos o conceito de inconsciente social para nos referir às repressões/*restraints* e as restrições/*constraints* sociais, culturais e comunicacionais das quais as pessoas estão, em graus variados, inconscientes. O inconsciente social enfatiza as ansiedades, fantasias, defesas, mitos e memórias compartilhadas dos membros de um sistema social (HOPPER; WEINBERG, 2017, p. XXII, tradução nossa).

A definição enfatiza a sociabilidade da natureza humana explorando as interdependências entre as dimensões do inconsciente postuladas pela psicanálise – o não consciente, o inconsciente dinâmico, o recalcado, o clivado, e o pré-consciente tanto em relação ao mundo externo quanto ao mundo interno e suas representações – com as perspectivas sociológicas que valorizam a forma como os objetos sociais foram internalizados e as restrições experienciadas no processo de internalização (HOPPER; WEINBERG, 2011, p. XXX; PENNA, 2014).

O estudo sobre inconsciente social permite examinar o significado de traumas sociais, violência estrutural, transmissões intergeracionais e transgeracionais de experiências traumáticas e explorando defesas cocriadas por pessoas e grupos em diferentes sistemas sociais. Sua investigação revela como objetos sociais internalizados em sociedades particulares, *habitus*, memórias

coletivas, transmissões psíquicas e defesas – em especial a denegação (*Verleugnung*) atuando como defesa social contra ameaças traumáticas – aliados a discursos sobre a realidade social são transmitidos, herdados e coconstruídos (HOPPER; WEINBERG, 2011, 2016, 2017, 2022). Suas dimensões psicanalíticas, sociológicas, filosóficas, políticas e transgeracionais são marcadas por múltiplas direções e significados que, como “linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011) impedem uma forma linear e fechada de análise. A pesquisa requer, portanto, um pensamento pós-moderno e transdisciplinar (PENNA, 2022a).

As matrizes tripartidas e os processos socialmente inconscientes

A exploração do inconsciente social beneficia-se do conceito grupalítico de matriz – mais precisamente da reconfiguração contemporânea e da extensão do conceito de matriz tripartida (NITZGEN; HOPPER, 2017). Matriz é definida como:

(...) a teia hipotética de comunicação e relacionamento de um determinado grupo. É o terreno comum compartilhado que, em última análise, determina o significado e a importância de todos os eventos e sobre o qual repousam todas as comunicações e interpretações, verbais e não verbais. (FOULKES, 1964/1992, p. 292, tradução nossa).

Para Foulkes (1964/1992), a matriz grupal é a base de todos os processos mentais e compreende uma rede sociocultural de comunicação criada por pessoas em inter-relação. Em 1973, Foulkes avançou em sua conceitualização explorando a ideia de matriz em dois níveis:

Eu aceitei desde o início que mesmo um grupo de estranhos, sendo da mesma espécie e mais estreitamente da mesma cultura, compartilham uma matriz mental fundamental (*matriz de fundação*). A isso, seu conhecimento mais próximo e suas trocas íntimas se somam consistentemente, de modo que formam também uma *matriz dinâmica*, sempre em movimento e em constante desenvolvimento. (FOULKES, E., 1990, p. 228, grifo do autor, tradução nossa).

A matriz dinâmica refere-se à organização de diferentes tipos de grupos encontrados no mundo social. Por sua vez, o conceito de matriz de fundação

descreve a organização social de uma determinada sociedade ou estado-nação com base não apenas em seu *habitus* e padrões comunicacionais particulares, mas também em outras dimensões, como biologia, corpo, linguagem, cultura, educação, estruturas socioeconômicas, relações de poder, classe e transmissões psíquicas (FOULKES, E., 1990, p. 213-215).

Foulkes introduziu ainda, mesmo que de forma incipiente, o conceito de matriz pessoal. Em poucas palavras afirmou: “assim como a mente do indivíduo é um complexo de processos interativos (matriz pessoal), os processos mentais interagem no concerto do grupo (matriz grupal)” (FOULKES, 1975/2002, p. 130, tradução nossa). Nesse sentido, o conceito de matriz pessoal assemelha-se às ideias de Pichon-Rivière (1971/1980) sobre grupo interno.

As matrizes pessoal, dinâmica e de fundação, permitem compreender a conceito de matriz como um processo multirrelacional. Dessa forma, o sistema social de qualquer agrupamento de pessoas pode ser considerado como uma matriz tripartida sendo desconstruído em três matrizes sobrepostas e interpenetrantes (HOPPER, 2018). Ao entrelaçarmos *amatriz pessoal* de um sujeito com a *matriz dinâmica* de um determinado agrupamento ou instituição de pertencimento no contexto de uma determinada sociedade (*matriz de fundação*), uma perspectiva multidimensional emerge na exploração de processos socialmente inconscientes. Dessa forma, torna-se possível pensar que o inconsciente social não é uma agência localizada dentro de uma pessoa ou de um grupo em particular. O inconsciente social encontra sua expressão nas diferentes dimensões das matrizes tripartidas (NITZGEN; HOPPER, 2017).

A matriz de fundação do Brasil e o inconsciente social dos brasileiros

O desafio de conceituar o inconsciente social dos membros de uma nação de 216 milhões de habitantes é uma tarefa quase impossível. Diferentes linhas de trabalho foram cogitadas; no entanto, decidimos apresentar alguns aspectos do inconsciente social dos brasileiros, através do uso do conceito de “dispositivo de poder” (FOUCAULT, 1976/2014, p. 278) de inspiração foucaultiana. Tal artifício servirá como estratégia de análise para compreender, de forma abrangente e longitudinal, como o sistema colonial e a política de disciplinarização e docilização de corpos (FOUCAULT, 1969/2012, 1976/2014) esculpiu e definiu ao longo de séculos inúmeras características do povo brasileiro, que se encontram presentes no inconsciente social de

seus membros. Dito de outra maneira, examinaremos como processos socialmente inconscientes coconstruídos nas matrizes tripartidas brasileiras marcaram e moldaram através de relações de poder e discursos o *habitus*, o cotidiano e a identidade do povo brasileiro.

Formação sócio-histórica brasileira

No início da colonização brasileira, a implantação da cultura europeia em território tão vasto, dotado de condições naturais por vezes adversas, foi para Buarque de Holanda (1936/2006) o fato dominante e mais rico em consequências para a formação cultural brasileira. Seu solo foi marcado, desde o início por um contraste entre as expectativas dos povos colonizadores em relação às terras de além-mar, em contraposição à necessidade ambivalente da colônia em atendê-las ou não. Neste sentido, a questão da identidade do povo brasileiro (CÂNDIDO, 1981) fez-se presente diante do conflito em torno de a cultura brasileira ser ou não uma mera reprodução de influências estrangeiras.

A descoberta das Américas guardava em si um “projeto utópico”, acalentado durante a transição da Idade Média para o Renascimento, quando os navegantes europeus vislumbravam a descoberta do Novo Mundo e as tradições medievais davam lugar à modernidade (BUARQUE DE HOLANDA, 1945/2000). Na Idade Moderna, o mito do “paraíso terrestre”, constituiu-se como uma utopia de ética universal que utilizaremos aqui, como inspiração, para revelar a criação de um dispositivo – o *dispositivo do exotismo* – presente na matriz de fundação brasileira. O mito do “paraíso terrestre”, inicialmente alocado em terras do Oriente ou África, habitava o imaginário europeu desde o século VI (SOUZA, 1994). Entretanto, a perspectiva da descoberta de terras do Novo Mundo transferiu as expectativas europeias para as terras abaixo da linha do Equador, onde em um mundo sem pecado, a promessa de êxtases sensuais inusitados misturava-se à exuberância da natureza e à abundância de riquezas, como ouro e pedras preciosas.

A projeção da utopia europeia na América, o “mito edênico”, produziu assim, uma série de discursos que variavam conforme as empresas de colonização, dando origem a diferentes organizações sociais. Enquanto os colonizadores puritanos da Nova Inglaterra se transferiram para a América, rompendo laços com a pátria-mãe onde eram perseguidos, os colonizadores ibéricos viajavam para a América como representantes legais de suas coroas. Além disso, as especificidades encontradas nas religiões protestante e católica acentuaram

tais diferenças, fazendo com que o mito do “paraíso terrestre” encontrasse diversas traduções e produções discursivas. Na América Inglesa afirmou-se como um desafio à moral e à fé espiritual; na América Ibérica como a visão *in loco* do paraíso. Esta visão traduziu-se ainda de forma diferenciada na América Hispânica, através da imagem de abundância de riquezas minerais. No caso do Brasil não restou muito ao navegante português ao aportar em nossas terras, com vegetação exótica e índios nus, que não a constatação de ter encontrado aqui o “paraíso terrestre” (BUARQUE DE HOLANDA, 1945/2000). A interpretação imediatista do mito do “paraíso terrestre” na América Ibérica, conduziu o Brasil para a escolha da opção erótica, na qual a satisfação emocional passou a ser procurada nas relações emocionais e sensualizadas com o outro (SOUZA, 1994). O maravilhoso para o português traduziu-se em sexo e, através das influências do romantismo no século XIX, acabou se traduzindo em *exotismo* (PENNA, 2016).

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1936/2006) apresentou uma análise psicológica da formação social brasileira desde os primórdios da colonização portuguesa, conjugando de forma original, a “displicência” do português, a resistência obstinada ao trabalho braçal do indígena nativo e a exploração da escravidão africana. A herança cultural brasileira surgiu através das especificidades de uma nação ibérica, com uma conhecida cultura da personalidade, que se apresenta com um traço decisivo da evolução hispânica nas Américas. A valorização da ordem e da moral do trabalho, características do protestantismo, tiveram pouca influência na formação cultural dos países ibéricos que apoiados no catolicismo desenvolveram-se a partir de uma ética mais universalista, ou menos exclusivista. Ou seja, enquanto os povos protestantes exaltavam o trabalho associativo, entre as nações ibéricas o que predominava era a “valorização do ócio e da vida contemplativa em contraposição ao negócio e à atividade produtiva” (BUARQUE DE HOLANDA, 1936/2006, p. 38). Assim, devido às diferenças históricas entre as nações ibéricas e as de influência anglo-saxônica, observamos várias traduções de aspectos socialmente inconscientes nas diferentes matrizes de fundação.

A colonização do Brasil foi essencialmente de cunho extrativista, restrita durante um longo período à extensa faixa de litoral do território. Até 1808, quando a família real portuguesa se instalou no Brasil, o país era essencialmente agrário, com características pré-feudais, e vivia inicialmente da monocultura da cana-de-açúcar explorada em grandes latifúndios. A mão de obra era composta por escravos africanos e índios nativos. Tais características favoreceram o fortalecimento de uma elite rural e a construção de uma sociedade

patriarcal hierarquizada. A formação social brasileira, arvorou-se no imenso poder autoritário do engenho, em detrimento da organização moderna e burguesa das cidades. A cidade era uma extensão do campo, “carregando vícios e marcas num *continuum* quase constrangedor” (SCHWARCZ, 2008, p. 85). Essa singularidade única na história refletiu-se no modo de vida brasileiro justificando a coexistência de um código implícito, de um referencial duplo na sociedade. Ao mesmo tempo em que se construiu uma sociedade rigidamente hierarquizada, desenvolveu-se também uma rejeição aos códigos legislativos e impessoais do Estado. Assim, doutrinas como o patriarcalismo, a cultura do personalismo e a exaltação dos valores pessoais e cordiais foram sempre valorizados no Brasil (BUARQUE DE HOLANDA, 1936/2006).

Nesse sentido, a persistência na sociedade brasileira de estruturas intimistas e de cordialidade, baseadas nos chamados “contatos primários” – laços de sangue ou coração – terminaram por impor os valores privados ao domínio público. O resultado é uma relação frouxa com as instituições, uma aversão implícita ao formalismo, às hierarquias racionais de cunho igualitário e uma resistência aos ideais democráticos (SCHWARCZ, 2008, p. 86). Estes valores permaneceram fortemente arraigados tanto à matriz de fundação brasileira, quanto às matrizes dinâmicas representadas pelas diferentes instituições presentes no Estado, estando ainda presentes nas matrizes pessoais do cidadão brasileiro. Essa conjuntura deu origem ao mito do “homem cordial” de Buarque de Holanda (1936/2006), imagem largamente difundida na cultura que tipificaria e personificaria (HOPPER, 2003) a essência do brasileiro.

Longe da definição do senso comum, mas muitas vezes interpretada erroneamente, a cordialidade para Buarque de Holanda (1936/2006) traduz a impossibilidade do brasileiro ao lidar com questões políticas e de cidadania fora da esfera pessoal. Nada tem a ver com bondade, pelo contrário, revela a aversão do brasileiro às distâncias e aos convencionalismos sociais. A espontaneidade, a lhanza no trato, a hospitalidade com os estrangeiros, a generosidade são traços definitivos do caráter do brasileiro, atribuídos a séculos de ativa, fecunda e persistente influência de padrões de convívio forjados no meio rural e patriarcal brasileiro. O horror ao formalismo caracteriza um povo e uma cultura que preserva uma hierarquia pessoal que se impõe na esfera pública (BUARQUE DE HOLANDA, 1936/2006; SCHWARCZ, 2008). O mito do “homem cordial” envolve a preservação de relações de poder e de estruturas político-sociais retrógradas que insistem em se reproduzir no país até os dias atuais.

Dispositivo de exotismo

O *dispositivo de exotismo* relaciona-se diretamente com a questão da identidade nacional, com a imagem que o brasileiro apresenta no exterior e a que constrói sobre si mesmo. A valorização do exótico surgiu no imaginário social europeu como uma forma de responder ao mandato utópico dirigido ao Brasil pelos colonizadores. Esse mandato fez com que os brasileiros buscassem um significante nacional exótico, através do qual poderiam afirmar sua diferença (TADEI, 2002). Para Souza (1994) a forma do europeu de se aproximar do que considerava diferente, belo e excitante no Brasil deu-se através da ideia do “estranho” – *O estranho* (FREUD, 1919/1976). Analisando esta formação, Souza (1994) afirma que embora o que é “estranho” não provoque nenhum sentimento estético aos olhos do observador, o que é estranho provoca angústia, devido ao retorno do recalçado. No Brasil parece ter ocorrido uma transformação nesse mecanismo. Em Freud (1919/1976) o “estranho” é um processo que atribui ao outro, algo que é inconfortavelmente familiar. Contudo, como defesa contra a ameaça que a diferença pode provocar, aquele que observa passa a considerar belo e excitante aquilo que anteriormente lhe provocara estranheza. Assim, reassegurada a manutenção de seu eixo subjetivo, o sujeito troca a passividade do sofrimento da angústia (diante do diferente) pela atividade da admiração estética. Dessa forma, abordar o estrangeiro pelo prisma do exotismo revela-se “um modo de dominar o que o estrangeiro pode carregar de estranho ou ameaçador (...) trata-se aqui da possibilidade psíquica de recobrir a crueza fantástica do objeto por uma imagem de origem narcísica” (SOUZA, 1994, p. 131).

O exotismo mostra-se, portanto, como uma “modalidade disponível para as culturas de pré-ordenar as vias de retomada narcísica dos sujeitos, sempre que confrontados ao estranho, na forma de estrangeiro” (SOUZA, 1994, p. 136). No caso do Brasil, o brasileiro foi seduzido pela encomenda de exotismo da cultura ocidental. O exótico foi utilizado pela cultura oficial como objeto de estudo e deleite com o intuito de controlar e despolitizar os corpos. Assim, devido à confluência de culturas que formaram a sociedade brasileira, a ausência de tradições arraigadas e o olhar europeu através do exotismo, o brasileiro aprendeu a perceber e a responder sobre suas peculiaridades culturais com o mesmo olhar.

Contudo, o exotismo não é a única estratégia possível de dominação do “estranho” em relação ao estrangeiro. O racismo é também outra modalidade de controle, só que ao invés de lançar mão de mediações estéticas para lidar com o medo e as fantasias inconscientes que o estranho evoca, torna-o manifesto (SOUZA, 1994, p. 136).

Dispositivo de mestiçagem

Através da antropologia cultural, Gilberto Freyre (1933/2007), discípulo de Franz Boas, contribuiu para a compreensão da estrutura agrária e patriarcal do Brasil. Seus trabalhos sobre pluralidade étnica e composição de raças favoreceram, no século XX, a noção de democracia racial no país. Seu desenvolvimento marcou de forma indelével, através de fantasias, mitos, cisões e denegações, a construção de discursos que “socialmente inconsciente” penetraram e construíram a identidade do povo brasileiro. A exploração da democracia racial no Brasil, conduz à apreciação de um outro dispositivo de poder – o *dispositivo da mestiçagem* (TADEI, 2002) – que permite desmistificar uma visão natural e ingênua sobre a composição de raças estabelecida no país.

A “democracia racial à brasileira” envolve o papel que a miscigenação étnica representou na construção da matriz de fundação brasileira. Para Freyre (1933/2007) o colonizador português, devido à sua formação racial e social híbrida, fruto da influência histórica que sofreu dos muçulmanos, estaria predisposto à miscigenação, aceitando mais facilmente a mistura de raças que compõe o povo brasileiro. Historicamente nas colônias portuguesas, o casamento inter-racial era aceito pela Corte, que encontrou através da mistura de raças, uma forma de aumentar a população e assegurar um assentamento mais coeso da população (SCHWARCZ, 1998). Nesse sentido, o mito do “paraíso terrestre”, a fantasia de “ausência de pecado do lado de baixo do Equador”, as relações de cordialidade e o afrouxamento de preconceitos raciais, contribuíram para a criação de uma cultura onde a mistura de raças e o sincretismo religioso e de costumes predominou.

As ideias de Freyre contribuíram para a naturalização da ideia de mestiçagem, tornando-a para o povo brasileiro um dado consumado e inquestionável. O pensamento de Freyre se opunha às teorias raciais que predominavam no século XIX e que associavam miscigenação à degeneração e que pejorativamente caracterizavam o Brasil como “um exemplo de nação degenerada de raças mistas” (SCHWARCZ, 1993, p. 48). Assim, de acordo com o pensamento racial do século XIX, o Brasil se transformaria em um país, “inviável”, “estéril” e “degenerado”. Entretanto, surpreende-nos pensar como um pensamento desfavorável à mistura de raças no século XIX deu lugar à valorização e à exaltação ufanista da miscigenação na democracia racial na década de 30 do século XX – especialmente em um momento onde as leis de Nuremberg (1935-1945) baniam a mistura de raças na Alemanha e as políticas segregacionistas de Jim Crow recrudesciam nos Estados Unidos (PENNA, 2016). Quais processos so-

cialmente inconscientes teriam tido lugar na inversão do pensamento racial e na consolidação de uma visão favorável ao fenômeno da miscigenação no Brasil? Nessa direção, Schwarcz indaga:

o desafio de entender a vigência e a absorção das teorias raciais no Brasil, não está, portanto, em procurar o uso ingênuo do modelo de fora e enquanto tal desconsiderá-lo. Mais interessante é refletir sobre a originalidade do pensamento racial brasileiro que em seu esforço de adaptação, atualizou o que combinava e descartou o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país (SCHWARCZ, 1993, p. 28).

Nesse sentido, as diferentes visões sobre o pensamento racial no Brasil, devem ser analisadas dentro do projeto de colonização portuguesa tendo em vista que sua formação histórica se encontrava associada à produção de saberes que responderiam a um dispositivo de poder cocriado e arraigado no inconsciente social dos brasileiros:

Este dispositivo acabou por instaurar certa racionalidade em nosso país, à medida que passou a funcionar como uma estrutura elementar presente em tudo o que se tem produzido sobre nosso país e nossa identidade nacional em termos discursivos. Ele se traduz por uma estrutura discursiva elementar que determina nossa forma de pensar sobre o Brasil e o problema brasileiro (TADEI, 2002, p. 3).

A produção discursiva sobre a questão racial brasileira tem que ser compreendida em etapas que envolvem de início um saber favorável à miscigenação, especialmente no meio religioso colonial. Entre 1870 e os anos 30 do século XX, esse saber sofreu uma epistemologização, ganhando estatuto científico (TADEI, 2002). Schwarcz (1993) explorou a questão das doutrinas raciais existentes século XIX, refletindo sobre suas diferentes traduções entre os pesquisadores brasileiros. Na época, estudos antropológicos e análises etnológicas dividiam-se entre visões monogenistas e poligenistas sobre a origem do homem. A publicação da *Origem das espécies*, de Darwin, colocou um ponto final nessas disputas afirmando o paradigma da evolução e da sobrevivência do mais apto. Contudo, os postulados darwinistas receberam diferentes interpretações, propiciando o surgimento do darwinismo social e o ressurgimento do poligenismo e da diferença entre as raças, redimensionando a questão da mestiçagem racial (SCHWARCZ, 1993, p. 74). Foi assim, que a partir da década de 1930, a questão da miscigenação sofreu uma reinterpretação e os aspectos positivos da

mestiçagem passaram a ser valorizados, consolidando a ideia de democracia racial (TADEI, 2002). Nesta última fase, emerge a figura mestiço, que se destaca como o mais adaptado para a vida nos trópicos. O mestiço conjugaria de forma única características favoráveis à vida na colônia e carregaria em si uma “evolução” em relação ao índio e ao “negro” (FREYRE, 1933/2007).

Assim, a mestiçagem passou a ser idealizada rapidamente sendo transformada em nexos sociais entre as várias raças da população brasileira. Ao promover uma mistura étnica, a mestiçagem permitia apagar o passado, as origens e o trauma social, eliminando resistências e raízes históricas individuais, em prol da criação de uma identidade do Brasil como nação. A ideia de miscigenação favoreceu ainda visões mercantilistas, políticas e intelectuais, bem como, resolveu o problema da mão-de-obra qualificada e o da moral religiosa. A imigração de brancos europeus no final do século XIX completou o quadro fornecendo o elemento branco adicional para a “europeização”, e conseqüentemente o “embranquecimento” do território brasileiro. O resultado encontra-se na controvertida e discutida questão da identidade nacional, caleidoscópio de raças e culturas distintas que, positivadas, interpenetram-se (PENNA, 2018, p. 87).

A base teórica para a discussão da questão da mestiçagem foi o darwinismo social e o evolucionismo. Entretanto, as contribuições de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Jorge Amado no século XX deslocaram a questão do âmbito puramente científico, isto é, biológico-racial, para o plano cultural (TADEI, 2002). Dentro dessa nova perspectiva e na ocasião do centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, destaca-se o movimento Antropofágico que apesar de ter revolucionado o cenário cultural brasileiro em torno da afirmação dos valores e da identidade nacional terminou reforçando o dispositivo de mestiçagem. Neste sentido, ao afirmar que a cultura brasileira se enriquece de forma antropofágica, ou seja, através da incorporação e do devoramento de aspectos díspares das diversas culturas e expressões artísticas, o projeto modernista de forma socialmente inconsciente enalteceu a mestiçagem.

Reunindo artistas de diversos calibres entre eles Oswald de Andrade – que criou uma visão antropológica do homem brasileiro: “o antropófago civilizado” (ANDRADE, 1928) – o movimento buscava o rompimento com o “bacharelismo de terceiro mundo” em que a arte local estava mergulhada. Para os modernistas a cultura brasileira apenas se limitava a copiar as ideias e os modelos dos países capitalistas hegemônicos. A renovação da arte nasceria a partir da retomada dos valores indígenas, da liberação dos instintos e da valorização da inocência (CÂNDIDO, 1981). Assim a antropofagia de 1922 representou “uma atitude brasileira de devoração ritual dos valores europeus, a fim de superar a civilização

patriarcal e capitalista, com suas normas rígidas no plano social e os seus recalques impostos, no plano psicológico” (CÂNDIDO, 1981, p. 45).

Sem dúvida, o movimento antropofágico rompeu com a imitação brasileira de padrões europeus, conferindo um novo rosto para a cultura nacional. Entretanto, devido às suas características encontrava-se às voltas com a questão da identidade nacional como também preso às armadilhas dos dispositivos de exotismo e mestiçagem. As alternativas que propunha para a cultura brasileira terminaram por reforçar ainda mais estes dispositivos. A prova é Macunaíma, emblemático personagem do movimento antropofágico – um tipo exótico, caricatural, índio sem nenhum caráter – que personifica (HOPPER, 2003), mesmo que de forma alegórica, os estereótipos arraigados ao inconsciente social dos brasileiros.

O efeito de tais formações discursivas é que os brasileiros acabam introjetando ou mesmo incorporando (ABRAHAM; TOROK, 1994) em suas matrizes pessoais, o exotismo da visão europeia e a sensualidade edênica, bem como o ideal da democracia racial. Atravessados pelos dispositivos de poder, os brasileiros conjugariam a “cordialidade” de Buarque de Holanda (1936/2006), “o jeitinho brasileiro” ao “Sabe com quem está falando?” de Da Matta (1984, 1997), com a antropofagia de Oswald de Andrade. Esta é a visão que os brasileiros acabaram tendo de si mesmos gerando no imaginário nacional a criação de tipos ideais (WEBER, 1999) que traduziriam a “alma brasileira”.

Tipos ideais: “o homem cordial”, o “mestiço” e o “malandro”

A celebração do encontro das raças e mistura de culturas, afastou o discurso derogatório sobre a miscigenação, positivando-a. Contudo, através da valorização da mistura étnica, o dispositivo de mestiçagem contribuiu para a denegação da questão racial no Brasil. Nesta transição, através de weberianos tipos ideais³ (WEBER, 1999) como o “homem cordial”, o “mestiço” e o “malandro”, foi possível a inventar uma identidade nacional – que consolidou a ação e o atravessamento dos dispositivos de exotismo e miscigenação nas matrizes tripartidas brasileiras por várias décadas do século XX.

³ Os tipos ideais aqui apresentados são artifícios teóricos, visões caricaturais, sem nenhum conteúdo derogatório aos tipos ou personagens que possam representar. Visam, contudo, ilustrar e analisar os efeitos deletérios produzidos pelas formações discursivas veiculadas pelos dispositivos de poder.

O “homem cordial”

Apoiando-se no mito do “homem cordial” Roberto da Matta (1997) discutiu um sistema de práticas presentes no comportamento do brasileiro que envolvem um código duplo de convívio social, político e ideológico, enraizado no *habitus* do brasileiro. Nesse sentido, o patriarcalismo e o personalismo, herdados do sistema colonial, convivem harmonicamente com as regras e as leis do Estado Moderno Ocidental. No Brasil, a balança prepondera para o primeiro segmento, através da invasão do domínio privado sobre o público. Assim, o reino da cordialidade e da boa vontade insiste em substituir a impessoalidade e o igualitarismo preconizados pela lei. A persistência deste duplo código revela-se no comportamento típico descrito como “jeitinho brasileiro” (DA MATTA, 1984, p. 83) que imprime um padrão típico às relações pessoais no Brasil.

Em uma perspectiva semelhante, conjugando a confusão entre domínio privado e público com autoritarismo e relações de poder, Da Matta (1997) discute ainda o significado da frase “Sabe com quem está falando?”. A sentença é largamente utilizada no país como artifício na negociação de uma série de situações corriqueiras que pretendem fazer valer, diante da impessoalidade da lei, os velhos códigos hierárquicos do sistema colonial. Esse tipo de comportamento implica a naturalização da visão exótica do “brasileiro cordial” que apesar de dócil e democrático, carrega em si a marca do autoritarismo e das hierarquias de classe, reproduzindo e atualizando padrões historicamente e socialmente inconscientes cocriados através de relação de poder entre colonizadores e colonizados.

O “mestiço”

“O Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos”⁴

Através de uma interpretação paradisíaca da mestiçagem como uma “confraternização de raças” que envolve a valorização da sexualidade como elemento capaz de integrar as etnias, a figura do “mestiço” foi enaltecida e valorizada. O darwinismo social implícito nesta imagem serve tanto ao dispositivo de exotismo, quanto ao dispositivo de mestiçagem. Entretanto o aspecto insidioso da

⁴ Provérbio recolhido pelo jesuíta Antonil, no século XVIII (RAMOS, 1934/1988, p. 42; TADEI, 2002, p. 4; DA MATTA, 1984, p. 37).

questão do “mestiço” é que o enaltecimento das características obtidas com a mistura de raças serviu para negar um racismo silencioso e cruel presente na sociedade brasileira. O “mestiço” é o resultado de uma visão do brasileiro como um ser híbrido e exótico, capaz de solucionar a historicamente complexa questão identitária do Brasil (SCHWARZ, 1993). O objetivo talvez tenha sido o de amalgamar as diferenças étnico-sociais existentes no país, evitando conflitos e promulgando uma almejada coesão social, através de uma interpenetração e de uma neutralização das características tradicionais das diversas raças que compunham a população brasileira (PENNA, 2018). Nessa dimensão, a democracia racial, personificada através da figura do “mestiço”, propôs uma alternativa idealizada para a composição de sociedades multirraciais. Ao contrário da Europa e dos Estados Unidos, onde as diferenças raciais levaram ao conflito, à discriminação e ao genocídio, o Brasil, sob uma ótica idílica (dispositivo de exotismo) foi apresentado ao mundo como “o cadinho das raças” (FREYRE, 1933/2007). Este mito fez história dentro e fora do país e, após a Segunda Guerra Mundial, o Brasil, foi visto como um país único, “exótico”, onde a democracia racial era um fato. Assim, acabou sendo alvo de pesquisas financiadas pela UNESCO sobre o tema, que finalmente puderam introduzir um panorama mais realista sobre a questão racial no país (FERNANDES, 1972/2007). Contudo, a sociedade brasileira, desconhecendo a força dos dispositivos de poder romantizou o “mestiço” como fruto de uma evolução “natural” do brasileiro, que resistiu a séculos de opressão e autoritarismo. Nessa direção, dentre as misturas raciais que compõem o povo brasileiro – “mulato” (branco/negro), “caboclo (branco/índio)” e “cafuso” (índio/negro) – o “mulato” e a “mulata”, como tipos ideais, acabaram enaltecidos ao personificarem na música, na dança, no Carnaval e no futebol, as visões docilizadas, sexualizadas e caricaturais, veiculadas pelos dispositivos de exotismo e de mestiçagem.

O “malandro”

A construção de um outro tipo ideal, representado pelo “malandro” brasileiro, reveste-se de uma mistura de características atribuídas ao “homem cordial” e ao “mestiço”, introduzindo a possibilidade de no mundo fechado da moralidade burguesa e de regras rígidas, a relativização das leis e dos costumes. O “malandro”, que é provavelmente um “mestiço”, aponta para outras dimensões, levando-nos para o mundo das compensações, do “jeitinho brasileiro” (DA MATTA, 1984) ao apresentar soluções e valorizar comportamentos que dri-

blam a lei, sem desafiar *o status quo*. O malandro revela de forma caricatural o poder do fraco e do oprimido, apontando para estratégias que glorificam a solução individual e criativa, protegendo o sujeito da opressão dos sistemas hierárquicos de poder.

O romance de Manuel Antônio de Almeida, *Memórias de um sargento de milícias* (1853/2016) retratou pela primeira vez na literatura nacional a figura do malandro. Antônio Cândido analisou-o no ensaio *A dialética da malandragem* (1970/1973) apresentando o malandro brasileiro como um sujeito que, livre de culpas, repressões ou imposições sociais sobrevive entre “o lícito ou ilícito, verdadeiro ou falso, moral ou imoral, justo ou injusto” (CÂNDIDO, 1970/1993, p. 84). A dialética da malandragem revela a dualidade do brasileiro diante dos limites entre as esferas pública e privada (DA MATTA, 1997). Essa ambiguidade é eternizada pelo malandro, aqui visto como tipo ideal. O malandro foi ainda retratado pela Disney (SCHWARCZ, 1993, p. 327), que em 1942, criou nos Estados Unidos, o personagem Zé Carioca, personificando e internacionalizando através da malandragem os dispositivos de exotismo e mestiçagem.

“Nem definitivamente degenerados nem divinamente mestiços” (SCHWARCZ, 1993, p. 102)

O dispositivo da mestiçagem, através de formações discursivas, como o mito da “democracia racial” e a “natural predisposição” do brasileiro à miscigenação, favoreceu a invenção do Brasil como nação, retirando a questão racial da ordem do dia por várias décadas. Assim, a violência do projeto colonial – a subjugação de índios e negros e a formação traumática da História do Brasil – foi suprimida, denegada, sendo reconstruída a partir de discursos fantasiosos sobre nosso povo, nossa evolução e nossa gente. Nesse sentido, como dispositivo de poder o dispositivo de mestiçagem parece ter cumprido seu papel. Entretanto, como a realidade revela “no Brasil convivem duas realidades diversas; por um lado, a descoberta de um país mestiçado em suas crenças e costumes; de outro, o local de um racismo invisível e de uma hierarquia arraigada na intimidade” (SCHWARCZ, 1993, p. 241). Além disso, para Fernandes (1972/2007, p. 47), do ponto de vista do comportamento coletivo das “populações de cor”, a democracia racial nunca teve consistência, constituindo-se como um mito cruel.

A análise do inconsciente social dos brasileiros através dos dispositivos de poder permite compreender a ação desses mecanismos na construção do sistema social brasileiro (matriz fundadora), mas também revela o efeito do exotismo e da mestiçagem sobre o *habitus*, o comportamento, os mitos, as crenças e as defesas – especialmente a denegação – utilizadas na construção de sua formação sociocultural. Muitos desses expedientes funcionaram como estratégias de sobrevivência e de proteção contra o trauma social e o medo do aniquilamento individual e coletivo inerentes ao processo histórico-colonial. Os dispositivos de poder amalgamaram aspectos díspares da formação sociocultural do país, bem como deram forma à frágil identidade nacional, na tentativa de produzir, através dos dispositivos de poder, uma cultura única. Nesse sentido, protegeram o país da fragmentação, permitindo a coexistência de diversidades e heterogeneidades em um único e imenso território, garantindo, pelo menos em tese, a almejada coesão social através da invenção/criação de uma identidade nacional (PENNA, 2016).

Embora os dispositivos de exotismo e de mestiçagem encontrem-se ainda “socialmente inconscientes” entranhados nas matrizes tripartidas brasileiras, a emergência de valores globalizados e as transformações sociopolíticas contemporâneas, enfraqueceram a eficácia destes dispositivos, acentuando seus aspectos negativos, quando não a desagregação de seus mecanismos de controle. Hoje, a desagregação social, a miséria, a violência e o racismo não conseguem mais ser escamoteados pelos dispositivos de poder, pois, a anomia social, os processos de exclusão e a necropolítica (MBEMBE, 2015) tornaram-se onipresentes. Assim, o país da alegria, do Carnaval, do futebol e do “homem cordial” revelou-se também o país da depressão, da violência e de uma naturalizada falta de ética na vida pública. O romantismo do “malandro” e o “exotismo do mestiço” em sua face deletéria revelaram a dupla face do malandro e a “fetichização da mulata”.

Processos sociais estão em permanente mutação, assim como a cocriação e a psicodinâmica de processos socialmente inconscientes. Discussões sobre racismo encontram-se em primeiro plano nos debates contemporâneos, especialmente agora, quando o trauma social desencadeado pela pandemia reacende experiências traumáticas do passado. O fim da crença na ideia de raça, parecia ter colocado um ponto final na problemática da “diferença entre raças”, tão valorizada nos séculos XVIII e XIX. Contudo, a discussão do racismo surge hoje associada às demandas por reconhecimento e dignidade atreladas às políticas identitárias (FUKUYAMA, 2018; PENNA, 2022a). No Brasil, estas investigações têm permitido a exploração do racismo estrutural, característico

do projeto colonial da modernidade, revelando as vicissitudes de nosso “racismo explicitamente disfarçado” e do “preconceito de não ter preconceito” (FERNANDES, 1972/2007, p. 42), que sob os efeitos do dispositivo de mestiçagem, ainda persistem no país.

Pesquisadores têm se debruçado sobre sua explicitação, bem como a legitimação e afirmação da identidade “negra” no Brasil. Estes projetos têm permitido a exploração de traumas ancestrais, transgeracionalmente transmitidos, tais como o extermínio da população nativa de Pindorama e o apagamento forçado da ancestralidade africana dos negros escravizados no Brasil. A revelação dessas figurações (ELIAS, 1970/2005), entranhadas em nossa matriz fundadora e no inconsciente social dos brasileiros explicitam as consequências e os efeitos da herança colonial, especialmente no que diz respeito às desigualdades sociais e à violência. Nesse sentido, afiam e afinam a escuta sobre suas consequências psicossociais, contribuindo para a almejada diminuição das desigualdades no Brasil. Sem dúvida, este é um projeto coletivo e transdisciplinar que demanda o que os psicanalistas chamam de a “escuta da escuta” (FAIMBERG, 2005) e uma atenção redobrada aos processos socialmente inconscientes compartilhados nas relações de transferência e contratransferência nas sessões de análise (PENNA, 2022b), mas também em *settings* como os dos trabalhos com grandes grupos (PENNA, 2022a).

Tramitação

Recebido 15/08/2022

Aprovado 05/09/2022

Referências

ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Martin Fontes, 1994.

ALMEIDA, M. A. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2016.

ALTHUSSER, L. *For Marx*. London: New Left, 1969.

ANDRADE, O. (1928). *Manifesto antropófago (manifesto antropofágico)*. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/1/45000033273.pdf>>. Acesso em: 2 ago. 2022.

BUARQUE DE HOLANDA, S. (1936). *As raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

- _____. (1945). *Visão do paraíso*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- BARTHES, R. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- DALAL, F. *Taking the group seriously: Towards a post-foulkesian group analytic theory*. London: Jessica Kingsley Publishers, 1998.
- _____. The social unconscious and ideology: in clinical theory and practice. In: HOPPER, E.; WEINBERG, H. (Eds.). *The social unconscious in persons, groups, and societies, v. 1, Mainly Theory*. London: Karnac, 2011. p. 243-263.
- DA MATTA, R. (1984). *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1984.
- _____. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 2*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- ELIAS, N. (1939). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- _____. (1970). *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- ELLENBERGER, H. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books, 1970.
- FAIMBERG, H. *The telescoping of generation. Listening to narcissistic links between generations*. London: Routledge, 2005.
- FENICHEL, O. (1945). *Teoria psicanalítica das neuroses*. Rio de Janeiro: Atheneu, 2006.
- FERNANDES, F. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- FIGUEIREDO, L. C. Prefácio. In: PENNA, C. *Inconsciente social*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 15-22.
- FREUD, S. (1913). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 17-197. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud 13).
- _____. (1919). *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 275-314. (ESB, 17).
- _____. (1921). *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 91-183. (ESB, 18).
- _____. (1923). *O ego e o id*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 23-90. (ESB, 19).

- _____. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 15-79. (ESB, 21).
- _____. (1930). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 81-177. (ESB, 21).
- _____. (1933[1932]). *A dissecação da personalidade psíquica. Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 16. (ESB, 22).
- _____. (1937). *Construções em análise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 291- 308. (ESB, 23).
- _____. (1939). *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 6-167. (ESB, 23).
- FOUCAULT, M. (1969). *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. (1976). Soberania e disciplina. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2014. p. 278-295.
- FOULKES, E. (Ed.). *S. H. Foulkes: selected papers: psychoanalysis and group analysis*. London: Karnac, 1990.
- FOULKES, S. H. (1948). *Introduction to group-analytic psychotherapy*. London: Karnac, 1983.
- _____. (1964). *Therapeutic group analysis*. London: Karnac, 1992.
- _____. (1975). *Group analytic psychotherapy: methods, principles*. London: Karnac, 2002.
- FUKUYAMA, F. *Identity: the demand for dignity and the politics of resentment*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2018
- FREYRE, G. (1936). *Casa grande e Senzala*. São Paulo: José Olímpio, 2007.
- FROMM, E. (1932). Psychoanalytic characterology and its relevance for social psychology. In: *The Crisis of Psychoanalysis*. Greenwich: Fawcett, 1971, p. 164–187.
- _____. (1962). The social unconscious. In: *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. London: Bloomsbury Academic, 2017.
- HEGEL, F. (1806). *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- HOPPER, E. *The social unconscious: selected papers*. London: Jessica Kingsley, 2003.
- _____. “Notes” on the concept of the social unconscious in group analysis. *Group*, 42 (2), p. 99–118, 2018.
- HOPPER, E.; WEINBERG, H. Introduction. In: HOPPER, E.; WEINBERG, H. (Eds.). *The social unconscious in persons, groups, and societies, v. 1. Mainly Theory*. London: Karnac, 2011. p. XXII–LV.

- _____. *The social unconscious in persons, groups, and societies, v. 2. Mainly Foundation Matrices*. London: Karnac, 2016.
- _____. Introduction. In: HOPPER, E.; WEINBERG, H. (Eds.). *The social unconscious in persons, groups, and societies, v. 3. The Foundation Matrix Extended and Re-configured*. London: Karnac, 2017. p. XV–XXXV.
- _____. *The social unconscious in persons, groups, and societies. v. 4. Clinical Implications*. London: Karnac, 2022.
- HORKHEIMER, M. (1936). Authority and the family. In: _____. *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum, 2002. p. 47–128.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- NITZGEN, D.; HOPPER, E. The concepts of the social unconscious and of the matrix in the work of S. H. Foulkes. In: HOPPER, E.; WEINBERG, H. (Eds.). *The social unconscious in persons, groups, and societies, v. 3. The Foundation Matrix Extended and Re-configured*. London: Karnac, 2017. p. 3–25.
- PENNA, C.; GARCIA, C. A. Reflexões em torno do conceito de inconsciente social. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 15(1), p. 46–56, 2015.
- PENNA, C. *Inconsciente social*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- _____. Reflections upon Brazilian social unconscious. In: HOPPER, E.; WEINBERG, H. (Eds.). *The social unconscious in persons, groups, and societies, v. 2. Mainly Foundation Matrices*. London: Karnac, 2016. p. 139–158.
- _____. Racismo, mestiçagem e o inconsciente social dos brasileiros. In: ARREGUY, M.; COELHO, M.; CABRAL, S. (Eds.). *Racismo, capitalismo e subjetividade*. Niterói: EDUF, 2018.
- _____. *The crowd: reflections from psychoanalysis and group analysis*. London: Routledge, 2022a.
- _____. Transference, countertransference and the social unconscious: clinical figurations in tripartite matrices – Latin American Contribution. In: HOPPER, E.; WEINBERG, H. (Eds.). *The social unconscious in persons, groups and societies, v. 4. Clinical Implications*. London: Routledge, 2022b. p. 15–35.
- PICHON-RIVIÈRE, E. (1971). *O processo grupal*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- RAMOS, A. (1934). *O negro brasileiro – Ethnografia religiosa e psicanálise*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. Sergio Buarque de Holanda e essa tal de “cordialidade”. *IDE, Psicanálise e Cultura*, São Paulo, 31(46), p. 83-89, 2008.
- SOUZA, O. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.
- TADEI, E. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia Ciência e Profissão*, Brasília, 22(4), p. 2-13, 2002.
- WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, G. (Org.). *Weber- Sociologia*. São Paulo: Ática, 1999. p. 79-127. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 13).