

O RESSENTIMENTO CAMUFLADO DA SOCIEDADE BRASILEIRA¹

MARIA RITA KEHL

RESUMO

A partir de uma análise dos atributos do ressentimento, este artigo procura demonstrar de que forma ele se faz presente no Brasil. De acordo com a autora, o ressentimento na sociedade brasileira está enraizado na dificuldade de os cidadãos se reconhecerem como agentes da vida social, e suas origens remontam à tradição paternalista e cordial de mando, que mantém os subordinados em uma relação de dependência filial e servil com as autoridades.

PALAVRAS-CHAVE: *ressentimento; psicanálise; tradição paternalista.*

SUMMARY

Taking the attributes of resentment as a starting point, this article aims at showing the way it makes itself present in Brazil. The author defends that, in Brazilian society, resentment is rooted in the difficulties faced by citizens in acknowledging themselves as agents of social life. Its origins, according to the author, are related to the paternalist tradition of power, in which subordinates maintain a relation of filial servitude with the authorities.

KEYWORDS: *resentment; psychoanalysis; paternalist tradition.*

[1] Este texto é uma extensão do capítulo "Políticas do Ressentimento" do livro *Ressentimento*, lançado pela autora em 2004, pela editora Casa do Psicólogo (SP).

CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAPSICOLOGIA DO RESSENTIMENTO

O ressentimento é um afeto, ou uma constelação de afetos — composta de ira, inveja, amargura, desejos de vingança, queixas melancólicas —, que desperta reações ambivalentes. Ninguém quer se reconhecer como ressentido; o ressentimento é condenado moralmente, tal qual a inveja, como uma disposição mesquinha. É um afeto que "não ousa dizer seu nome". Não queremos nos reconhecer como ressentidos, mas isso não impede que manifestações camufladas do ressentimento sejam muito bem acolhidas e mesmo valorizadas socialmente. Se o ressentido declarado é malvisto em razão da baixaze de seus sentimentos, o ressentimento camuflado exibe traços que se confundem com pureza moral, nobreza de espírito, e com as aflições secretas daqueles que nasceram com uma sensibilidade privilegiada. A face sublime do ressentimento é aquela que se apresenta como sinal de pureza moral. O ressentido é um nostálgico da inocência perdida, um que se recusa a sujar as mãos no jogo bruto da vida e que suspira, inconformado, porque o mundo não está à altura de suas altas pretensões.

Ressentir-se implica, por um lado, uma persistência no sofrimento; por outro, a atribuição, a um outro, da responsabilidade pelo que nos faz sofrer. Um outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por nós, de modo que seja possível culpá-lo pelo que venha a fracassar. Nesse aspecto, o ressentido pode ser tomado como o paradigma do neurótico, com sua servidão inconsciente e sua impossibilidade de implicar-se como sujeito do desejo.

Isso porque o ressentido, caracterizado por uma atitude que Freud designou como "covardia moral", é um sujeito que se mantém a uma distância asséptica das manifestações de seu desejo, em nome da preservação do narcisismo do *eu*. O que o ressentido cobra do mundo, com sua queixa repetida que na verdade *não aceita nenhum desagravo*, é a satisfação de um desejo diante do qual ele recuou.

De acordo com o filósofo Max Scheler, no livro em que discute os pressupostos nietzschianos do ressentimento², a constelação afetiva do ressentimento compõe-se da soma de rancor, desejo de vingança, raiva, maldade, ciúmes, inveja, malícia. Ele descreve o mal-estar do ressentimento como efeito de um "envenenamento psicológico". Uma conjunção maligna, portanto, na qual o desejo de vingança exerce um papel predominante; a própria palavra indica que se trata de uma reação — mas se esta reação tivesse sido posta em ato, ainda que fosse um ato de palavra, o sentimento de injúria ou agravo seria aplacado.

No ressentimento, um impulso agressivo, no sentido mais amplo possível da palavra, foi impedido de se efetivar. Alguém que foi ofendido ou prejudicado não se atreve, ou não se permite, responder à altura da ofensa recebida. O "envenenamento psicológico" a que se refere Scheler produz-se a partir da reorientação, para o *eu*, dos impulsos agressivos impedidos de descarga, gerando uma disposição passiva para a queixa e a acusação, assim como a impossibilidade de esquecer o agravo passado. A culpa que o ressentido insiste em atribuir a um outro, responsável pelo agravo, é a face manifesta do *sentimento inconsciente de culpa*³ que compõe a metapsicologia do ressentimento. A passividade com que o ressentido suporta as ofensas encobre sua agressividade. O resultado é um "envenenamento psíquico", no dizer de Scheler, causado pelo retorno sobre o *eu* das pulsões agressivas originalmente voltadas contra o agressor. O ressentido é um vingativo que não se reconhece como tal.

O ressentido, que cede de seu desejo por uma espécie de covardia narcísica, ofende-se com a ousadia daqueles que não agem como ele. A repetição da queixa e da acusação contra um outro, supostamente responsável pelo prejuízo que sofreu, revela que ele não quer fazer justiça nem reparar o agravo. Na verdade, o ressentido tira alguma forma de prazer de seu lamento; a queixa funciona, ao mesmo tempo, como meio de gozo e como resistência para que não tenha de se deparar com sua própria responsabilidade no evento do qual saiu prejudicado. O ressentimento não se reduz a um mecanismo de defesa do *eu*, mas

[2] Scheler, Max. *L'homme du ressentiment* [1912]. Paris: Gallimard, 1958.

[3] A expressão é empregada por Freud em *O eu e o isso* [1923], para explicar a relação existente entre o sentimento de culpa e a prática de atos delinquentes que visam o castigo, "como se o indivíduo sentisse alívio em poder relacionar este sentimento inconsciente de culpa a um ato real e atual" (p. 2.274). Esse tema já tinha sido abordado por ele no texto "Os delinquentes por sentimentos de culpa", de 1916. Mais adiante, em *O eu e o isso*, Freud reafirma o caráter inconsciente de grande parte dos sentimentos de culpa em função de sua relação com a parte inconsciente do *supereu*, herdeiro do complexo de Édipo: "o surgimento da consciência moral está intimamente ligado ao complexo de Édipo, que permanece inconsciente" (p. 2.721).

também cumpre essa função narcísica, impedindo o sujeito de se confrontar com a covardia que o fez pactuar com algum tipo de opressor. Nesse sentido o ressentimento é, como bem assinala Pierre Bourdieu, uma "revolta submissa".

Uma das condições centrais do ressentimento é que o sujeito estabeleça uma relação de dependência infantil com um outro, supostamente poderoso, a quem caberia protegê-lo, premiar seus esforços, reconhecer seu valor. O ressentimento também expressa a recusa do sujeito em sair da dependência: ele prefere ser "protegido", ainda que prejudicado, a ser livre, mas desamparado. Isso ocorre porque, no ressentimento, a face imaginária do Outro permanece associada às figuras que, na infância, tinham poder efetivo para proteger, premiar e punir a criança. É a face imaginária do Outro, à qual se endereçam demandas de amor e reconhecimento, que determina que o ressentido se represente não como faltante, mas como *prejudicado*.

Nietzsche, na *Genealogia da moral*, associa o ressentimento ao que chama de moral escrava. O ressentimento, para Nietzsche, é uma característica dos fracos; tem parentesco com a covardia a que se refere Freud. O ressentido, para Nietzsche, vê o "mal" em tudo aquilo que o oprime e fere, e em contrapartida elabora a imagem de si mesmo como "bom". Assim, o ressentido, em vez de fortalecer-se e lutar, sente-se moralmente autorizado a demandar do seu opressor *que não seja forte*.

A ética nietzschiana não contrapõe os bons aos maus, mas os fortes aos fracos, no sentido daqueles que lutam pelo que desejam e daqueles que se submetem. Mesmo que o ressentido se queixe e acuse alguém, ativamente, pelo mal que lhe teria feito, sua posição subjetiva é fundamentalmente *passiva*. O ressentimento é um meio de gozo tipicamente masoquista.

No pensamento de Nietzsche, a força e a fraqueza, a moral escrava e a aristocrata não são atributos estáveis de alguns indivíduos ou grupos sociais; são tendências que convivem e se chocam em cada um.

É importante lembrar que as noções de bem e mal, em Nietzsche, não são evidentes por si mesmas; elas têm uma origem, uma genealogia. Em Nietzsche, todos os valores são criados pelo homem, mas nem sempre são impostos pelos mais fortes aos mais fracos. Ao contrário: para ele a moral é invenção dos derrotados. Exemplo máximo disso é a moral cristã, segundo a qual o Bem está do lado dos fracos e dos sofredores e o Mal do lado dos mais fortes. Aqueles valores que predominam no Ocidente judaico-cristão foram criados pelos fracos, pelos impotentes, pelos derrotados na luta *da* vida (e não na luta *pela* vida), que em Nietzsche se define sempre como vontade de potência, de dominação, expansão de si mesma, poder⁴.

*Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor "bom" e "mau"?
E que valor têm eles? [...]. Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da*

[4] "Eis o segredo que a vida me confiou: vê, disse ela, eu sou o que deve superar a si mesmo indefinidamente" (Nietzsche, Friedrich. *Além do bem e do mal*, parágrafo 259).

*vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro*⁵?

Em Nietzsche, o ressentimento é a doença gerada sob a hegemonia da moral cristã, agravada na modernidade pela domesticação dos cidadãos, sob jugo e proteção do Estado. O Estado, escreve Nietzsche, foi a mudança mais profunda que a humanidade produziu⁶; sua tutela contribuiu para transformar os homens ativos em culpados. A força coercitiva do Estado sobre os homens, até então nômades e livres, desvalorizou a força dos instintos⁷, produzindo sua interiorização progressiva até que os instintos vitais de dominação e destruição passassem a se voltar contra os homens, gerando culpa e má-consciência. O homem civilizado, para Nietzsche, é um eterno culpado de todas as suas manifestações vitais em obediência aos valores morais em que acredita. Quanto mais se submete e desvaloriza a "força dos instintos", mais se enfraquece, e se entrega à tutela moral dos sacerdotes e das autoridades.

A tutela da Igreja e a proteção do Estado enfraquecem os homens, que passam a esperar que venha sempre de um Outro, mais poderoso e mais forte, a satisfação que lhes foi prometida. A antecipação simbólica, promessa de justiça e de felicidade, incluída entre os ideais que norteiam as sociedades modernas, faz com que os cidadãos renunciem a agir, adiando indefinidamente a satisfação do que, em Nietzsche, seriam os "instintos" vitais. Por isso o ressentido está condenado a não se esquecer nem do paraíso prometido, que ele espera a vida toda, nem das ofensas e prejuízos que ele deixou passar sem reagir.

O ressentido, escreve Nietzsche, sofre de uma memória reiterada, de um impedimento de esquecer. O que ele não pode esquecer? O agravo. Por isso, não pode entregar-se ao fluxo da vida presente. Em Nietzsche, a memória é uma doença. O tempo não pode ser detido; a vontade não pode "querer para trás", isto é, corrigir o curso de suas escolhas passadas. A vida, para Nietzsche, jamais poderia ser esmagada pelas promessas de uma vida futura. A vida imortal é esta, a que vivemos agora. O ressentido sofre porque se dá conta de que deixou de viver o que o momento lhe oferecia, e quer acusar os fortes, que sabem dizer "sim" à vida, de lhe infligirem o prejuízo pelo qual ele é o único responsável.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O RESSENTIMENTO SOCIAL

O ressentimento é uma constelação afetiva que serve aos conflitos característicos dos indivíduos e dos grupos sociais no contexto das democracias modernas. Não por acaso, o ressentimento só se tornou objeto de reflexão filosófica a partir do século XIX. Retomemos, mais uma vez, Max Scheler, para quem o ressentimento deve ser ou ter sido

[5] Nietzsche, Friedrich *Genealogia da moral — uma polêmica* [1887]. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 9.

[6] Sobre a relação entre a má consciência e o Estado, ver tese 2, parágrafo 17. "Essa hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária. [...] Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início em um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência — que o mais antigo 'Estado', em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. [...] Desse modo começa a existir o 'Estado' na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um 'contrato'". Ibidem, pp. 74-75.

[7] Idéia que lembra a análise freudiana sobre a renúncia pulsional imposta pela moral civilizada, e o inevitável preço em mal-estar que ela cobra. Ver por exemplo *O mal-estar na cultura* ou "A moral sexual civilizada e a nervosidade moderna".

raro em sociedades ordenadas em sistemas rígidos de castas, ou em sociedades claramente estratificadas em que não havia possibilidade de ascensão e nas quais os destinos individuais estiveram, durante séculos, determinados pela condição de origem e por uma estrutura simbólica estável. Em compensação,

[o] *ressentimento deve se encontrar mais desenvolvido em sociedades como a nossa, onde os direitos políticos, razoavelmente uniformes, ou seja, uma igualdade social exterior oficialmente reconhecida, coexistem ao lado de diferenças muito consideráveis de fato quanto ao poder, à riqueza, à cultura etc. Sociedade na qual cada um tem o "direito" de se julgar igual ao outro, mas não é de fato capaz disso. Eis aí, independentemente das características e dos sentimentos individuais, de onde se garante a existência de uma importante carga de ressentimento, presente na própria estrutura de uma sociedade*⁸.

[8] Scheler, M., op. cit. p. 22 (tradução minha).

Com isso, não pretendo condenar a democracia, e sim problematizá-la. Toda forma de poder, equitativa ou totalitária, legítima ou imposta, produz seus *restos*, conflitos insolúveis que resultam em diferentes patologias sociais. Da hipótese de que o ressentimento seja o mal-estar característico das democracias liberais modernas não decorre que outras formas pré-modernas de dominação sejam preferíveis a esta.

A análise de Scheler, assim como as dos outros autores que cito a seguir, sugere que o ressentimento não seja uma expressão de insatisfação social característica de sociedades fortemente estratificadas, em que o lugar dos cidadãos é preestabelecido a partir de sua origem de sangue ou de critérios inflexíveis de diferenciação. O ressentimento social manifesta a insatisfação dos grupos ou classes para quem as promessas de igualdade de direitos entre todos os sujeitos nascidos na modernidade não se cumpriram como era esperado; teria origem nos casos em que a desigualdade é sentida como *injusta* diante de uma ordem simbólica fundada sobre o pressuposto da igualdade.

O avalista dessa igualdade nas sociedades modernas é o Estado, do qual os indivíduos esperam proteção e garantias. O Estado deveria ser o mediador das disputas de interesse e da rivalidade entre esses iguais/desiguais; sua função seria a de promover segurança e justiça, monopolizando os meios para o exercício da violência quando esta for necessária, de modo a garantir uma convivência pacífica e intermediar a resolução de conflitos entre os cidadãos.

O monopólio pelo Estado do papel de avalista da igualdade de direitos transforma os indivíduos de bárbaros guerreiros em cidadãos cordatos, dependentes de proteção e temerosos de castigo.

Em "O futuro de uma ilusão", texto em que desenvolve a idéia de que as religiões satisfazem uma necessidade infantil de amparo e autoridade à qual a maioria dos homens não admite renunciar, Freud

escreve que um dos grandes avanços da civilização foi a transformação gradual da coerção externa em consciência moral⁹. É possível afirmar que tal avanço civilizatório cobra seu preço em ressentimento?

Mas quando uma civilização não consegue evitar que a satisfação de alguns tenha como premissa a opressão de outros, talvez da maioria — o que acontece em todas as civilizações atuais —, é compreensível que os oprimidos desenvolvam uma intensa hostilidade contra os termos do contrato social que eles próprios sustentam com seu trabalho, mas de cujos benefícios participam muito pouco¹⁰.

Nem todas as rebeliões podem ser consideradas expressão de ressentimento. O que o produz são as tentativas de estabelecer uma solução de compromisso entre os sentimentos de revolta ou insatisfação e a subordinação às condições impostas pelo poder. Mas a atitude ressentida, de passividade queixosa, torna os sujeitos impotentes como agentes da transformação política que lhes interessa. É o caso em que aqueles que se sentem prejudicados não ousam alterar os termos da ordem imposta pelo Estado protetor — o que faz do ressentimento, no dizer de Pierre Bourdieu, uma "revolta submissa": "uma forma invertida da inveja que não tem nada a opor ao valor dominante a não ser um antivalor"¹¹. O ressentido deseja a ordem — por isso é compatível com o conservadorismo — contanto que possa beneficiar-se dela, nem que seja na condição de vítima.

Freud, no texto citado, oferece mais uma pista para entender as contradições que engendram essa forma de "revolta submissa": ela seria consequência da identificação dos oprimidos com aqueles que os oprimem, da qual participam tanto os afetos e a necessidade de proteção quanto o fato — que Nietzsche desconsidera — de que ambas as classes compartilham de ideais comuns. São os ideais presentes em uma cultura que possibilitam a costura entre as classes, o sentimento dos vários grupos sociais de pertencerem a uma mesma coletividade, modernamente chamada de nação. A identificação dos oprimidos com seus opressores por meio da adesão aos ideais comuns talvez explique por que impulsos de revolta se transformam em ruminações ressentidas. Ou, como afirmou Wilhelm Reich, por que, ao contrário do que seria de esperar, a maior parte dos explorados continua a trabalhar por salários de fome sem entrar em greve, ou por que a grande maioria dos famintos respeita a propriedade privada¹².

Por efeito da identificação com os ideais comuns a oprimidos e opressores, a revolta desses grupos sociais é submissa e se expressa na forma de atos *reativos*, protestos impotentes, mesmo que os sentimentos de injustiça e prejuízo que a motivam sejam justificados. A insatisfação se transforma em ressentimento coletivo contra aqueles que representam, ao mesmo tempo, tanto os opressores quanto os ideais com os quais os de baixo se identificam. É provável que nesses casos a insatisfação se desloque, e em vez de atingir a classe governante se volte contra os da mesma classe. Se a elite dominante ocupa o lugar

[9] Freud, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* [1927]. In: *Obras Completas*, vol II, pp. 2.962-92. "Já nas mais antigas renúncias pulsionais intervém um fator psicológico que integra também grande importância em todas as (renúncias) posteriores. É inexacto dizer que a alma humana não tenha realizado progresso nenhum desde os tempos mais primitivos [...]. Podemos indicar aqui um dos tais progressos anímicos. Uma das características de nossa evolução consiste na transformação paulatina da coerção externa em coerção interna pela ação de uma instância psíquica específica no homem, o *supereu*, que vai acolhendo a coerção externa entre seus mandamentos", p. 2.965.

[10] *Ibidem*, pp. 2.965-66.

[11] Bourdieu, Pierre. *As regras da arte* [1992]. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 32.

[12] Reich, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo* [1933]. Trad. J. Silva Dias. Porto: Escorpião, 1974.

do ideal, os membros das classes subalternas interpretam sua própria miséria como fracasso; nessa lógica, é mais fácil culpar os companheiros da mesma condição social, vistos como concorrentes, do que questionar as regras do jogo. Assim opera a ideologia transformada em força material analisada por Reich e, no presente, por Slavoj Žižek¹³.

O pensamento conservador costuma desqualificar todas as revoltas sociais como mera expressão de ressentimento. A indignação produzida por uma injustiça nem sempre gera ressentimento; pode ser a expressão direta de recusa de uma situação considerada humilhante ou degradante, ou de recusa do desrespeito ao princípio igualitário. São os casos em que o Estado não oferece a todos as mesmas condições de desenvolvimento de suas capacidades — na forma de serviços de educação e saúde, garantia de emprego etc. —, de modo que as posições mais ou menos favorecidas de nascimento continuarão a determinar (como no Brasil, até hoje) não apenas a posição dos mestres e dos subordinados como também brutais diferenças entre as prerrogativas de uns e outros na negociação do contrato. Não se deve considerar todas as formas de revolta contra essa desigualdade camuflada como manifestações de ressentimento.

Alexis de Tocqueville, em seu *Democracia na América*¹⁴, esclarece-nos que a democracia não garante o desaparecimento da desigualdade e sim sua *desnaturalização*. Nas democracias modernas as diferenças sociais não deixam de existir, mas não se estabelecem na forma de estamentos sociais determinados pela origem de sangue dos cidadãos. A transformação do sentimento de injustiça em ressentimento pode advir da incompreensão de que os Estados democráticos não têm recursos para eliminar as desigualdades entre seus membros; o que as modernas democracias conquistaram foi uma profunda mudança nas relações entre mestres e serviçais, que passaram a se basear em contratos, e não mais na posição "natural" de nascimento das partes contratantes. A igualdade, nas democracias liberais, é meramente contratual, e pressupõe que as partes negociem em iguais condições de autonomia e liberdade — coisa que, dadas as brutais desigualdades econômicas, nem sempre se verifica.

Nas democracias modernas, a efetivação dos ideais de igualdade depende da criação de mecanismos participativos. Não basta que a população escolha seus líderes pelo voto livre e universal; para que o exercício da política corresponda aos ideais de justiça a que se pretende, a sociedade precisa criar mecanismos efetivos de participação e de controle das decisões do Estado. A falência das propostas republicanas enfraquece as democracias e conduz ao ressentimento social, justamente porque os que se sentem prejudicados não se percebem como co-autores do pacto social —, nem portanto, como capazes de modificá-lo — e sim como objetos passivos da proteção do Estado soberano.

[13] Ver Žižek, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem — o sublime como objeto da ideologia* [1990]. Trad. Vera Ribeiro Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

[14] Tocqueville, Alexis de. *A democracia na América*, vol. I. parte 2, cap. V. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

*Um povo que perdeu a capacidade de agir na esfera pública e que não confia mais nos princípios que estiveram na origem de sua identidade política dificilmente poderá viver de maneira livre, pelo menos da forma como a liberdade é concebida, por uma boa parte da tradição republicana*¹⁵.

De acordo com Sérgio Cardoso¹⁶, a diferença entre o Estado hobbesiano e a proposta republicana é que o primeiro projeto baseia-se totalmente na ação do soberano — ainda que este aja em nome do povo —, excluindo a possibilidade de participação coletiva na gestão da coisa pública.

A fragilidade dos dispositivos de participação e intervenção nos assuntos da República favorece que seus membros identifiquem, inconscientemente, as autoridades de governo com as figuras protetoras da infância, que devem "naturalmente" amar e proteger os filhos.

Mas todos os que transferem a direção da história mundial à providência, a Deus ou a Deus e à natureza, expõem-se à suspeita de continuarem concebendo essas forças, por mais abstratas e distantes que sejam, como figuras parentais, e de se acreditarem ligados a elas por vínculos libidinais¹⁷.

A participação dos cidadãos no controle da ação do Estado depende da destituição dessa fantasia infantil a respeito de um Outro que protege os súditos por amor. Não há nada que garanta a justa gestão do soberano hobbesiano a não ser sua própria vontade de justiça — a qual, apartada da vontade do povo, sempre será arbitrária.

Na proposta da República, o arbítrio do soberano é substituído pela vontade coletiva, expressa e garantida pelas vias constitucionais. Não há nenhuma instância supra-social que garanta a justa atuação do soberano. Não existe o "Outro do Outro", diz uma das melhores provocações lacanianas. Não há Ninguém, de um outro lugar além do reino deste mundo, que nos dispense de ser agentes de nossos destinos.

RESSENTIMENTO E MEMÓRIA

A crítica de Nietzsche à memória como subproduto do ressentimento não pode ser tomada de maneira categórica para nortear a relação dos indivíduos e dos grupos sociais com seu passado. Há casos em que lembrar é tão ou mais importante do que esquecer: casos em que o esquecimento não se dá às custas da superação de um agravo, mas do recalque de suas marcas mnêmicas. Ora, o que se obtém a partir do recalque não é esquecimento, é a repetição. O recalcado é o passado que nunca se apaga e retorna nas formações de linguagem, nos lapsos, nas fantasmagorias, no sintoma. Como o inconsciente é atemporal, o recalcado permanece vivo, preservado na forma de representações psíquicas relacionadas indiretamente ao vivido por meio de cadeias associativas. Isso vale tanto para os indivíduos, tomados um a um,

[15] Bignotto, Newton. "Problemas atuais da teoria republicana". In: Cardoso, Sérgio (org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 37.

[16] Cardoso, Sérgio. "Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano". In: *ibidem*, pp. 46-64.

[17] Freud, Sigmund. "O problema econômico do masoquismo" [1924]. In: *OC*, op. cit. vol III, p. 2.757.

quanto para o que se mantém calado, inconsciente, na vida das sociedades e das nações.

Há eventos que não se consegue esquecer; outros não devem ser esquecidos. O problema é: que destino dar à memória? A memória do sofrimento e da injustiça alimenta o ressentimento quando sua evocação serve para manter as antigas vítimas na mesma posição que ocuparam no passado, colhendo os ganhos secundários da autopiedade e da má-consciência. Por outro lado, é importante preservar alguns agravos do esquecimento, tanto no sentido de buscar reparação quanto no de evitar sua repetição. Lembrar como se produziu uma ordem injusta é condição para transformá-la ou reparar socialmente o mal que ela causou.

Em psicanálise, a pergunta sobre a memória refere-se, sobretudo, ao trauma: aquilo que não se consegue esquecer mas que, ao mesmo tempo, é intolerável recordar. Ou impossível de se transmitir; Jeanne Marie Gagnebin¹⁸ evoca o pesadelo recorrente entre os sobreviventes dos campos de concentração, narrado por Primo Levi em *É isto um homem?* Ele volta para contar o horror que viveu e todos lhe voltam as costas, sem dar crédito ao que ele diz.

Mas existe, sim, um *trabalho da memória* que é fundamental para a superação dos traumas individuais e coletivos. Trabalho implica transformação de uma coisa em outra; trabalhar a memória é transformar seus resíduos, a fim de que eles se incorporem aos termos da vida presente sem que precisem ser recalçados. É o trabalho da memória que permite o verdadeiro esquecimento, o desligamento das cargas libidinais fixadas às representações da cena traumática.

O ponto fundamental no texto de Gagnebin é a impossibilidade de esse trabalho ser feito apenas por aqueles que passaram pelo trauma; ele requer o testemunho de um terceiro, o endereçamento à escuta de alguém de "fora". O terceiro institui o campo simbólico a partir do qual a narrativa pode se abrir para novas significações, rompendo o aprisionamento repetitivo da cena traumática. A resolução do pesadelo de Primo Levi e de tantos outros egressos dos *Lager* foi a escrita de incontáveis relatos que tornaram pública a experiência aparentemente intransmissível do horror. Embora uma fração do confronto com o Real (a morte; a crueldade extrema, inimaginável; a cena inconsciente posta a nu) permaneça irrepresentável e nenhuma experiência narrada seja idêntica ao vivido, os livros que relatam a vida nos campos de concentração respondem não apenas a uma necessidade urgente e vital de seus autores, mas também à do mundo inteiro, depois de 1944.

Esse trabalho de simbolização, por sua própria natureza, não pode ser individual. Ele é coletivo, requer a presença de outros no lugar do terceiro que, equidistante do par antagonístico vítima e algoz, tenha legitimidade para testemunhar o ocorrido. Isso significa a possibilidade de endereçar o ocorrido a uma entidade em posição de encarnar o

[18] Gagnebin, Jeanne Marie. "Memória, história, testemunho". In: Bresciani, Stella e Naxara, Márcia (org.). *Memória e (re)sentimento*. Campinas: Unicamp, 2001, pp. 85-93.

Outro. É o que faz, por exemplo, o analista quando escuta até mesmo as narrativas traumáticas, que não pedem interpretação, apenas a presença atenta de uma testemunha. É o que fazem as comunidades quando criam formas de celebrar, ou de lembrar, ou de fazer ver ao mundo, não apenas os momentos fortes e vitoriosos de sua história, mas também as atrocidades que sofreram. Não se trata de retornar sempre ao mesmo ponto, nem de repetir o ocorrido, e sim de inscrever no campo simbólico, no campo das representações coletivas, as marcas do vivido. É insuportável, tanto para as vítimas quanto para seus herdeiros, que uma violência traumática permaneça não nomeada, insignificante para o resto do mundo. São casos em que o esquecimento fere como uma segunda violência, mais duradoura do que a primeira.

O RESSENTIMENTO NO BRASIL

A manchete de ontem, "País precisa de 46 anos para atingir níveis de Primeiro Mundo", deixou-me acabrunhado. Basta imaginar em que nível estarão os países de Primeiro Mundo daqui a 46 anos.

(Carta de leitor da *Folha de S. Paulo* publicada em 1/9/2004)

A partir dessas considerações iniciais, podemos nos voltar para a análise do ressentimento social no Brasil. Os brasileiros, em geral, não se consideram ressentidos. De fato, o imperativo da alegria presente em nossa cultura favorece o esquecimento dos agravos, e não a rememoração ressentida dos erros e sofrimentos passados. Somos uma nação voltada para o futuro, um país "pra frente". Mas o ressentimento não deixa de estar presente entre nós, disfarçado em formações de linguagem irônicas, cínicas ou queixosas, que parecem — mas não são — uma crítica progressista em relação a nossas falhas históricas e nossas insuficiências sociais. Falhas que não são interpretadas como *dívidas* (para com o passado), passíveis de se pagar por meio da ação presente. Ao contrário, concebemos nossos problemas sociais como insuficiências que nos parecem sempre injustas, de responsabilidade de um outro, de alguém que teria o poder de remediar nossas mazelas, mas não o fez.

O ressentimento na sociedade brasileira está enraizado em nossa dificuldade em nos reconhecermos como agentes da vida social, sujeitos da nossa história, responsáveis coletivamente pela resolução dos problemas que nos afligem. Suas raízes remontam à tradição paternalista e cordial de mando, que mantém os subordinados em uma relação de dependência filial e servil em relação às autoridades — políticas ou patronais — na expectativa de ver reconhecidos e premiados o bom comportamento e a docilidade de classe.

Tomemos como exemplo do ressentimento camuflado na sociedade brasileira a rapidez com que grande parte da população pareceu esquecer, ou perdoar, os crimes da ditadura militar, como se estes

houvessem atingido apenas uma pequena parcela de militantes de esquerda, de jovens "radicais" que não representavam os interesses da maioria.

Os acontecimentos traumáticos vividos por um grupo minoritário não podem ser excluídos da experiência coletiva da sociedade onde esse grupo se insere. No Brasil da década de 1990, os filhos e parentes de desaparecidos políticos do período da ditadura militar promoveram encontros, debates e atos públicos que visavam tirar do esquecimento o assassinato de seus entes queridos e *devolvê-los à memória da sociedade* da qual foram banidos por força da repressão. Tais eventos rememorativos, em que se fez escutar a voz de antigos militantes presos e torturados, dos filhos e companheiros(as) de jovens assassinados, são essenciais para o amadurecimento político da sociedade civil brasileira. Não devem ser confundidos com políticas do ressentimento, como algumas análises conservadoras fazem parecer: seriam políticas de reparação, fundamentais para que a mágoa e a indignação não se transformem em ressentimento.

No Brasil, nosso compromisso com a alegria, a festa, a irresponsabilidade, nos faz rejeitar a memória e abandonar os projetos de reparação de injustiças passadas. Distantes das condições sociais dos países do chamado Primeiro Mundo idealizado e invejado, contentamo-nos em ser reconhecidos internacionalmente a partir da imagem de povo alegre, despreocupado e sensual que o colonizador fez de nós, desde a Carta de Caminha. Tal compromisso nos impede de levar a reparação das injustiças às últimas consequências. Temos pressa em "perdoar" os inimigos, com medo de parecer ressentidos — mas o ressentimento, afeto que não ousa dizer seu nome, se esconde justamente nas formações reativas do esquecimento apressado, tão característico da sociedade brasileira.

A recusa da memória e do desagravo — a negação do ressentimento — não é igual ao perdão. Não se pode dizer que a sociedade brasileira *tenha perdoado* os militares por seus abusos, seus crimes, por vinte anos de atraso no desenvolvimento da democracia. Nada foi perdoado porque nada foi levado às últimas consequências, nenhum ex-ditador foi julgado, ninguém precisou pedir perdão. Ao contrário do que fizeram os argentinos — devemos considerar as *madres de la Plaza de Mayo* ressentidas? —, a sociedade brasileira costuma "deixar barato" o resgate das grandes injustiças de sua história para não manchar sua reputação de "último povo feliz" do planeta. Mas pagamos um preço caro por essa felicidade para inglês ver.

A alienação ao (suposto) desejo do Outro — não mais o colonizador, mas os atuais representantes do mundo desenvolvido — faz com que não nos apoderemos da nossa história como sujeitos. Não passamos nada a limpo, não elaboramos nossos traumas nem valorizamos nossas conquistas. Por isso mesmo nós, brasileiros, não nos reconhecemos no discurso que produzimos e sim naquele que o

estrangeiro produz sobre nós. Por essa mesma razão, estamos sempre em dívida para com uma identidade perdida. Quem somos nós, brasileiros? Quais são os significantes que nos identificam perante nós mesmos? É o que observa Stella Bresciani¹⁹, ao se perguntar por que a busca de identidade, na sociedade brasileira, nunca cessa. No Brasil, a construção de uma identidade — ou, o que seria mais rico, de um campo de múltiplas identificações — se perde na demanda de reconhecimento de nosso valor por parte das nações mais poderosas. A busca de reconhecimento reproduz a submissão diante do mais forte, submissão que é condição do nosso ressentimento, nosso "complexo de inferioridade" nacional. A crítica aparentemente engajada de nossos males sociais disfarça com frequência o conformismo de grande parte dos brasileiros, que se limitam a lamentar nosso atraso e a distância que separa nossa realidade social da de países europeus ou dos Estados Unidos.

O que é que o brasileiro não enxerga em sua cultura, ou no conjunto de suas subculturas, que tem de pedir a um outro que o reconheça? Por que razão os pontos de inflexão mais marcantes de nossa história, assim como a riqueza de nossa produção cultural, não são suficientes para nos representar diante de nós mesmos? Autores que pensaram o Brasil no século XX, como Gilberto Freyre e, na mesma linha, Darcy Ribeiro, consideram que o sentimento de uma identidade nacional desapareceu justamente com o final do período colonial, com o esforço de branqueamento e europeização da cultura local, como tentativas do Brasil se tornar uma sociedade burguesa.

Nosso "avanço" na direção da modernidade teria nos custado o preço do apagamento da origem — o desprezo pelas "raças escuras" do negro e do índio, a desvalorização do português branco (vindo de um país já em decadência); a eleição do modelo francês (na cultura) e inglês (na gestão do capitalismo) como ideais²⁰. Com isso, os brasileiros representam a si mesmo como órfãos de pai: não prezamos os antepassados portugueses, não reconhecemos grandes heróis entre os fundadores da nação, não levamos muito a sério nossos símbolos pátrios. O que poderia ser condição de grande liberdade, se não nos ressentíssemos com isso e não buscássemos sempre, na política, nas práticas religiosas, na cultura de massas, recuperar figuras do pai autoritário e protetor. Nossa suposta orfandade simbólica não produziu uma sociedade emancipada em relação à autoridade paterna, mas uma permanente submissão à autoridade de governantes paternalistas *reais*, abusados, violentos como o pai da horda primitiva do mito freudiano.

CORDIALIDADE E RESENTIMENTO

A democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde

[19] Bresciani, Stella. "Identidades inconclusas no Brasil do século XX — fundamentos de um lugar-comum". In: Bresciani, S. e Naxara, op. cit, pp. 403-29.

[20] A permanência de um modelo econômico arcaico, permeado de restos e vícios escravagistas, combinada ao aburguesamento dos costumes e a identificação com modelos europeus, foi analisada por Roberto Schwarz no famoso ensaio "Idéias fora do lugar", de 1976.

*fosse possível, aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido, no Velho Mundo, o alvo da luta da burguesia contra os aristocratas*²¹.

[21] Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil* [1936]. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 160.

É que, da herança colonial brasileira, não basta reconhecer a dívida simbólica para com as raças renegadas, do negro e do índio. É preciso dar continuidade à reflexão crítica, iniciada por Sérgio Buarque de Holanda, sobre a herança do autoritarismo cordial que nos deixou o colonizador português. O Brasil colonial foi uma sociedade agrária dirigida de acordo com os interesses particulares dos primeiros proprietários, que concentravam sob seu poder grandes extensões de terra. Cada propriedade funcionava, fechada sob si mesma, como uma república privada cujo senhor fazia as próprias leis e as aplicava, com mão de ferro, sobre seus familiares e subordinados.

*Nos domínios rurais é o tipo de família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico, mantidas na península Ibérica através de inúmeras gerações, que prevalece como base e centro de toda a organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente os escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias*²².

[22] Ibidem, p. 81.

Ao contrário do que ocorreu nos países da América espanhola ou na América do Norte, no Brasil as elites privilegiavam a vida no isolamento das fazendas em detrimento das cidades. Estas, até o século XIX (com a notável exceção do Recife sob a dominação holandesa), não chegaram a constituir o que chamamos de um espaço público. Eram logradouros de passagem, habitados por algumas categorias de trabalhadores braçais, pobres sem trabalho, pequenos comerciantes que pouco tinham a oferecer, já que as fazendas produziam o necessário para o próprio sustento. Tivemos aqui, pelo menos até a vinda da família real portuguesa, em 1808, não uma civilização agrícola, no entender de Sérgio Buarque de Holanda, mas uma civilização rural, composta de verdadeiros feudos que não reconheciam subordinação a nenhum poder central.

Sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma pressão de fora, o grupo familiar mantém-se imune a qualquer restrição ou abalo. Em seu recatado isolamento pode desprezar qualquer princípio superior que procure perturbá-lo ou oprimi-lo.

Nesse ambiente, o pátrio poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania.

[23] Ibidem, pp. 81-82.

*[...]A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública*²³.

Depois da Independência e com a queda da monarquia, dá-se a improvisação de uma burguesia urbana, que não impediu que a

"mentalidade de casa-grande" invadissem as cidades e organizassem as relações entre as classes, inclusive nas profissões mais humildes²⁴.

[24] Ibidem, p. 87.

O predomínio dos interesses privados sobre os interesses públicos, da moral familiar sobre as leis da *polis*, dos valores afetivos sobre a impessoalidade das regras de cortesia, formou no Brasil uma concepção de Estado avessa ao que a modernidade instituiu como "triunfo do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material, do abstrato sobre o corpóreo [...]. A ordem familiar, em sua forma pura, é abolida por uma transcendência²⁵".

[25] Ibidem, p. 141.

Essa forma de convívio social, regida por tendências sensuais, rompantes emocionais e preferências afetivas, é o oposto da civilidade. É nisso que consiste a famosa *cordialidade* brasileira, na expressão de Ribeiro Couto consagrada pela obra de Sérgio Buarque.

Pois bem: por paradoxal que pareça, o homem cordial é indissociável da modalidade brasileira do homem do ressentimento. É por não aceitar o desamparo *necessário* em que a impessoalidade da lei lança o cidadão, tornado por força dessa impessoalidade o responsável pela construção de seu destino, individual e coletivo; é por esperar das autoridades públicas a satisfação de demandas de amor e a prática de uma justiça baseada em preferências afetivas; é por representar-se, diante do Outro (que na vida adulta é indissociável das instâncias de poder), como a criança diante de pais protetores e amorosos, que a sociedade brasileira abre mão, com tanta frequência, da tarefa de construir uma ordem republicana, moderna, adulta.

Do ponto de vista das elites, a cordialidade é duplamente vantajosa: ao obscurecer a impessoalidade da lei, mascara uma série de abusos sob o véu do favoritismo e do mérito obtido em nome de preferências afetivas. Além disso, o exercício descarado desse mesmo favoritismo amansa as classes subordinadas, que preferem esperar por sua vez na fila dos benefícios a se insurgir em busca de seus direitos.

Do ponto de vista dos dominados, o estilo cordial de exercício do poder enfraquece o impulso que deveria conduzir ao exercício permanente da emancipação. No Brasil, é frequente que o próprio cumprimento da lei e dos direitos venha mascarado sob a aparência de um favor especial. Ser prontamente atendido em uma repartição pública, conseguir uma vaga nos serviços de saúde, receber uma indenização por causa justa, tudo parece, aos olhos dos pobres que não conhecem seus direitos, obra de favor consentido por uma autoridade benevolente. O homem cordial prefere gozar dos benefícios secundários de sua posição de explorado, mas explorado com jeitinho, a arriscar a perda desses falsos "privilégios" por descontentar um patrão ou uma autoridade paternalista.

Ainda hoje a sociedade aceita, confusamente, esse modelo do governante originado na tradição rural, em que a autoridade política não age como representante dos interesses da maioria, mas como pai de família, autoritário ou protetor, que infantiliza e apassiva a sociedade,

impedindo sua emancipação por meio do pleno florescimento das instituições republicanas. A mentalidade de casa-grande ainda está presente nas relações de dominação e exploração, em muitos setores da sociedade brasileira.

O ressentimento social no Brasil é a expressão da frustração generalizada diante do fracasso dessa delegação infantil de poder. É fruto da covardia — não propriamente moral, mas política — que nos leva a recuar da tensão inevitável que perpassa as relações entre as classes, em troca do gozo propiciado pelo modo sensual de exploração dos corpos e aliciamento das consciências.

Nesse caso, chamar essas relações de *atrasadas* não representa um ressentimento em relação às vantagens do Primeiro Mundo, ao qual nos submetemos cheios de inveja e admiração; a constatação de nosso atraso é um meio de medir a distância que ainda nos separa de algumas conquistas elementares da modernidade, que em muitos países já vigoram há mais de um século.

A recuperação da consciência da origem de nosso atraso, que *naturaliza* relações sociais historicamente produzidas, não é igual à ruminação característica das patologias da memória, no ressentimento. É trabalho contra a repetição produzida pelo recalque. O recalque da origem não tem somente o efeito de diminuir nossa autoestima, pela falta de um sentimento forte de identidade nacional. Ele permite a perpetuação inconsciente de nossas mazelas. Reconhecer a origem também é condição para se efetuar qualquer mudança de rumo na história de um país. Só o reconhecimento da história pode evitar que estejamos condenados a repeti-la. Hannah Arendt, em sua reflexão sobre a importância emancipadora de se conhecer a tradição, recorre à expressão de Tocqueville: se o passado deixar de lançar sua luz sobre o futuro, estaremos condenados a vagar em meio à treva²⁶.

À sociedade brasileira não falta *pai*, tradição, filiação; falta o reconhecimento dessa filiação apagada, da origem rejeitada em nome da identificação com um Outro idealizado e alheio à nossa história. Falta o reconhecimento de nossa herança política e cultural — necessário, mas não suficiente para a emancipação da sociedade brasileira.

Mas nenhum *nome do pai* se sustenta por si só, pela transmissão vertical da herança e da tradição. São os filhos que, eliminando o pai tirano para emergir como sujeitos, instituem a representação simbólica do pai, sustentáculo da Lei que possibilita a convivência em nome de um bem comum. O que falta à sociedade brasileira não é mais um pai, colocado em posição de autoridade, de senhor de engenho ou de líder messiânico, mas o reconhecimento da ação republicana por parte das formações horizontais, a que chamaria, metaforicamente, de fraternas²⁷. Se o ressentimento é um dos sintomas do que falha no projeto

[26] Alexis de Tocqueville, no capítulo final de *A democracia na América*: "A partir do momento em que o passado cessou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia na obscuridade".

[27] Trabalhei melhor essa proposta no texto "A fratria órfã". In: Kehl, Maria. R. (org.) *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

igualitário das democracias modernas, sua cura não se dá por meio do apelo à benemerência do Estado (pai), mas do fortalecimento dos laços horizontais entre os cidadãos (irmãos) para fazer do país não apenas uma democracia mas, principalmente, uma república. O que faltou ao Brasil republicano não foi um pai-fundador cuja imagem pudesse sustentar nossa auto-estima, mas a criação de mecanismos de incorporação de *todas as classes sociais* à vida da recém-proclamada República. Heloísa Starling enfatiza a contrapartida imaginária desse projeto político precário:

[...] faltou formar o fundamento republicano do povo, vale dizer, faltou reconhecer, na população de brasileiros, a existência de homens unidos pela lei e capazes de compartilhar de uma certa imaginação que lhes permita transpor os limites da vida particular e doméstica e representar, como comuns, determinados sentimentos, valores, princípios e normas para a construção de um destino próprio²⁸.

O republicanismo falhado a que se refere Starling reflete-se também nos produtos da "imaginação", as obras literárias e artísticas que representam a sociedade diante de si mesma. Nesse sentido, a proposta de consolidação de nossa identidade cultural pelo resgate da herança colonial, proposto por Freyre e Darcy, não dá conta de todo o recado. Já não é suficiente para constituir o campo identificatório capaz de representar o Brasil contemporâneo diante de si mesmo. Bem ou mal, o Brasil se transformou de colônia escravagista em democracia capitalista, desigual mas ainda assim moderna, sempre em dívida com um ideal primeiro-mundista que, na dinâmica do cenário internacional, está evidentemente fora do nosso alcance. É essa nação modernizada de maneira desigual que carece de um sentimento de identidade. O fracasso do projeto emancipatório da sociedade brasileira e a ênfase do econômico sobre o político, que nos mantêm atados às condições do mercado financeiro internacional e impedem a criação de alternativas nacionais, dificultam ainda mais o reconhecimento, pelos brasileiros, do que caracteriza o seu país. A pergunta "que país é este?"²⁹ retorna sempre, nos discursos da oposição, nas manchetes de jornais, nas conversas de botequim. Quem somos nós se não somos o Outro, o estrangeiro com quem gostaríamos de nos identificar?

"Este país não é sério", diz a resposta do ressentimento, repetindo mais uma vez o comentário de um Outro³⁰. Somos a escória, o lixo, um projeto falhado. Perdemos o bonde do desenvolvimento e vivemos correndo atrás do prejuízo. Se a resposta ressentida repete o suposto olhar de desprezo do Outro sobre nossas mazelas, a negativa do ressentimento busca valorizar o Brasil pela submissão ao que o estrangeiro espera de nós. O resgate da herança colonial proposto por Gilberto Freyre representa uma solução regressiva que não enfrenta as

[28] Starling, Heloísa M. "A República e o subúrbio — imaginação literária e republicanismo no Brasil". In: Cardoso, op. cit., p. 179.

[29] De autoria de Francelino Pereira.

[30] O general francês Charles De Gaulle.

reais condições do problema. Hoje a sociedade brasileira, orquestrada pela televisão, parece se reconhecer exatamente no estereótipo formado a partir da herança negra e indígena que se traduz na fantasia do país do carnaval, da batucada, das mulatas e da "macumba-para-turistas", no dizer de Nelson Rodrigues, que nos identifica aos olhos do estrangeiro.

Ou nos queixamos de falta de reconhecimento e vivemos sempre em dívida com um "primeiro mundo" que nunca alcançaremos — a exemplo do lamento do leitor de jornal citado anteriormente — ou nos instalamos em uma "identidade nacional" reconhecida aos olhos do Outro, reduzindo nossa diversidade cultural ao triângulo samba-sexo-futebol e novamente nos ressentimos do fato de que essa suposta identidade ancora-se sobre os prolongamentos da servidão do índio e do escravo em relação às exigências e caprichos do homem branco. Nesse sentido, as propostas da Antropofagia e, quarenta anos mais tarde, da Tropicália, representaram tentativas bem humoradas e ousadas de superação do ressentimento pela incorporação da origem, sem se alinhar à apologia do atraso. Se a rica diversidade cultural brasileira não favorece nenhuma proposta de síntese, Antropofagia e Tropicália procuraram alcançar, pela via da sátira (que na origem remete à idéia de *saturação*), o painel das nossas contradições.

Na política, a tradição de dominação paternalista-populista, pela qual tentamos suprir a falta de um pai ideal, também favorece as condições do ressentimento. Até o momento em que escrevo este artigo, parece que a sociedade brasileira não superou o desejo de servidão (e proteção) que nos faz transformar cada novo líder político que aparece, de porta-voz dos anseios e reivindicações emergentes, em novo pai dos pobres, com salvo-conduto para governar no estilo de dominação cordial que nos é familiar. É como se a tradição republicana, que já tem quase três séculos na Europa e nas Américas, nunca terminasse de se enraizar por aqui; como se a sociedade brasileira nunca tivesse compreendido seu papel de agente das transformações que ela própria demanda que lhe venham, não como conquistas legítimas, mas como provas de amor paternal por parte do Estado autoritário, cujos governantes com frequência se apresentam como figuras familiares, afetivas, protetoras — ou irascíveis, quando os ventos sopram contra. A tradição do homem cordial que atravessa nossa vida política desmoraliza as instituições democráticas e gera ressentimento na sociedade. Esta oscila entre a espera passiva pelo cumprimento das promessas do "pai" bondoso, a desilusão e a queixa estéril.

Ora, a origem do ressentimento reside justamente na separação entre os sujeitos e sua potência de agir. Nesses termos, a decepção com as promessas não cumpridas não predispõe à ação; ela produz um exército de queixosos passivos, prontos a se (re)alinhar ao que existe de pior entre os conservadores, como forma de reação amarga e estéril, carregada de desejos de vingança.

O ressentimento é o avesso da política. Ele é o fruto da combinação entre promessas não cumpridas e a passividade que elas promovem. Os ressentidos, na política, são aqueles que abriram mão de sua condição de agentes da transformação social para esperar por direitos e benesses garantidos por antecipação. Dessa forma, o ressentimento é agravado pelo paternalismo, caso em que o direito à igualdade de oportunidades associa-se não às conquistas das lutas populares, mas sim à boa vontade de um governante amoroso. Por isso o ressentimento não é, como pode parecer, o primeiro passo para uma efetiva virada no jogo do poder. A passividade da posição ressentida não permite que as pessoas se percebam como agentes do jogo de forças que determina suas vidas. O ressentimento é o terreno dos afetos *reativos*, da vingança imaginária e adiada, da memória que só serve à manutenção de uma queixa repetitiva e estéril.

Se o ressentimento é o avesso da política, só pode ser curado pela retomada do sentido radical da ação política. O ato político implica sempre um risco de desestabilizar a ordem. Ao contrário da resignação ressentida, da revolta submissa do ressentimento, ele nasce de uma aposta na possibilidade de modificar as condições estruturais presentes em sua origem.

MARIA RITA KEHL, psicanalista, é autora, entre outros, de *Videologias: ensaios sobre a televisão* (Boitempo, 2004), em parceria com Eugênio Bucci.

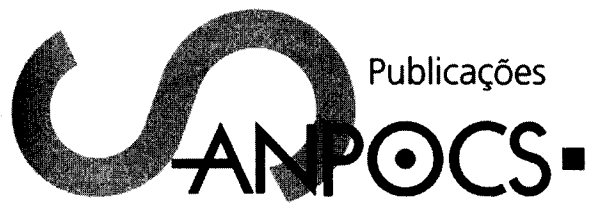
Recebido para publicação
em 18 de janeiro de 2005.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

nº 71, março 2005

pp. 163-180



Publicações

ANPOCS

Associação Nacional
de Pós-Graduação e Pesquisa
em Ciências Sociais

**A REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS
SOCIAIS (RBCS)**

existe desde 1986 e já se consolidou como o periódico mais importante na área de ciências sociais *stricto sensu*.

Assinar a RBCS é estar em contato com os temas atuais e as pesquisas recentes realizadas na Antropologia, na Ciência Política e na Sociologia por pesquisadores do país e bons autores estrangeiros. É um espaço de encontro das inovações na reflexão e no discurso das ciências sociais em que a herança dos clássicos da teoria social é desafiada pelos problemas postos à pesquisa contemporânea.

**A REVISTA BRASILEIRA DE INFORMA-
ÇÃO BIBLIOGRÁFICA EM CIÊNCIAS
SOCIAIS (BIB)**

é uma publicação semestral que já conta com 55 números que oferecem balanços criteriosos, elaborados pelos mais eminentes cientistas sociais, da bibliografia corrente sobre Antropologia, Ciência Política e Sociologia. Resumos das teses defendidas, perfis de programas de pós-graduação e centros de pesquisa apresentados a cada edição transformam a BIB em ponto de partida para a investigação e para o conhecimento das instituições voltadas para as ciências sociais.

Assinatura anual da RBCS (3 edições)

Nacional: R\$ 60

Internacional: US\$ 70

Assinatura anual do BIB (2 edições)

Nacional: R\$ 40

Internacional: US\$ 60

Assinatura anual conjunta (RBCS e BIB)

Nacional: R\$ 90

Intenacional: US\$ 100

Envie cheque nominal à ANPOCS:

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - 1º andar - USP - 05508-900 - São Paulo - SP
Tel. (011) 3091-4664 Fax: (011) 3091-5043

Nome: _____

Endereço: _____

Cidade: _____ UF: _____ Cep: _____

Data: _____ Tel.: _____

