

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA

FERNANDO BASSO

**Kultur do Brasil: interpretação, função paterna e cultura brasileira**

Porto Alegre

2018

FERNANDO BASSO

**Kultur do Brasil: interpretação, função paterna e cultura brasileira**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura.

Área de concentração: Psicanálise, Clínica e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann

Porto Alegre

2018

## DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO

B322k Basso, Fernando.

Kultur do Brasil: interpretação, função paterna e cultura brasileira / Fernando Basso – 2018. 113 f. Orientador: Amadeu de Oliveira Weinmann.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Interpretação psicanalítica. 2. Função paterna 3. Cultura. I. Weinmann, Amadeu de Oliveira, orient. II. Título.

CDU 169.964.2

Elaborada pela bibliotecária Karin Lorien Menoncin – CRB 10 / 2147

Nome: Basso, Fernando

Título: Kultur do Brasil: interpretação, função paterna e cultura brasileira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura.

Aprovada em:

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinamn  
(orientador)

---

Profa. Dra. Bárbara de Souza Conte  
(Sigmund Freud Associação Psicanalítica)

---

Profa. Dra. Jô Gondar  
(Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)

---

Profa. Dra. Marta Regina Leão D'Agord  
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

*À Ricardo Basso (in memoriam)*

## AGRADECIMENTOS

Neste momento de concluir que sempre marca um novo começo, chega o instante de agradecer aqueles que acompanharam e marcaram o percurso de mestrado em psicanálise.

À Amadeu Weinmann, orientador revolucionário e paciente, pela aposta, entusiasmo e acolhida nesta trajetória de desafios e descobertas entre escrita, transmissão e inquietação.

Ao grupo de pesquisa, que contribuiu intensamente para o andamento desse trabalho: Camila Terra, Samanta Antoniazzi, Gustavo Mano, Emylle Savi, Bruna Rabello Moraes, Fernando Mascarello e Maria Lúcia Macari.

Aos psicanalistas que aceitaram compor as bancas de qualificação e final desta dissertação: Ana Costa, Bárbara Conte, Edson Sousa, Jô Gondar e Marta D'Agord.

Às primeiras leitoras do anteprojeto pela delicadeza e presença, amigas e colegas Katiane Silva e Beatriz Borges.

À Patricia Rutsatz, amiga e colega de percurso psicanalítico pela alteridade e alegria de nossas conversas.

À Maria Laura Ghirardi pela generosidade na revisão da arte das letras e dos sentidos.

Às colegas Bárbara Parobé Mariano da Rocha e Héliida Vieira da Silva Xavier pela amizade e afeto nesta caminhada do mestrado em psicanálise.

Aos amigos e guerreiros, Jose Bernardi, Henrique Schmidt, Paulo Bergallo Rodrigues, José Rui da Silva e Marco Santos pelo campo.

À minha mãe, Marli onde a coragem sempre veio do coração.

À meu pai, Eduardo pelo exemplo na busca de novos desafios.

Aos meus irmãos, Cissa, Daniel e Júnior pela fraternidade. Aos meus cunhados, Elisa e Edison pela amizade. Aos meus sobrinhos, Aline, Rafael e Antonio pela esperança.

À Jaime Betts, pela escuta e reinvenção.

À Fernanda Dalsin, funcionária da secretaria do PPG por sua disponibilidade e auxílio.

À CAPES, pela bolsa de fomento que auxiliou a realização dessa dissertação de mestrado.

## RESUMO

Basso, F. (2018). *Kultur do Brasil: interpretação, função paterna e cultura brasileira*.

Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Essa dissertação tem como finalidade a pesquisa de interpretações psicanalíticas sobre a cultura brasileira. No primeiro capítulo são investigadas interpretações que abordam os efeitos da colonização no país a partir dos trabalhos de Charles Melman, Contardo Calligaris, Octavio Souza e Maria Rita Kehl. Já no segundo capítulo são estudadas interpretações que associam psicanálise e democracia com os trabalhos de Hélio Pellegrino, M.D. Magno, Betty Milan e Lélia Gonzalez. O conceito de função paterna se mostrou como principal articulador teórico nas interpretações psicanalíticas sobre a cultura brasileira.

Palavras-chave: Interpretação psicanalítica. Função paterna. Cultura.

## ABSTRACT

Basso, F. (2018). *Brazilian Kultur: interpretation, paternal function and Brazilian culture*. Masters dissertation, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

This dissertation aims to search for psychoanalytic interpretations about Brazilian culture. In the first chapter are investigated interpretations that address the effects of colonization in the country from the works of Charles Melman, Contardo Calligaris, Octavio Souza and Maria Rita Kehl. In the second chapter we study interpretations that associate psychoanalysis and democracy with the works of Hélio Pellegrino, M.D. Magno, Betty Milan and Lélia Gonzalez. The concept of paternal function was shown as the main theoretical articulator in the psychoanalytic interpretations of Brazilian culture.

Keywords: Psychoanalytic interpretation. Paternal function. Culture.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>2 INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA E COLONIZAÇÃO.....</b>	<b>14</b>
2.1 Charles Melman: casa-grande, discurso do mestre e senzala .....	16
2.2 Contardo Calligaris: desterro nacional e função paterna .....	26
2.3 Octavio Souza: paraíso tropical, gozo e exotismo.....	36
2.4 Verdade tropical: o contraponto .....	44
2.5 Maria Rita Kehl: orfandade, ressentimento e função fraterna.....	48
<b>3 INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA E DEMOCRACIA .....</b>	<b>56</b>
3.1 Hélio Pellegrino: Complexo de Édipo e marxismo .....	59
3.2 M.D. Magno: <i>heteros</i> e antropofagia .....	67
3.3 Betty Milan: brincar ladino, futebol e carnaval .....	75
3.4 Betty Milan, Lélia Gonzalez & M.D. Magno: nome-do-pai e amefricanidade .....	81
<b>4 FUNÇÃO PATERNA E CULTURA BRASILEIRA .....</b>	<b>88</b>
4.1 Função paterna e interpretação psicanalítica .....	88
4.2 Brasil: uma pátria sem pai? .....	95
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>103</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Sigmund Freud escreve, na obra *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901/2006a), que, para compreender a história de uma nação, é preciso antes considerar que lembranças dolorosas do povo são facilmente esquecidas, apagando da memória social tudo o que for aflitivo para o sentimento nacional. Jean Allouch (1997), ao problematizar o risco da burocratização da psicanálise, é enfático: “não se pode deitar a nação ao divã” (p. 42). Logo, a interpretação psicanalítica da cultura não pode ser realizada como uma simples extensão da interpretação clínica, pois o analista não aplica teorias, nem pode ser classificado como o especialista da interpretação.

A partir disso, penso ser de implicação social a posição da psicanálise diante da cultura. O analista dispõe seu testemunho perante o não sabido, ele fornece palavras ao se deparar com sua condição de desterro que é fundante do seu lugar na modernidade. Seja qual for sua nacionalidade, conforme Serge Leclair (1992), o sujeito é habitado pelo país do Outro, espaço não da identidade nacional, mas da enunciação deste sujeito dividido em identificações inconscientes.

Definitivamente, não é com o mesmo ato interpretativo clínico que a psicanálise se posiciona diante da cultura nacional. Afinal, a nação não se deita no divã, mas tanto a psicanálise tem algo a enunciar sobre os elementos culturais do país, ao evidenciar o oculto, a sombra e o mistério que habitam por detrás de toda cultura oficial, como o laço social possibilita também novas leituras da psicanálise.

O analista não pode evitar de refletir sobre a cultura em seus fundamentos, pois, mesmo não tendo a intenção de interpretá-la, será interpelado pelos acontecimentos da cultura. Na experiência clínica, como afirma Caterina Koltai (2000), o que o psicanalista escuta, sob a forma de angústia e sintomas do analisante, são justamente efeitos do que não cessa de não se inscrever na cultura. Pela ação da pulsão, surge o mal-estar descrito por Freud como “Unbehagen” – não o negativo do bem-estar, mas indicando um não estar, esta condição de desamparo. Portanto, a psicanálise delimita que a aproximação entre o singular e o coletivo é uma “[...] zona de interseção entre o mais íntimo do sujeito e o discurso universal no qual se inscreve” (Koltai, 2000, p. 122).

Segundo Freud (1930/2015), a cultura é um campo paradoxal, é fonte de sofrimento, pois impõe restrições e barreiras aos destinos pulsionais, ao mesmo tempo que é o espaço em que se criam possibilidades de articular formas de diminuí-lo. Escreve o fundador da teoria

psicanalítica que grande parcela da culpa “[...] pela nossa miséria é de nossa chamada cultura; seríamos muito mais felizes se desistíssemos dela e retornássemos às condições primitivas” (p. 81). Ele se surpreende com essa constatação: “espantosa porque – seja como for que se defina o conceito de cultura – é certo que pertence justamente a essa mesma cultura tudo aquilo com que tentamos nos proteger da ameaça oriunda das fontes de sofrimento” (p. 81).

Como escreve André Costa (2014) é em “*O processo Civilizador*” escrito por Norbert Elias que se apresenta a diferença de significados dos conceitos de *Kultur* e *Zivilization* em alemão segundo em cada época e contexto cultural que são utilizados. Em relação aos termos em alemão, o sociólogo sinaliza que eles designam à autoconsciência de um povo, as formas de como eles se interpretam como comunidade e representam a si próprios de suas realizações sociais:

Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: "Qual é realmente nossa identidade? (1939/1994, p.25)

No texto, *O futuro de uma ilusão* escrito em 1927, Freud declara: “eu me recuso a separar cultura e civilização” (1927/2010, p. 22). Entretanto, o fundador da psicanálise não se ausenta de criar uma teoria psicanalítica da cultura. Já interpretar o social, conforme Jacques Lacan (1969-1970/2008), é agir “sobre a cultura” (p. 171), evidenciar o seu avesso, num movimento à contracorrente do pensamento homogêneo e universalizante das massas. Pela via da interpretação, é o enigma que transforma a linearidade do texto, fazendo surgir brechas que vão além do enunciado.

O surgimento da psicanálise com sua interpretação dos sonhos, transformando imagens em palavras, auxiliou na construção de uma singular hermenêutica na qual a multiplicidade de sentidos que a interpretação implica torna o interpretar um gesto inacabado, não sendo possível descobrir o sentido absoluto ou encontrar o ponto de origem na história. Desse modo, no século XIX, a interpretação segundo Foucault (1969/2008) torna-se uma tarefa infinita e dirige sua atenção à própria enunciação: o que fez com que tais enunciados sejam compreendidos dessa forma, e não de outro modo? Ou por que o autor entendeu este postulado nesta visão, e não por outro caminho teórico? A direção da interpretação envolve seu foco no próprio intérprete, e não no conteúdo a ser revelado.

De acordo com a leitura de Foucault essa mudança na concepção de interpretação da Idade clássica para a modernidade indica a passagem da semiologia para a hermenêutica, pois a verdade já é interpretação, sendo isso que poderia se compreender das distintas formas de

hermenêutica em Freud, Marx e Nietzsche. Para estes autores, a interpretação se articula como um trabalho interminável, mas a verdade se organiza regionalmente e se apresenta como evidência pela sua regulação por relações de força: a sexualidade em Freud, as relações de produção e luta de classes em Max a força vital em Nietzsche (Birman, 1994).

Foucault (1969/2008) destaca que o saber psicanalítico foi concebido como estatuto teórico de uma forma de discursividade, na qual o retorno permanente aos textos fundadores do campo psicanalítico se inscreveria na lógica constitutiva desse universo de conhecimentos. Segundo o autor:

A interpretação será sempre, desde então, interpretação através do ‘quem’; não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo, quem colocou a interpretação. O princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete. [...] A consequência é que a interpretação tem sempre que interpretar a si mesma, e não pode deixar de retornar a si mesma. (Foucault, 1969/2008, p. 66).

A partir dessa concepção, a interpretação não se constitui na ideia de “um pensamento que se interioriza” (FOUCAULT, 1969/2008 p. 226), mas num saber que se volta para o exterior, que visa desenrolar-se para fora de si e criar conexões inéditas. A direção de pesquisa é de problematizar a psicanálise enquanto prática discursiva sobre o país, revelando e desvelando as nuances do lugar teoria psicanalítica e o laço social. Logo, inicia-se a investigação dos fundamentos das interpretações psicanalíticas da cultura brasileira, sem perder de vista a inquietação intelectual sobre as bases teóricas da interpretação psicanalítica da cultura.

A interpretação não possui apenas um sentido único dentre as escolas de psicanálise, como destaca Renato Mezan (2002). Porém, para além das divergências teóricas, o que Freud estabelece em termos de interpretação é, simultaneamente, um resgate e uma desconstrução da noção clássica de hermenêutica. “Na acepção mais restrita”, diz Mezan, “ela é uma arte da tradução, da recuperação ou da preservação de sentido” (p.176).

Freud toma de empréstimo da hermenêutica a função de tradução do inconsciente, mas instaura uma dimensão nova: a transferência. Não se trata apenas de tradução, mas de uma via de transformação da cadeia simbólica, e aqui a psicanálise distancia-se da hermenêutica clássica. “Descobrir o significado latente de um conteúdo”, explica Mezan (2002), “é o que os intérpretes vinham fazendo desde a Antiguidade; mas determinar que esse conteúdo é latente porque submetido ao recalque e conceber que a interpretação refaz ao contrário o caminho da defesa já é uma contribuição específica de Freud” (p.178).

Pertinente salientar o modo que a interpretação é realizada em conjunto com seus aspectos históricos e fatores culturais, pois, como alerta Susan Sontag (1964/1996), interpretar não é uma atividade neutra ou de valor intelectual absoluto (mesmo que muitos intelectuais

ensem assim). O gesto da interpretação, para a autora americana, se aproxima de Foucault (1969/2008) ao não procurar um único sentido para a arte ou desvendar intenções obscuras do artista em seu processo criador. É preciso, ao interpretar, destacar as formas de enunciação despertadas na obra de arte, ao contrário de esclarecer/informar o conteúdo desconhecido pelo público.

A própria interpretação necessita ser avaliada de acordo com as variáveis sociais em que ela está inserida. Para Sontag (1964/1996), conforme determinada cultura se organiza, a interpretação é um ato de liberdade, uma maneira de mudar valores, de se reposicionar e transformar o passado. Porém, se ela está inserida em organizações sociais mais fechadas, pode se tornar reacionária, impertinente e até mesmo asfixiante.

Para o desenvolvimento do movimento psicanalítico em uma determinada sociedade, Elisabeth Roudinesco (2000) sinaliza duas condições: a existência de um saber psiquiátrico, capaz de tornar o sofrimento psíquico reconhecido como outra coisa que não uma manifestação mágica ou religiosa, e a existência de um estado de direito que possibilite a livre circulação de ideias e uma ampla circulação do saber. No caso do Brasil, o surgimento da psiquiatria como disciplina científica surgiu sem o enfraquecimento das práticas mágico-religiosas e, como salienta Christian Dunker (2002), a livre transmissão do saber no país se restringiu a uma camada muito restrita da população, não pela via da censura (na maior parte do tempo), mas por meio de complexas e resistentes formas de exclusão e apagamento social.

Em uma determinada sociedade, da mesma maneira que o ingresso do discurso psicanalítico depende de seu reconhecimento como saber que pode responder de forma nova às questões que rodeiam os processos de socialização, sua permanência e plausibilidade no campo da cultura dependem também de acontecimentos históricos e processos sociais de confirmação de sua validade (Facchinetti, 2001). Como destaca Renato Mezan (1998) sobre as influências culturais de Viena para a fundação da psicanálise, Freud não desenvolveu a teoria psicanalítica afastado e isolado do pensamento crítico de sua sociedade local. A cultura vienense com o ápice de seu desenvolvimento cultural na *Belle Époque* – como, por exemplo, a invenção da fotografia, o hedonismo, o surgimento do cubismo e a arte abstrata – e também a desintegração política do império austro-húngaro foram influentes para o crescente interesse pela “vida interior” do sujeito psíquico em uma sociedade em crise que, ao mesmo tempo, foi hábil em mascarar seus conflitos sociais.

O surgimento da psicanálise no país não deve ser confundido com a sua institucionalização, se essa é concebida como a constituição de um sistema de ensino, supervisão e treinamento de psicanalistas. A institucionalidade do movimento psicanalítico teve

início com a fundação da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, nos anos 40 do século XX, quando o tripé – análise, supervisão, seminários – foi constituído como dispositivo formativo. Já o discurso psicanalítico no Brasil foi sendo incorporado na cultura nacional por duas formas contrapostas de agenciamento desde a década de 1920: o discurso psiquiátrico – utilizado para justificar a manutenção, pelo sistema autoritário, de controles sociais, em nova roupagem higienista – e, por outro lado, como um saber subversivo inspirando os intelectuais do movimento modernista com a intenção de libertar o país da forte influência cultural europeia (Birman, 2004; Facchinetti & Ponte, 2003; Facchinetti, 2012).

Por uma corrente, as ideias psicanalíticas começaram a penetrar o campo médico psiquiátrico e, em outra posição, marcaram presença importante na renovação estético-literária. Esta dupla dimensão da psicanálise no país é similar ao ocorrido na França, onde ela tanto se inscreveu na tradição psiquiátrica, quanto inspirou o movimento surrealista, em que os pintores e artistas se valeram da teoria psicanalítica para criar novas experiências estéticas (Birman, 1997). Assim, o pensamento psicanalítico no país esteve associado com importantes projetos intelectuais de resistência, ebulição artística e contestação sobre a identidade nacional, influenciando, além do movimento modernista de 1920, também os movimentos de vanguarda de 1960, como o tropicalismo no gênero musical, o concretismo na poesia e o Cinema Novo (Carvalho & Dunker, 2006).

O delineamento do método investigativo se desenvolve a partir da ideia de historicidade psicanalítica. Assim, a temporalidade desta pesquisa psicanalítica não será apresentada conforme a cronologia histórica da publicação das interpretações psicanalíticas. Será mantido o efeito de “*Nachträglichkeit*”, *a posteriori* (na tradução para o português), ou, como foi colocado por Lacan, *après-coup*. Este estilo visa destacar o impacto temporal, sobre a pesquisa, do encontro do pesquisador com obras psicanalíticas sobre o tema as quais ele desconhecia.

Esta forma de organizar a pesquisa se deve também ao fato de que grande parte das publicações mais antigas sobre a cultura brasileira, do início da década de 1980, foi encontrada pelo pesquisador somente em um segundo momento da investigação. Nesse sentido, a temporalidade deste estudo será descrita conforme as *contingências* vivenciadas pelo pesquisador, ao longo de seu percurso. Também se respeita o momento de suas descobertas, sua surpresa e estranhamento com o acaso, ao se deparar com leituras e textos psicanalíticos de que não tinha conhecimento prévio.

Indaga-se principalmente sobre o envolvimento do movimento psicanalítico com a pólis brasileira por meio das seguintes questões norteadoras: quais foram os efeitos das interpretações

psicanalíticas no eixo cultural brasileiro neste período histórico? Quais questionamentos elas trouxeram para o laço social em que foram apresentadas?

Segundo Jacques André (2008), a tradução francesa proposta por Lacan (1953/1998) – *après-coup* – teria em si um significado mais complexo: a palavra francesa *coup* significa golpe, de modo que a expressão *après-coup* coloca em cena uma ação que fere, que nocauteia o sujeito. No funcionamento psíquico, ela é uma ação que, ao mesmo tempo que fere, presta-se também para pensar a ferida.

No presente estudo, que ferida seria essa? Pensar as aproximações entre colonização, democracia e psicanálise por meio da investigação das interpretações da cultura brasileira é reconhecer que o fantasma de violência tem elemento fundante na coerção do Estado para o controle político do país.

A consulta aos trabalhos escritos por psicanalistas sobre determinado tema muitas vezes é reconhecida como uma extensa revisão bibliográfica. Conforme Anna Carolina Lo Bianco (2003), trata-se, justamente, do contrário: o trabalho da análise, em seu desenvolvimento, consiste em se aproximar das elaborações prévias, não reconhecendo nas mesmas um amontoado de informações definitivas. É relevante “que se possam fazer perguntas aos textos. Examiná-los para saber seu alcance quanto às questões que lhe são formuladas” (p. 121).

O estilo desta investigação consistirá em realizar releituras das interpretações psicanalíticas da cultura brasileira. Rer ler é reconhecido aqui como elaborar, por meio de um processo complexo – leitura, reflexão, escrita, invenção, reescrita –, a construção de novas possibilidades de posicionamentos sobre a temática investigada. Cada releitura que um psicanalista faz, por exemplo, da obra freudiana, transforma-se efetivamente em novo saber da teoria psicanalítica, pois não é apenas uma reprodução ou um relato histórico sobre a metapsicologia.

*Releitura* indica aqui tensão e questionamento crítico ao hábito da ciência empírica de revisão. É, no caso proposto, aproximar-se do exercício clínico de escutar a repetição discursiva. Conforme Lacan (1964/2008), o ato repetitivo desloca-se entre o *autômaton*, automatismo significante daquilo que se repete de distintas maneiras em diferentes discursos, sob o domínio do princípio do prazer, e a *tiquê*, a repetição que insiste em ir a um mais além, surgindo diferenças e marcas singulares do enunciado.

Este trabalho de releitura não consiste em reproduzir o seu conteúdo original, mas em, a partir dele, criar novas possibilidades de análise. Como destaca Luiz Alfredo García-Roza (1994), a releitura, diferentemente do comentário, “se propõe não como relevadora, mas como

transformadora” (p. 16). Nessa perspectiva, ela carrega a dimensão de textualidade que a potência do significante possui enquanto criador de múltiplos e novos sentidos.

No primeiro capítulo serão apresentadas interpretações que abordam os efeitos da colonização no país a partir dos trabalhos de Charles Melman, Contardo Calligaris, Octavio Souza e Maria Rita Kehl. Compõe também o capítulo a seção de contraponto teórico reunindo textos que fizeram oposição as interpretações de Charles Melman e Contardo Calligaris. Já no segundo capítulo, são estudadas interpretações que associam psicanálise e democracia com os trabalhos de Hélio Pellegrino, M.D. Magno, Betty Milan e Lélia Gonzalez. Na parte final da dissertação se discute teoricamente o conceito de função paterna e seus distintos destinos e enunciações nas interpretações psicanalíticas da cultura brasileira.

## 2 INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA E COLONIZAÇÃO

O capítulo que inicia o movimento desta pesquisa que relaciona função paterna e cultura brasileira se refere ao estudo das interpretações psicanalíticas sobre a colonização no país. Será introduzida a interpretação de Charles Melman elaborada a partir do encontro científico da Associação Freudiana Internacional (AFI), “Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe”, por causa de seus efeitos no cenário psicanalítico nacional – sejam estes de concordância com o psicanalista lacaniano ou em direção oposta, apontando diferenças ao pensamento francês elaborado para a cultura brasileira (Chnaiderman, 1998; Tadei, 2002; Teixeira, 2005).

Ocorrido na Maison de l’Amérique Latine (lugar representativo de diálogos artísticos e debates intelectuais entre distintas comunidades em Paris), o encontro da Associação Freudiana Internacional tinha como proposta principal provocar questões sobre a presença e os efeitos da colonização e estimular o intercâmbio entre países com a seguinte provocação interrogativa: “[...] existiria uma filosofia latino-americana que viria em retorno fecundar a filosofia europeia?” (Husson, 2000, p. 9). No evento da AFI, o inconsciente pós-colonial intitula-se pela indeterminação (“se é que ele existe”), argumento para não fechar ideias ou encerrar, de forma conclusiva, a reflexão sobre a cultura latino-americana e a influência histórica da colonização europeia.

Estudar as interpretações das marcas do colonialismo, ao contrário de incitar lamento e ressentimento, devido ao passado traumático, pressupõe se haver com lembranças dolorosas da América Latina. Segundo Melman (2000a), é ir em direção ao futuro, pois, na sociedade pós-moderna, “[...] a violência feita à ordem simbólica” (p. 13) constitui-se como um repetitivo mal-estar da cultura contemporânea, que não se restringe apenas aos povos latino-americanos.

Entretanto, cabe enfatizar que, independente da nacionalidade ou contexto histórico, a civilização e a barbárie, conforme as ideias de Walter Benjamin (1940/1987), não estão em uma relação de dicotomia, e sim em um movimento de imanência. A barbárie então se constitui no interior da civilização, sendo “aquilo que a civilização engendra ao produzir-se a si mesma como cultura” (p. 225). O ponto principal para os organizadores do livro, que constituíam o Cartel da América Latina da AFI era pensar a riqueza da cultura latino-americana e se afastar das imagens comuns e muitas vezes repetitivas que dificultariam a reflexão sobre o laço social do continente.

A investigação também analisará obras e textos publicados da coleção *O Sexto Lobo*, da Editora Escuta, que enfocam a cultura brasileira e o período colonial, por meio da pesquisa das interpretações de Contardo Calligaris (*Hello, Brasil!*, 1991) e Octavio Souza (*Fantasia de Brasil*, 1994). Tais obras psicanalíticas continuaram a discussão sobre os efeitos da colonização no país após o ciclo científico ocorrido em Paris e tiveram repercussão no cenário cultural brasileiro e no campo psicanalítico (Chnaiderman, 1998; Dunker, 2015; Veloso, 1997).

Este grupo de trabalho de psicanalistas (Luiz Tarlei de Aragão, Contardo Calligaris, Jurandir Freire Costa e Octavio Souza), iniciado em 1989, tem sua nomeação inspirada na citação do “Sexto Lobo”, a partir do caso clínico “Homem dos Lobos”, que foi paciente de Freud. Durante seu atendimento, Sergei Pankejeff menciona um sonho, no qual apareciam “seis ou sete lobos” em uma árvore. No desenho de Pankejeff, no entanto, apareciam apenas cinco. A interpretação dos psicanalistas foi que o sexto e/ou sétimo lobos ausentes estariam referidos àquilo que excede o campo da família na árvore genealógica do sujeito. Os psicanalistas partem do pressuposto que o laço social é determinante para a constituição da singularidade do sujeito. Para o grupo psicanalítico (Aragão, Calligaris, Costa, & Souza, 1991, p. 12):

Não existe uma psicanálise do individual e outra ‘aplicada’ ao sintoma social. Pois o sintoma é sempre social [...] Nesta afirmação, aliás, nenhum sociologismo: pois o que chamamos de individual, a singularidade, é sempre o efeito de uma rede discursiva, que é a mesma rede do coletivo.

Será apresentado também o contraponto teórico às interpretações psicanalíticas investigadas. Caetano Veloso, em sua autobiografia *Verdade Tropical*, lançada em 1997, apresenta contestações sobre a leitura de Calligaris (1991) sobre o país. Devido à sua relevância no cenário cultural, utilizou-se o mesmo termo verdade tropical para o título da seção que busca uma apropriação brasileira perante as interpretações criadas na maior parte por psicanalistas europeus.

Em 1999 foi publicado o livro organizado pelo psicanalista e pesquisador Edson de Sousa *Psicanálise e Colonização – Leituras do Sintoma Social no Brasil* e no ano 2005 *Narrativas do Brasil* foi lançado pela Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Tais livros tinham a intenção de interrogar novos horizontes para a cultura brasileira a partir da leitura crítica da história colonial, com destaque principalmente aos trabalhos de Alfredo Jerusalinsky (1999a, 1999b) e Miriam Chnaiderman (2005a, 2005b), textos que fazem menção à interpretação da cultura brasileira desenvolvida por Melman (1992/2000a).

Posteriormente, será estudado os conceitos propostos pela psicanalista Maria Rita Kehl para o país: orfandade, ressentimento e seu deslocamento para a função fraterna e seu lugar na

cultura. Ela organizou (2000) um livro sobre a temática fraterna onde buscava compreender novas formas de organização social para além do paradigma paterno como referencial. O Brasil por causa das marcas históricas de escravidão é reconhecido pela autora principalmente nas periferias - como *fratrias órfãs*. Já em 2005 a psicanalista aborda a questão do ressentimento no país (2005), partindo dos efeitos da colonização e do autoritarismo patriarcal ainda vigentes no mal-estar da sociedade atual.

## **2.1 Charles Melman: casa-grande, discurso do mestre e senzala**

Em julho de 1989, o psicanalista lacaniano Charles Melman, no colóquio franco-brasileiro “Um Inconsciente Pós-Colonial: Se é que ele existe”, intitula sua apresentação como “Casa-Grande e Senzala” para abordar os impactos da colonização na cultura brasileira e seus efeitos, como a violência e o erotismo no laço social. Em outubro de 1990, Melman segue sua articulação psicanalítica com o estudo “O Complexo de Colombo” para refletir quais foram as consequências da opressão do sistema colonial na subjetividade do povo latino-americano e também na regulação dos pactos simbólicos em tais comunidades. O psicanalista francês tem como referência principal a obra de Gilberto Freyre, escrita em 1933, *Casa-Grande & Senzala*, estudo que rompeu a forma conservadora de sua época de encarar a representação do brasileiro como um ser inferior e incapacitado devido à sua miscigenação, reinterpretando a diversidade racial como uma mistura altamente potente para o reconhecimento da identidade nacional.

Este estudo pretende apresentar fundamentos, indagações e construções psicanalíticas que sustentam a teorização de Melman (2000a, 1992/2000b) sobre a colonização e sobre a violência na cultura brasileira. A partir de sua experiência clínica, com colegas e pacientes brasileiros em distintas formas do tripé analítico (análise, supervisão e estudo), Melman propõe uma escritura singular da cultura brasileira, das consequências culturais da colonização europeia no País e, principalmente, seu caráter traumático para a estruturação social.

Nessa interpretação psicanalítica da cultura brasileira, o psicanalista francês utiliza a formulação teórica dos quatro discursos proposta por Jacques Lacan para pensar as modalidades de laço social, pois, justamente, é a dimensão discursiva que insere a psicanálise no campo do gozo, no qual o poder e a política estão circunscritos entre o singular e o coletivo da esfera cultural. Por meio do reconhecimento de que “[...] não há discurso que não seja do gozo, ao menos quando dele se espera o trabalho da verdade” (Lacan, 1969-1970/2008, p. 74), Lacan irá retomar a psicanálise pelo avesso, articulando sua transmissão um passo adiante do campo da linguagem, porém não o excluindo. Da mesma maneira que a segunda tópica freudiana não

descarta a primeira, esse foco no discurso e sua marca gozante é indicar um mais além da ordem simbólica, atravessando o encontro sempre vazio da pulsão (e também na insistência da repetição e do masoquismo), naquilo que extrapola a lei de prazer instaurada pela linguagem, para apontar caminhos do desencontro do mal-estar da cultura.

A valorização da mestiçagem racial e cultural foi, sem qualquer questionamento, uma das mais importantes contribuições teóricas sustentadas por Freyre, quando tomou posicionamento contrário à hierarquia entre as raças e à higienização racial, enunciadas pelo médico Raimundo Nina Rodrigues (1899/2008), que postulava a diferença racial do outro semelhante como “um produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral” (p. 1161), sendo o mestiço considerado o representante de diversas patologias, como a indolência e a tendência à criminalidade.

O sociólogo brasileiro, ao enfatizar as relações da casa-grande com a senzala, constrói outra vertente, pressupondo a mestiçagem como fator favorável da cultura brasileira, criando uma sociedade superior às suas matrizes originais, de índios, brancos e negros (as três raças fundadoras), porque estas se complementariam positivamente. Essa mistura racial permitiria também maior mobilidade entre as classes sociais da época colonial:

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido da aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização. (Freyre, 1933/2006, p. 33).

É reconhecida popularmente a representação freyriana das relações sociais escravistas apreendidas como relativamente consonantes, pela troca harmoniosa de uma vida afetiva mútua entre senhores e escravos. Porém, conforme salientado por Florestan Fernandes (1965), é preciso prudência nessa democratização pela miscigenação, pois o mito da democracia racial, nas primeiras décadas do século XX, era propagado massivamente pelas elites tradicionais como dispositivo de conservar e repetir o antigo padrão patriarcal de dominação social nas zonas urbanas da Primeira República.

Em sua interpretação espacial entre a casa-grande e a senzala, Freyre (1933/2006) constrói uma visão do mundo colonial brasileiro que, longe de ser romântica e ingênua, desvela um aterrorizante “[...] *estupro amoroso* –, investe-se de um poder catártico e redentor: um

trauma ou um *carma* histórico do qual terá derivado, paradoxalmente, uma humanidade aberta às diferenças” (Wisnik, 2008, p. 416, grifo do autor). Portanto, segundo José Miguel Wisnik (2008) a marca de transmissão de Freyre é que a cultura brasileira é delimitada em sua formação identificatória por distintos antagonismos – dominação de classe, crueldade sexual e violência social –, sendo a mais determinante e importante a polarização entre o senhor e o escravo.

O retrato patriarcal da casa-grande ilustra o senhor que se permite cometer qualquer tipo de agressão sexual, além de se autorizar a castigar e matar escravos, expor-se em adultério com as escravas e ter filhos ilegítimos. Para Jerusalinsky (1999b), se “[...] estabelece assim uma re-montagem da cena feudal através da casa Senzala. O paizinho passa a ser o fazendeiro, que adquire poder mesmo sobre os padres, governando assim também a posição do Deus-Pai” (p. 44).

Essa imagem colonial contribui para Melman (1992/2000b) postular uma escritura vertical de dominação do discurso do mestre, na qual, em nome dos “[...] supostos representantes do Simbólico, exerce-se uma ação violenta para assegurar a captura, o laço com o Real, ou seja, para permitir o gozo” (p. 17). A concepção de verticalização do discurso do mestre a partir de atos violentos aproxima-se, portanto, do pensamento de Freyre (1933/2006) segundo o qual os efeitos do regime colonial influenciaram na formação cultural brasileira, descrita por uma relação de poder autoritário e dominação escravista, sendo sua principal herança política a presença, no laço social, da aceitação natural desse autoritarismo, em que o povo brasileiro sofreria e se submeteria “a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autoritário” (p. 53).

Seria inevitável pensar o discurso colonial a partir do discurso do mestre, pois a própria estrutura social do colonialismo se fundamenta, conforme Jerusalinsky (1999a), em causa da agressividade, da violência e do amor destes dois lugares discursivos: o senhor e o escravo. Existiria, nesse discurso, uma modificação no matema laciano, no sentido de uma verticalização, abrindo distância entre  $S_1$  e  $S_2$ , em “um corte absolutamente estranho” (Melman, 1992/2000b, p. 18), impedindo o giro do discurso, seu movimento lingüístico de transformar e modificar sentidos, pela dimensão simbólica da palavra.

Formar-se-ia a fantasia de que o mestre colonial “[...] finalmente encontrou um território sem pai, sem lei” (Jerusalinsky, 1999a, p. 220). O colonialismo agiria na restrição de possibilidades de ingresso como sujeito na cultura, devido à opressão do sistema patriarcal, determinando ao povo colonizado uma condição mais próxima ao traumático do Real, em que a violência e a dominação cultural não cessam de se inscrever, numa cadeia de repetição, masoquismo e gozo. Por causa dessa verticalização discursiva, quando a inscrição “[...]”

simbólica é feita por meio da violência, no mesmo movimento [...] entra no registro do traumatismo e não tem mais a ver com o que chamamos de castração simbólica” (Melman, 1992/2000b, p. 17).

Isso implicaria uma mudança no laço social brasileiro, conforme apresentada a seguir:

$$\begin{array}{c|c} S_1 & S_2 \\ \$ & a \end{array}$$

No discurso do mestre, Lacan (1969-1970/2008) retoma a dialética do senhor e do escravo, tal como elaborada por Hegel. Assim, não é por acaso que tais significantes são utilizados para evidenciar as relações coloniais. Ao contrário de uma inscrição na ordem simbólica, por meio da liberdade, do trabalho e da lei como reguladora da horizontalidade nas relações sociais, a ordem colonial vem desconstituir a “[...] propriedade do Simbólico, que é justamente de fazer laço natural com o Real, uma vez que ela desnuda o Simbólico daquilo que é o seu caráter de domínio real, não mais simbólico” (Melman, 1992/2000b, p. 17).

Persistiria a ilusão no discurso do mestre colonial, segundo Jerusalinsky (1999a), que finalmente ele encontrou uma pátria sem regras sociais ou tradições nativas, pois ele próprio teve a coragem de navegar até um continente desconhecido e se expor aos riscos e desafios do trajeto. O mestre se consideraria o fundador de si mesmo, desbravador e inquieto, reconhecendo a terra invadida como um “espaço sem borda e sem medida” (p. 220) para seu usufruto e dominação econômica.

Portanto, é essa disjunção entre o Real e o Simbólico que provocaria a mudança na escritura do discurso do mestre, cuja barra vertical iria separar, de um lado, o significante mestre (S<sub>1</sub>) com o sujeito (\$) e, do outro, o saber (S<sub>2</sub>) e o objeto a. Haveria, no sistema colonial, caminho somente para um destino: “[...] o discurso não poderia girar para safar-se do discurso do mestre” (Jerusalinsky, 1999a, p. 223). Segundo Melman (1992/2000b), o Outro não seria reconhecido como a ordem simbólica, mas como um Outro tirânico, “[...] sempre ameaçador, habitado por forças obscuras que o mestre não conseguiu civilizar. Corro sempre o risco de ser absorvido por ele, de ser engolido na sua goela” (p. 19).

Nesta impossibilidade de haver passagem de S<sub>1</sub> para S<sub>2</sub>, do significante (mestre) do Nome-do-Pai para a formação de um saber, o sujeito estaria totalmente e para sempre separado do objeto que causa seu desejo. E, como destaca a leitura de Jerusalinsky (1999a), o colonizado “ficaria em uma posição psicótica” (p. 223), pois não haveria possibilidade de nenhuma simbolização, pois ele se encontra muito longe de sua própria repetição. O Nome-do-Pai (S<sub>1</sub>)

estaria condenado a ficar foracluído. Em consequência, haveria nas sociedades colonizadas a marca do traumatismo simbólico na perda de suas referências primárias e na ruptura com suas tradições nativas, principalmente por causa do efeito foraclusivo que as primeiras gerações sofreram com a violência, provocando assim a “devastação das referências paternas de origem” (p. 224).

Porém, se esse Outro na América fosse tirânico, produzindo o efeito vertical entre  $S_1$  e  $S_2$ , Ferreto (1999) questiona se de fato o discurso colonial seria uma nova modalidade discursiva no laço social, ou seja, um acréscimo. Para a psicanalista, é evidente sua impossibilidade: o corte entre o significante mestre e o saber, demonstrado na escritura colonial, seria a “escritura da falência do discurso” (p. 26), pois este não estaria apto a produzir laço social, o que é a finalidade de todo discurso. Portanto, se, para os povos latino-americanos, no início não era o verbo – no desenlace entre o Simbólico e o Real, apontando o declínio discursivo que a violência da colonização instaura –, seria fundamental refletir como se articula a topologia R.S.I. e o lugar “[...] que cada registro, Real, Simbólico e Imaginário passa a ter” (p. 28) na cultura brasileira.

No matema do discurso do mestre, no lugar de agente, a posição dominante, há o  $S_1$ , significante-mestre, movido pelo poder, onde existe o pressuposto de que há um domínio do saber – quem fala sabe sobre o que fala – fazendo identidade ao seu próprio significante: “[...] o dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade” (Lacan, 1966/1998b, p. 822). O  $S_2$ , o saber, constituindo-se a cadeia significante, permanece no lugar do outro – trata-se do escravo, aprisionado numa relação de mais-de-gozar, pela qual o escravo, a mando do mestre, produz um excesso que preenche o lugar do mestre com um sentido unívoco. Logo, no discurso do mestre, o outro é escravizado e restrito a ser um gerador de objetos de gozo.

Cabe destacar que o discurso do mestre é reconhecido como modelo fundante de toda forma discursiva, pois é o significante que inscreve o sujeito na linguagem, ele é o mestre da relação, assim o discurso é tido como a lei à qual todos os seres falantes estão submetidos. O mestre em seu discurso significante é aquele que induz à fascinação e à idealização, o  $S_1$  age como um “significante imperativo que desconhece a verdade de sua determinação, o impossível de sua unidade, sua divisão” (Rabinovich, 2005, p. 216), sendo o  $S_2$  reconhecido como escravo que trabalha para extrair o seu saber para o mestre.

O discurso do mestre não se preocupa com o saber, pois somente está interessado com a sua posição e a manutenção de seu poder. A própria fala é um instrumento de poder que age sobre o outro. Conforme Melman (2004), ela tem a atribuição de criar um imperativo: o de

comandar. Porém, para realizar este objetivo, ela requer uma segunda função, a da sedução. Este discurso imperativo, estimulado por uma voz sedutora, se impõe principalmente no universo político, “de uma forma absolutamente convincente, arrastando os indivíduos e catalisando as massas” (Fleig, 2006, p. 246). É com esta voz de comando que o discurso do mestre manteria seu poder, “de modo a ser ele que administra a separação entre o sujeito e seu objeto” (Jerusalinsky, 1999a, p. 228).

Além disso, neste matema social, não se pode extrair, tanto do produto como da produção, qualquer verdade subjetiva. Logo, sua impotência se apresenta entre o objeto  $a$  e o sujeito ( $\$$ ), condenando o ser falante à posição de refém da alienação subjetiva, pois o “discurso do mestre exclui a fantasia. E é isso o que faz dele, seu fundamento, totalmente cego” (Lacan, 1969-1970/2008, p. 101). O sujeito sem a possibilidade de dizer a verdade da sua própria subjetividade fica capturado a um gozo articulado pela ideologia, aprisionado à dimensão totalizante da realidade, como indicado a seguir:

$$\begin{array}{c} \underline{S_1} \rightarrow \underline{S_2} \\ \$ \leftarrow a \end{array}$$

Na escritura colonial, o outro não é reconhecido em sua alteridade, ele só tem valor social enquanto garantia de gozo, e esse gozo “só vale na condição de tratá-lo como puro dejetivo” (Melman, 1992/2000b, p. 19). Ao contrário da cultura grega da Antiguidade, na qual o sistema escravista liberava o senhor para as atividades da vida pública e o exercício da cidadania, Ricardo Benzaquem de Araújo (1994) salienta que, no modelo brasileiro de casa-grande, o senhor se volta à endogamia – ele utiliza a escravidão para investir na esfera mais privada do laço social: lucros rápidos e fáceis nos negócios e a satisfação ilimitada em sua vida sexual.

O despotismo patriarcal brasileiro seria uma estruturação social com “propensão generalizadamente sádica” (Wisnik, 2008, p. 413), em que o objeto faltoso é impossível de ser simbolizado, pois ele não é sentido como “se tivesse sido perdido, mas como se ele tivesse sido roubado” (Melman, 1992/2000b, p. 18). Esta dominação colonial agiria na cultura brasileira por uma relação perversa com o laço social, estabelecendo um ideal fetichista pela “presentificação do objeto  $a$ ” (p. 18). O sujeito colonial agiria como se não soubesse da inadequação radical entre o desejo e a efetividade objetual, criando por meio do fascínio e da idealização traços fetichistas que comportariam a busca do “ídolo da ausência” (Lacan, 1956-1957/1998, p. 157), no anseio pelo lugar de exceção, gozador e não submetido à lei simbólica. Em sintonia com esse ponto de vista, afirma Freyre (1933/2006):

[...] a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em "princípio de Autoridade" ou "defesa da Ordem". Entre essas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana ou ameríndia. (Freyre, 1933/2006, p. 33).

O fetiche, na sua enunciação perversa, implica o modo peculiar de subjetivação que, mesmo com o reconhecimento de um saber da verdade, não impede que o sujeito goze como se não o conhecesse. O mestre colonial estaria próximo ao pensamento fetichista descrito por Octave Manonni (1969/1973, p. 12): “eu sei que..., mas mesmo assim...”, sustentando uma clivagem subjetiva e desautorização da realidade.

Na sociedade brasileira, é conhecida a afirmação “todos são iguais perante a lei, mas a lei não é igual diante de todos”, transposta numa expressão popular que enuncia o pensamento oligárquico das elites brasileiras: “aos amigos, tudo; aos indiferentes, nada; aos inimigos, a lei”. Dessa forma, ocorreria uma feminização deste mestre colonial, pois ela é inevitável para aquele “que escapa à castração” (Melman, 1992/2000b, p. 18). Este sujeito acabaria gozando pela simulação de sua não castração, a qual se situaria num cenário de aparências onde “tudo se passa como se vivêssemos em um meio no qual flutuam crenças que aparentemente ninguém assume” (Manonni, 1969/1973, p. 20).

Este mestre patriarcal que, ao tentar escapar à castração simbólica, acaba se localizando numa estrutura feminina, “mascarada fálica absolutamente transparente” (Melman, 1992/2000b, p. 18), retoma a persistência inconsciente do fantasma perverso na sociedade colonial. O senhor da casa-grande baseia seu poder na posição fálica imaginária, de “ser o falo”, pois esta liderança teria origem na ilusão fetichista que o traço de exceção está positivado em sua própria imagem. Assim, seu poder enfeitiça (como o fetiche), por meio desta máscara ilusória e que nunca poderá ser questionada. No discurso do mestre, ele “deve ser obedecido – não porque nos beneficiaremos com isso ou por alguma outra razão desse tipo – mas porque ele assim o diz. Não há razão para que ele tenha poder: ele simplesmente tem” (Fink, 1998, p. 161).

O fascínio fetichista com o ídolo transforma a autoridade em autoritarismo, numa tendência à “confusão com o objeto do seu gozo com o objeto *a*” (Melman, 1992/2000b, p. 18), e a estabilidade social não pode ser adquirida pela comunhão simbólica da lei em uma afetividade fraterna. Segundo Freyre (1933/2006), entre a casa-grande e a senzala existe uma afetividade perversa que produz dominadores sádicos e dominados masoquistas, sendo este modelo de regulação perversa que garantiria o equilíbrio das relações sociais no Brasil. A

ausência de “solidariedade entre S<sub>1</sub> e S<sub>2</sub> solicita uma ação, não mais simpática, e sim violenta, para mantê-los (Melman, 1992/2000b, p. 18).

Freyre (1933/2006) também teoriza que a estabilidade cultural do período colonial teria nesta família patriarcal uma série de espaços ritualísticos de confraternização entre seus sujeitos sociais e principalmente permitiria que os choques e conflitos criados por tais contrastes fossem amenizados e os antagonismos, equilibrados. De todos os espaços de aproximação e ligação social, a *confraternização sexual* é a mais dominante no pensamento freyriano e postulada como alicerce que sustenta a família colonial e, por efeito, a sociedade brasileira, numa espécie de contaminação da casa-grande pelo intenso fascínio causado pelos atributos dos corpos da senzala:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. (Freyre, 1933/2006, p. 44).

Por meio de um estilo lírico, o país seria “o fruto de um português lúbrico, que só pensava <‘naquilo’>, e de uma bela índia lambuzada de vermelho que penteava delicadamente seus cabelos nas águas de um rio” (Melman, 1992/2000b, p. 19). A brasilidade se faz reconhecida, conseqüentemente, como uma cultura original devido à sua mestiçagem, ela “ganha propriedade de um remédio” (Wisnik, 2008, p. 409) e, portanto, a sexualidade é referida como ponto central da origem e sustentação do país: “as uniões mistas tornaram-se a regra” (Freyre, 1933/2006, p. 104).

O colonizador português teria conseguido ocupar a terra brasileira por meio de uma prole mestiça, obtendo êxito em seu empreendimento colonial. Assim, “a sexualidade vem moderar esta escritura” (Melman, 1992/2000b, p. 19) de fantasma nacional violento marcado por um gozo do mestre colonial ante a condição oprimida do escravo.

A atividade sexual entre senhores patriarcais e escravas, homens brancos e mulheres negras ou índias é reconhecida por Freyre (1933/2006) como uma dimensão muito poderosa e reconciliadora dos conflitos sociais, pois nesta lógica interpretativa o espaço público molda-se por modelos emprestados da dimensão privada. Araújo (1994) assinala que a obra de Freyre se caracteriza por um *ethos de hybris* – do excesso desmedido, no qual a aristocracia brasileira, ao contrário de se distanciar das classes mais baixas, criou aproximação e mobilidade por meio das relações sexuais.

De acordo com Helena Bocayuva (2001), esta linguagem de gênero utilizada por Freyre é para enfatizar que as relações sociais do Brasil são determinadas estabelecendo o masculino como polo ativo-dominante e o feminino como polo passivo-dominado. O ato sexual seria o dispositivo, neste perverso regime patriarcal, para garantir a regulação social. Tais atividades sexuais não poderiam ser compreendidas em um estilo romântico, no qual elas seriam voluntárias ou amorosas, mas pelo seu oposto, pois geralmente eram marcadas pela crueldade sexual:

O intercurso sexual entre o conquistador europeu e a mulher índia [...] verificou-se – o que depois se tornaria extensivo às relações dos senhores com as escravas negras – em circunstâncias desfavoráveis à mulher. Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isto quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para muleque. (Freyre, 1933/2006, p. 50).

*Casa-Grande e Senzala* é interpretado por Melman (1992/2000b) como uma narrativa constituída por traços imaginários nesta escritura do fantasma brasileiro, em que na estrutura discursiva há a predominância da verticalização do poder e a presença do duplo mestre-escravo reconhecido como opostos complementares em uma relação sadomasoquista. Nesta fantasia perversa, o par colonial elimina a alteridade e o reconhecimento da diferença do outro semelhante, numa correspondência fornecida pelo autoritarismo e violência social.

Diferentemente, como referenciado por Lacan (1972-1973/2008), de quando o “gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer [...] o Um da relação sexual” (p. 14), neste par sadomasoquista do mestre e do escravo existiria, por meio da afetividade perversa e da violência sexual, a garantia da reciprocidade que possibilitaria o equilíbrio social pela dominação patriarcal.

O laço cultural do Brasil, de acordo com Melman (1992/2000b), teria a consequência desta proporção sexual pela via da relação sadomasoquista. Isso implicaria a criação de uma posição subjetiva muito singular nomeada por ele como *histeria pseudoparanoica*. O lugar da ordem simbólica, ao invés de possibilitar o jogo simbólico, que é “mobilizável, que circula, que é um elemento de mediação” (Lacan, 1956-1957/1998, p. 272), se fixa numa relação em que o Outro procuraria agir como um mestre absoluto e, em consequência, produziria uma histeria desafiante e rebelde para qualquer figura de autoridade.

Na presença desta dominação colonial do mestre, “nada como uma histérica para lembrar ao outro que a castração está aí” (Jerusalinsky, 2007, p. 31). Nesta estrutura histórica,

o discurso que possibilitaria o advento da lei e da inscrição simbólica “ameaça tudo que é da ordem da alteridade” (Melman, 1992/2000b, p. 19), produzindo uma histórica marcada por traços como “desconfiança, suscetibilidade, orgulho, inveja, rigidez, além de uma recusa de participar do comércio social” (Melman, 1987, p. 33).

Tendo sua realidade discursiva neste Outro tirânico, a histeria seria uma contrapartida nomeada por Melman (1992/2000b) não como psicótica, mas uma estrutura que “se confunde com o significante mestre” (p. 18) e por isso pseudoparanoica, uma vez que levaria o sujeito a tomar-se como referência ao centro de atenções e nas tramas de seu entorno social, indicando uma hipertrofia no campo do imaginário. Ângela Jesuíno Ferreto (1999) também questiona sobre a posição do imaginário na subjetividade inscrita na situação colonial, pois, na hipótese da falência do discurso simbólico em tecer o Real, ela indaga: “será que é forçando a carta do imaginário que tentamos controlar este Real múltiplo em relação ao qual o verbo parece falhar?” (p. 28).

Na cultura brasileira, segundo Ferreto (1999), haveria o apelo ao pai imaginário de forma gritante e contundente. Este pai imaginário é reconhecido como terrorífico e onipotente na realidade fantasmática e seria, para a psicanalista, a justificativa, por exemplo, da proliferação do discurso religioso no Brasil. Logo, necessita-se pensar não somente a tomada de poder por meio de atos violentos do Real, mas avaliar os efeitos do possível “imaginário transbordante” (p. 28), manifestando um excesso de sentido presente no laço social do país.

Esta histeria pseudoparanoica, na interpretação de Jerusalinsky (2000), corresponderia de forma incisiva a uma “loucura histórica”, operando no laço social a *forclusão* do discurso nacional, principalmente dos registros passados da cultura nativa, em um processo de eliminação da historicidade dos eventos sociais e também de naturalização dos fenômenos culturais. Se, na visão de Melman (1992/2000b), o grande Outro “é sempre ameaçador, habitado por forças obscuras que o mestre não conseguiu civilizar” (p. 18), existiria para o psicanalista argentino marcas de “enlouquecimento” do povo colonizado, e não apenas o esquecimento de suas lembranças históricas.

No processo colonial, o escravo ficaria paranoico devido à violência imperialista sofrida, reconhecendo o objeto como dejetado roubado. Jerusalinsky (1999b, 2000) questiona se, ao registrar a perda como furto, o escravo não estaria justamente nessa posição da paranoia. O psicanalista argentino enfatiza a estrutura colonizada mais próxima da psicose, em que o objeto é forcluído, principalmente devido ao apagamento da função simbólica, realçando a disjunção traumática ocorrida entre o Real e o Simbólico.

Entretanto, ao contrário de submeter o povo colonizado a um destino trágico, para Jerusalinsky (1999a), é justamente a *forclusão*, utilizada, teoricamente, para entender o processo transgeracional ocorrido nos povos colonizados, que permitiria às próximas gerações (principalmente as terceiras) construir um novo lugar simbólico no laço social. Haveria, entre os descendentes deste povo colonizado, a inscrição delirante de um novo registro de memória que, na efetividade, não teria ocorrido: seus filhos e netos passariam a reconhecer (a partir de um delírio coletivo) as dificuldades e traumas sofridos pelos índios e escravos, como se fossem construções do imaginário nacional, tornando as mesmas partes integrantes de suas vidas como povo latino. De acordo com Jerusalinsky:

Se instala assim um efeito *après coup* sobre o S1, transformando a constelação dos significantes do Nome-do-Pai. Geram-se desse modo condições para a produção de um saber que ocupa uma nova posição, já que o Significante Primordial já não falta à sua função, mas a cumpre a partir de uma “mixenagem” entre a experiência local e a referência de origem. (Jerusalinsky, 1999a, p. 224).

O que fora esquecido das tradições nativas, devido à violência colonial sofrida, nas próximas gerações retornaria como real, no qual o delírio viria preencher por meio da alucinação de um “pai real onde falta o simbólico” (Jerusalinsky, 1999a, p. 224). Dessa forma, os costumes antigos que foram apagados pela cultura local seriam tomados pelos descendentes como hábitos cotidianos e, no eixo da cultura local, “estaríamos diante da produção de novas formas de saber” (Jerusalinsky, 1999b, p. 45).

Logo, mesmo não possuindo historicamente um significante primordial nacional, o povo colonizado produziria, *a posteriori*, discursos nacionais mistos entre a experiência local vivida neste novo país e as lembranças escutadas na passagem das gerações. A origem do país “que, historicamente, é múltipla, simbolicamente, de novo, passa a ser única” (Jerusalinsky, 1999a, p. 224) por causa deste hibridismo de tradições que, no presente, seriam lembradas como genuínas do povo, mesmo que não tivessem sido escritas anteriormente pela cultura local.

## **2.2 Contardo Calligaris: desterro nacional e função paterna**

O estudo se propõe a desenvolver a temática do desterro do povo brasileiro com a leitura de interpretações psicanalíticas que problematizam a função paterna e a filiação nacional, partindo principalmente das ideias de Contardo Calligaris (1991) sobre a temática, além de demais obras psicanalíticas e de cientistas sociais que abordam o lugar da autoridade e as possibilidades de filiação e reconhecimento do povo brasileiro. Em 1991, Calligaris escreveu

um livro sobre a cultura do Brasil nomeado como *Hello, Brasil!*. Com estilo descompromissado de normas teóricas e do rigor acadêmico, ele assume uma narrativa biográfica com notas pessoais sobre a visão do país e com relatos de viagem de um europeu recém-chegado aos trópicos.

Com uma enunciação estrangeira, pessoal e nômade, a obra de Calligaris é narrada como “[...] escrito do amor: ao mesmo tempo uma declaração, uma elegia e, naturalmente, também uma queixa” (1991, p. 12). O estilo escolhido não o impediu de elaborar hipóteses e interpretações sobre a cultura nacional. Logo, tais construções psicanalíticas necessitam ser estudadas com o *pathos* envolvido: na apresentação do autor, diferentemente de um posicionamento distante, racional e organizado, há uma escrita passional que revela, em seu discurso, algo da ordem do excesso, do sublime e da desmesura perante os impactos da cultura brasileira, a partir de seu olhar europeu e de sua escuta psicanalítica.

Por meio de uma reflexão sobre essa cultura, Calligaris estuda, inicialmente, expressões utilizadas frequentemente pelo povo, em busca de traços inconscientes de identificação nacional. São tais enunciados popularmente conhecidos que constituem uma narrativa de reconhecimento e semelhança, formando uma cadeia de “traço distintivo” (Freud, 1920/2006, p. 213) da cultura nacional. O capítulo inicial de *Hello, Brasil!* é intitulado “Este país não presta!”, expressão tão comumente escutada pelo psicanalista que beirava a banalidade cotidiana em conversas ocasionais de seu dia a dia.

Porém a alta frequência com que ocorria deixa Calligaris cada vez mais perplexo e instigado com tal expressão, e ela passa a ser estudada com empenho: como os próprios brasileiros, oriundos deste país, são os sujeitos falantes do discurso que denigrem a imagem nacional? Tal discurso é também alinhado a uma marcha de projeto emigratório: “Aqui não presta, vamos embora para onde preste” (p. 13). Segundo o texto de *Hello, Brasil!*, a frase teria um sentido lógico, se fosse enunciada por um estrangeiro, pois, para um europeu, como Calligaris, em sua tradição nacionalista, ele poderia dizer que o governo ou o cenário econômico não presta, porém, raramente, iria enunciar que seu país de origem não presta. Logo, o “país que não presta” enunciaria o desterro nacional dos brasileiros, onde há uma contradição entre o espaço enunciativo do estrangeiro e o discurso nacional.

No Brasil, de acordo com Calligaris (1991), não haveria conflito de integração ou unificação nacional, ou da ausência de entusiasmo patriótico, pois “[...] não se trata de uma dificuldade em ocultar ou uniformar as diferenças originárias das diversas etnias” (p. 14), mas relativa ao próprio Um, de filiação nacional. O Brasil não seria Um país com coletivo uniforme, mas vários dentro de si mesmo. A ausência desse traço único influenciou a intenção de vários

pesquisadores sociais de construir uma imagem nacional para fornecer identidade ao País, mas, principalmente, aos intelectuais estrangeiros provocaria “uma reação de assombro” (Rinaldi, 2005, p. 148).

O desterro nacional, para Calligaris (1991), denuncia o mal-estar da cultura sobre a “umtegração” – neologismo criado para destacar o conflito de nomeação do povo perante suas origens, referindo-se à então “dificuldade relativa ao UM, ao qual uma nação refere os seus filhos, relativa ao significante nacional na sua história e na sua significação” (p. 15). E, como salienta Souza (1994), a “umtegração” consiste na segunda identificação proposta por Freud, que permitiria a análise da formação nacional “do ideal do ego constitutivo da amarração do sujeito em seu movimento desejante” (p. 72).

Este desterro brasileiro já fora proferido por Sergio Buarque de Holanda em 1936, na sua clássica obra *Raízes do Brasil*: “Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra” (Holanda, 1936/2016, p. 39). Haveria um desencontro fundamental no alicerce da cultura nacional, que faz referência à terra para não destacar o solo firme, mas o lugar vazio, desterro identitário, como uma marca constitutiva do país.

Por meio da habilidade criativa de combinação de termos, Calligaris (1991) queria questionar as identificações nacionais, sem se deixar contaminar pelas formações de massa, no risco de fechamento pelos ideais fetichistas políticos ou no encontro utópico da identidade ideal que seria rosto perfeito do País. Sua intenção era possibilitar um “significante que possa coletivizar os sujeitos sem uniformizar seus ideais de ego particulares” (Souza, 1994, p. 82), seja pela miragem imaginária do eu ideal ou pela imposição de um único objeto de gozo escolhido pelo fascínio das massas.

Se o povo brasileiro podia falar como se fosse estrangeiro em sua própria pátria, é porque o que constituiria alicerce nacional não seria uma função com um ordenamento civilizatório no reconhecimento do pacto simbólico cultural. Existiria desterro desde sua origem histórica, pois o colonizador buscava explorar e gozar da terra conquistada e, conseqüentemente, do povo colonizado, e não transmitir uma inscrição representativa para a nação surgida.

Não haveria na cultura brasileira, de acordo com a interpretação de Calligaris (1991), herança de nomeação que constituiria suporte como valor de significante nacional. Isso impossibilitaria o laço social, isto é, a presença de um traço identificatório para que cada brasileiro pudesse se reconhecer como pertencente ao povo constituído e reconhecido em suas

tradições coletivas. Esta seria a hipótese psicanalítica para a frequente queixa de que o país não teria compromissos e valores éticos firmados com o seu povo.

A dimensão do Um na metapsicologia freudiana está inscrita na dimensão identificatória do traço, em “ein Einziger Zug”, traço unário, pelo qual o sujeito não se identifica com a imagem total da pessoa, mas sim com o traço, mais especialmente com um traço isolado. No capítulo sobre identificação da obra *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/2013) destaca que este tipo de formação identificatória é “parcial, extremamente limitada, tomando emprestado apenas um único traço da pessoa objetal” (p. 102). De acordo com Calligaris (1991), a identificação do brasileiro com sua pátria, “o Brasil”, seria então marcada por uma parcialidade, o “UM das diferenças devia ser algo mais ou algo menos do que um traço identificatório fundando a filiação nacional” (p. 15).

Devido à sua herança colonial, o país foi grande sociedade agrária liderada por interesses particulares de donos de terra que, dentro de suas propriedades, faziam suas próprias leis e onde todos eram submetidos às regras do colonizador. Dessa forma, para que o “UM nacional valha ou não como referência para todos, talvez dependa das condições da sua instituição” (p. 33). Este significante nacional foi inscrito na cultura não como um valor simbólico, capaz de intermediar relações sociais, em que o brasileiro poderia “ser reconhecido e se reconhecer” (p. 33). Pelo contrário, ele foi marca do gozo da exploração colonial, o pau-brasil.

Calligaris (1991) constrói sua interpretação da cultura brasileira por meio de dois lugares discursivos: o colonizador e o colono. Entre eles, o corpo escravo como fantasma universal das relações sociais, pois o escravo parece “sustentar o discurso de todos os agentes (p. 39). A herança escravista na sociedade teria o lugar de fantasia que atinge os dois polos históricos do laço social: “o colonizador tem na escravidão a sua ambição, enquanto o colono tem na escravidão o seu temor” (Souza, 1994, p. 84).

Segundo Souza (1994), este fantasma escravista produziria desterro e desencontro traumático para ambos os atores sociais: no colonizador, o desterro se refere não somente à destruição do solo que possibilita um lar, nova pátria, bem como a impossibilidade de estar habitando lugar com a referência simbólica almejada (seu ideal seria o continente europeu). Já o colono se confrontaria com a ausência do pai que autorize um ideal comunitário, através do qual todos poderiam viver como semelhantes na terra brasileira.

Pela leitura do nome do país, o psicanalista lacaniano pontua que o colonizador conseguiu introduzir o discurso da exploração da terra como uma metáfora que regulasse o laço social. Portanto, o corpo escravo se aproxima do corpo da terra explorada e seria o representante

ideal do corpo da terra, “de um corpo permitido, aberto, por efeito da potência da língua que o explora e que nele, portanto, se inscreve” (Calligaris, 1991, p. 31). Ao contrário do que aconteceu em países da América espanhola ou na América do Norte, no Brasil, as elites privilegiaram uma vida no isolamento das fazendas, onde “a autoridade do proprietário de terras não sofria réplica. Tudo se fazia consoante sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica” (Holanda, 1936/2016, p. 131).

Nessa trama, se inscreve uma cena fantasmática onde a mãe é representada como a terra generosa, dádiva da natureza, repleta de riqueza e dons e o pai é um explorador e usurpador português que só pensa em fazer fortuna, para depois abandoná-la. Como salienta Marilena Chauí (2000a), o solo como figura mítica feminina, geralmente materno, é utilizado na cultura brasileira como uma “solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” (p. 9) – nem nas relações sociais de gênero, nem nas desigualdades de ocupação da terra. Calligaris (1991) ilustra a exploração colonial da terra conquistada como estupro mítico: o colonizador “maneja a nova terra como se pode sacudir o corpo de uma mulher possuída [...], esperando o seu próprio gozo do momento no qual a mulher esgotada se apagará em suas mãos – prova definitiva da potência do esturador” (p. 18).

Logo, a transmissão da filiação nacional acabaria em um destino trágico, pois levaria o brasileiro ao encontro de uma decepção definitiva por sua nomeação da árvore: “queres um nome? Eis o pau-brasil, dejetos da mesma exploração que prometo ao teu corpo” (Calligaris, 1991, p. 29). Nesta construção psicanalítica, se tece a apresentação da cena familiar de um pai oportunista que negava o reconhecimento de filiação aos filhos (pelo menos aos filhos locais, nascidos neste solo conquistado), impossibilitando a inscrição de um significante nacional simbólico. Em consequência, esta ausência paterna deixaria somente a marca do abuso, do aproveitamento colonial, e, assim, o povo nomeado como brasileiro “designa filiação nenhuma, mas é o nome comum de quem trabalha, explorado” (p. 29).

Segundo o psicanalista italiano, este desamparo filial seria a explicação para o cinismo brasileiro perante a autoridade das instâncias simbólicas da sociedade – governo político, sistema judiciário, organização policial, por exemplo –, pois elas carregariam fatalmente o semblante, a maquiagem que conteria de forma latente a violência escravista, ou seja, da vigência do autoritarismo patriarcal. De acordo com Holanda (1936/2016, p. 281), no Brasil “a democracia sempre foi um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios”.

A suposta orfandade simbólica deixaria o povo brasileiro em situação de desamparo social, na busca de um nome e à procura de um novo pai que o interdite e o reconheça como sujeito. Para Calligaris (1991), o Brasil não soube ser pai de seu povo, o “[...] um nacional não conseguiu assujeitar o colono” (p. 21), pois a nação parece não encontrar discurso paterno que legitime uma cidadania, ao interditar o apetite de gozo e possibilitar acesso ao lugar integrado na organização social.

Essa proposição de Calligaris (1991) se aproxima da ideia de Melman (1992/2000b) sobre o discurso colonial, demarcando o estilo predominante do pensamento psicanalítico europeu de supor que, nos países latinos, “não haveria pai, ou no seu lugar sobriariam meramente restos duma tradição imigratória, ou talvez a impossibilidade mesma da passagem do significante de um lugar primordial a um lugar segundo” (Jerusalinsky, 1999a, p. 223). Kehl (2000) é enfática em afirmar que, na cultura brasileira, o mal-estar, justamente, estaria em torno do exagero desta presença paterna: há de sobra a figura do “painho mandão e pseudoprotetor (vide Antônio Carlos Magalhães e Getúlio Vargas)” (p. 217). Questiona-se, nos percursos teóricos, a presença de autoridade ou autoritarismo do País: no Brasil, há falta de pai e excesso da figura paterna? Uma ausência da função simbólica paterna e um excessivo lugar imaginário do pai?

Maria Stella Martins Bresciani (2005) alerta sobre a repetida imagem do povo brasileiro como “ressentido” consigo mesmo ou com seus pais colonizadores, por causa de uma “herança maldita deixada em terras tropicais” (p. 15). A pesquisadora social questiona principalmente a construção teórica do passado interpretado com intensa carga emocional pessimista e negativa, em que o Brasil é um país desencontrado e perdido e a nação necessita estar sempre em busca de um novo destino e do reconhecimento do outro.

E é justamente Calligaris (1991) que define o sintoma social brasileiro vinculado à estrutura histórica, pois, segundo ele, se o colonizador está mais próximo de ser perverso (usurpando a lei paterna para utilizar o corpo-terra sem interdito), “[...] o colono é necessariamente histérico” (p. 156).

Cabe enfatizar, antes, que o conceito de sintoma social é controverso na psicanálise, pois a sociedade não pode ser analisada do mesmo modo que o sujeito na clínica psicanalítica. Entretanto, escreve Kehl (2010), o sintoma social não teria outra apresentação senão da presença, seja num sujeito singular ou em coletivos, dos efeitos do desconhecimento da origem e da causa de seu sofrimento. O sintoma social se manifesta “por meio de práticas e discursos que se automatizam, independentes das estruturas psíquicas singulares de cada um de seus agentes” (p. 124). Kehl (2003a) também aponta que o caminho do ressentimento na histeria

coloca o sujeito, por meio da submissão, da covardia e da renúncia, numa posição de ser objeto de gozo, buscando ser reconhecido e aceito por um Mestre visto primeiramente como onipotente e que será “destituído e substituído assim que lhe revelar sua falta, ou seja, seu desejo” (p. 79).

Existiria no sintoma nacional, devido a seu passado colonial, a confusão entre a filiação simbólica e a submissão real, “efeito da história e da histeria nacional” (Calligaris, 1991, p. 165), pois aquele que seria o responsável por permitir um laço simbólico de falta, permitindo a mobilidade discursiva, impôs, ao contrário, um dízimo masoquista com sua exploração violenta. Assim como o discurso histérico, que constrói a fantasia incestuosa de sedução com o pai, o colono se confrontaria com o fantasma da escravização com o pai tirânico colonizador.

Souza (1994) destaca que colonizador e colono se medem por uma patologia social em relação à figura paterna: o colonizador abandona sua terra natal com o projeto de conquistar a potência paterna ilimitada neste novo solo estrangeiro. Por outro lado, o colono busca novo pai para se reconhecer como semelhante. Portanto, um “tem pai demais; outro, pai de menos” (p. 83). Nesta lógica de excesso e fragilidade paterna, qual seria a postulação mais precisa acerca da cultura brasileira?

Para Calligaris (1991), haveria um circuito de repetição gozante mortífero, além do princípio do prazer, na procura masoquista por um pai sádico, buscando reconhecimento social restritamente no atravessamento da violência real. A nação constituiria *a priori* o conhecimento suposto de “[...] que não levaria a sério um pai que não cobrasse” (p. 167), pois, na falta de um vínculo simbólico originário, somente seria possível a identificação com o pai privador, o qual, se não existisse de forma efetiva, precisaria, ao menos, ser imaginado nos discursos sociais.

Pelo seu passado colonial, se constituiria uma fantasia escravista com cenário sacrificial (base de toda a fantasia neurótica), no qual um “Outro onipotente toma o sujeito como objeto de seu gozo” (Souza, 1994, p. 89). No caso do Brasil, o pai não seria aquele que possibilitaria a interdição do gozo, fundando a possibilidade da condição desejante, pelo contrário, ele revela-se novo agente que incrementa o gozo da mesma construção fantasmática.

Esta busca por reconhecimento e valorização – pedido de alienação ao desejo do Outro – não seria mais suplicada ao pai colonizador: ela seria atualizada, neste ciclo repetitivo temporal, aos “atuais representantes do mundo desenvolvido” (Kehl, 2005, p. 173). Kehl (2005) afirma que o progresso em direção à modernidade teria custado à sociedade brasileira o “preço do apagamento da origem” (p. 173): com a desvalorização da raça negra e do povo indígena; o desprezo ao português branco, oriundo de um país já em crise e decadência social; a exaltação

do discurso francês no paradigma cultural e do modelo inglês no sistema capitalista como ideais a serem seguidos pela nação.

A incessante necessidade por atenção e aceitação do povo brasileiro diante de nações mais fortes reproduziria a submissão colonial que seria condição para o ressentimento e incremento do “complexo de inferioridade nacional” (Kehl, 2005, p. 174). Nelson Rodrigues (1993) em suas crônicas sobre futebol já alertava também sobre esta carência de convicção do povo brasileiro sobre suas tradições e conquistas nacionais, colocando-se geralmente em uma postura de inferioridade perante o estrangeiro, denominando como “complexo de vira-latas”:

O brasileiro gosta muito de ignorar as próprias virtudes e exaltar as próprias deficiências, numa inversão do chamado ufanismo. Sim, amigos: – somos uns Narcisos às avessas, que cospem na própria imagem. (Rodrigues, 1993, p. 35).

De acordo com Doris Rinaldi (2005), o Um que faltaria ao país surgiria para os brasileiros, não a partir de uma criação genuína nacional, mas fora, no estrangeiro, reconhecido na expressão cotidiana “tudo o que vem de fora é melhor”, ou na utilização de anglicismos, como shopping, por exemplo. Seria reeditada a posição de povo colonizado, agora numa submissão ao discurso norte-americano, pela qual ocorreria na cultura nacional a perpetuação da servidão voluntária ao Outro colonizador. Assim, os brasileiros novamente estariam submissos “ao eleger o Um estrangeiro como fetiche, no qual aparecem coagulados o significante e o objeto” (p. 149). Esta servidão repetida produziria o esquecimento da diversidade interna brasileira, ao ignorar a cultura indígena e utilizá-la, assim como o negro e suas tradições africanas, apenas para compor uma aquarela brasileira mítica em que o país seria uma suposta democracia racial.

Existiria, então, a decepção dos filhos nacionais com sua terra local, constituída pela impossibilidade da formação de um ideal de eu inspirado pelo lugar simbólico paterno. Se o colonizador em terras brasileiras veio para gozar e usufruir de suas riquezas, e não para exercer a função paterna na constituição de uma nova nação, de acordo com Calligaris (1991), ele desistiria do exercício da língua paterna e, portanto, para a criança seria delegado “nada menos que o fantasma paterno de um gozo sem limites” (p. 48).

Fica marcada nessa interpretação da cultura brasileira, conforme Souza (1994), que, em vez de promover uma castração simbólica pela função paterna, o lugar do colonizador é daquele que inseriu um objeto fetichista no lugar do ideal de eu. Ao mesmo tempo, cabe lembrar das raízes presentes na cultura brasileira que Holanda (1936/2016) destacou: a cordialidade no lugar da civilidade (não de um homem afável, mas daquele que deseja reter vantagens

individuais) e a troca do Estado pela família, constituindo uma sociedade de marcas rurais por meio da personificação do lugar político, na invasão do público pelos interesses privados.

Haveria, para Calligaris (1991), a inversão da função paterna diante da lei social: o mandamento paterno seria a própria subversão de qualquer regra, constituindo paradoxo e contradição, pois aquele que inscreveria o registro da lei é justamente quem solicitaria a impunidade como fator de reconhecimento identificatório.

Também, segundo Holanda (1936/2016), o patriarcado rural não estaria restrito a ser um fenômeno das fazendas. Ele representaria, na cultura brasileira, o contínuo padrão de exercício do poder. Organizado em torno do patriarca latifundiário pelo qual as famílias eram protegidas e, ao mesmo tempo, oprimidas pelo “pater-famílias”: esta “família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos” (p. 133). O país sofreria “de um complexo de falso pai” (Dunker, 2015, p. 172). Este complexo seria correlato de uma patologia de falso *self* descrito por Winnicott: pois o colonizador, mestre escravista, se revelaria um usurpador da posição paterna, não tendo posição simbólica para criar um significante nacional ao país.

Dunker (2015) problematiza a visão de Calligaris (1991), pois, entre a posição simbólica paterna na transmissão do desejo e o lugar do mestre no sistema escravista, existiria “uma heterogeneidade que não é reconhecida” (p. 172) nesta proposição lacaniana à cultura do país. A sociedade brasileira estaria inscrita num jogo de alternâncias e movimentos entre espaços e desencontros, seja entre o pai e o mestre, entre o sujeito e a criança, seja entre a histórica e a mulher, apresentando um cenário cultural que não seria fixo e determinista e com uma estrutura social mais diversificada e móvel do que apenas a inter-relação entre o colonizador e o colono.

Kehl (2003b) se indaga sobre o sentimento brasileiro de nostalgia da família tradicional, da perda de valores e referenciais antigos e, principalmente, do enfraquecimento da figura paterna: o que estaria de fato envolvido no lamento daquilo que fora transformado ou perdido na cena familiar do país? A psicanalista constrói a hipótese de que esta lamentação conservadora, na idealização de afetos de segurança e conforto adquiridos com a imprescindível regulação e presença paterna, seria uma nostalgia da elite econômica do antigo sistema escravista e ruralista, pois o Brasil foi um dos últimos países a abolir a exploração do trabalho escravo no mundo.

Por causa de pais colonizadores insípidos, existiria uma denegação de filiação nacional e conflitos como criminalidade e marginalidade. Para Calligaris (1991), seriam maneiras de responder socialmente à ausência de lei simbólica, “procurando encontrá-la, suscitá-la, de uma

certa forma fundá-la” (p. 111). Inspirado na frase já modificada por Lacan de Mauss: “Quando os laços são reais, os atos devem ser simbólicos; quando os laços são simbólicos, os atos podem ser reais” (p. 109), o psicanalista destaca que, na cultura brasileira, uma vez que os laços simbólicos seriam frágeis, a marginalidade é o caminho, pela via do ato, de obter alguma representação e nomeação social.

Assim, nesta pátria de pai gozador, para a criança “restaria ser dejetado” (Calligaris, 1991, p. 48). O ato infracional teria uma pretensão simbólica, com uma intenção inconsciente de encontrar a lei, mesmo sob a forma de um castigo e sanção, repetindo uma captura escravista, pois, na escravidão, o modelo de filiação é a captura física. Logo, o “laço que o colonizador parece oferecer ao colono como laço de filiação é um laço real” (p. 112).

Vera Malaguti Batista (2006) é precisa ao afirmar que é necessário compreender as políticas criminais de drogas do país, que acabam por afetar principalmente a juventude pobre brasileira, pois tais ações governamentais são parte integrante do processo histórico de barbarização das comunidades de periferia, em decorrência do progresso capitalista. O medo do crime e o sentimento de insegurança social diante da violência teria “marcas históricas do extermínio civilizatório e da desqualificação jurídica da escravidão” (p. 7). Haveria sempre um novo argumento legal e justificativa social para manifestações a favor de torturas, prisões e chacinas, o que não mudaria no Brasil é o público-alvo: negros, índios e pobres, reconhecidos pela elite como insurgentes ou excluídos da sociedade.

Em decorrência deste discurso paterno-colonial, na clínica se manifestaria um sujeito que se lança na procura do sacrifício de seu corpo; e, na cultura, existiria uma guerra fratricida sem mediação da ordem social, em que os laços simbólicos seriam deficitários (Calligaris, 1991). Kehl (2005) é enfática ao afirmar que na cultura brasileira a fratura simbólica acontece com o reconhecimento dos próprios enunciados nacionais, em sua história e herança social, e principalmente na valorização da luta política e de emancipação social. Da mesma forma, Calligaris (1991) afirma que o investimento cultural deveria ser considerado como uma necessidade básica para os governantes, pois a nomeação e o reconhecimento do brasileiro como sujeito falante seriam fundamentais como a alimentação, na constituição de uma instância simbólica que “permitiria a cada um finalmente ser e não estar brasileiro; e daria a ‘brasileiro’ uma significação definitivamente outra do que a proposta pelo colonizador” (p. 67).

Na cultura brasileira, a partir da expressão estudada por Calligaris (1991), este “pai/país que não presta” indica a dúvida do mal-estar perante a filiação nacional: qual seria o valor do Brasil como nação? Kehl (2002) afirma que reconhecer a filiação significa também

reconhecer a dívida simbólica perante o passado, pois “o sujeito já entra no mundo como portador de um sentido que ele próprio desconhece” (p. 105).

Calligaris pontua que, na cultura nacional, existiria a forte e persistente presença do fantasma da escravidão no imaginário social com a hegemonia de um pai sádico português, que muitos prefeririam esquecer. Apagamento este que dificultaria, ao mesmo tempo, o reconhecimento da potência e da tradição nacional dos sobreviventes deste passado colonial, sejam eles: índios, negros, brancos ou, poderia se designar, apenas brasileiros.

### **2.3 Octavio Souza: paraíso tropical, gozo e exotismo**

A obra de Octavio Souza (1994) é conhecida no universo psicanalítico e aborda a singularidade exótica do país, constituída a partir do reconhecimento do olhar estrangeiro. Por meio da representação como exceção mundial, o sintoma na cultura brasileira é expresso por este tipo mesmo de queixa: a busca da identidade pela afirmação de uma diferença mais especial que as outras diferenças.

Este estudo pretende investigar a teorização psicanalítica sobre o ideal utópico de exotismo presente na cultura brasileira, partindo da escrita inaugural de Souza sobre a temática, bem como considerando trabalhos posteriores psicanalíticos e de demais pesquisadores sociais que abordam as narrativas míticas de Paraíso Terrestre. A intenção da pesquisa também é estudar textos que elaboram diálogo a partir dos motivos edênicos na cultura nacional apresentados em *Visão do paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda (1958/2000).

No discurso cultural, há a manifestação de uma canção popular descrevendo o Brasil como um “país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. A letra da música de Jorge Ben Jor expressa, liricamente, um estilo muito conhecido de representar o país, em que o exotismo ocupa a posição central de referência para o reconhecimento nacional. Logo, a marca enunciativa exótica aponta o ideal impossível, sonho brasileiro de ser não apenas uma nação, mas o lugar terrestre que ao mesmo tempo é espaço divino.

Esta fantasia europeia foi estudada de forma criteriosa por Holanda em *Visão do Paraíso*, de 1958, descrevendo que a imagem brasileira como exótica, sensual e paradisíaca foi inscrita por um mandato utópico do velho continente, em que os nativos eram geralmente idealizados como espécie de antítese ao pensamento conservador europeu. Sua intenção na tese era apontar o que os navegadores e aventureiros tinham motivação de encontrar em suas expedições (sonhos, riquezas, fantasias) e que acabavam se deparando nas ilhas tropicais com

uma “espécie de cenário ideal feito de suas experiências, mitologias ou nostalgias ancestrais” (Holanda, 1958/2000, p. 383).

A relação cronológica com o período renascentista evidencia o encontro entre o aparecimento das caravelas portuguesas, em abril de 1500, nas terras brasileiras e a obra fundadora de Thomas Morus, de 1516, com sua “ilha de papel”, lugar imaginário organizado de forma a garantir boas condições de vida e felicidade a seu povo. Utopia é um termo consagrado por Thomas Morus que vem do grego: “ou” (não) + “top(o)” + ia: (de nenhum lugar). A utopia, na intenção do criador, era um projeto prático que acabou se popularizando de forma pejorativa com o sentido restrito de sonho perfeito e impossível, de uma sociedade ideal cuja imensa pretensão tornava-o irrealizável.

Inicialmente, é relevante demarcar que o uso da palavra *descobrimento* em referência a países ou continentes é um equívoco e precisa ser evitado, por causa de sua implicação imperialista. Somente é possível descobrir uma terra sem habitantes. Se há vida humana presente, existe, então, contato, laço entre povos, mas não se pode enunciar descobrimento. O Brasil não estava esperando por Cabral, nem a América por Colombo; os descobrimentos ou “achamentos”, como se postulava no século XVI, “[...] são invenções históricas e construções culturais” (Chauí, 2000a, p. 58).

Entretanto, ideias e pensamentos podem ser descobertos e encontrados, eles são construídos em uma temporalidade posterior às experiências vividas. Assim, o continente americano foi, para a antiga mentalidade europeia, uma utopia criada, contendo sonhos, ideais e mitos, pois “os europeus também não desejavam a seus descendentes – os americanos, nós, brasileiros – o seu próprio destino” (Souza, 1994, p. 23). Este destino da nomeação é para Octavio Paz (1990), em seu trabalho sobre a história e fundação das Américas, determinante para o solo americano ser alvo, não somente da exploração colonial, mas do mandato utópico europeu: “Na Europa a realidade precedeu o nome. América, pelo contrário, começou por ser uma ideia. [...] O nome que nos deram nos condenou a ser um mundo novo. Terra de eleição do futuro: antes de ser, a América já sabia como iria ser” (p. 127).

Na mesma lógica que os europeus proclamam o “achamento” do país, segundo Calligaris (2000a), a partir da carta de Pero Vaz de Caminha, o povo indígena poderia também alegar que descobriu os portugueses e suas caravelas no mesmo período. A invenção do povo brasileiro para ele ocorreu quando portugueses, índios e depois negros e todos os outros grupos étnicos acreditaram que estabeleceram uma cultura de forma coletiva. E também, no mesmo gesto, independentemente da época, o Brasil é inventado quando seu povo compartilha do mesmo destino, na “invenção comum, além do prazer de misturar genes” (p. 21).

Calligaris (1999), inspirado na transmissão de Hegel, demarca que a modernidade advém quando termina o reino da necessidade e se inicia a hegemonia do reconhecimento, na qual a condição humana não é determinada apenas pelo que será consumido, mas seus objetos passam a valer como formas de encontrar sucesso e prestígio social. O país ter o nome oriundo de uma árvore explorada, pau-brasil, utilizada no tingimento de tecidos, é destacar não somente o vínculo colonial, mas perceber que o imaginário social se tornara para a vida humana uma forma imprescindível para a manutenção de status social, o luxo é assim “pai e mãe da modernidade” (p. 15).

O efeito deste mandato utópico europeu na cultura do país – segundo Souza (1994), do qual o Brasil é reconhecido como o país do futuro – não sinaliza apenas um pedido de ser diferente, mas de encarar “a diferença em seu estado mais puro” (p. 42). Foi a própria intenção utópica da Europa que serviu para batizar o país. Porém, quando a diferença passa a ser exaltada, reconhecendo o exotismo como um ideal a ser buscado, pode ocorrer o perigo também da própria diferença se tornar processo homogêneo, escondendo as singularidades e tradições nativas. De acordo com o psicanalista:

[...] o sintoma da cultura brasileira é expresso por este tipo mesmo de queixa: a busca da identidade pela afirmação de uma diferença mais diferente de outras diferenças. O que se deixa escapar com tal formulação, como já foi dito, é que sob a atitude pedagógica manifesta na cultura oficial contra a qual nos rebelamos, esconde-se o pedido de que emprestamos nosso ser para representar a essência da diferença pelo viés da aparência exótica. (Souza, 1994, p.65).

É relevante destacar que o Novo Mundo, antes de ser um conceito geográfico ou político, foi, de acordo com Holanda (1958/2000, p. 204), uma novidade na mentalidade europeia, não somente porque a localização fora ignorada até então pelo povo europeu, mas também porque manifestaria a possibilidade de o “mundo renovar-se ali, e regenerar-se, vestido de verde imutável, banhado numa perene primavera, alheio à variedade e aos rigores das estações, como se estivesse verdadeiramente restituído à glória dos dias da Criação”. Entretanto, sendo o país do futuro, este imaginário social poderia condenar o Brasil ao risco de ser “para sempre um sonho” (Calligaris, 2000b, p. 159).

Assim, projetada no continente americano, a utopia europeia retiraria a possibilidade de a cultura brasileira experimentar plenamente o presente. O nome Brasil é atribuído não somente a uma árvore, explorada no seu período colonial, mas, conforme lendas celtas, esta nomeação retratava a ilha chamada *Hy Brasil* – ilha afortunada ou ilha do paraíso –, “ressonante de sinos sobre o velho mar, que se afastava no horizonte sempre quando os marujos se aproximavam dela” (Bueno, 1991, p. 13). Seria lugar mitológico, almejado pelos navegantes,

sem localização fixa, ela flutuaria no mar, com terras verdejantes e seres eternamente felizes, registrando a identidade do país como espaço do paraíso e o brasileiro como o povo escolhido e abençoado.

Este mito edênico formaria um vetor utópico e, de acordo com Souza (1994), o laço social do Brasil estaria voltado de forma mais acelerada ao futuro, pois estaria a serviço de exorcizar e apagar os conflitos do passado emigrante do povo português. O reconhecimento deste novo continente gerou na comunidade europeia um caminho radicalmente distinto: o de “exportar a utopia para o estrangeiro, ou melhor dizendo, para longe” (p. 100).

Holanda (1958/2000) é enfático em salientar que as fantasias de paraíso tropical não eram apenas sonhos e devaneios passageiros dos navegadores ou utilizadas somente para destacar um estilo metafórico. Elas se tornaram uma “espécie de ideia fixa, de modo que a tópica das ‘visões do paraíso’ impregna todas as [...] descrições daqueles sítios de magia e beleza” (p. 53). Pode-se formular a hipótese que o sujeito europeu foi, portanto, dotado de um inconsciente que, pelo menos em parte, era explicável em suas narrativas míticas e na busca por Paraíso Terrestre. O Brasil seria reconhecido como uma “região psíquica, uma região da mente europeia” (Calligaris, 2000a, p. 166).

O exotismo se constituiria a partir de afetos estéticos, ao se deparar com diferentes sensações de estranhamento, beleza ou excitação, e essa vivência com o não familiar geraria “charme ou fascinação” (Souza, 1994, p. 127). É importante destacar que, desde o escrito de Freud sobre o Inquietante, o vocábulo familiar (*heimlich*) é reconhecido estando próximo e, muitas vezes, não se diferenciando daquilo que é a sua antítese, a palavra estranho (*unheimlich*).

O sentimento de estranheza, segundo Freud (1919/2010), teria origem na reatualização de conflitos que foram esquecidos ou crenças primitivas que foram abandonadas. Logo, o que é inquietante, longe de ser o desconhecido, seria, na verdade, o que é mais familiar para o sujeito – o inconsciente. Dessa forma, para Souza (1994), a enunciação exótica é uma modalidade que as culturas têm de pré-organizar e se defender de um choque social, sempre quando o povo é confrontado com a diferença do estrangeiro, podendo esta revelar conflitos latentes de uma nação. Independentemente de fatores políticos ou conflitos sociais, a partir do exotismo, o povo retomaria sua base narcísica de identidade nacional, na afirmação dos valores nativos e na atribuição do outro como estranho, dominando a “angústia derivada das fantasias inconscientes que atribuem, secundariamente, ao estrangeiro” (p. 136).

O Éden é um lugar discursivo, integrante do imaginário social e reconhecido como possibilidade de felicidade plena. Para a psicanálise, escreve Calligaris (2000b), ele corresponderia ao lugar de “eu ideal”: expressando a fantasia do tempo fusional materno, que,

de fato, nunca ocorreu. Porém, estaríamos sempre fantasiando como órfãos deste tempo mítico, “com o qual alimentamos justamente os fantasmas do nosso futuro, sobretudo do futuro que sempre permanecerá futuro” (p. 165).

O mito fundador de ser o Paraíso Terrestre traduz a intenção de ser considerado o povo eleito, narrando uma história teológica ou, como descreve Chauí (2000b), providencialista, pela qual a nação estaria destinada a realizar o plano divino. E, se o brasileiro se reconhece como escolhido, parte essencial do plano de Deus, o futuro se encontra desde sempre e para sempre garantido pela providência divina.

Estas distintas versões do Brasil como paraíso terrestre já demonstrariam construções ficcionais “pelas quais o gozo do Outro se presentifica para os homens, na medida em que aponta para a possibilidade da obtenção de um gozo qualitativamente diferente de todos os gozos acessíveis na Terra” (Souza, 1994, p. 105). Lugar de ilusão, do excesso e do transbordamento, no lado feminino da sexualização lacaniana, este gozo que não é capturado pelo significante. E se situa, para além do falo, como gozo místico: “na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 89).

Tal nomeação divina, conforme a leitura de Melman (1992/2000c), já seria uma forma discursiva de tentar dominar, tornar familiar os efeitos deste encontro traumático, real e estranho que foi se deparar com um diferente povoado. Este outro semelhante seria considerado “deus estrangeiro do qual não conheço nada, mas que representará para mim uma força, obrigatoriamente ameaçadora” (p. 27). O que estaria em cena, neste encontro mítico entre o viajante europeu e o nativo americano, é que não haveria pacto simbólico entre eles.

Tratado simbólico que não se constituiria como documento histórico, mas se afirma pelo estabelecimento da troca discursiva, em que a alteridade é respeitada e os sujeitos podem se reconhecer como semelhantes. Haveria, na situação colonial, desde o início, conflito entre lugares, nomeado por Melman (1992/2000c) como Complexo de Colombo, que só poderia ser mediado pela força agressiva, numa “espécie de guerra permanente” (p. 28), inaugurando no continente americano um ciclo repetitivo de violência social.

Em consequência, as heranças culturais desta tradição imperialista, destaca Melman (1992/2000c), seriam manifestadas no laço social por sujeitos que tenderiam a atuar como mestres absolutos, sem qualquer limite e respeito ao outro, na busca de prestígio e valorização. Por outro lado, outros sujeitos seriam rebeldes e contrários a qualquer discurso hegemônico escutado e imposto por tais mestres. Chauí (1995) aborda que no Brasil o regime político se realiza sob o registro da teologia, numa visão populista e teocrática de poder – “o governante

representa a vontade divina e não os governados, que são usados através do voto, como instrumentos de Deus” (p. 80).

O racismo e o exotismo também seriam produções defensivas para barrar a intensa angústia dessa reunião com a alteridade de uma nova nação. No caso do racismo, para Souza (1994), o sujeito odeia e expulsa o que lhe é familiar e projeta-se no estrangeiro, não assumindo a responsabilidade de seu íntimo. O racismo não se constitui como simples movimento de rejeição do outro semelhante, ele denuncia “[...] uma atitude manifesta de repúdio, vinculada a um fascínio latente” (p. 140).

Já no exotismo, o sujeito admira o que lhe é interno, atribuindo-o, diretamente, ao estrangeiro em forma de exaltação e idealização, o que pode ocasionar uma degradação da vida política no país, pela falta de reconhecimento e valorização das tradições locais. Esse gozo, o do Outro, não se manifestaria senão “[...] na medida em que considera que o seu próprio não é bom” (Calligaris, 1986, p. 33).

Construído no imaginário como a terra do Éden reencontrada, o Brasil estaria numa posição de gozo. Essa imagem nacional seria vista como o Oriente, lugar reconhecido pelo seu exotismo, na captura da visão europeia imperialista – Oriente aqui empregado não como a localização geográfica, como Japão, China ou Índia. Ele é também o termo utilizado no discurso bíblico: esse Oriente exótico, símbolo do Jardim do Éden, da terra mítica que significa “o reencontro com a origem perdida e o retorno a ela” (Chauí, 2000b, p. 50). O exotismo brasileiro estaria ligado à posição de objeto da alienação discursiva e submisso ao ideal estrangeiro, impossibilitado de ser agente de sua voz nacional: ser exótico “[...] é sempre uma resposta positiva à encomenda que lhes é feita pela Europa civilizada” (Souza, 1994, p. 156).

Do mesmo modo, Calligaris (2000b) sinaliza que a condensação simbólica na nomeação brasileira entre ilha afortunada e produto de exploração, produziria um destino singular à identificação nacional: a terra deveria permanecer edênica, paradisíaca, devido à sua natureza, e, em consequência, o habitante seria selvagem e não integrante de uma organização nacional. O país teria, portanto, dificuldades em construir seu progresso social: com atrasos na construção de cidades, por causa da cultura extrativista, estabelecendo restritamente vínculos temporários. Dessa forma, a contradição sintomática na história do Brasil teria, de um lado, a “cidadania impossível e, do outro, uma terra que não poderia ser melhor, que é o fim do mundo” (p. 163).

O gozo do Outro é organizado por uma estrutura de conjunto aberto. Assim, o objeto é imaginado no “termo sempre recuado de uma corrida infinita, uma vez que nenhuma fronteira funda sua legitimidade” (Melman, 1992, p. 158). Devido à presença da crença imediatista do

Paraíso Terrestre, o país teria um aumento excessivo do gozo do Outro, criando inibição social e, conseqüentemente, redução “das satisfações fálicas produzidas pela via do desejo” (Souza, 1994, p. 113). Com este mito edênico originário da cultura nacional, o Brasil sofreria da diminuição das capacidades de sublimação dos processos psíquicos e de transformação da realidade externa.

Esta inibição social se estabeleceria principalmente na vida pública brasileira, em seus destinos políticos e na inflação da busca da realização pessoal por vínculos eróticos, privilegiando frequentemente as relações emocionais. Diferentemente das descobertas de pedras preciosas, prata e ouro encontrados na região andina, no Brasil “o fator erótico alcançou predomínio maior” (Souza, 1994, p. 110), ganhando uma valorização social.

Na colonização brasileira, Calligaris (2000b) destaca que, se “penetramos no Éden, foi como ladrões de fruta” (p. 164), lembrando o estilo aventureiro apresentado por Holanda (1936/2016), no qual o colonizador brasileiro teria o estilo psicológico daquele que espera “colher o fruto sem plantar a árvore” (p. 63). É nessa fantasia de aventura e de um futuro messiânico que, para Chauí (1995), o povo brasileiro correria o risco de estar mais submisso, pois se ele está destinado à grandeza do futuro, ele acredita que não precisa lutar por mudanças sociais e um futuro melhor, pois este está prometido, idealizado no imaginário social, desde o início de sua cultura.

Em consequência, segundo a hipótese de Souza (1994), ao contrário da colonização norte-americana, onde o desejo inscreveria limites ao gozo, no caso do Brasil, o gozo poderia restringir as possibilidades de desejo. Chauí (2000a) aponta que a bandeira brasileira – diferentemente das bandeiras europeias pós-Revolução Francesa, que possuem “insígnias das lutas políticas por liberdade, igualdade e fraternidade – é quadricolor e não guarda qualquer relação política, nem mesmo narra a história do país, é o símbolo da natureza, é o Brasil-jardim, o Brasil-paraíso” (p. 63). A fantasia de paraíso tropical na cultura estimularia o risco de o brasileiro estar destinado a uma impossibilidade de sair do lugar de gozo, estando preso à imagem de exotismo que, segundo Souza (1994), seria uma forma de “neutralizar, através da estetização, a eficácia política de um povo” (p. 147).

A interpretação de Souza (1994) destaca o exotismo como identificação predominante na cultura brasileira, inscrita principalmente a partir do reconhecimento do olhar estrangeiro. Devido ao fato de a fantasia da terra brasileira ser o paraíso, lugar da exceção divina, o país sofreria de um excesso de gozo do Outro, criando uma diminuição de suas capacidades sublimatórias do desejo.

Funda-se uma cena fantasmática na cultura nacional, principalmente pela exaltação estética do exotismo, o que, para o psicanalista, diminuiria a inserção do povo brasileiro em lugares civis e políticos. O Brasil não apenas seria diferente, integrante de um continente descoberto pelo europeu, mas haveria o mandato utópico de ele encarnar a própria diferença, sendo o mais distinto dos demais países latino-americanos.

Para Dunker (2015), nesta interpretação sobre a cultura brasileira, há uma consequência secundária do déficit paterno no país, ou seja, por causa da insuficiência simbólica na falta de referências parentais legítimas ao povo, haveria um incremento no imaginário, deflagrando uma crise narcísica, assim, na “falta de um significante fundador, que nos poderia sustentar em diferenças comensuráveis, respondemos com a fantasia” (p. 175).

Entretanto, as utopias podem ser reconhecidas não com um mandato, na obrigação de dever e rigidez de seu cumprimento, elas, para Edson Sousa (2011), funcionam como âncoras simbólicas que se inscrevem no laço social como criações que buscam “fundar um modo de olhar e uma forma singular de compartilhar uma experiência” (p. 4). Indaga-se então: será mesmo que, na cultura brasileira, a fantasia nacional próxima ao “gozo sem limites” (Souza, 1994, p. 87) remeteria a uma submissão ao discurso colonial europeu, na degradação política do país?

É justamente o gozo do Outro que, segundo Lacan (1972-1973/2008), no espaço feminino da sexuação, fora utilizado para contrapor a lógica binária da inveja do pênis e da influência biológica da teorização freudiana, apontando um mais além da ordem simbólica. O gozo do Outro, por estar em um espaço aberto, já aponta uma estrutura de infinito, ele é reconhecido pela inconsistência, e não por uma incompletude, provocando tensões sobre a soberania do representável na cultura.

Como destaca Denise Maurano (2011), é possível que a descoberta da América “tenha feito retornar a pujança, sempre presente, na natureza selvagem e sensual que se encontrava oculta na Europa, há tanto tempo civilizada” (p. 100). A utopia europeia para a concepção tradicional seria um mandato com um vetor de exigência de realização, do presente para o futuro, com ideais de realização e sublimação. Entretanto, a utopia na visão psicanalítica, a partir de Roger Dadoun (2015), tem um movimento à contracorrente, agindo na oposição de dois vetores antagonistas – princípio do prazer e princípio da realidade, assim, o projeto utópico “expõe a emocionante racionalidade do inconsciente” (p. 1).

É com o sentido de oposição da palavra contra, de polarizar a invasão sofrida que Irlemar Chiampi (2010) irá denominar “o barroco como a arte da contraconquista” (p. 8). Em

vez de representar a luxúria exótica, oriunda do imaginário europeu, o barroco na América Latina teria uma vocação de resistência à influência do estrangeiro e sua doutrina catequista.

A arte barroca, segundo Maurano (2011), uma estética de curiosidade na mistura do luciferiano e fáustico, pela incorporação de elementos da cultura indígena, portanto, possibilitando uma “modernidade ‘outra’, muito menos marcada pela inspiração progressista” (p. 95). Para Pierre Rivas (2000), o barroco é uma arte de inquietação, pela provocação ao laço social latino-americano, “que responderia a distribuição desigual de sociedades desiguais, onde se teatraliza e se estetiza um poder estranho à racionalidade das Luzes” (p. 286).

## 2.4 Verdade tropical: o contraponto

“Dos filhos deste solo és mãe gentil, pátria amada, Brasil.” A parte final da letra de Joaquim Osório Duque Estrada para o Hino Nacional enuncia um peculiar paradoxo da tradição republicana, que foi reconstruído por Caetano Veloso, na canção *Língua*: “A língua é minha pátria / E eu não tenho pátria: tenho mátria / Eu quero frátria”. No discurso oficial nacional fica ostentada a imagem das figuras parentais, que desde os primórdios da psicanálise freudiana sempre foi palco de complexos, conflitos e ambivalências no romance familiar infantil. Caetano Veloso, então, propõe que a língua seja frátria – irmã – e que esteja ao lado, não por cima, numa hierarquia vertical.

O próprio Veloso, em sua autobiografia *Verdade Tropical* (1997), discute a obra de Calligaris (1991), e o faz com respeito e até mesmo admiração, não se furtando, contudo, à crítica pertinente à interpretação do psicanalista italiano, que, para ele: “forçava a mão para, numa sanha diagnosticadora, meter no mesmo saco a mediocridade dos misturadores de informações mal assimiladas e o gesto audaz de um grande poeta” (Veloso, 1997, p. 248). Ante a hipótese de desterro nacional de Calligaris (1991), em que o colonizador consideraria o Brasil um país sem projeto de futuro e o povo estaria sob os efeitos de uma fundação fracassada, Veloso questiona de forma objetiva e sagaz: “E, psicanalista, observa que a melhor maneira de ajudar esse país amado a superar sua falência como projeto era jogar-lhe na cara sua desesperança fatal” (Veloso, 1997, p. 249).

Seria este o lugar discursivo do analista perante a cultura nacional? O psicanalista lacaniano (Calligaris, 1991) que, na visão de Veloso (1997), “joga na cara” o que, nele, aparece como “desesperança fatal”. Expressão que evoca a enunciação de uma neurose de destino sem possibilidade de elaboração?

Na proposição teórica de Melman (1992/2000b) sobre a cultura brasileira também se encontra este destino funesto sem possibilidade de novos caminhos de ressignificação simbólica sobre o passado colonial. A partir da inspiração de *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1993), destaca a insistência das marcas traumáticas da violência colonial e seu efeito paranoico e conflitivo no laço social do Brasil, construindo a hipótese de uma verticalização do discurso do mestre, por meio de uma violência. É o próprio Melman (2000a) que evidencia um traço repetitivo na política dos países colonizados, em que a gestão do poder se estabeleceria mais “pelos interesses privados, pessoais e até mesmos estrangeiros do que pelo interesse nacional” (p. 13).

Formula-se, então, a partir dessa interpretação da cultura brasileira, na desunião entre o Real e o Simbólico no laço social brasileiro, impossibilitando a circulação discursiva nos lugares de colonizado, pela verticalização do poder patriarcal, ficando o povo em uma posição destinada para sempre a um lugar alienado do discurso do mestre colonial. Miriam Chnaiderman (2000) também questiona essa interpretação de Melman (1992/2000b), reconhecendo-a como uma construção altamente trágica, devido à impossibilidade de mudança e transformação enunciativa do colonizado, provocando a seguinte indagação ao leitor brasileiro: “Melancólica a psicanálise ou melancólico nosso destino?” (p. 46).

As origens da cultura brasileira se inscreveriam, principalmente, pela permanente e constante repetição da alienação colonial, na predominância do tom traumático sem possibilidade de ressignificações e construções de novos sentidos históricos. É interessante observar que o pensamento pós-colonial de Fannon (1969), citado por Bhabha (2003), coloca também o sujeito colonial como sendo “sobredeterminado de fora” (p. 74), preso em sua cadeia enunciativa, aproximando a experiência do colonialismo da articulação lacaniana da demanda e do desejo.

Entretanto, para Bhabha (2003), tanto o negro, escravizado por sua suposta inferioridade, como o branco, reconhecido socialmente pela dita superioridade, enquanto agentes discursivos, estão submetidos a uma orientação de fantasia fixa que reforça o estereótipo de seus papéis sociais, impossibilitando a transformação social. O “[...] que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença” (p. 117), ou seja, da abertura do discurso inconsciente, na possibilidade de enunciação do desejo.

Logo, não somente o colonizado brasileiro estaria preso à alienação do discurso colonial, mas também o colonizador europeu. Jerusalinsky (1999a) é enfático ao afirmar que qualquer retrato intransponível do sujeito diante da cultura vai na contracorrente do movimento

psicanalítico e se opõe à possibilidade singular do sujeito de construir novas impressões sobre sua realidade histórica vivencial.

Também, o discurso psicopatológico utilizado por Melman (1992/2000b) para evidenciar a histeria pseudoparanoica está inserido implicitamente nestas interpretações psicanalíticas, em que a concepção do coletivo diz respeito à formação do inconsciente, como sintoma social. Esta proposição do sintoma na dimensão cultural é defendida por Gérard Pommier (1989) a partir da constituição do sujeito em um momento especular como análoga à estrutura das massas, tal como foi introduzida por Freud (1921/2013) no texto da psicologia das massas: o sujeito não reconhece a si mesmo e acaba encontrando a sua própria imagem no semelhante, o que explicaria a submissão ao líder e à alienação do fenômeno das massas.

Estaria justificado e autorizado utilizar os conceitos e parâmetros clínicos para analisar a cultura, segundo o psicanalista francês (Pommier, 1989), pois se o coletivo é uma formação do inconsciente, a distinção opositiva entre o individual e social, bem como do privado e do público, deixaria de existir. Além disso, é relevante lembrar, segundo Kehl (2000), que nem toda a organização coletiva está solicitando um mestre e líder opressor e a “cada tipo de ideal corresponde um tipo de massa, ou de formação coletiva” (p. 32), ocorrendo uma maior diversidade nas formas de coesão grupal do que na verticalização discursiva e a concentração de poder pelo autoritarismo.

Porém, como salienta Chnaiderman (2005a), é preciso prudência ao retratar as estruturas clínicas que foram formuladas pela transmissão lacaniana para evidenciar uma nova abordagem, a psicopatologia freudiana, ao cenário coletivo do país. Corre-se o risco de uma simples transposição clínica sem um contexto social pertinente, provocando o enfraquecimento do ato interpretativo na “inutilidade existente na busca para enquadrar o Brasil em alguma estrutura, como se isso permitisse prever algum futuro, ter uma ilusão de compreensão racional da violência” (p. 79).

A interpretação de Calligaris (1991) enfatiza que, devido ao seu lugar colonial, a figura paterna brasileira de ordem social não pode ser reconhecida como referente à sua função simbólica, ocorrendo então uma desagregação na organização do laço social brasileiro. Constrói-se, no país, uma cena fantasmática em que o desterro nacional é base das interpretações para a leitura dos conflitos e contradições sociais do Brasil. Haveria uma insuficiência ou ausência paterna impossibilitando a construção de um ideal de eu e seu projeto para um futuro mais coletivo e participativo. Esta falha de filiação seria a principal causa da violência social e da violação de direitos do povo brasileiro.

Esta imagem de desterro nacional também contribui para o risco, de acordo com Chnaiderman (2005b), de políticos brasileiros proclamarem mensagens populistas e sedutoras à nação, com a ideologia de que o povo brasileiro precisa de um pai ou da presença de um novo líder mais forte e salvador das manifestações do mal-estar social. Existiria na cultura brasileira um ressentimento camuflado que, segundo Kehl (2005), faz com que o povo conceba os problemas sociais sempre em uma posição de vítima, vistos como injustiças, atribuídos como sendo “responsabilidade de um outro, de alguém que teria o poder de remediar nossas mazelas, mas não o fez” (p. 172).

O suposto abandono paterno na cultura brasileira proposto por Calligaris (1991), na falta de um significante nacional que possibilitaria a inscrição do ideal de eu e sua posição desejante, põe em debate dentro da própria teorização lacaniana os limites entre o estruturalismo e a psicanálise. Como bem lembra Roudinesco (2002), a popularização e difusão da suposta carência paterna se estabeleceu na sociedade moderna principalmente porque a própria família se tornou, por meio do discurso psiquiátrico, da metapsicologia psicanalítica e da instauração de dispositivos clínicos, “objeto de uma política de controle, centrada na prevenção das anomalias sociais e psíquicas: psicoses, obstáculos, delinquência, desvios sexuais” (p. 49).

Seria a ordem simbólica uma construção europeia? De acordo com Jerusalinsky (1999b), é a cultura do antigo continente europeu, e não a brasileira, que tende a se estruturar ao redor de um pai soberano e único, ordenando seus discursos numa suposição universal de saber (sendo o Papa o melhor exemplo desta prática). Por esse motivo, existiria uma dificuldade de compreensão dos europeus, que, embora tenham uma formação psicanalítica na qual a alteridade é condição fundamental, apresentariam a ideia fixa etnocêntrica de uma “posição discursiva ordenada pela suposição de um pai único” (Jerusalinsky, 1999a, p. 224).

“Pai há um, ou há um pai?”, questiona Jerusalinsky (1999a, p. 228). Uma visão é determinar para o cenário mundial que “pai há um”, ou seja, apenas um discurso paterno deve ser considerado, eliminando as diferenças de cada cultura regional. Por outro lado, uma diferente enunciação seria argumentar que “há um pai”, existindo então uma narrativa singular daquela nação, “uma versão dele, para cada continente de linguagem na sua posição de inconsciente” (p. 230).

Existiria, ou melhor, resistiria a repetição do pensamento etnocêntrico colonial, dentro da própria transmissão psicanalítica do velho continente. Este pensador ocuparia a posição de “recusa desse amo europeu de se perceber, ele mesmo, como causador dessa ruína” (Jerusalinsky, 1999a, p. 224), expressando uma compulsão em desvalorizar, ou até mesmo em

degradar, diferentes interpretações que não correspondem às “versões já prontas do outro lado do oceano” (p. 224).

## **2.5 Maria Rita Kehl: orfandade, ressentimento e função fraterna**

Em 2000 foi publicado o livro *Função Fraterna* organizado por Kehl, sendo o resultado de um grupo de trabalho de diversos psicanalistas brasileiros, empenhados na problematização da função paterna na modernidade proposta pela transmissão de Jacques Lacan e introduzindo a importância da função do semelhante, seja no que se refere à constituição psíquica, seja quanto à formação de laços sociais e seu impacto na cultura. As reflexões desta temática foram apresentadas primeiramente no I Congresso Latino-Americano dos Estados Gerais da Psicanálise em novembro de 1999, em São Paulo, evento marcado por ser espaço com amplitude e abertura teórica em seus debates psicanalíticos ao não se restringir às regras das instituições psicanalíticas tradicionais.

O conceito de função fraterna se origina, para Kehl (2000), com o objetivo de *revitalizar* debates perante os impasses da sociedade contemporânea e dialogar criticamente com estudos psicanalíticos que utilizaram o conceito lacaniano de “declínio social da imago paterna”, para justificar e dar suporte às mais variadas manifestações das novas formas de padecimento psíquico e mal-estar social, como, por exemplo, em dos psicanalistas analisados anteriormente, como Melman (1989) e Calligaris (1991). Esta constatação teórica, proposta geralmente por psicanalistas europeus, sobre o enfraquecimento da autoridade paterna traria consequências nefastas tanto na constituição do sujeito psíquico, quanto na cultura, sendo ele ameaçado de desintegração pela perversão dos laços sociais.

Destaca-se na coletânea, o capítulo escrito por Kehl (2000) intitulado “A fratria órfã” por abordar um fenômeno cultural musical, famoso da década de 90 do século XX do Brasil: o movimento rap crescente na periferia de São Paulo, onde conquistou diversas camadas sociais do país e foi difundido entre os jovens, principalmente pobres e negros, como uma possibilidade sublimatória de luta social. (O texto também foi publicado na revista *São Paulo em Perspectiva*, 13ª edição, de 1999, com o título “Radicais, Raciais, Racionais – A grande fratria do rap na periferia de São Paulo). Nesta investigação a psicanalista faz a análise especificamente do trabalho do grupo Racionais MC’s e a relação de seus integrantes com os fãs, que reconhecem propositalmente entre si como *manos*.

O presente estudo não irá analisar o objeto de investigação musical de Kehl (1999) e suas considerações específicas sobre o rap e a periferia paulista. Ele tem como foco principal a

análise da interpretação da cultura brasileira proposta pela psicanalista neste artigo sobre a condição órfã das comunidades fraternas e o ressentimento social, que foi desenvolvida em seus trabalhos posteriores (2004, 2005). A presença da fratria órfã na cultura brasileira tem como argumentação originária a ausência paterna como referencial teórico e cita como fonte a interpretação proposta por Calligaris (1991) sobre a imagem dos colonos portugueses vistos como usurpadores e exploradores da natureza, e não como agentes que tinham um projeto de fundar uma comunidade e construir laços civilizatórios nas novas terras brasileiras.

De acordo com Kehl (1999), os brasileiros frequentemente representam a si próprios como órfãos de pai: não valorizam a herança portuguesa, não reconhecem figuras heroicas entre os fundadores da nação nem reconhecem com importância os símbolos da pátria nacional. Porém, em vez de permitir liberdade e autonomia ao povo, o ressentimento nacional faz com que esse mesmo povo busque, por meio da política, do discurso religioso e da cultura de massas, recuperar, através da eleição de líderes, o anseio de um pai autoritário e protetor. Logo, a nação brasileira, marcada pelo desterro paterno, em vez de construir uma sociedade emancipada e mais igualitária, produziu um povo mais suscetível à constante “[...] submissão à autoridade de governantes paternalistas, reais, abusados, violentos como o pai da horda primitiva do mito freudiano” (p. 98).

Esse desamparo paterno, para a psicanalista (2005), poderia ser condição de grande liberdade e invenção de novas formas democráticas, porém a imagem brasileira de ser órfão de pai tornaria o povo ressentido, fazendo uma incessante busca na política, nas práticas religiosas ou na cultura de massas, formas de recuperar figuras do pai autoritário e protetor. Haveria então, na cultura do país, um ressentimento enraizado e principalmente *camuflado*.

Destaca-se que o ressentimento é compreendido não como o arrependimento por uma escolha que não teve o fim almejado, mas, sim, como recusa de uma implicação com a escolha feita. Nas causas sociais, o ressentimento não acomete aqueles que foram derrotados na luta e no enfrentamento com o opressor, ele se manifesta frequentemente com os sujeitos que recuaram sem, de fato, participar ativamente das lutas e “perdoaram” sem exigir reparação (Kehl, 2010).

O ressentimento social se faz presente na dificuldade do povo em se reconhecer como agente da vida social, sujeito falante de sua história e responsável coletivamente pela compreensão e resolução dos problemas sociais que o afligem. Suas origens remontam à tradição paternalista e cordial de mando autoritário que manteve os subordinados em uma relação de dependência e alienação filial e servil em relação às autoridades na expectativa do reconhecimento ou de premiação por bom comportamento. Os brasileiros conceberiam os

problemas sociais como insuficiências de estrutura que se apresentam sempre como injustiças, de responsabilidade de um outro, de alguém que teria força e poder para remediar as mazelas do país, mas não o fez.

Logo, no Brasil, este ressentimento é a manifestação da intensa frustração generalizada diante do fracasso nesta procuração e submissão infantil fornecida ao poder autoritário paternalista. É efeito da covardia – não moral, destaca Kehl (2005), mas sim política do povo – que leva o brasileiro a recuar da tensão inevitável que existe nas relações de poder entre classes sociais, em troca de um gozo propiciado pelo modo sensual de exploração dos corpos e aliciamento das consciências.

Persistiria, ainda hoje no país, o modelo originário da tradição rural, em que a autoridade política não atua como representante dos interesses coletivos, mas como uma figura paterna opressiva e ao mesmo tempo protetora que regride e dificulta a emancipação política por meio de instituições republicanas e democráticas. De acordo com a psicanalista:

À sociedade brasileira não falta *pai*, tradição, filiação; falta o reconhecimento dessa filiação apagada, da origem rejeitada em nosso 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. (Kehl, 2005, p. 177).

O que se faz ausente, segundo a psicanalista (1999), na sociedade brasileira não é um “pai” autoritário e falso protetor, como, por exemplo, Antônio Carlos Magalhães, Getúlio Vargas, Padre Cícero e tantos outros que marcaram a história política do país. Pelo contrário, a ausência não estaria na figura paterna, mas sim na dificuldade de construir relações com o semelhante, das quais a sociedade brasileira seria capaz de formar novas relações democráticas, faltando então a ela:

[...] uma *fratria* forte, que confie em si mesma, capaz de suplantar o poder do “pai da horda” e erigir um pai simbólico, na forma de uma lei justa, que contemple as necessidades de todos e não a voracidade de alguns. (Kehl, 1999, p. 98, grifo da autora).

Se o ressentimento social é um dos sintomas que apontam a falha na inscrição de um projeto igualitário nas democracias modernas, sua elaboração se constitui por meio do fortalecimento dos laços entre os cidadãos (irmãos) para constituir realmente no Brasil a criação de mecanismos de incorporação de todas as classes sociais na vida política do país.

Nessa direção, movimentos artísticos e literários como a Antropofagia e, posteriormente, a Tropicália representaram para a cena cultural brasileira, segundo Kehl (2005), com humor e subversão, tentativas de superação do sentimento de ressentimento pela

incorporação da origem, sem se aproximar da apologia de um país em atraso e subdesenvolvido. Se a rica diversidade cultural do Brasil não permite uma proposta de síntese para a identidade nacional, as manifestações artísticas, pela via da sátira e da poética, conseguiram evidenciar o painel das contradições e conflitos da cultura do país, sem cair em uma queixa estéril e na desilusão melancólica perante a identidade nacional.

A fraternidade na psicanálise foi repetidamente analisada apenas na tradição teórica por seu traço de rivalidade e de impulso destruidor, principalmente pela leitura freudiana da disputa hostil dos irmãos pelo amor do pai. Embora no discurso psicanalítico esta lógica de rivalidade fraterna se inscreva na referência aos desejos infantis do Complexo de Édipo e sua defesa contra o desamparo e a perda da autoridade do pai, o laço fraterno não deve ser concebido restrito à uma dimensão familiar (Birman, 2003).

Kehl se indaga (2000) com inquietações como: qual seria a função social possível dos irmãos? Qual é o alcance possível do laço fraterno? Poderiam os irmãos como semelhantes criar laços que façam uma função de suporte que antes era exercida pelo discurso paterno com a mesma efetividade? Na introdução de *Função fraterna*, intitulada “Existe uma função fraterna?”, a psicanalista esclarece que emprega a expressão função fraterna por duas motivações importantes: o termo *função* se refere ao caráter necessário da presença do semelhante na constituição do sujeito e a palavra *fraterna* foi utilizada com o propósito de trazer de volta à teoria psicanalítica o conceito de fratria. Ideia esta que, segundo a psicanalista, foi relegada a uma posição “quase maldita” devido às aproximações e associações teóricas estabelecidas entre massa e fratria, a partir dos textos freudianos *Psicologia das Massas* e *Análise do Eu*, e ainda entre fratria e criminalidade, a partir da leitura de *Totem e Tabu*.

Kehl (2000) ressalta principalmente o caráter político das relações fraternais, bem como a importância da condição de semelhança para a constituição do Eu. As experiências compartilhadas pela fratria – que tem como melhor representação o grupo de adolescentes – possibilitam a “circulação horizontal de conhecimentos, legitimando os semelhantes como sujeitos de linguagem, inscritos em espaço de ressignificação da cultura e do universo simbólico, onde circula a contestação de ideias e de experimentação de liberdade:

O que estou chamando de ‘circulação horizontal’ é o tipo de vínculo social mais característico das democracias modernas, em que a transmissão de saberes e experiências, a produção discursiva, a criação de fatos sociais relevantes e instâncias intermediárias de poder se dão preferencialmente no campo dos encontros e embates entre semelhantes, e a submissão voluntária aos discursos de autoridade é relativizada inclusive pela própria multiplicidade de enunciados do saber. (Kehl, 2000, p. 44).

A igualdade fraternal reconhecida a partir do papel do irmão implica uma mesma condição política entre os agentes sociais; não se estabelecendo uma relação de dominação, a fraternidade passa a ser delimitada onde a “condição fundamental da convivência fraterna é a semelhança na diferença” (p. 39). Para fundamentar o conceito de função fraterna, a psicanalista apoia-se nas ideias lacanianas do complexo fraterno (1938/2018) e o estágio do espelho (1949/1998). Nesta teorização, a função fraterna se refere à entrada do outro semelhante, reconhecido primeiramente pelos irmãos, na constituição narcísica da criança que contribui para a estruturação do sujeito. É justamente esta intrusão do semelhante que, para a Kehl (2000), confronta o *infans* com a intensa semelhança e, ao mesmo tempo, com a alteridade, permitindo a reelaboração da relação dual e especular que desestabiliza no sujeito a ilusão alienante de que pode ser idêntico ao eu ideal.

Portanto, opera-se um deslocamento do ideal paterno que conduz o pequeno outro em direção a novas possibilidades identificatórias. A proposta teórica de Kehl (2000) não é de substituir a função paterna pela fraterna, mas de problematizar como esta amarração e sustentação simbólica (geralmente frágil) fornecida pela função paterna pode ser escorada e alinhada pelos irmãos, tendo consequências sociais e efeitos subjetivos desse apoio fraterno. O potencial da reflexão sobre a função fraterna reside na possibilidade de ampliação do campo identificatório horizontal que desloca o sujeito da identificação ao ideal paterno, sem, no entanto, menosprezá-la.

Os laços fraternais são compreendidos como relações em que não há hierarquia de poder entre os sujeitos, estes se encontram em uma mesma condição política. Essa horizontalidade do grupo permite que os sujeitos se reconheçam nas suas semelhanças e diferenças e constituam outros ideais, numa articulação permanente de recriação da cultura. A função fraterna faz, então, “suplência à paterna, na medida em que possibilita separar a lei da autoridade do pai real (Kehl, 2000, p. 39). Dessa forma, o semelhante é reconhecido como um parceiro num laço simbólico singular presente na vida de cada sujeito que vive em sociedade.

A constatação da diferença entre os irmãos permite que cada um se aproprie à sua maneira do nome herdado do pai; assim se relativiza a força do traço unário que define cada um dos membros da fratria, ao mesmo tempo em que o poder do pai biológico fica em questão – pois como é possível que um único sobrenome possa caber a portadores tão distintos? Entre irmãos, o sobrenome paterno é apenas um dos nomes do sujeito; o menos importante, aliás, já que designa ao mesmo tempo vários e tão diferentes sujeitos. (Kehl, 2010, p. 23).

Haveria então uma passagem afetiva nas relações entre irmãos: da hostilidade para a ternura, da horda à fratria. Estas identificações secundárias entre os semelhantes possibilitariam novos destinos pulsionais em seus projetos de vida e uma maior diversificação discursiva. Os

laços de amizade constituídos por escolhas eletivas instaurariam uma solidariedade reguladora das tensões e conflitos cotidianos.

Por meio da relação horizontal e de união da fratria, para Kehl (1999), esta estrutura de grupo é compreendida como tentativa de reverter a condição de exclusão, ao destacar que o tratamento de “mano” entre os rappers da periferia de São Paulo não é gratuito, ou seja, ela indica uma intenção de igualdade. A designação “mano” busca uma direção de novo sentido e uma enunciação: “a grande fratria dos excluídos, fazendo da consciência a arma capaz de virar o jogo da marginalização” (p. 96).

As letras de suas músicas, para a psicanalista, buscam subverter um discurso de opressão anteriormente estabelecido pelo passado escravista brasileiro, propondo uma diferente linguagem por meio do fortalecimento da identidade negra e da lealdade para os sujeitos da mesma etnia e condição social. Para a psicanalista (1999), quando o rap evidencia importantes líderes da comunidade negra, como Nelson Mandela, Zumbi dos Palmares e Spike Lee, por exemplo, produz referências nos campos da identificação simbólica que incluem o semelhante na diferença e podem estabelecer traços sem a dependência dos valores sociais da elite branca. O discurso musical composto pelos Racionais permite, na interpretação de Kehl, então uma restauração de autoestima entre os jovens negros e a possibilidade de mudança de atitude individual, uma vez que oferece outro lugar identificatório para os negros, diferente das antigas caricaturas em que são vistos como servis e inferiores, preconizadas pela era colonial e ainda persistentes na tradição brasileira.

Porém cabe apontar que a fratria não é convocada a atuar somente na ausência da figura paterna, ou seja, para existir ela não precisa ser orfã. Mas, quando se faz presente esta falta do reconhecimento paterno, é a circulação libidinal entre os membros da fratria, em que o sujeito se vê e é visto pelo olhar dos outros, que possibilita novos referenciais identificatórios. Kehl (1999) destaca a grande importância da criação de apelidos nos grupos de adolescentes como sinais de um “segundo batismo” (p. 102) ampliando as possibilidades de reconhecimento a partir das identificações horizontais.

Um contraponto a se elaborar na interpretação de Kehl (1999) da cultura brasileira é quando ela apresenta sua visão de periferia, que se aproxima do imaginário social de um lugar onde predomina a barbárie e o caos, e marca um destino imutável para os sujeitos que a habitam. Escreve a psicanalista:

O real domina a vida da periferia, em suas faces extremas: a droga e seu gozo mortífero; a violência do outro – frequentemente a polícia – com quem é impossível qualquer diálogo, qualquer negociação; a miséria, que segundo Hanna Arendt nos

exclui da condição humana porque nos faz prisioneiros da necessidade. E acima de tudo, a morte. O real se manifesta na figura do destino inexorável. (Kehl, 1999, p.103)

Trata-se de uma interpretação drástica que, com sua nomeação discursiva, qualquer análise a ser feita tem como partida um positivismo sobre as periferias e o lugar social dos jovens negros e, o mais problemático, sem mobilidade de construir novos projetos de identificação. Se o próprio rap não é apenas lazer, expressão ou denúncia social, mas tem também função de articular o jovem ao laço social por meio do testemunho, dando voz e protagonismo, por que a periferia teria esta imagem tão cristalizada?

É a própria Kehl (1998) que preconiza cautela em relação a qualquer narrativa sobre atos violentos, guerras sociais ou tragédias históricas, pois o que é considerado trauma a partir de Freud, ou nomeado por Lacan como Real, pode causar um fascínio exagerado, perante acontecimentos catastróficos, ou uma visão dogmática entre vencedores e derrotados, o bem contra o mal. A “[...] dimensão traumática da experiência humana, esta que escapa à representação, não tem suas fronteiras delimitadas de antemão” (p. 67).

A autora (1998) questiona, portanto, a repetição discursiva no laço cultural de associar rapidamente o irrepresentável ao Mal Absoluto. Embora os eventos sejam esquecidos por causa da angústia envolvida nas experiências traumáticas, não implica que estes acontecimentos sejam diretamente negativos ou positivos. O Mal, vale enfatizar, não constitui o irrepresentável: “Ao contrário, é aquilo para o qual as culturas precisam inventar um lugar simbólico. Ritualizações, formas coletivas de invocar e dominar o Mal.” (p. 70).

De acordo com Marta Cerruti (2017) o movimento hip-hop com as letras de rap, podem funcionar como um instrumento de resistência dos jovens serem tomados como categorias de abjetos (restos da sociedade) reinventando o imaginário que lhes é colocado. É assim que Kehl (1999) finaliza seu texto, sobre a articulação do rap com a periferia, onde ética e estética podem se encontrar quando esta última tem potência de abrir uma brecha simbólica na dura pedra do real, adiando mesmo que brevemente o confronto inevitável com a finitude.

Portanto, Kehl (2000) irá enfatizar o reconhecimento da ação republicana por parte formações horizontais para a transformação da ação política brasileira – fraternas. Nesta interpretação psicanalítica o país não precisaria mais um senhor de engenho ou líder messiânico, ou seja, novamente uma figura paternalista colocada numa posição de autoridade.

*Existiria outras interpretações psicanalíticas sobre a cultura brasileira que apontam além do déficit simbólico da função paterna?* Com esta indagação se iniciou o segundo momento da dissertação após a banca de qualificação, pesquisando novas articulações com a psicanálise e cultura brasileira. Selecionou-se interpretações publicadas na década 80 do século

XX que lançavam novos sentidos e indagações sobre o laço social brasileiro, principalmente durante a abertura política do país (1974-1985) e a promulgação da nova constituição brasileira de 1988.

### 3 INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA E DEMOCRACIA

A psicanálise no Brasil iniciou uma grande expansão clínica e difusão social a partir de 1970, especialmente durante a redemocratização do país, período histórico nomeado como *abertura* política que se iniciou em 1974 e terminou em 1988 com a promulgação da nova constituição brasileira. Durante este processo de reinício democrático, o movimento psicanalítico teve um relevante papel de articulador de reflexões sociais sobre o país, com o crescimento de três grandes perspectivas críticas: a psicanálise latino-americana (associada ao marxismo e à esquerda católica), a escola inglesa com o estudo das ideias de Klein, Bion e Winnicott e a psicanálise lacaniana (Dunker, 2008).

Também com o seu texto de 1947, “A psiquiatria inglesa e a guerra”, Lacan já refletia positivamente sobre os benefícios da experiência desenvolvida por Bion e Rickmann com tratamentos de soldados por meio de terapia de grupos sem chefe. Dessa forma, na modernidade, tendo base o surgimento do declínio da imago paterna, a aposta lacaniana, como escreve Vladimir Safatle (2017), era refletir em direção da constituição de laços sociais a partir da identificação com um lugar vazio, e não do fortalecimento das figuras paternas de autoridade e dominação.

Esta articulação entre psicanálise e democracia será evidenciada principalmente por Claude Lefort (1983), filósofo político e leitor de Lacan, o qual, a partir de apropriação autoral das diferenças entre os registros topológicos do simbólico e do imaginário, escreve (p.76):

A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas a imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dele. A democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; outro, que esse poder não é de ninguém.

Lefort (1983) descreve a democracia partindo de um elemento central de indeterminação de sentido. Ele parte da ideia lacaniana sobre o universo simbólico reconhecido como uma realidade discursiva de significantes que é organizada por um princípio norteador que expressa a dimensão de um lugar vazio – o significante mestre. No regime democrático, este vazio simbólico do poder permite à autoridade política – seja ela ocupada por governantes ou posições ideológicas – não se transformar em uma parte que visa encarnar o todo, processo fetichista de incorporação que sintetiza todas partes por meio de um único elemento central.

Assim, a democracia seria o sistema de governo no qual “não há poder ligado a um corpo” (Lefort, 1983, p. 118). No sistema democrático, não existiria, para este autor, a possibilidade de uma única pessoa encarar ou assumir de forma absoluta o poder e, assim, o

povo se confrontaria cada vez que ocorre eleições, com a presença da indeterminação simbólica que nasce da perda desta substância do corpo político.

Na América Latina, a grande expansão do movimento lacaniano, principalmente Argentina e Brasil, associa-se à posição originariamente ocupada por Jacques Lacan de contestação crítica aos sistemas de hierarquia vertical e do poder centralizador das instituições psicanalíticas. Logo, a teoria lacaniana foi bem acolhida como instrumento de resistência cultural nos períodos de violência social e opressão política vivida por estes países (Dunker, 2006).

A difusão e o ingresso do pensamento lacaniano no Brasil, nos anos 1980, estimulou, como afirma Joel Birman (2004), a retomada da psicanálise como teoria que articula novas possibilidades de pensamento sobre a cultura do país, por meio do diálogo com diferentes ciências, como a antropologia social, a filosofia, a linguística e a história. Neste capítulo da investigação psicanalítica, foram escolhidas principalmente interpretações da cultura brasileira com inspirações a partir de conceitos lacanianos e de tradição francesa.

Jane Russo (2012), em uma investigação histórica sobre a difusão da teoria psicanalítica durante a ditadura, constatou que a representação social da psicanálise teve duas faces que coexistiram de forma cindida: uma imagem “boa” – libertária e subversiva da psicanálise, que foi adotada como forma de resistência ao regime político-ditatorial – e outra reconhecida como “má” – conservadora, ortodoxa (até mesmo colaboradora do sistema repressivo social), associada principalmente à International Psychoanalytical Association – IPA. Dessa forma, embora a psicanálise tenha tido sempre um percurso de questionar os valores tradicionais da sociedade, promovendo discussões principalmente sobre o sistema repressivo da cultura e questionando os valores tradicionais preconizados, sua presença durante a ditadura foi paradoxal.

Durante os “anos de chumbo”, o discurso psicanalítico, por causa de regimes opressivos e das severas regras institucionais do sistema internacional de formação psicanalítica, foi reconhecido como um saber que cultuava a “neutralidade” clínica apoiada em uma ideologia familiar tradicional que se aproximava da opressão ditatorial (Frosh & Mandelbaum, 2017; Rubin, Mandelbaum & Frosh, 2016). Da mesma forma que a ditadura militar se iniciou, a partir de 1960, a expansão das instituições do movimento psicanalítico internacional (IPA) foi crescente durante esta década e sua presença no contexto brasileiro foi essencial para guardar a ordem (Coimbra, 1995), ou seja, explicar a origem da desordem e praticar a reorganização necessária no país.

Delimita-se justamente a retomada que o movimento psicanalítico fez no país, ao se voltar para as questões culturais da sociedade brasileira, após longo silenciamento e invisibilização política: seja este apagamento motivado pelo controle repressivo da ditadura militar, ou pelos entraves políticos dos institutos de formação psicanalítica. Voltada a questões técnicas e conceituais, a comunidade psicanalítica nas décadas anteriores (1960 e 1970) se restringia principalmente às discussões clínicas e teóricas em seus ambientes privados-clínicos ou institucionais (Oliveira, 2002).

Ao longo dos anos 1980, a participação da psicanálise se tornou mais influente na esfera pública, ocupando um papel relevante com contribuições a partir de análises históricas, sociológicas e literárias. O saber psicanalítico, conforme, por exemplo, a pesquisa de Marco Antonio Chaga (2000), teve grande espaço de difusão nos jornais impressos, principalmente com a intenção de tratar temas de esclarecimento sobre saúde mental, problemas sociais e conflitos políticos. O texto de Kehl (1981), publicado no periódico *Folha de São Paulo*, testemunha a preocupação e responsabilidade da psicanálise com as questões sociais do país da época:

Só a socialização da práxis psicanalítica pode dessacralizar esta ciência-mito dos nossos dias, que, apesar de tudo, nem sabemos direito se é ciência ou não (o que a meu ver não desautoriza a psicanálise). Somente se, enquanto prática e não apenas enquanto tema de papo, onde os iniciados dão as coordenadas para a massa – a psicanálise cair na vida, a exemplo do que ocorreu em alguns países europeus, como Itália e França, revelando suas limitações enquanto disciplina social e ampliando suas possibilidades, poderá deixar de ser um Saber Sagrado para milhões de invejosos e se constituir em algum tipo de conhecimento de domínio e utilidade pública. (Kehl, 1981, p. 254).

Em São Paulo, cabe lembrar a relevância do Instituto Sedes Sapientiae como espaço de referência com seus ideais marxistas católicos pela luta de resistência à violação de direitos civis e na ampliação social da psicanálise (Fuks, 1988). A partir de 1980 também os trabalhos psicanalíticos de Hélio Pellegrino publicados em periódicos nacionais tiveram grande impacto no solo brasileiro e na assimilação da teoria psicanalítica como uma discursividade crítica aos fenômenos políticos e problemas sociais que o país enfrentava sob o regime ditatorial (Fuks, 2005). Tais trabalhos se inseriram em uma série de reflexões da época sobre os efeitos que a violação de direitos políticos e a violência estatal ocasionaram na população – quebra de vínculos, ruptura do sistema de ideias, bem como o fim de projetos coletivos – e demarcam uma subjetividade fragilizada à mercê de uma cultura de violência (Fuks, 2003).

No Rio de Janeiro, com a chegada de jovens intelectuais de seu período na França, seja por exílio político ou viagem cultural, o movimento lacaniano emergiu pelo crescimento dos

cursos de psicologia no país e a internacionalização da teoria francesa pelo mundo (Oliveira, 2017). Durante a década de 1970, Betty Milan e Magno Machado Dias foram psicanalistas expoentes da transmissão e difusão das ideias lacanianas na cidade carioca, trazendo uma nova configuração de ensino da psicanálise com a inauguração do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro (CFRJ) (Figueiredo, 2012).

Inspirado nas ideias propostas por Jacques Lacan para a Escola Freudiana de Paris, após sua ex-comunhão da *International Psychoanalytical Association* – IPA (Lacan, 1964/1998), o CFRJ foi reconhecido como o primeiro grupo de formação estritamente lacaniano no país (Figueiredo, 1988), promovendo diversos encontros científicos (saraus) que estimularam a troca de experiências e ideias psicanalíticas com o público externo, e foi um dos primeiros centros de formação psicanalítica para o público leigo no Brasil. Contou também, muitas vezes, com a presença de intelectuais e ou figuras públicas do cenário cultural carioca, como o músico Caetano Veloso e o carnavalesco Joãozinho Trinta (Medeiros, 2012).

### **3.1 Hélio Pellegrino: Complexo de Édipo e marxismo**

O psicanalista Hélio Pellegrino, nascido em Belo Horizonte em 1924, foi um psicanalista freudiano, precursor na difusão e engajamento político do movimento psicanalítico na década de 80 do século XX pela defesa dos direitos democráticos e na oposição de regimes autoritários. Ele argumentou, ao longo de sua trajetória intelectual, a importância do Complexo de Édipo e seus efeitos no laço social e lutou pela ampliação social dos dispositivos clínicos da teoria psicanalítica, com sua atenção dirigida principalmente aos pobres e oprimidos, inaugurando a Clínica Social de Psicanálise, no Rio de Janeiro, em parceria com Anna Katrin Kemper em 1973.

Pellegrino teve papel fundamental na luta contra a ditadura militar, auxiliando na denúncia contra o Dr. Amílcar Lobo por participação e conivência com a tortura política da década de 1970. Próximo às ideias marxistas, o psicanalista sempre se envolveu com movimentos sociais, sendo um dos fundadores da Esquerda Democrática, ala da UDN, integrou a fundação do Partido Socialista Brasileiro e esteve na direção do Partido dos Trabalhadores. De acordo com Chnaiderman (1989, p. 8), “a vida de Hélio é coerente com sua leitura da psicanálise – militante do desejo, militante das forças de vida, sua cólera era cólera-esperança, a cólera que faz mudar”.

Dois anos após o golpe militar no Brasil, em 1966, num congresso de psicanálise realizado em Santiago do Chile, Pellegrino apresentou o trabalho “Pacto edípico e pacto social – da gramática do desejo à sem-vergonhice brasílica” no qual articulou o aumento de criminalidade na sociedade brasileira com os desmandos coercitivos da ditadura. Devido aos tempos sombrios de censura militar, o texto somente se tornou acessível aos leitores em 11 de setembro de 1983 – publicado no “Folhetim”, caderno da *Folha de São Paulo*, n. 347. Posteriormente, foi editado como capítulo da coletânea *Grupo sobre grupo*, de Luiz Aberto Py (Pellegrino, 1987).

Ao longo de sua escrita, também influenciado pelo pensamento marxista, o psicanalista apresenta as vicissitudes ocasionadas pela desigualdade de classes, do autoritarismo sofrido no período ditatorial e dos efeitos nocivos do capitalismo neoliberal, que determinariam a impossibilidade da resolução da conflitiva edípica, tanto social como subjetivamente, na cultura brasileira. O estudo teórico de Pellegrino (1987), portanto, teve como finalidade construir uma interpretação psicanalítica sobre o abuso de poder cometido pelos militares e seus apoiadores durante os anos da ditadura – denominada por ele como “sem-vergonhice brasílica” – e como este regime autoritário influenciou o avanço da delinquência e criminalidade na sociedade, principalmente por causa da quebra dos pactos democráticos no Brasil.

É relevante destacar, no estudo de Pellegrino (1987), que a proposição do termo trabalho, frequentemente utilizado pelo autor, é sinalizada por Tânia Rivera (2017) como contraponto à utilização do conceito de “massa” no conhecido texto freudiano de 1921 “Psicologias das massas e análise do Eu”. Para Freud, a massa é movida por impulsos mais primitivos, sendo influenciada por líderes, tendo uma lógica por contágio de ideias e sentimentos. Já na estruturação do pacto social proposta por Pellegrino, o trabalhador seria uma “potência de emancipação, mas que descambaria sintomaticamente na violência urbana, diante da opressão das elites” (s/p).

O psicanalista mineiro, tendo como pressuposto teórico a universalidade do Complexo de Édipo, postula a inscrição simbólica originada na cena familiar com o pacto social realizado pelo trabalho. Para Pellegrino (1987), a atividade laboral seria a função organizadora fundamental do laço social: trabalhar é o que possibilita caminho para o indivíduo confirmar o seu ingresso na cultura pela oferta de seus conhecimentos e habilidades e principalmente na renúncia pulsional em troca de uma posição na ordem civilizatória. É pelo trabalho, sendo este elemento de mediação essencial, que, como sujeitos adultos, nos tornamos de “fato e de direito – sócios plenos da sociedade humana” (1987, p. 201).

O pacto social, portanto, se aproxima da estrutura do pacto edípico, no qual o sujeito abdica das fantasias incestuosas e parricidas de conquistar sexualmente e rivalizar agressivamente com as figuras parentais, recebendo em troca uma posição de filiação e reconhecimento na cultura. Como destaca o autor (1987, p. 201):

Se a lei da cultura é um pacto e, portanto, implica deveres e direitos, tendo mão dupla – toma lá, dá cá –, sem que o pacto fique invalidado em sua estrutura. Também o pacto social implica direitos e deveres e tem, necessariamente, mão dupla, sem o que não conseguirá sustentar-se. O pacto primordial – repitamos – prepara e torna possível um segundo pacto, em torno da questão do trabalho. O primeiro pacto garante e sustenta o segundo, mas este, por retroação, confirma – ou infirma – o primeiro. O pai é o representante da sociedade junto à criança.

Pellegrino (1987) retoma a teorização do Complexo de Édipo para frisar que a Lei deve ser temida para ser respeitada e cumprida, porém uma lei que se determina apenas pela ameaça, seria perversa e coercitiva. A Lei necessita ser fundada com ação de Eros: ela existe não para degradar o desejo, mas para escrevê-lo em uma gramática – à lei “do desejo pode e deve – corresponder um desejo da Lei” (p. 199).

Na modernidade, na falta de uma encarnação forte da autoridade paterna (poder soberano), substituto imaginário do pai assassinado da ordem primitiva, Lacan (1953/1998) propôs que a função paterna funcionasse como uma nomeação: este é o sentido do “nome-do-pai” como elemento organizador da linguagem. “É no nome do pai que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei”. (p. 279). Nesse lugar do poder efetivo do *pater familiae* do período de vigência do patriarcado, onde se decidia o destino dos filhos com base em conveniências, o psicanalista francês restaura a posição do pai como um lugar simbólico, necessário e suficiente para fazer que cada sujeito seja marcado pela Lei, da qual o pai não é autoridade (como pai da horda primeva), mas porta-voz.

Perante o desamparo do sujeito moderno, a teoria psicanalítica propõe, segundo Kehl (2002), como traço mínimo para o ingresso do sujeito ante a cultura, o reconhecimento da filiação. Esse ato de reconhecer suas origens significa a aceitação da dívida simbólica: o *infans* ingressou no mundo devido ao desejo do casal parental, ou, no mínimo, os pais lhe deram seu sobrenome, somado a um nome próprio que é, também este, carregado de sentido. Portanto, o humano já entra no mundo portador de um sentido a ele próprio desconhecido, e é este sentido, inconsciente, que fornece um traço identificatório à sua estruturação psíquica.

O Complexo de Édipo é reconhecido por Pellegrino (1989) como modelo organizador psíquico – ele “insere, na espessura da sexualidade, sob forma de Lei do Pai, a falta, a cárie, a carência que nos constitui: castração simbólica” (p. 17). Conceito essencial nas raízes psicanalíticas, ele se fundamenta, para o psicanalista (1987), na proibição do incesto, mas ao mesmo tempo possibilita que todas as outras escolhas não sejam incestuosas. Somente a liberdade e o amor, ambos subordinando o temor da castração, vão possibilitar juntos a verdadeira e eficaz relação com a lei, seja no registro psíquico como no laço social.

A posição de Pellegrino sobre a universalização e a relevância da conflitiva edípica na estruturação psíquica do sujeito é notável no debate com Michel Foucault ocorrido no Rio de Janeiro, RJ., RJ: em 1973. Para o psicanalista (Pellegrino, 1973/2002), a narrativa mitológica também descreve um homem que está em busca de sua liberdade e principalmente em um processo de desalienação perante seu fantasma familiar (Pellegrino, 1973/2002. p. 129-130):

[...] acho que o Édipo também é um homem da liberdade. E o problema edípico não é só *contrainte*, mas também uma tentativa de ir além da situação de *contrainte*, para engegar-se, para perder a visão paranoica, para perder o conhecimento, para perder a ciência, para perder o poder, para adquirir, enfim, a sabedoria.

Os processos democráticos são reconhecidos por Pellegrino (1989) como um esforço de racionalidade pelo qual o sacrifício coletivo e o trabalho de todos revertem em benefício, prazer e liberdade. Ele argumenta também que não se deve ter maniqueísmos conceituais sobre o papel das instituições. As formas de organização coletiva são, para o psicanalista, um mal necessário e, sendo assim, paradoxalmente, bens sociais. São elas que podem com sua articulação e luta social possibilitar mudanças e a conquista de direitos civis.

O pacto edípico é uma aliança que se constitui como uma via de mão dupla: a criança recebe uma ordenação simbólica que lhe fornece meios para constituir-se como sujeito, no respeito às regras e reconhecimento dos interditos sociais, contribuindo para a manutenção da cultura na qual ingressa. Na vida adulta, soma-se ao pacto edípico o pacto social e, com este, o sujeito assume o pertencimento à comunidade e ao ordenamento da cultura por meio do trabalho.

Em Freud, encontra-se a ideia de que há um pacto que sustenta o sujeito, a sociedade e as relações entre eles. No escrito “O mal-estar na cultura” (1929/2000), o fundador da psicanálise escreve que a construção da civilização humana se elabora num ato coletivo, sob as ruínas da liberdade individual. Viver em sociedade é lidar com contradições e conflitos psíquicos perante as renúncias que necessitam ser realizadas em nome de sua própria sobrevivência, pois esta última somente será possível no coletivo. O fundador da psicanálise

sustenta que os impulsos destrutivos no sujeito precisam ser controlados, por meio de uma negociação complexa, na qual o humano renuncia parte de sua felicidade individual pela segurança originada pela coerção social das pulsões agressivas primitivas.

O conceito de pacto social foi antes mencionado por Jean-Jacques Rousseau (1757/2000) como contrato social. Para ele, o alicerce da comunidade reside em um pacto, pois os indivíduos podem ser dessemelhantes na força, mas se tornariam iguais por convenção e por direito, numa mesma igualdade moral e legítima. Porém, em maus governos, o princípio de igualdade é apenas ilusório e serve somente para manter o pobre na miséria e o rico em usurpação. Como afirma o filósofo político: “As leis são sempre úteis aos que possuem (bens) e danosas aos que nada têm” (p. 37).

Existiria uma reciprocidade na articulação entre o pacto edípico e o pacto social, uma vez que, como pontua Dunker (2015), os dois se estabelecem por sistemas de troca de dupla via entre o sacrifício e o retorno. Portanto, o Complexo de Édipo, em sua implicação no laço social, estabeleceria uma via de mão dupla com o pacto social, em que tanto o sujeito como a cultura seriam beneficiários desta relação. Possíveis dificuldades ou a má integração da lei da cultura, por conflitos familiares não elaborados, poderiam gerar uma conduta antissocial, mas, ao mesmo tempo, uma patologia social também ameaçaria ou romperia com a lei que a função paterna representa miticamente para a criança.

Na introdução de seu trabalho, o psicanalista (1987) faz questão de retomar a mitologia grega de Édipo em uma leitura psicanalítica sucinta mas precisa do mito, para abordar um curioso detalhe da obra: o Édipo, herói lendário da narrativa, não teve a resolução da conflitiva edípica proposta por Freud: “ele foi vítima – e achou-se tragicamente preso – de vicissitudes pré-edípicas” (p. 195). Na tragédia escrita por Sófocles, Édipo não estava ligado aos pais que o adotaram e acolheram, Mérope e Polúbio. Se fosse este o caso, ele estaria numa triangulação fálica, tendo paixão amorosa com a figura materna e ódio pelo interdito paterno recebido, podendo constituir sua condição desejante como sujeito e partindo para uma exogamia da cena familiar.

Segundo Pellegrino (1987b), mesmo sem ter consciência, o personagem mítico se encontrava preso a Laio e Jocasta, pais que o rejeitaram e condenaram à morte, fixando seu fantasma na situação primitiva de cisão entre o amor e a destrutividade. Ele enfatiza que, na narrativa mítica de Édipo, não se refere ao complexo descrito por Freud, mas sim a “uma condenação cuja raiz é, ao contrário, a total ausência de amor” (p. 310). É devido a esse desamparo inicial que Édipo não conseguiu trilhar uma saída para longe do sistema familiar

primário, ficando à mercê de impulsos pré-edípicos destrutivos: parricidas, homicidas e incestuosos.

Esta retroação, no Complexo de Édipo, ao encontro de angústias mais arcaicas seria a chave para a compreensão do aumento de delinquência e violência social nas grandes metrópoles do país. “A ruptura com o pacto social, em virtude de sociopatia grave – como é o caso brasileiro –, pode implicar a ruptura, ao nível do inconsciente, com o pacto edípico”. (Pellegrino, 1986, p. 101). Tal como o início do mito de Édipo, se apresenta uma cena fantasmática de *filicídio* na cultura brasileira: o golpe militar foi dirigido principalmente contra a classe trabalhadora, maioria da população no país, e a favor dos grandes interesses do capitalismo das elites, sendo excludente e concentrador de riqueza.

A ditadura militar no Brasil não acarretou somente um desequilíbrio no pacto social, mas “a violação de equidade, o descaso com a justiça social e a intrusão do capitalismo pela ‘lei do mais forte’, que são o motor do golpe de 1964” (Dunker, 2015, 156) e trouxeram implicações nas trocas de reconhecimento entre o pacto edípico e o pacto social. Se o “pacto social tem mão única, se os direitos do trabalho são desrespeitados e aviltados, ele pode romper-se, implicando essa ruptura gravíssimas consequências” (Pellegrino, 1987a, p. 202). O sistema governamental, que deveria garantir condições adequadas para a população, agride os trabalhadores na violação de seus direitos e estes teriam como resposta a mesma tendência de agressão e desprezo manifestada por meio do aumento da criminalidade no país.

Desprezado, o trabalhador rompe com o pacto social, “questiona-lhe a estrutura, repudia a validade e a justiça dos sacrifícios que, em seu nome, lhe foram exigidos” (Pellegrino, 1984). O destino ideal, segundo o psicanalista (1987a), para esta ruptura com o pacto social é o trabalhador se tornar um revolucionário: assim, seu rompimento com a sociedade não será alvo de uma agressão desmedida e cega, mas transformador por meio da ação das massas. Dessa forma, a ruptura com o laço social não chega a provocar o desenlace com a Lei da Cultura. O revolucionário se mantém fiel ao seu projeto (ideal de eu) e preserva a aliança com o pacto edípico, apoiando-se “nas melhores e mais altas tradições e virtudes libertárias do seu povo” (p. 202).

A ruptura do pacto social feita pelo trabalhador por meio da agressividade seria a resposta ao rompimento já realizado anteriormente pelos governantes pós-golpe de 64 em seu descaso com os direitos e a proteção ao povo brasileiro. Logo, na interpretação de Pellegrino (1987a) para o Brasil, em plena ditadura militar, a consequência mais grave para a sociedade, naquele momento, seria o aumento da violência urbana, expoente da disputa entre classes sociais.

Forma-se uma “guerra civil crônica” sustentada pela concentração de renda das elites dominantes, que enriqueceriam e expandiriam seus ganhos à custa da pobreza da população. O cidadão brasileiro pobre não tem motivo de sustentar o pacto social “com uma sociedade que o reduz à condição de detrito, ao mesmo tempo que, em seus estratos dirigentes, se entrega à corrupção e ao deboche impune” (Pellegrino, 1987a, p. 204).

Nessa perspectiva, as instituições, mais especificadamente as que representam o governo estatal, podem ser compreendidas como agentes, autorizados pela legalidade e pela legitimidade da opinião pública, que, por um lado, têm como finalidade oferecer segurança e estabilidade para a sociedade, ao preço de operar, por outro, diversas formas de opressão, violência e exclusão. O Estado não é mais garantia da contenção da força, pelo contrário, a violência é monopolizada pelas instituições estatais e consolidada por processos legais. Desse ponto de vista, pode-se entender que a estrutura estatal não representa o povo tal como o discurso é propagado em épocas eleitorais, ela se preocupa com a obediência dele para atingir a ordenação social.

Delinquência e violência são formas perversas de indignação e protesto utilizadas pela camada pobre da população, elas por efeito não ocasionariam nenhuma transformação e principalmente agravariam os problemas sociais do Brasil. O psicanalista brasileiro (1987a) também argumenta que as estruturas neoliberais também são formas ilícitas de relacionamento social e que é “mais honrado – e menos perverso – ser delinquente fora da lei, do que sê-lo em nome da lei, acobertado e protegido por ela” (p. 204).

Pelo neoliberalismo, ao contrário de estar a serviço em uma função distributiva e igualitária seguindo uma organização simbólica, o mandato feroz do supereu ordena compulsivamente, cada vez mais, o consumo desenfreado, ao mesmo tempo que clama por uma necessidade de restrição psíquica e instrumentalização da lei. Pellegrino (1987a) faz uma crítica a Freud, que, ao analisar a sociedade capitalista que tomou como inspiração para suas investigações da cultura, não se ateu à intensa repressão que nela existe, não apenas por causa do processo civilizatório, mas principalmente da intensa “injustiça social, que é preciso garantir e manter pela força”.

Ao argumento freudiano que a base civilizatória não poderia existir sem repressão, Herbert Marcuse responde que o que teria caracterizado o progresso da humanidade é uma repressão que atende os interesses da exploração e dominação. Assim, é condizente Pellegrino (1987a) citar Marcuse com o conceito de sobrepressão para evidenciar a perpetuação de restrições e imposições que tem como finalidade obter e conservar a dominação social. Trata-

se aqui de um fenômeno sociopolítico, e não de uma esfera do recalque originário fundante da cultura proposto pelo criador da psicanálise.

Assim, as instituições governamentais reconhecidas e aceitas pela população podem assumir uma imagem autoritária que faz sua lei própria, sem subordinação aos interesses coletivos. Todo e qualquer cidadão, nascido dentro de um sistema político, pode tornar-se, de um momento para outro, uma possível vítima de um processo de exclusão e destituição de direitos. Os humilhados, pobres e miseráveis, os estranhos e estrangeiros, criminosos ou doentes crônicos são alvos preferenciais.

A criminalidade brasileira é vista como representante e expressão deste conflito de classes: a violência é sintoma, e não a causa originária dos entraves sociais, ela está para “a patologia social assim como a tosse convulsiva está para a silicose” (Pellegrino, 1986, p.98). Os atos violentos não se restringem a serem sinais da escassez econômica, pois, em muitas situações, nem toda crise social geraria criminalidade. O crescimento do crime se estabeleceu principalmente devido à quebra de valores determinantes para unir o laço entre os membros de uma sociedade. Sobre a violência social, Pellegrino escreve:

Com a ruptura do pacto edípico, ocorre o retorno do recalco, para usarmos a expressão freudiana. A barreira do recalco, rompida, liberta o enxuro dos impulsos antes contidos: predação, homicídio, incesto, estupro, roubo e violência de todo tipo passam a ter livre curso na conduta. Estão implantadas as condições extra e intrapsíquicas para uma epidemia de criminalidade, como sintoma de patologia social. (Pellegrino, 1986, p. 105).

Sociopatia e delinquência, duas formas utilizadas por Pellegrino (1987a) para interpretar o sintoma da cultura brasileira, são, para Dunker (2015), expressões de um processo traumático que ocorreria na passagem entre o pacto edípico e o pacto social. Existiria, ou melhor, resistiria um elemento do Real, não metabolizado psicologicamente, da própria *diferença* (sexual e de gerações) oriunda do Complexo de Édipo e da *desigualdade* (de classe e de status social) originada pelo pacto social capitalista que faz com que a lei “pacíficadora e formativa se inverta em imperativo superegoico de gozo” (p. 156).

Cecília Coimbra e Maria Livia do Nascimento (2003) argumentam as condições culturais que tornaram possível na sociedade brasileira a emergência do que elas denominam como o *mito da periculosidade*. Trata-se de uma construção imaginária social que articula periculosidade, falta de humanidade e criminalidade com a pobreza e representa uma instrumentalização do racismo e exclusão social por parte das ações governamentais.

Por serem pobres são reconhecidos rapidamente como perigosos, se ainda não efetivaram um ato criminoso, a condição de pobreza indicaria que há uma predisposição latente para tal, esperando apenas o momento propício para se manifestar. Socialmente, por meio deste mito social, haveria sempre motivos de suspeitar da população pobre no país. As autoras (Coimbra & Nascimento, 2003) afirmam que no Brasil, devido à herança de mais de trezentos anos de sistema colonial e principalmente da escravidão, o “controle das virtualidades exercerá um papel fundamental na constituição de nossas subjetividades sobre a pobreza” (p. 20).

O pacto social, na interpretação de Pellegrino, embora inscrito na cultura brasileira, não se efetiva plenamente dada a exclusão social da população e da exceção capitalista das elites. Em seu posicionamento psicanalítico fica evidenciado que a violência no país se faz presente principalmente pela desigualdade social, o avanço do capitalismo selvagem e da quebra da filiação simbólica do Estado em fornecer uma cidadania legítima à sua população. Ele argumenta (Pellegrino, 1986b, p. 3):

Cada povo tem os criminosos – e a criminalidade – que merece. Isto significa que a patogenia da violência, longe de ser explicável a partir de uma visão catastrofista da natureza humana, cruel e corrupta em seu miolo, tem raízes sociais e políticas que a tornam um fenômeno coletivo, passível de transformações – ou modificações – capazes de agravá-lo ou atenuá-lo.

### **3.2 M.D. Magno: *heteros* e antropofagia**

No final da década de 1970 do século XX, a institucionalização da psicanálise no país restringiu sua ênfase a debates clínicos e discussões conceituais da teoria psicanalítica. O foco também foi pautado pela primazia de diversos modelos teóricos, misturando-se com a profissionalização da psicologia clínica (a profissão de psicólogo é regulamentada no país em 1962) (Figueiredo, 1989). Neste período, em movimento à contracorrente, um segmento da psicanálise lacaniana no Brasil evidenciou uma filiação à tradição modernista oswaldiana e seu Manifesto Antropófago, empreendida por M.D. Magno, um dos criadores do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro (CFRJ), que trabalhou em Paris sob orientação de Jacques Lacan, com quem também fez análise, entre outubro de 1977 a abril de 1978 (Medeiros, 2012).

Magno, em seu percurso, teve destaque na difusão do movimento lacaniano no país, não somente por introduzir a transmissão do ensino de Lacan no Brasil, mas principalmente no pioneirismo de construir uma produção de pensamento original sobre os conceitos psicanalíticos. Ele também não era partidário da hierarquização vertical e da rigidez dos

institutos psicanalíticos, estrutura frequentemente utilizada nos modelos institucionais em formações psicanalíticas (Medeiros, 2015).

Nesta vertente psicanalítica emergiu como linha de estudos o mapeamento por meio dos conceitos psicanalíticos, a análise das condicionantes históricas que participaram do processo de construção de um ou vários pilares da identidade sociocultural e política do Brasil. Também, neste exercício teórico, à medida que o CFRJ foi um relevante expoente de inauguração e consolidação da psicanálise lacaniana no país, ele próprio não pôde se excluir dos efeitos dessa mesma rede de repetições da cultura – vista como a sintomática nacional – que tentava mapear, sofrendo suas vicissitudes sociais (Medeiros, 2012).

O movimento antropófago de Oswald de Andrade inspirou Magno (1986) nesta interpretação do Brasil que tinha como finalidade a leitura das bases sintomáticas da cultura nacional, além de contribuir para sua própria reflexão teórico-clínica da transmissão psicanalítica no país. Seu posicionamento em destacar o sintoma na cultura é evidenciar a dimensão simbólica a partir de seu contato com a tradição lacaniana. Segundo o psicanalista (p. 307):

Heterofagia é devorar o Outro. Trata-se *de comer* o Outro, uma coisa muito cara aos brasileiros. Acho que o verbo mais importante do Brasil é o verbo comer, sobretudo quando se trata de comer um outro. Brasileiro é vidrado em comer, em vários sentidos. Há uns passando fome, outros gulosos, afora esse tesão nacional que se oraliza a cada momento, sempre dito, sempre explicitado, da musiquinha de carnaval à piadinha de rua, do grande texto teatral à paquera comezinha. Há uma oralidade muito importante, muito vigorosa, no meio da nossa cultura.

Ao longo de seus seminários, Magno buscava destacar os significantes fundadores e constituintes da sintomática particular do Brasil. A escuta do sintoma nesta interpretação da cultura possibilita o desvelamento dos conflitos e contradições do país, pois ela teria uma dimensão *metafórica*, podendo ser simbolizada por meio da análise da insistência discursiva, ou seja, na repetição dos enunciados, personagens históricos e ditos populares brasileiros (Paine; Coutinho Jorge, 1985). Desde o início de sua transmissão lacaniana no país, após seu período de análise e formação com Jacques Lacan, Magno (1979/1988, p. 235) busca uma reflexão sobre a cultura nacional:

Há que trabalhar essa questão da *cultura brasileira*. Não para fazer nenhum culturalismo ou sociologismo, ou coisa dessa ordem, mas é o momento de a psicanálise entrar por aí, neste país. Talvez já se esteja fazendo alguma bobagem. Então é preciso que a gente tenha um pouco de rigor.

A interpretação psicanalítica da cultura brasileira não significa sugerir o que deve ser feito no país, mas sim acolher, por meio da escuta, a sintomática da cultura brasileira – naquilo

que pode estar “na cara”, mas, exatamente por sua evidência, ninguém vê, partindo do ensinamento de Lacan sobre a carta roubada de Poe. Trata-se então de colher os significantes primordiais da cultura nacional, pois, perante o sintoma social, segundo Marco Antônio Coutinho Jorge (1988, p. 144), a “intervenção analítica, tal como na cura, só pode ser a de reconhecer a verdade da diferença que ele porta”. Dessa forma, por meio da discursividade simbólica da análise, o sujeito torna-se mestre de seu sintoma, passando a bem dizê-lo.

“Tupi or not tupi, that is the question.” Com o manifesto antropófago de Oswald de Andrade de 1928, entra em discussão na cultura brasileira, um Hamlet tupinambá que, por uma interrogação shakespeariana, assinala o latente da identificação indígena como traço da identidade nacional, imagem que fora invadida e esquecida pela conquista europeia. Poética modernista de denúncia e provocação social, a escrita do romancista clamava pela profanação do sagrado e o destronamento da tradição etnocêntrica, ressaltando o caráter selvagem do nativo: capaz de devorar o europeu e digerir a cultura estrangeira.

Ser tupi é voltar às origens, ritualizar o canibal que ao devorar cultura a assimila e a valoriza, semelhante ao índio que realiza o rito de devorar o inimigo para incorporar as qualidades do guerreiro e da pessoa morta. Seu oposto, no discurso antropófago, implicaria a aceitação da identidade importada, submissão da catequese moral repressora, oriunda da invasão colonizadora. A afirmação do primitivo possibilitaria, para Oswald, uma construção brasileira de resistência à ideia de uma história progressista dominante das caravelas portuguesas.

Este novo canibal, em sua força simbólica na antropofagia literária, representante de uma transgressão, permitiria a abertura e o questionamento sobre a identidade cultural e, principalmente, o retorno de marcas identificatórias reprimidas: do índio e do negro, que, ao lado do europeu, foram influentes para a reivindicação do país como terra de miscigenação racial e da alteridade contra uma imagem de homogeneidade de nação conquistada e colonial. Sobre a influência de Oswald de Andrade no movimento tropicalista, Veloso (1997, p. 247) escreve:

Nós, brasileiros, não deveríamos imitar e sim devorar a informação nova, viesse de onde viesse, ou, nas palavras de Haroldo de Campos, ‘assimilar sob espécie brasileira a experiência estrangeira e reinventá-la em termos nossos, com qualidades locais ineludíveis que dariam ao produto resultante um caráter autônomo e lhe confeririam, em princípio, a possibilidade de passar a funcionar por sua vez num confronto internacional, como produto de exportação.’ [...] A cena da deglutição do padre d. Pero Fernandes Sardinha pelos índios passa a ser a cena inaugural da cultura brasileira, o próprio fundamento da nacionalidade.

O termo deglutição, na antropofagia foi a forma encontrada para ressignificar influências colocadas anteriormente como opostas: o rural *versus* o urbano, o industrial *versus* o artesanal, o irracional *versus* o racional e, no contexto social, o país subdesenvolvido, mas industrializado. O resultado da deglutição estaria no encontro de novas e distintas formas culturais aparentemente antagônicas.

Ao contrário de conceber o conflito entre o colonizado e o colonizador em termos de uma afirmação das origens aos valores que lhe foram impostos pela violência do regime colonial, Oswald realiza um deslocamento inesperado neste processo de “aculturação” do povo brasileiro. Segundo Souza (1994), ele põe em dúvida e interroga realmente se o brasileiro foi mesmo dominado e colonizado pela influência europeia; nas palavras de Oswald (1928/1976, p.04): “nunca fomos catequizados. Fizemos foi o Carnaval.”

A originalidade do manifesto antropófago estaria, como aponta Luís Costa Lima (1991, p. 27), em propor a capacidade de resistência do brasileiro ao processo de colonização. A antropofagia seria mais um “traço cultural” do que o produto de algum estoque étnico. E, por isso, identificada apenas pelo modo como opera, pelo canibalismo simbólico.

Oswald de Andrade afirma ter-se baseado no ensaio de Montaigne sobre o canibalismo. Neste texto, o que se destaca e que vai ser ponto-chave para o manifesto modernista é a observação que os canibais selecionavam para devorar apenas aqueles prisioneiros que resistiam totalmente à assimilação cultural da tribo. Caso os prisioneiros se identificassem minimamente com a cultura tribal, seriam mortos, mas não devorados. Para merecer ser degustado pelos membros indígenas, o estrangeiro, portanto, deveria exibir a prova de sua *diferença* até o fim.

Como elemento cultural do país, associado este *modus operandis*, o movimento antropófago, para Cristiana Facchinetti (2001), estaria mais próximo a uma dimensão autônoma e primitiva, capaz de manter um trânsito entre as formas de subjetivação. A deglutição seria então associada a um devir múltiplo e plural, se distanciando das estruturas como instâncias psíquicas (o Eu ou o sujeito do inconsciente, por exemplo), remetendo à ideia de Foucault (1990) sobre o *pensamento de fora*.

Em seu seminário Psicanálise & Política realizado em 1981, Magno introduz a ideia de antropofagia para o campo freudiano, transposta como *heterofagia* (1986), concebendo, assim, o movimento do inconsciente como devoração das diferenças. Justamente, para o psicanalista, este sistema psíquico é reconhecido como “indiferenciante”, ou seja, uma máquina de indiferenciação. Partindo da formulação freudiana que o Inconsciente não tem registro originário de “morte”, de “não” e de “diferença”, esta última somente sendo logicamente

posterior ao efeito de recalçamento, Magno observa que no discurso antropofágico o que realmente se destaca, antes de mais nada, é a extrema fascinação do povo brasileiro com a diferença.

O texto de Oswald é tomado como uma vocação criadora que seria a forma brasileira de lidar com as importações estrangeiras: devorando-as, deglutindo-as e cuspidando essa digestão em formas distintas de criatividade. Assim, na “heterofagia” não há anulação da diferença: o inconsciente seria a própria força geratriz das diferenças, elas mesmas impensáveis, sem a postulação deste terceiro elemento – que desconstruiria a lógica binária e de positividade do sintoma. Segundo Magno (1985, p. 248, grifos do autor), em tom poético, a heterofagia é a “*absorção da sagrada alteridade. Para transformá-la em presente. A humana aventura. A terrena finalidade.*”

A partir da transmissão lacaniana o conceito de Outro é reconhecido como uma dimensão de alteridade. É a Outra Cena, “*anderer Schauplatz*”: lugar onde circula em uma exterioridade íntima, a presença de um sujeito descentralizado e situado sempre êtimo, oriundo dos significantes que rompem a fala do sujeito. O inconsciente brasileiro, para Magno (1986), por ser heterofágico, apresentaria em suas manifestações culturais disruptividade e alternância, na ausência de obrigação de ser uma ou outra identidade fixa. Logo o lugar do Outro se manteria, por meio de sua fluidez e giro, na cadeia associativa do discurso, no qual o que constitui a diferença não é reconhecido como algo que alguns têm e outros não, mas é “tomado no jogo simbólico, que pode ser combinado, que é fixo quando se o instala, mas que é mobilizável, que circula, que é um elemento de mediação” (Lacan, 1956-1957/1998, p. 272).

Belmiro Freitas de Salles (1985, p. 231) pontua a heterofagia criada por Magno:

Na heterofagia não há anulação da diferença: comemos de tudo – e não do temível ou do valorizado apenas – e transformamos o que comemos em algo nosso – e essa é a essência da antropofagia, ou melhor, da Heterofagia – mantendo o outro como Outro durante o processo.

O Manifesto Antropofágico, de acordo com Magno (1986), o que indicaria como traço de identificação do povo brasileiro não estaria em um modo de agir ou uma preferência nacional, seria o sintoma de comer as culturas, ao se interessar pelo que não é seu. No país, ocorreria, segundo o psicanalista de forma marcante, a posição cultural de abertura – de estar solto de sentido (prévio) –, tendo liberdade para justamente poder enunciar de forma singular, caso a caso e de cada vez, seus efeitos e particularidades enunciativas.

Portanto, o povo brasileiro não assimilaria o discurso exterior de uma forma passiva. Ao contrário, na maioria das situações, o que ocorreria seria uma devoração dos conteúdos

impostos de fora, que são “vomitados” no momento seguinte, na forma de sínteses deslocadas. Segundo Magno (2005, p. 345), é uma “disponibilidade para percorrer as formações desde que não se tenha que ficar aprisionado a elas”.

No movimento andrógago, segundo Facchinetti (2012), Oswald de Andrade irá se inspirar nas ideias freudianas de *Totem e Tabu* (1913/2013), colocando a ideia central da morte do pai da horda primeva (do patriarcado) para a afirmação da potência anarquista das formações do inconsciente e da desordem pulsional contra os projetos de síntese e ação social que circulavam no país em sua época. O escritor brasileiro preconiza a ideia de matriarcado para a cultura brasileira, na busca de uma maior distribuição de bens sociais, e assim, liberta do Supereu paternalista colonial.

Oswald supõe poder encontrar na mítica brasileira, nessa oposição ao tabu, na transgressão da catequese pelo indígena, não uma recusa, mas sim a *reversão do tabu em totem* – por meio da qual o sujeito brasileiro incorpora algum dos elementos que come sem se transformar em cego obediente a um tabu. Magno (1986, p. 327) irá expor as ideias de Oswald de patriarcado e matriarcado, a partir das fórmulas da sexuação, fazendo um paralelo entre o sistema masculino e o espaço feminino (Quadro 1):

Quadro 1 – Paralelo de patriarcado e matriarcado

PATRIARCADO	MATRIARCADO
Patrilinear	Matrilinear
Falicismo	Alterismo
Gozo-fálico	Furo
Homotopia	Heterotopia (Utopia)
Homossexual	Heterossexual
Social-Incestocracia	Sexual-Heteronomia

Fonte: Adaptado de Magno (1986, p. 327).

A sexuação, em sua escritura, evidencia uma dissimetria fundamental entre os sexos que inspirou Magno a conceber o sistema patriarcal como um sistema fechado, que se organiza por meio da posição autoritária de um líder, e o matriarcado de Oswald como um espaço aberto de coletividade que almeja a criatividade de seu povo, mantendo sua relação com o furo do Real. Se, por um lado, a cultura brasileira indicou recusar a catequese, por outro lado, ela não deixou de introduzir elementos de outras culturas, o que é feito de modo barroco, por meio de sua carnavalização (Paine & Coutinho Jorge, 1985).

Do lado masculino, na sexuação, todos os seres estão inscritos na função fálica, encontra-se a função universal do falo, mas, para que esta proposição universal seja verdadeira, se faz fundamental uma proposição que a negue, constituindo seu limite, na evidência lógica de que “a exceção confirma a regra”. O que irá se fazer possível para definir um homem é estar submetido à lógica da castração, para isso é necessário um lugar de exceção, sustentado pelo mito freudiano de “totem e tabu”: “o todo repousa, portanto, aqui, na exceção colocada” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 107).

Repousa, na descrição mítica do pai da horda, em que ele gozava de todas as mulheres e, à medida que os filhos cresciam, expulsava-os da tribo. Entretanto, os filhos revoltados por sua expulsão, retornaram juntos, mataram e devoraram este mesmo pai primevo. Esse recurso à afirmação de que “ao menos um não é castrado” é o que possibilita a ancoragem da existência do masculino como significante, evidenciado, posteriormente, também no assassinato primordial que funda o conjunto dos homens, o pai “morto se tornou mais forte do que o vivo tinha sido” (Freud, 1913/2013, p. 209).

O gozo fálico é o gozo sexual propriamente dito, do órgão, em seu território pode-se incluir também o gozo do “sintoma ou o gozo da fala” (Pommier, 1989, p. 211), marcando o que é limitado por um sentido. Esse elemento excedente e necessário tem a função de agrupar

os elementos em um conjunto, ele funda, portanto, a cadeia significante que, mesmo incompleta, torna-se possível graças a esta exceção que totaliza e confirma a regra. Este *todo* é da ordem do numerável – os homens estão sempre se medindo, pesando, avaliando, comparando, a partir da norma fálica, com outros homens –, gerado por um elemento que não pertence ao conjunto, o UM, que, por estar fora, excedente, permite a sua totalização.

O lado feminino é marcado pela inexistência do *ao-menos-um*, que, do lado masculino, tem a função de exceção sustentadora do universal da castração. Assim, não há um conjunto fechado das mulheres, pois para fundar o universal, não se apresenta uma exceção que escape da castração. É justamente o gozo do Outro que, para Lacan (1972-1973/2008), no espaço feminino da sexualização, fora utilizado para contrapor a lógica binária da inveja do pênis e da influência biológica da teorização freudiana, apontando um mais além da ordem simbólica.

Conforme Kehl (1988), o desejo utópico corresponde ao plano da fantasia e não se confunde com o desejo político que se localiza no domínio das coisas concretas. Porém a prática política necessita da imaginação utópica, a psicanalista escreve que ela precisa do “dedo insistente da utopia questionando o que está posto, apontando para o que deveria ser a vida em sociedade, expandindo nosso conceito de possível para além dos limites conformistas” (p. 55).

A ideia de heterotopia, descrita por Magno (1986) a partir da utopia matriarcal de Oswald de Andrade, remete ao termo lacaniano de *Heteros* – novamente apontando o encontro com a alteridade: na democracia grega o “Outro do cidadão é representado pela mulher, pelo estrangeiro e pelo escravo” (Quinet, 2002, p. 87). Heteros é o gozo do Outro, por estar em um espaço aberto, já aponta uma estrutura de infinito, ele é reconhecido pela inconsistência, e não por uma incompletude, provocando tensões sobre a soberania do representável na cultura.

Sua ênfase na transmissão da heterofagia, segundo Magno (1986), é lutar por uma democracia no país que inclua a diferença e uma política que seja também *poiesis* – força criadora e transformadora. Haveria, para ele, a necessidade de se pensar uma ficção política com o nome de *Diferocracia*, o governo da diferença. De acordo com Medeiros (2015), em 1981, quando ocorreu seu seminário, a situação era propícia: o país ainda se encontrava sob o regime ditatorial militar, mas a abertura política, anunciada no governo Geisel (1974-1979) e modestamente efetivada no governo Figueiredo (1979-1985), reativava as possibilidades de enunciação e manifestações públicas.

O Colégio Freudiano fundado por Magno em 1975 passou a atuar como importante disseminador da psicanálise lacaniana no Brasil, promovendo eventos e saraus com convidados como o músico Caetano Veloso, o carnavalesco Joãozinho Trinta e o sociólogo Gilberto Freyre. Segundo Nelma Medeiros (2012), a transmissão de Magno contribuiu para o debate sobre a

cultura brasileira e, de retorno, a cena cultural do país teve um potencial teórico relevante para a reflexão das bases conceituais psicanalíticas, daí a “psicanálise inventada no Brasil e o Brasil inventado pela psicanálise” (p. 1). Ambas caminharam em sinergia para uma nova cena política no país e o surgimento de diferentes formas de transmissão da teoria psicanalítica.

### **3.3 Betty Milan: brincar ladino, futebol e carnaval**

Betty Milan é médica formada pela USP e psicanalista na trilha de Jacques Lacan, com quem se analisou e trabalhou enquanto assistente do Departamento do Campo Freudiano da Universidade de Paris VIII. Pertenceu à Escola Freudiana de Paris e fundou com M.D. Magno o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, em 1975. O encontro com o psicanalista francês foi um marco decisivo em sua trajetória, em que aprendeu a não imitar o mestre e a valorizar a própria singularidade e autoria pessoal.

Deste ensinamento da análise com Lacan resultou o romance *O Papagaio e o Doutor* (1991). O livro narra a história de Seriema, neta de imigrantes libaneses radicados no Brasil – como a psicanalista –, que rememora a história dos seus ancestrais durante as sessões de análise com um renomado médico parisiense (doutor Xan). Para Milan (1997, documento on-line), sem a reconstrução do passado dos antecedentes familiares, “sem essa invenção, o filho do imigrante é um ser incompleto porque ele fica sem passado”.

Na obra, Seriema pela sátira e a irreverência, traz para sua análise personagens brasileiros famosos da cultura popular: como a Emília, de Monteiro Lobato, e Macunaíma, “o herói sem caráter”, de Mário de Andrade. Como Emília, ela diz o que pensa. Como Macunaíma, faz pouco do sentimento de culpa. Logo, aprende com humor a reinventar seu passado e rir de si mesma e dos outros para se libertar.

Porém, diferente de Macunaíma, ela não morre no fim do romance, não vira estrela. Sai de cena gostando de ser brasileira, mestiça e mulher. Como aborda a escritora Michèle Sarde (1991, p. 194), no posfácio do livro, “Seriema vai procurar a sua alma na capital do espírito e aí descobre que ela se encontra no seu país de origem e o espírito paira em todo lugar”.

Em sua interpretação da cultura do país, a psicanalista irá evidenciar a cultura do brincar por meio da investigação teórica da cultura popular e seus representantes nacionais lúdicos: como o carnaval, o futebol e as obras de Mário de Andrade (Macunaíma) e Oswald de Andrade (antropofagia). Após escutar uma frase de Joãozinho Trinta em sarau de psicanálise

em 1979: “Quem gosta de miséria é intelectual. O povo gosta de luxo”, seu contato com o carnavalesco a levou a investigar os bastidores do carnaval (Milan, 1984).

Ela buscou destacar o que ficara escondido das lentes da elite intelectual do Brasil sobre o famoso evento brasileiro e demarcar a potência do imaginário social e sua representação simbólica para o povo. Segundo ela (1989/2014, p. 14), o luxo da cultura nacional é “a imaginação que nós muito valorizamos. As histórias infantis induzem a contornar o impossível imaginando e a realizar assim o desejo”.

Calligaris (1999), inspirado na transmissão de Hegel, demarca que a modernidade advém quando termina o reino da necessidade e se inicia a hegemonia do reconhecimento, na qual a condição humana não é determinada apenas pelo que será consumido, mas seus objetos passam a valer como formas de encontrar sucesso e prestígio social. O país ter o nome oriundo de uma árvore explorada, pau-brasil, utilizada no tingimento de tecidos, é destacar não somente o vínculo colonial, mas perceber que o imaginário social se tornara para a vida humana uma forma imprescindível para a manutenção de status social, o luxo é, assim, “pai e mãe da modernidade” (p. 15).

O carnaval não era retratado na obra de Milan (1984) em seu desfile, a análise partiu dos discursos dos carnavalescos e de fotos das alegorias tiradas pelo fotógrafo Jorge Bodansky, com a intenção de criar uma metáfora visual da festa carnavalesca. Assim, o luxo presente no evento, para a psicanalista, não seria determinado por causa da ostentação do dinheiro, mas devido à criação simbólica e da imaginação popular sobre a cultura nacional, em que os brasileiros se sentiam reconhecidos e legitimados como povo pela dança e na celebração coletiva do carnaval.

Sua escuta com os carnavalescos forneceu estímulo para a psicanalista (1983) formar a ideia que os brasileiros teriam uma paixão que marca o povo e a cultura nacional reconhecida como a paixão do brincar, exemplificada no escrito de Mário de Andrade, *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Segundo Milan (1985a), seu interesse na obra do escritor brasileiro era por sua função de rememoração do passado esquecido pela cultura oficial – a mistura racial, a incorporação de dialetos de várias regiões do país, o primitivismo. Vejamos em suas palavras (p. 174):

O que me interessa é a representação do Brasil no imaginário do povo, e quando digo representação do Brasil no imaginário do povo digo também Macunaíma de Mário de Andrade, mas não digo absolutamente a produção acadêmica. O objeto de Roberto Schwarz, por exemplo, são as ideias e, no meu caso, o que interessa é o imaginário, é a fantasia.

De acordo com Milan, enquanto folião, o sujeito nega o abismo, a miséria e a falta que rondam seu cotidiano. A lei é a alegria e a riqueza e o luxo são suas expressões simbólicas. Se o amor romântico existe pela lembrança e pela ausência e espera do amor correspondido, a paixão carnavalesca se estabelece na presença, no instante e na plenitude do prazer.

*Macunaíma* é a obra clássica de Mário de Andrade que serve como paradigma à aliança entre freudismo e a proposição modernista de primitivismo, daí seu desejo de pensar o povo brasileiro sempre à procura de uma identidade que, de tão plural, beira a indeterminação e a surpresa. Portanto, o autor modernista, numa tentativa de esquematizar a entidade psíquica do brasileiro, imortaliza, paradoxalmente, esse personagem anti-herói, que se arranjando com aquilo que vai encontrando pelo caminho, é definido então como o sem caráter.

Milan (1983) vai construindo a ideia da paixão brasileira, tomando como referência as brincadeiras (sexuais) do personagem Macunaíma. Para a psicanalista, no carnaval, o “amor à brasileira” só acontece pela alegria – o “amor no qual nós brasileiros nos reconhecemos é o amor do brincar” (p. 87).

Em *Macunaíma*, Mário de Andrade (1928/2007) constrói o anti-herói com a característica de não ter caráter algum, vai se metamorfoseando em suas aventuras para se beneficiar e superar as necessidades que encontra. Por exemplo, no início do livro, Macunaíma, mesmo estando com cabeça de criança, adquire corpo de adulto para ter seus jogos sexuais com a cunhada Sofará, esposa de Jigué.

No outro dia pediu pra Sofará que levasse ele passear e ficaram no mato até a boca-da-noite. Nem bem o menino tocou o folhiço e virou um príncipe fogo. Brincaram. Depois de brincarem três feitas, correram mato fora fazendo festinhas um pro outro. Depois das festinhas de cotucar, fizeram a das cócegas, depois se enterram na areia, depois queimaram com fogo de palha, isso foram muitas festinhas [...]. Quando a moça chegou também no tope eles brincaram outra vez balanceando no céu. Depois de brincarem Macunaíma quis fazer uma festa em Sofará [...]. E brincaram mais uma vez. (Andrade, 1928/2007, p. 16-17).

Com sua rapsódia, Mário de Andrade joga com o sentido do verbo “brincar”, compondo sua semântica com a significação ambígua de brincadeiras de criança e de jogos sexuais de adultos. Macunaíma vai passear no mato com Sofará, orientado por ela, mas suas brincadeiras se encontram entre os limites da puerilidade e o sexo, da constância da brincadeira para a criança e a frequência do ato sexual para o adulto. O personagem principal, caracterizado por ser levado pela indolência, medo, euforia e também pela oportunidade, aproveita com Ci, a Mãe do Mato, para suas investidas sexuais e incessantes:

Quando ficou bem imóvel, Macunaíma se aproximou e brincou com a Mãe do Mato. Vieram então muitas jandaias, muitas araras vermelhas, tuins coricas, periquitos,

muitos papagaios saudar Macunaíma, o novo Imperador do Mato-Virgem [...] Macunaíma mal esboçava de tão chumbado. E procurando um macio nos cabelos da companheira adormecia feliz. Então para animá-lo Ci empregava o estratagema sublime. Buscava no mato a folhagem de fogo da urtiga e sapecava com ela uma coçadeira no Chuí do herói e na nalachítchi dela. Isso Macunaíma ficava que ficava um lião querendo. Ci também. E os dois brincavam que mais brincavam num deboche de ardor prodigioso. (Andrade, 1928/2007, p. 32-33).

Na obra de Mário de Andrade, o brincar está ludicamente ligado à expressão do ato sexual, ao prazer do sexo. Dessa maneira, a brincadeira remete à ideia de repetição e do retardo do orgasmo. É a partir desta referência que Milan (1983) captura o princípio do brincar, associando ao clima da festa do carnaval o espírito lúdico e as ambiguidades que este também contém. Nesse sentido, enquanto o amor romântico se vale da presença ou da ausência de um Outro, a paixão do brincar se faz múltipla: de dois ou mais. Os fins justificariam os meios e os começos, havendo, depois do fim da paixão, sempre outro começo de brincadeira, segundo a psicanalista (Milan, 1983, p. 86):

O amor-paixão diz que acima do amado está o amor, Macunaíma já diria que acima de tudo está o brincar. Ci é inesquecível e única, nem por isso Macunaíma deixa de querer as outras índias icamiabas. É infiel por ser só fiel à de brincar, imperativo que tudo justifica.

A cultura brasileira seria, para Milan (1985a), a *cultura do brincar* em que os elementos simbólicos reverenciam de forma irreverente traços de outras culturas e, por meio deste jogo, desmitifica as identidades fixas do país. Sua marca nacional seria a ladinidade: o povo brasileiro é esperto, age com astúcia e vivacidade, sendo sua alegria o próprio testemunho de sua nacionalidade.

Portanto, o Brasil interpretado segundo a psicanalista é reconhecido como um país *ladino*, focado a partir do personagem Macunaíma, porque seus valores principalmente envolvem o brincar, sendo este “o significante primordial da cultura da nossa língua”. Este traço ladino enuncia o escravo que sabia falar a língua portuguesa em oposição ao boçal, recém-chegado da África (Medeiros, 2015). De acordo com Betty Milan (1985b, p. 250):

A América é latina mas sendo brasileira é ladina, gosta como Macunaíma de brincar e não nega que vê nisto um mérito. Aonde senão nesta América Ladina se ousaria afirmar a importância de brincar sempre, de não saber para sacar e de não guerrear para continuar.

O brincar celebra a cultura popular devorando a diferença para criar e recriar o imaginário nacional, utilizando os mesmos mecanismos simbólicos da elaboração do sonho e da deglutinação de Oswald de Andrade. Deslocar e devorar seriam as artes do brincar para

Milan (1984), em que o brasileiro não reverencia a propriedade nem o lugar fixo das coisas, sobretudo as tira de posição, estando em constante reinvenção sobre si mesmo.

Na cultura nacional, os elementos de representação social estariam próximos a um devaneio diurno, mantendo o desejo inconsciente e a vida de vigília em uma dupla via de atuação. Haveria então aproximações entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, entre a sexualidade infantil e a vida erótica do adulto, na presença simbólica da fantasia na cultura popular.

Este sonhar acordado permitiria ao brasileiro uma intensa criatividade e habilidade para lidar com o mal-estar social do país. Assim, o brincar na cultura não se manifestaria nos dogmas e nas censuras da cultura oficial, e sim por meio da enunciação popular. Segundo Milan (1985b, p.251), a representação do povo é o estilo único que evidencia as contradições e ambivalências nacionais por meio da alegria e solicitando o riso:

A cultura do brincar é a do Brasil Épico que não se realiza através da literatura, mas do teatro, da grande ópera de rua que é o carnaval das escolas de samba, onde, como na epopeia, o irreal coteja o real e a lenda rememora a história para celebrar a descoberta imaginária do paraíso na terra. Ali, a realidade brasileira se reorganiza a partir do mito originário da conquista.

O brincar na cultura privilegiaria a tradição valorizando sua diferenciação permanente, ao contrário da cultura oficial, que promoveria a repetição de discursos e de padrões nacionais. Para Milan (1985b), o carnaval seria um culto paradoxal que rememora a história do Brasil e a fantasia de paraíso tropical dos colonizadores portugueses. O país se constituiria como uma república do samba que não precisaria estar contrária ao estrangeiro nem ao nacionalista, pois a cultura do brincar seria, para a psicanalista, indiscutivelmente universal. Segundo a intelectual Lélia Gonzalez (1987, p. 15), as festas populares no país têm uma relevância cultural de ampliar os valores nacionais:

A formação cultural brasileira se faz a partir de um modelo que poderíamos chamar de eurocatólico. Por isso mesmo, nossas festas populares se realizam no espaço simbólico estabelecido por esse modelo. Desse modo, as festas gerais, como Natal, Carnaval, São João e Aleluia, inscrevem-se no calendário fixado pela Igreja, o mesmo ocorrendo com aquelas de caráter mais restrito. Todavia, quando as analisamos de perto, verificamos uma espécie de ruptura dos limites impostos pelo modelo dominante. Neste sentido, a intervenção de formas procedentes de outros modelos culturais, africanos e indígenas, torna-se crucial para a compreensão das festas populares brasileiras.

A festa do carnaval seria então uma mediação simbólica, onde o país tem possibilidade de ritualizar suas fantasias, seus conflitos e tema nacionais. Para Roberto da Matta (1987), o

carnaval está para a cultura brasileira, “junto daquelas instituições perpétuas que nos permitem sentir nossa própria continuidade como grupo” (p.30).

Em sua análise sobre o futebol, Milan (1989/2014) destaca a igualdade momentânea que o jogo proporciona no cenário nacional. Para ela, o futebol, como atividade social, oferece a “realidade igualitária com que sonhamos. O futebol, no Brasil, não é exclusividade de ninguém. Quem não joga no clube joga na várzea ou na praia” (p. 22).

A atividade lúdica então tem uma dimensão de igualdade e civilidade, a todos os brasileiros é dada a oportunidade na vida pelo jogo, no qual somente é avaliado o desempenho. Sucesso ou fracasso no futebol só dependem da competência e motivação do jogador, ninguém, para a psicanalista (1989/2014), pode ser promovido e reconhecido socialmente como astro do futebol por causa da família, “pelo compadre ou por decreto presidencial” (p. 22). Vale lembrar a situação em que o presidente Emílio Médici, antes da copa de 1970, indicou um jogador para a seleção brasileira – o centroavante Dario – e o técnico da época, João Saldanha, respondeu: “o presidente escala o ministério, a seleção quem escala sou eu.”

Por meio da análise simbólica dos enunciados – chistes, expressões cotidianas e de humor – sobre futebol no Brasil, Milan (1989/2014) destaca como este esporte é forte elemento da cultura nacional. Segundo a autora (p. 23), o esporte não invade somente o campo da partida, mas também o campo da linguagem:

Sentindo-se querido ou cobiçado, o brasileiro garante que o outro lhe ‘deu bola’. Tendo enganado o opositor, vangloria-se com o verbo ‘driblar’. Tendo se enganado, confessa que ‘pisou na bola’. Se excluído da atividade ou grupo, está ‘fora da jogada’. Se em dificuldade, mas com intenção de vencer, ‘vai derrubar a barreira’ e então clama por ‘bola pra frente’. Caso, no entanto, abra mão da luta, anuncia que ‘tira o time de campo’. Ameaça aposentar-se ‘pendurando as chuteiras’, seja homem ou mulher, presidente da República ou cantora de sucesso.

Por outro lado, sobre esse ponto da interpretação psicanalítica, Souza (1994) indica que se atualizaria novamente um modelo exótico de representar o país, o que restringiria as possibilidades de expressão nacional. Ao tratar apenas de festas e esportes populares, tornaria o exotismo emblema nacional e tudo o que não entra nesse padrão seria rejeitado como dejetos. Nesta interpretação da cultura, se saberia de antemão, o que seria ou não a brasilidade, ficando de fora da análise os traços que não se aproximam da cultura popular do samba, do futebol e do carnaval.

Entretanto, a interpretação de Milan para a cultura nacional como cultura do brincar, ao destacar o futebol e o carnaval, teve intenção de ressaltar manifestações populares que serviriam de ações mediadoras para indivíduos sem direitos adquiridos, possibilitando formas de inserção na sociedade e desenvolvimento de suas tradições. Sua interpretação busca a

afirmação da cultura popular brasileira, em detrimento de uma visão das elites, que nos considerariam “um país sem cultura”.

### 3.4 Betty Milan, Lélia Gonzalez & M.D. Magno: nome-do-pai e amefricanidade

No seminário acesso à lida de Fi-menina de Magno (1980/2008) sobre sexualidade feminina, ocorrido em 1980, a sessão de 26 de junho recebeu o título de “América Ladina: introdução a uma abertura”. A circunstância da temática era a realização, em julho daquele ano, da primeira reunião da Fundação do Campo Freudiano com a presença de Jacques Lacan no congresso de Caracas e a consagração do desenvolvimento da psicanálise latino-americana com a transmissão francesa.

Porém Jacques-Alain Miller, organizador do evento, argumentou que se os brasileiros quisessem apresentar seus trabalhos em português, deveriam levar um profissional para fazer a tradução simultânea durante o evento científico. Essa exclusão da língua nacional no congresso determinou a ausência dos psicanalistas do CFRJ em Caracas (Medeiros, 2015).

No seminário, Magno (1980/2008, p. 148) comenta: “a essa altura, para mim, funcionou como interpretação, ou seja, valeu o levantamento da questão na medida que a gente começou a se dar conta: não somos América Latina”. Dessa forma, este apagamento oficial da língua portuguesa no evento venezuelano possibilitou, como efeito intelectual, a compreensão que o Brasil não era América Latina, e sim uma América Africana de acordo com a expressão criada por Betty Milan (Medeiros, 2015).

A proposição de América Ladina para a cultura nacional não era uma reinvenção brasileira da psicanálise lacaniana, mas sim um projeto de escutar as expressões simbólicas que se inscrevem no laço social do país. Quando indagada se a teoria lacaniana havia sido reinventada no Brasil pelo CFRJ, Milan (2016, p. 234) responde:

Não diria que a teoria foi reinventada, e sim que tivemos de reinventar a prática dos analistas, a prática *sensu lato*, para não ficarmos marginalizados. O recurso à imprensa, no fim da década de 1970, é um exemplo disso. Outro exemplo é o trabalho de pesquisa dos analistas nos cultos umbandísticos ou nas escolas de sambas. Além de traduzir e ensinar Lacan, nós nos valíamos do nosso conhecimento psicanalítico e da nossa escuta para saber qual era a especificidade da cultura brasileira, o que a diferenciava da cultura europeia e das outras culturas latino-americanas.

Haveria, para Milan (1985b), duas compreensões de Brasil: um país inserido pelo pensamento europeu originando o conceito de América Latina, onde os brasileiros não se reconheceriam neste continente, tampouco suportariam diferenciar-se da cultura do antigo

continente. E também outra identificação nacional que se constituiu na mistura das distintas raças e assim evoca elementos culturais de uma América Africana e merece, segundo a psicanalista, ser nomeada como Améfrica Ladina. O representante ladino da cultura nacional seria o personagem Macunaíma, criado por Mário de Andrade (1928/2007, p. 15), que assim descreveu seu nascimento:

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma.

Segundo o Dicionário Houaiss eletrônico, ladino se diz: 1. de indivíduo que revela inteligência, vivacidade de espírito, esperto; 2. de indivíduo cheio de manhas e astúcias, espertalhão, finório; 3. em sentido antigo, é sinônimo de castiço, puro, vernacular; 4. no regionalismo brasileiro, dizia-se do índio ou escravo negro que já apresentava certo grau de aculturação. Como comentado anteriormente na seção de Betty Milan, ladino era o escravo que sabia falar a língua portuguesa se diferenciando do boçal, este recém-chegado da África.

O escravo ladino, de acordo com a pesquisa realizada por Almeida (2012), sabia ser astucioso diante da fiscalização que batia à porta dos engenhos para fazer cumprir a lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico transatlântico de escravos em 1850. Vestindo trapos, fazendo cara de quem nada entendia das palavras da polícia, o ladino assim podia ser liberto, junto com os recém-retirados do navio negreiro.

Para Lélia Gonzalez (1988a), antropóloga, feminista e ativista negra que participou da fundação do CFRJ juntamente com Magno e Milan, é justamente a criação do termo Améfrica Ladina que possibilita um novo enfoque para a formação histórico-cultural do Brasil. O país, seja por razões geográficas ou da ordem discursiva, não vem a ser o que, em geral, se afirma popularmente: “um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas” (p. 69). Ao contrário, para a autora, representava uma América Africana, porque, na ausência de uma latinidade, teve seu *t* trocado por *d* para assim poder assumir realmente o seu nome Améfrica Ladina. Segundo esse ponto de vista, todos os brasileiros são ladinoamefricanos, não só os pretos” e os “pardos” do IBGE.

Gonzalez (1988a) destacava que é exatamente por sua herança africana e a violência social sofrida pelos escravos que, na neurose da cultura brasileira, o *racismo* é o sintoma por excelência. Diferente da África do Sul, com a sua doutrina de desenvolvimento “igual”, mas separada, em que o “apartheid” é exemplo deste tipo de racismo aberto e público, no Brasil prevalece o racismo disfarçado ou nas palavras da antropóloga: “o racismo por denegação” (p.

72), pois no discurso social a difusão das “teorias” de miscigenação, de assimilação e da dita “democracia racial” disfarçariam os impactos traumatizantes do racismo no país.

A denegação (*Verneinung*) para a psicanálise se refere ao “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalçado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche & Pontalis, 1970, p. 69). A cultura oficial do país, por recusar e apagar suas raízes africanas, ou seja, os laços simbólicos de sua ladinoamefricanidade, faz com que o racismo, do ponto de vista étnico, se volte contra aqueles que são seus testemunhos vivos, que são os negros, e seus agentes racistas, pelo discurso popular da “democracia racial brasileira”, acabam encobertos em suas práticas.

A presença negra na região caribenha, incluindo também a costa atlântica da América Central, modificou o espanhol, o inglês e o francês falados nestas regiões. No caso brasileiro, esta africanização foi facilmente constatada por Gonzalez (1989) como *pretuguês*: na condensação de palavras como você em cê, em está em tá por exemplo. Outras similaridades com a cultura africana se evidenciam nas danças e nas músicas brasileiras, porém esta influência negra é geralmente esquecida pelo “véu ideológico do branqueamento” e reclassificada como “folclore nacional” ou “cultura popular”, entre outros, minimizando assim a contribuição negra para a cultura nacional.

O significante *América* que era ladina – nome para a sintomática brasileira marcada pelos efeitos simbólicos da escravidão – podia ser interpretado, segundo Magno (1980/2008), a partir da dialética lacaniana do senhor e do escravo (na compreensão de Hegel feita por Alexandre Kojève assimilada por Lacan). No Brasil, de acordo com esta interpretação, não teria o significante-mestre articulando o discurso simbólico ao lado do escravo em um processo dialético. Por ser ladino, o escravo teria tentado se apropriar do gozo do suposto mestre colonizador e lubridiá-lo. Para o autor (p. 164):

Minha questão é saber se, nessa transação toda, onde entra de tudo, a marcação da situação não é por um significante que se situa como base dessa sintomática, por elementos de identificação, provenientes dessa dialética de senhor e escravo, quanto teria ganho, como produtor das marcas, o próprio escravo. Isso talvez não queira dizer rigorosamente coisa alguma, mas serve como metáfora.

Um exemplo dessa enunciação africana na cultura nacional seria a criação da capoeira. Na época da escravidão, os negros, sendo proibidos de lutar e de expressar sua agressividade, inventaram uma luta que se alegoriza e a briga então se tornou uma dança reconhecida em todo o país. Se o lugar de poder era do senhor, mas a produção e a apropriação cultural vieram marcadas pelo elemento africano, em sua transmissão Magno abre a discussão se realmente o

Brasil, na constituição simbólica, seria pertencente à América Latina ou advento de uma América Latina (Paine; Coutinho Jorge, 1985).

Por meio da análise de Macunaíma, o psicanalista (1980/2008, p. 148) então pergunta: “Por que Mário de Andrade fez esse nascimento do retrato como preto? Não será talvez algum indício de que se trata de seria América-Africana?” A partir do significante *preto* e com a designação da obra como “herói de nossa gente”, para o autor, é como se, na cultura brasileira, quem tivesse ganho, às avessas, a propriedade de função paterna para o país fosse a cultura africana.

Para Hegel, na leitura lacaniana, o senhor ou o mestre é aquele que não participa do trabalho, enquanto o escravo trabalha. E, ao trabalhar, o escravo modifica esta relação social. Segundo Magno, a referência paterna no Brasil se origina da presença do escravo africano e sua posição de trabalho para a constituição da cultura e ordem social (p. 162, grifos do autor):

Estou dizendo que talvez a sintomática cultural brasileira se decante em húmus africano. Por mais que encontre mil ingredientes, estou perguntando se é válido dizer que o Brasil não é América Latina, que é *América-Africana*, a cultura *amerfricana*. Em suma, quero saber se na dialética senhor-escravo, porque é a dialética da nossa fundação, aonde sempre o senhor se apropria do saber do escravo, a inseminação, por vias desse saber apropriado, como marca que vai dar relação com S2, não foi produzida pelo escravo que, na dialética, retoma o lugar do senhor, sub-repticiamente, como todo escravo. [...] o lugar do senhor era de outrem, mas a produção e apropriação do lugar-tenente do Pai veio marcada afinal por esse elemento africano.

O discurso colonial é reconhecido por Coutinho Jorge (1988) como aquele próximo ao discurso universitário, definido, na lógica lacaniana dos quatro discursos, como matema, que tem como objetivo a universalidade e univocidade. Os efeitos da colonização implicariam o incremento do discurso universitário e seu autoritarismo, em que o saber objetifica o outro para produzir um sujeito dissociado e alienado dos seus significantes primordiais.

A colonização na ordem cultural ocasionaria dissolver a diferença que o semelhante enquanto ser falante presentifica. Portanto, colonizar significa tomar o outro como objeto passivo, ele ficaria sem voz ativa e destinado à reprodução dos enunciados, desse modo, “a particularidade do *estilo* do sujeito é recusada, e sua enunciação, abolida” (Coutinho Jorge, 1988, p. 147, grifo do autor).

Por meio da ladinidade, haveria um movimento de resistência contra o discurso colonial. Coutinho Jorge (1988) interroga se a demora de 300 anos para implantação da instituição universitária em nosso país não estaria na base da sintomática fundamental da nossa cultura. Para o psicanalista, a forma de transmissão do saber, no país, circula não somente de forma vertical, como nas hierarquias universitárias, mas também por uma diferente lógica – mais horizontal e popular –, sendo o samba seu representante icônico. Se no país o discurso

universitário demora para sua efetivação nacional, existiu outra Escola que tomou as ruas: a de Samba, com seu Mestre-Sala, demonstrando uma subversão e uma contradição reveladora, pois, conforme os ditos de carnaval: “o batuque é um privilégio e ninguém aprende samba no colégio” (p. 147).

Por meio do carnaval, esta subversão nacional na dialética do senhor e do escravo é manifestada. De acordo com Gonzalez (1984), o carnaval, devido à influência social que tem no país, é a festa que destaca a cultura negra como lugar discursivo de significante-mestre no Brasil. Através do evento popular carnavalesco, o Mestre-Escravo abre passagem para o reconhecimento nacional da cultura africana. Para a autora (Gonzalez, 1984, p. 238-239):

E é justamente no carnaval que o reinado desse rei manifestadamente se dá. A gente sabe que carnaval é festa cristã que ocorre num espaço cristão, mas aquilo que chamamos do Carnaval do Brasileiro, possui, na sua especificidade, um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelo discurso dominante, pela ordem da consciência. Essa subversão na especificidade só tem a ver com o negro. Não é por acaso que nesse momento, a gente sai das colunas policiais e é promovida a capa de revista.

Mesmo com lugares nas cidades brasileiras de dominação e repressão social contra o negro, como exemplo, hospícios, prisões e favelas, Gonzalez (1984) evidencia que existem, ou melhor, *resistem* elementos da cultura negra nos lugares públicos além do carnaval. No Rio de Janeiro e em São Paulo, na passagem do ano, ela destaca o aumento dos despachos oriundos da umbanda, que se multiplicam a cada esquina, e, em Salvador, nas festas próximas ao mar, as oferendas às entidades do candomblé.

Amefricanidade, categoria criada por Gonzalez nos anos de 1980, se insere na perspectiva pós-colonial, criando contexto traçado pela escravidão negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela sistema colonial. A partir das resistências, como mecanismos estratégicos de visibilidade da história desses grupos, tem por objetivo pensar as culturas indígenas e africanas em seu interior e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Para a autora (1988b, p. 23), amefricanidade é:

processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de uma identidade étnica. [O valor metodológico desta categoria]está no fato de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo

De acordo com as reflexões de Lélia, a centralidade da amefericanidade é constituída pela cultura negra, que se evidencia no cotidiano – pelos gestos, falas, movimentos do povo brasileiro – . A cultura negra não se restringe apenas o samba, o pagode, ou o funk. Nem é somente a Umbanda ou o Candomblé, mas se faz presente nos transe religiosos das igrejas católicas, carismáticas e protestantes. E também não é unicamente visualizada em expressões como “nós vai” e “nós come”, mas aparece principalmente nas pontuações discursivas nacionais que marcam diferenças frente aos ditos portugueses e falas africanas.

Sobre a interpretação de Magno do personagem de Mário de Andrade, em sua leitura, Paine e Coutinho Jorge (1985) escrevem que, após atravessar o feminino – relacionando-se com Uiara, aquela que tinha um buraco na nuca –, Macunaíma, o herói brasileiro, é mutilado, sobretudo nos culhões (“cocos da Bahia” como escreve Mário), perde uma perna (um membro) e, ao fim de suas aventuras, sobe aos céus e se transforma numa constelação Ursa Maior. Para Magno, essa mutilação do corpo seria uma metáfora da castração simbólica.

Partindo de um samba de Clara Nunes sobre Macunaíma – Vou m’embora, vou m’embora/Eu aqui volto mais não/Vou morar no infinito e virar constelação –, Gonzalez (1984, p. 240) indaga: “o que significa constelação, senão lugar de inscrição, de marcação do Nome do Pai?”. Macunaíma se torna uma referência constelar, indicando a ordem da função paterna, da delimitação simbólica na interpretação de Magno.

Mário de Andrade (1928/2007, p. 148) escreve sobre Macunaíma: “é mesmo o herói capenga que de tanto penar na terra, sem saúde e com muita saúva, se aborreceu de tudo, foi-se embora e banza solitário no campo vasto do céu”. Na interpretação psicanalítica, esse universo descrito como céu demarca as inscrições é lido por Magno (1980/2008) principalmente como campo da inscrição significante, campo do Outro.

Segundo Magno (1980/2008), em seu mito, Mário de Andrade parece evidenciar que Macunaíma é o *nome do Nome Pai* brasileiro. A constelação na qual ele se torna seria um significante-mestre ( $S_1$ ) que ordena a cadeia simbólica de significantes nacionais. Ele se instala no campo do Outro como referência, “como *alguma coisa* no lugar de *coisa alguma*, permanecendo um nome – um significante – e um real do céu” (Paine; Jorge, p. 65, grifo dos autores).

Definido como “herói de nossa gente” na cultura brasileira, Macunaíma seria aquele que poderia encarar o substituto do Nome-do-Pai e, para o psicanalista, ele será tratado como “erói”. Esta supressão do h indicaria, na leitura de Magno (1980/2008), este herói sem nenhum caráter para construir a possibilidade de pensar a cultura nacional sem uma identidade fixa mas sim com distintas identificações plurais.

Nessa dimensão, a identidade do brasileiro não é uma síntese da multiplicidade, pelo contrário, é exatamente o confronto com uma dessubjetivação como elemento central da cultura nacional. Na narrativa criada por Mário de Andrade, os ritos, folclore, regionalismos, mitos, sotaques são utilizados como um atravessamento de múltiplos sentidos da brasilidade para chegar a uma referência última sobre o representante da cultura nacional – o herói sem nenhum caráter – que é um não senso, uma identidade sem sentido fechado. Como Magno (1987, p. 21) escreve:

Considero Macunaíma uma verdadeira denúncia da neurose brasileira, um caso clínico, mesmo que apresentado pelo avesso, configurado no vulto desse Macunaíma enquanto “erói” sem h, sem nenhum caráter. Como isto é possível no campo do sentido, a não ser como demonstração pelo avesso? Se é sem nenhum caráter, já é algum caráter ser sem nenhum.

O problema de Macunaíma não ter caráter demonstraria, para Magno (1987), a justificativa da obsessão de buscar um sentido para sua identidade nacional. Isso é próprio da neurose dos intelectuais brasileiros em busca de uma identidade nacional, que, *a priori*, de forma imaginária, já teriam estabelecido o seu significado. Em contraponto, para o psicanalista, Mário de Andrade escreve em Macunaíma uma aposta diferente para a cultura do país: na invenção de novos sentidos, constrói uma narrativa brasileira que contém principalmente multiplicidade e caos, identificações variadas e fluidez sobre o povo brasileiro – este herói sem caráter.

## 4 FUNÇÃO PATERNA E CULTURA BRASILEIRA

Inspirado na premissa de Foucault (1969/2008) sobre a discursividade psicanalítica em que aborda que *retornar é avançar* – exatamente porque a origem nunca é encontrada plenamente –, a parte final da pesquisa visa refletir conceitualmente a interpretação psicanalítica da cultura brasileira, retomando as contribuições de Jacques Lacan e os referenciais teóricos de Sigmund Freud com os seguintes operadores: função paterna e interpretação da cultura. Em seguida será retomada a análise das interpretações psicanalíticas da cultura brasileira, nos dois eixos apresentados – colonização e democracia.

### 4.1 Função paterna e interpretação psicanalítica

Uma das versões teóricas que justificariam o surgimento da teoria psicanalítica na sociedade é que ela se constitui uma discursividade que tenta responder à questão da relação do sujeito moderno com a figura paterna. Em *Os Complexos Familiares*, Jacques Lacan (1938/2008) escreve que o declínio da imago paterna no laço social é fator para o surgimento da psicanálise:

Qualquer que seja seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. Talvez seja a essa crise que se deve relacionar o aparecimento da própria psicanálise. Apenas o sublime acaso do gênio talvez não explique que tenha sido em Viena – então centro de um Estado que era o *meltingpot* das formas familiares mais diversas, das mais arcaicas às mais evoluídas, dos últimos agrupamentos agnáticos dos camponeses eslavos às formas mais reduzidas do lar pequeno-burguês e às formas mais decadentes do casal instável, passando pelos paternalismos feudais e mercantis – que um filho do patriarcado judeu tenha imaginado o complexo de Édipo. (Lacan, 1938/2008, p.59)

O termo *declínio social da imago paterna* foi descrito pelo psicanalista francês para nomear as mudanças nos planos políticos e econômicos que romperam com a estabilidade do regime dos laços familiares e sociais no final do século XIX, marcando a genealogia da civilização moderna ocidental. Este marco histórico delineou argumentos para Lacan refletir sobre as transformações nas configurações familiares e seus efeitos na constituição psíquica dos sujeitos, além de apontar novos modelos de apresentação das personalidades psicóticas e neuróticas.

Neste texto, Lacan (1938/2008) lança a hipótese que o surgimento de uma era histórica a partir do declínio paterno *não* foi equivalente à conquista da autonomia e liberdade dos sujeitos de suas estruturas patriarcais fortemente normativas. Pelo contrário, foi reconhecida a consolidação de outra forma de sujeição social marcada pela agressividade, as cadeias

imaginárias do conflito e da rivalidade narcísica tendo a ascensão do nazismo como seu maior expoente.

O lugar paterno se tornara, segundo o psicanalista francês, a grande neurose contemporânea, se apresentando como uma personalidade “sempre carente, de alguma forma ausente, humilhada, dividida ou postiça” (Lacan, 1938/2008, p. 60). Não se trata então somente da perda de uma posição social de autoridade, mas da perda de um referencial simbólico desta posição paterna, ficando reduzido apenas a uma dimensão imaginária de rivalidade e hostilidade. Portanto, inicialmente a transmissão lacaniana parece indicar uma crítica social que insistiria nos efeitos nocivos e desagregadores do enfraquecimento das autoridades constituídas.

De acordo com Birman (2017), se Lacan enunciou a emergência da psicanálise como discurso correlato do declínio da figura paterna no Ocidente, a constituição da teoria psicanalítica é sua contrapartida, pois visa não só apontar os efeitos dessa desordem simbólica, como também reorientar o sujeito em direção ao pai. O que seria esta direção paterna no tratamento psicanalítico? A psicanálise não pode ter a intenção de restaurar a figura aviltada do pai, mas pode realizar a escuta dos efeitos e traumas deste desamparo original que demarca a condição trágica do sujeito inconsciente. O discurso psicanalítico seria uma das “ofertas de *destinos* para o desamparo” (p. 51, grifo do autor), ao lado das vanguardas estéticas e dos movimentos emancipatórios que marcaram o século XX.

Como se este decréscimo nas normas sociais que organizam as condutas e a socialização do sujeito fosse a causa principal do sofrimento contemporâneo e pudesse levar a consequências políticas regressivas e autoritárias. Fica destacada, como comenta Markos Zafiropoulos (2018), a influência da antropologia durkheimiana neste diagnóstico social, em que a estruturação psíquica depende essencialmente da imago paterna – sendo esta determinada pelo valor social do pai de família e da integralização da própria família na sociedade.

Com o advento da modernidade, haveria um permanente “estado de indeterminação” e, segundo Émile Durkheim, nenhuma individualização é socialmente bem-sucedida, pois não há uma presença de instituições fortes que permita o desenvolvimento de individualidades reguladas por um contrato comum de cooperação e mutabilidade. Esta marca sociológica irá determinar nos primeiros ensinamentos lacanianos uma tendência falocêntrica e, muitas vezes, patriarcal, em que o psicanalista reintroduz a imagem do pai na condição de uma função imprescindível para a organização da família e do psiquismo do sujeito por meio do retorno à leitura das obras freudianas e seu destaque à ordem simbólica (Safatle, 2017).

Para Lacan (1938/2008), a posição paterna na teoria psicanalítica tem duas funções contraditórias: a repressão (por meio do supereu, ele inibe a função sexual de forma

inconsciente) e a sublimação (ele preserva função social através do ideal de eu). O pai, para a teoria psicanalítica, é aquele que, ao mesmo, determina a inscrição dos ideais da cultura e se torna responsável (no fantasma infantil) pelas relações de rivalidade da estrutura do Complexo de Édipo. O psicanalista compreende que esta sobreposição da contradição da posição paterna nas famílias modernas tem uma função maior na estruturação psíquica (p. 58):

[...] evidência da vida sexual nos representantes das coações morais, o exemplo singularmente transgressivo da imagem do pai quanto à interdição primordial exaltam no mais alto grau a tensão da libido e o alcance da sublimação.

No escrito sobre complexos familiares, o lugar paterno, de acordo com Safatle (2017), é colocado numa posição contraditória (entre o supereu e o ideal de eu) e é exatamente esta singularidade que permitiria o sujeito fazer contraposição ao próprio pai e à Lei. Por isso, Lacan (1938/2008, p. 57) é enfático ao afirmar que é por “crises dialéticas que ele se cria, a si mesmo e a seus objetos”. Essas crises dialéticas são reconhecidas pelo psicanalista francês (1938/2008, p.57) como subversões: “Por encarnar a autoridade na geração mais próxima e sob uma figura familiar, a família conjugal põe essa autoridade ao alcance imediato da subversão criadora.”

A finalidade da lei paterna é permitir a subversão das autoridades sociais em nome de um ideal que nunca se encarna completamente. Entretanto, com o declínio da autoridade do pai, segundo Lacan (1938/2008), se inscreve apenas a dimensão superegoica, não havendo a inscrição de ideais da cultura a partir dos processos sublimatórios. Seria, então, possível de empreender, na interpretação lacaniana sobre os complexos familiares, uma nostalgia da figura paterna?

Roudinesco (2011) aponta que Lacan esteve longe de defender o lugar da supremacia paterna, como fazem muitos psicanalistas franceses na atualidade. Pelo contrário, ele estava convencido do declínio da antiga autoridade paterna e afirmava que todo movimento de restituição do patriarcado resultaria num artifício, numa caricatura ou mesmo no surgimento de políticas totalitárias. Ao mesmo tempo, ele também era contrário às pretensões libertárias e hedonistas ou posições comunistas que tentavam diminuir a importância dos laços familiares.

Kehl (2009) salienta que, no meio psicanalítico, tem-se tornado um clichê o discurso da “falência” ou “fraqueza” do lugar paterno, seja na clínica ou no laço social, principalmente quando a figura paterna não cumpre os ideais sociais que o alinham do lado do poder – tornando-se, rapidamente, um pai que não vale. O ressentimento com este lugar paterno, na queda de sua idealização, que não representaria espaço totalizante de poder ou prestígio, marcaria também a manifestação de mecanismos discursivos defensivos que as gerações dos grupos sociais utilizariam para esquecer suas lutas e principalmente não lembrar das derrotas

sofridas. Dessa forma, os herdeiros dos “derrotados da história” apagarão lembranças, marcas significantes de seus antepassados, para tentar se inserir ao lado dos “vencedores do turno”.

O risco de uma visão social sobre a autoridade paterna é o pressuposto de causa e efeito da cultura: se a sociedade estivesse organizada pela função paterna, ela estaria inscrita em uma organização cultural efetiva, ao contrário, o laço social estaria condenado à desordem e ao caos social, o que impediria a prática adequada das atividades psicanalíticas. Como pontua Julia Kristeva (2002), buscar incessantemente, de forma erudita e rígida, o reconhecimento da falta a partir do conceito de castração simbólica, pode instaurar o rigor religioso e o pensamento dogmático, impedindo que o analista possa escutar de forma mais livre e com maior amplitude a diversidade da condição humana.

Em vez de buscar o movimento singular das novas configurações culturais, se torna mais frequente encontrar, em publicações psicanalíticas, de acordo com Victor Hugo Triska (2016), uma enunciação saudosa de um período imaginário que não volta mais (“no meu tempo não era assim”), demarcando a insuficiência teórica da própria produção psicanalítica sobre as questões do contemporâneo. A tese de declínio do pai, para Michel Tort (2008), não passa da manifestação da nostalgia que as sociedades que estão sempre em constante mutação têm de suas tradições e hábitos antigos mais conservadores, podendo a psicanálise correr o risco de cair em um culto ao pai para sempre idealizado.

Radmilla Zygouris (2006) é afirmativa ao declarar que a psicanálise “não é apenas uma terapêutica de compaixão face ao naufrágio da família e dos casais, assim como seu objetivo tampouco é o de restaurar uma civilização em declínio” (p. 83-84). Independentemente das diferentes formas narrativas, o horror geralmente é evidenciado pela rápida velocidade de transformação com que o simbólico age na cultura, mas ele continuará existindo, certifica a autora, visto que o discurso é uma necessidade intrínseca do sujeito falante.

O próprio Lacan (1956-1957/1998) anunciou o declínio do poder efetivo do patriarcado, na postulação do *nome-do-pai* e do lugar paterno como um porta-voz, reconhecendo esta posição como função organizadora da linguagem, podendo ser exercida por qualquer sujeito que exerça este papel de incluir a criança em um universo linguageiro, concedendo-lhe a possibilidade de inscrição do desejo. Longe de ser uma autoridade patriarcal, a função paterna tem uma dimensão simbólica de reconhecimento e nomeação (p. 155):

É um termo que subsiste no nível do significante, termo que, no Outro enquanto sede da lei, representa o Outro. É o significante que suporta a lei, que promulga a lei. [...] É uma dimensão que é igualmente da ordem do significante e que se encarna em pessoas que suportam tal autoridade. Que ocasionalmente tais pessoas faltem, que exista carência paterna, no sentido de que o pai é muito idiota, isto não é a coisa

essencial. O que é essencial é que o sujeito tenha adquirido, de uma forma ou outra, o Nome-do-Pai.

O que interessa, para Maria Rita Kehl (2002), nesta relação entre a posição mítica do pai e sua carência no mundo moderno é a pertinência conceitual deste postulado para pensar as democracias modernas. Principalmente refletir, segundo a psicanalista, as democracias contemporâneas, pois o modelo de pólis dos gregos (tão estimado nas idealizações intelectuais) não serviria de parâmetro, uma vez que este sistema antigo excluía os escravos da condição de cidadania e porque os cidadãos não eram anônimos, eles tinham um fórum público em que podiam articular suas decisões. Para a psicanalista, o cidadão das “democracias modernas é muito mais órfão de filiação simbólica, muito mais desamparado da autoridade paterna e muito mais carente de *ser* do que o cidadão da pólis grega” (p. 40, grifo da autora).

Na obra freudiana *Totem e Tabu*, publicada em 1913, baseada na ampla investigação antropológica na qual o fundador da psicanálise tinha a expectativa de teorizar sobre as origens da civilização, se mostrou, ao seu final, que ele encontrara não uma verdade factual, mas a criação de uma narrativa mítica das origens do laço que possibilita ao homem viver na sociedade moderna. Para Kehl (2002), o mito descrito na obra freudiana talvez seja o único importante mito moderno, cuja potência está na implicação de todos os membros das sociedades democráticas como “coautores da Lei, como participantes no estabelecimento das relações de poder e da legitimação simbólica da autoridade” (p. 41).

A passagem da condição de filho à de irmão – ou da condição de súdito à de cidadão, de acordo com Kehl (2002), não se estabelece sem o luto da fantasia de amparo que o “rei” tirano oferecia em relação ao seu desterro original. Essa horizontalidade de uma relação entre os semelhantes sem a mediação do líder é reconhecida entre os mesmos como ameaçadora.

O lugar paterno como um espaço vazio necessita ser *reinventado* na forma de seu Nome, ou seja, como uma referência simbólica organizadora do conjunto de irmãos, vinda de um lugar fora do espaço e do tempo presente. O pai simbólico, segundo a tradição lacaniana, é representante da Lei – “do pacto instituído pelos irmãos livres e desamparados – e livres *porque* desamparados – depois do assassinato do tirano, o pai real da horda primitiva” (p. 45, grifo do autor).

Segundo Freud (1913/2013, p. 210):

Não havia mais nenhum indivíduo de força superior que pudesse assumir o papel do pai com sucesso. Assim, nada restou aos irmãos, caso quisessem viver juntos, a não ser – talvez após a superação de graves incidentes – instaurar a proibição do incesto, com a qual todos renunciavam ao mesmo tempo às mulheres que cobiçavam, mas devido às quais, sobretudo, tinham eliminado o pai).

Há a existência de um pai gozador que proibia o acesso às mulheres, é conjugado como um elemento particular negativo (a exceção que funda a regra). Este lugar paterno constitui um limite ao gozo fálico, borda estrutural que barra o infinito. Uma vez morto, o pai é substituído pelo totem que o representa, evidenciando a função simbólica da Lei, que delimita um conjunto que sua tribo sustenta como seu significante totêmico. Assim, o mito do pai da horda, dá consistência de ficção à condição da castração como função fálica de todo sujeito falante.

De acordo com Roudinesco & Plon (1998), *Totem e Tabu* é mais uma obra política de inspiração kantiana do que um livro de antropologia propriamente dito. Nessas condições, Freud propõe uma teoria do poder-democracia que está fundada em três necessidades: a necessidade de um ato fundador (o assassinato do pai da horda), a necessidade da lei (os tabus perante a interdição do incesto e do parricídio) e a necessidade da renúncia ao despotismo (ninguém ocupará o lugar do pai gozador).

A sociedade moderna para Birman (2003), foi construída pela derrota definitiva do poder monárquico que teve na decapitação do rei, no contexto da Revolução Francesa, seu símbolo maior e sua ritualização efetiva. Essa soberania se desloca então do polo do poder absoluto para o poder relativo, em que as sociedades democráticas e fraternas são as marcas da modernidade. De acordo com Birman (1998), morte desta figura paterna pode ser vista como a morte da ideia de Deus, onde é o sujeito está destinado ao desamparo e ao mal-estar, onde a descoberta do inconsciente “é condensação de tudo isso, uma metáfora das novas modalidades de inserção do sujeito no mundo” (p. 143).

Entretanto, a internalização da lei paterna por meio do supereu, apontada no declínio da autoridade paterna por Lacan (1938/2008), pode fazer o sujeito criar uma demanda de amor e se fazer amado por figuras sociais autoritárias. Segundo Safatle (2009), os efeitos políticos dessa representação imaginária de poder serão explorados por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*. De acordo com o fundador da teoria psicanalítica: “líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão.” (Freud, 1921/2013, p.71).

Ao contrário do que se poderia esperar da consolidação de uma maior redistribuição econômica, as sociedades modernas estariam mais propensas ao retorno do mito do pai primevo, que permite a identificação com o líder das massas. Estados totalitários como o fascismo, o nazismo e o stalinismo foram variantes das formas de restauração do pai gozador,

em que as massas se submetiam, sempre de maneira servil, para não lidar com sua condição de desamparo e garantir segurança.

Entretanto, há um terceiro texto freudiano, como menciona José Newton Garcia de Araújo (2001), menos comentado nos estudos sobre coletividades, que trata sobre as questões da figura paterna. Trata-se de *Moisés e o monoteísmo*, de 1939, obra que dá continuidade aos primeiros estudos sobre as origens da ordem social. Para Freud, Moisés não se limita apenas a libertar o povo judeu escravo no Egito e impor suas regras sociais – a lei mosaica.

A novidade nesta escrita freudiana (1939/2014) é que o estrategista Moisés, dizendo-se mensageiro de Deus, decidiu escolher seus súditos, a tribo semita, ao contrário de ser escolhido por eles. Ele se diz o intermediário entre a figura divina e o “povo eleito”. Moisés revive então, de sentido contrário, o papel do pai tirano, do pai da horda de *Totem e Tabu*. Ele é o líder que ama e escolhe seu povo: que dá as leis e as regras sociais, que introduz os escravos no mundo da cultura, fornecendo o sistema simbólico que lhes permite existir e continuar a obra do fundador.

De acordo com Caterina Koltai (2015), temos agora outras duas figuras encarnadas pelos dois Moisés: “o egípcio (introdutor do monoteísmo) e o semítico e ciumento deus Jeohovah, que acertará as contas com seu povo quando se sentir traído por ele” (p. 92). O que se repete na obra é mais uma vez o pai morto pelos seus filhos, ainda que se trate de um pai de autoridade simbólica e com racionalidade, podendo ele retornar como uma figura ciumenta e vingativa, expoente da crueldade do supereu.

Portanto, segundo Safatle (2009), a partir da construção do supereu e sua articulação com a função paterna, não há lei sem a força de lei – ou seja, sem a inscrição de seu princípio de autoridade. Entretanto, com a noção de supereu essa representação é fantasmática. A autoridade que garante a força da lei social é envolvida nas representações das instituições sociais, principalmente a organização familiar, tendo no pai seu maior representante. A presença fantasmática do pai permite que a vida social não seja estruturada somente por regras enunciadas pelo ordenamento jurídico, mas também por “fantasias que determinam a significação e os modos de aplicação de injunções que têm força de lei” (p. 371) na cena social.

É necessário enfatizar que na modernidade, a constituição das subjetividades teve efeito crucial o preço que os sujeitos pagaram por ter de assumir o poder de desafiar o pai, nos registros simbólicos e políticos, onde esta figura paterna é um lugar vazio e condição para as trocas entre os semelhantes. Desta forma, o discurso freudiano do mito de *Totem e Tabu* vai apontando à morte de Deus, sob a forma do pai primordial, como “fundamento antropológico do desamparo na subjetividade moderna” (Birman, 2003, p. 108). Cabe ressaltar que se trata de

diferentes registros que não podem ser confundidos: 1) a função paterna é um lugar vazio e condição para as trocas simbólicas. 2) este “pai desafiado” é imaginário, ou seja, o ocupante do lugar paterno, que não se reconhece contingente e tenta impor-se como pai real da horda primeva. Dito de outro modo, é preciso separar o lugar paterno de suas encarnações imaginárias.

#### **4.2 Brasil: uma pátria sem pai?**

Após a releitura das principais interpretações psicanalíticas sobre a colonização e democracia na cultura brasileira, conjuntamente com a ampliação de sentidos por intercâmbios com outros pesquisadores sociais, busca-se elaborar um trabalho de reflexão demarcando o que se destacou na repetição discursiva dos textos até agora na pesquisa e também apresentando novos apontamentos como contorno desta investigação da psicanálise e da interface nacional.

Nessa perspectiva da psicanálise francesa, como escreve Dunker (2015), o sofrimento brasileiro teria origem da falta de inscrições simbólicas no laço social, devido a ao período colonial ocorrido no país. No cerne das interpretações está a posição do pai reconhecida numa “confiança na universalidade da forma totemista de articulação entre poder e autoridade” (p. 75) Desta forma, o totem por meio de sua nomeação, simboliza a lei como articulação simbólica da morte do pai primevo e o tabu substitui o poder sem limites deste Pai da Horda por uma autoridade constantemente reciclável e mutável (poder-lei).

A noção de ordem simbólica, referenciada como o Outro na psicanalítica lacaniana, segundo Dunker (2016), tem uma premissa em seus seminários iniciais sobre o retorno à leitura das obras freudianas a partir de uma racionalidade sistêmica: “o sistema simbólico funciona às expensas da representação que os indivíduos podem fazer sobre ele” (p. 25). Isso influenciou Lacan a compreender o inconsciente como um sistema simbólico e ainda explicar a noção freudiana de sobredeterminação psíquica.

Esta ordem simbólica privilegia os lugares discursivos e suas relações internas em detrimento de seus conteúdos. Dessa forma, o psicanalista francês demonstrou a compatibilidade das posições do discurso com os conceitos da teoria freudiana, como o Complexo de Édipo e a castração. Porém, se o Outro é uma ordem formal de significantes, corre o risco de adotar esta cadeia discursiva como impessoal, excluindo a liberdade do sujeito e condenando-o a uma nova alienação que, de acordo com Dunker (2016, p. 25):

[...] nos leva simplesmente a uma submissão à ordem simbólica, e se a ética que lhe corresponde é uma ética da resignação à falta, tudo o que havíamos ganho com a

crítica do imaginário parece agora perdido em prol de uma nova forma de assujeitamento, com perigosos matizes, não mais naturalistas, mas ontológicos.

Muitos psicanalistas sobretudo da tradição francesa, segundo Jô Gondar (2012), não reconhecem novas possibilidades de agrupamentos sociais mais horizontais e são adeptos do que Alain Eherenberg nomeia como *declinologia*: a falência da função paterna é reconhecida como alarmante e catastrófica e grupos horizontais são reconhecidos como causas de mal-estar e desorganização, tanto social como psíquica. Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour seriam os principais articuladores desta tendência. A posição declinológica seria conservadora e, acima de tudo, normativa, consistindo, para Eherenberg (2010 apud Gondar, 2012, p. 205), em última instância, “num ritual de celebração do passado e de exorcismo do presente”.

Segundo Jerusalinsky (2000b), cada época e contexto cultural teve sua maneira de fabricar e construir simbolicamente, de acordo com seus traços de identificação, esse Outro e implantá-lo como uma forma discursiva. Em cada período da história, a humanidade encontrou maneiras de supor certa divisão no sujeito, um corte imaginário no qual havia espaço para as falhas e desvios discursivos. É preciso articular reflexões sobre as distintas formas de discursividade que o Outro enuncia na cultura de acordo com seus singulares contextos temporais e sociais.

As interpretações sobre a colonização apresentam uma cena fundante da história oficial brasileira construída sobre a origem do país. Existiria, para eles, uma imagem mítica na qual a terra-mãe é reconhecida como abundante e repleta de riquezas naturais e os portugueses são reconhecidos como exploradores que dela usufruíram e a abandonaram. Para Mériti de Souza (2002), tais discursos psicanalíticos criam na memória social uma cena de fundação marcada por uma mãe dadivosa e um pai usurpador, deixando os filhos nacionais com falhas na constituição de um ideal de eu, inspirado pela posição simbólica da autoridade paterna.

Estas leituras dos modos de subjetivação da cultura brasileira criam imagens do país como um povo exótico e com dificuldades de organização social. Tais interpretações, de acordo com Souza (2002), se referem a uma parcela da população, e não a um brasileiro universal, sem contar que apagam muitos personagens históricos que fizeram resistência à colonização, como, por exemplo, Zumbi dos Palmares e Antônio Conselheiro, ficando esquecidos em tais enunciados. Elas acabam por perpetuar uma imagem nacional fixa de um “povo sem lei”, ao não evidenciar movimentos sociais que tentaram fazer oposição ao regime autoritário dos colonizadores e buscaram construir uma sociedade com condições mais igualitárias.

Relevante lembrar, que mais importante que seus enunciados, é a possibilidade de enunciação aberta por distintos personagens históricos – como Machado de Assis, Gregório de Mato Guerra, Chiquinha Gonzaga, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, dentre outros –, que deixaram marcas na cultura brasileira. Ao resistir ao discurso colonizador, esses personagens instauraram um lugar de enunciação da diferença que introduz contestação aos mitos aos quais somos alienados.

Para Emanuel Tadei (2002), no encontro científico da Associação Freudiana Internacional (AFI) intitulado “Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe”, as interpretações ocorridas resultaram no meio psicanalítico na defesa da existência de um inconsciente dos povos latino-americanos que explicasse os conflitos subjetivos e sintomas sociais. Da mesma maneira que a teoria da dependência econômica foi criada no final da década de 60 e início da década de 70 do século XX por Fernando Henrique Cardoso e seus colaboradores da sociologia, foram explicadas, a partir da hipótese de um inconsciente pós-colonial, as causas de nosso subdesenvolvimento econômico e dilemas sociais.

Esse inconsciente pós-colonial da cultura brasileira é, para Tadei (2002, p. 11), “uma psicologização da questão”. Ao contrário de abrir questões enunciativas sobre o país, essas interpretações construíram explicações para os entraves brasileiros e procuraram internalizar o sentimento de inferioridade por causa do subdesenvolvimento econômico, passando este a ser explicado por fatores psicológicos. Sem mudar os sintomas sociais apresentados, os brasileiros ficariam ainda na posição de vítimas das mazelas da cultura.

O próprio Lacan, ao longo de sua trajetória de transmissão, irá reposicionar a definição de ordem simbólica, na qual, de acordo com Dunker (2016), o Outro não deve ser compreendido como o conjunto completo e articulado de todos os sistemas simbólicos da cultura. A ordem simbólica não é a “síntese de todas as formas de alteridades, mas a contradição que impede que esta síntese de fato aconteça” (p. 26). Por isso o psicanalista francês irá fazer cada vez mais uso das formas topológicas, das noções de vazio ou furo, afirmando que o Outro é não todo, em que o desejo não será completamente articulado na linguagem e no universo simbólico.

No seminário em 1963, o próprio Lacan muda do singular para o plural, substituindo o Nome do Pai pelos *Nomes do pai*, indicando que não é o mesmo significante que opera. Já na década de 1970, com o avanço de sua transmissão, demarca que a função paterna não possui apenas uma atribuição nomeadora, mas sim criadora. A partir dessa concepção, ocorre uma pluralização da finalidade da função paterna, pois, segundo Lacan (1975-1976/2007), a psicanálise para ser bem-sucedida, “[...] prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (p. 132).

Servir-se do pai pressupõe uma condição singular a cada sujeito; logo se trata de como um pai marcou a inscrição para seu filho e de como esse filho foi capaz de criar, de forma particular, certo estilo único de fazer laço social. Demarca, portanto, contraste em relação ao pai reconhecido como detentor da lei simbólica, que, anteriormente, reinava como Outro e transmitia ao filho a possibilidade de ingresso na cultura. Como pontua Jerusalinsky (1999a) a cultura brasileira é marcada pela invenção de diferentes formas de lidar com os limites da ordem simbólica: “somos politeístas. Graças a Deus. Umbanda, pai-de-santo, mãe meninha, jogadores de búzidos, orixás... É por isso que ainda conseguimos rir da piada universal do pai único” (p.231).

O Brasil seria um país onde a cultura é marcada por diferentes e singulares pais, onde cada um, a seu modo, constrói referenciais simbólicos distintos, não havendo apenas um único padrão da ordem simbólica. O que se inscreve na cultura nacional não é apenas um único traço identificatório, mas um feixe de traços distintos e variadas possibilidades de identificação. Conforme a conferência proferida por Betty Milan (1985c, p.60) no II Congresso Brasileiro de Psicanálise d’A Causa Freudiana do Brasil:

A Psi do Sil, A Psicanálise do Brasil, que, à semelhança do analisando, fala pelos cotovelos. Mas o que é que ele diz? Primeiro, eu não sou Um, sou vários, pelo menos dois. Vivo dividido entre o Brasil, que, se querendo Um, quer reduzir a multiplicidade, e o Brasil contrário a essa tendência, cuja vocação é a de deixar ser o outro e, através de vários outros, vir a ser. O primeiro país é nacionalista e, à maneira do resto do Ocidente, pode ser dito do “isto ou aquilo”, alternativa em que imagina estar sua seriedade. O segundo país é diferente, diz “isto e aquilo” e ainda “isto é aquilo”. À moda, aliás, dos orientais, descrê do princípio da não-contradição, é adepto de todos os santos e de todas as crenças, como o chinês que pode ao mesmo tempo ser xintoísta e budista, adotar a moral confuciana e não utilizar o sistema do mandarinato.

Ao contrário de propagar um lamento do declínio da autoridade paterna, o que se destaca nestas interpretações psicanalíticas – o trabalho e a luta de classes por Pellegrino, a antropofagia da alteridade de acordo com Magno, a cultura do brincar formulada por Milan e a amefricanidade de Gonzalez – é a ênfase em construir potência teórica na horizontalidade dos grupos sociais e suas articulações de transformação social. Portanto, em vez de lamentar sobre o enfraquecimento da ordem simbólica, Gondar (2012) pensa esta perspectiva horizontal como “motor de transformações” (p. 208) em que é preciso estar atento a novas formas de modalidade de laço social.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como finalidade a investigação de interpretações psicanalíticas sobre a cultura brasileira. Ao longo da investigação emergiu por meio de releituras dos textos como o conceito de função paterna foi posicionado em distintos contextos teóricos para refletir a cultura nacional.

O que se destaca como trama repetitiva nas interpretações analisadas no eixo da colonização – principalmente em Charles Melman e Contardo Calligaris é a atribuição de um déficit simbólico na cultura brasileira. Apresentam-se interpretações em que o país é colocado como “colonizado” – reconhecido com uma sociedade de fraturas simbólicas perante o registro da lei e do vínculo social por causa dos traumas sociais do seu passado colonial.

Octavio Souza (1994) e Maria Rita Kehl (1999, 2000) lançam formas suplementares para lidar com este lugar paterno simbólico (vazio) da cultura. No país, por meio da leitura do mito de paraíso tropical ou da constituição de fratrias (como os manos dos Racionais MC e suas letras de rap) é possível o sujeito enunciar-se deslocando distintas formas de enunciação. A questão fundamental para estas interpretações será de introduzir mediações simbólicas no laço social que distanciem o horizonte de gozo (seja do exotismo ou do traumático da violência).

Quem é este pai do qual tanto falamos em psicanálise que seria ausente ou fraco? Para Ana Maria Medeiros Costa (2000) esta suposta “crise de autoridade” é lembrada sempre que deparamos com o fantasma de risco da dissolução de laços sociais – sejam estes da família, da escola ou de sistemas de governo. A primeira reação é postular que falta lei no registro social, então “nos excedemos na construção de leis, tornando-as vãs palavras. Ou supomos que falta quem as banque. E aí nos excedemos no legislador, construindo pantominas de pai” (p. 81).

Quando surgem estas zonas de indeterminação, de estranhamento à integralidade e homogeneidade, perde-se a clareza da análise pois não se sabe especificar com clareza e detalhamento o que é mesmo que faz laço. Mário de Andrade em 1933 já enunciava em sua conferência “*Música De Feitiçaria No Brasil*” (1976) sobre esta indeterminação simbólica como traço da cultura brasileira (p.103):

Sinhô é poeta e músico. Do Brasil? Me dá uma angústia atualmente imaginar em Brasil...É uma entidade creio que simbólica este país. Realidade, não me parece que seja não e, quanto mais estudo e viajo as manifestações concretas do mito, mais me desnorteio e, entristecer, não posso garantir que me entristeço: me assombro. Na verdade este nosso país inda pode dar esperança de si... Mas é simplesmente porque arromba toda concepção que a gente faça dele.

É frente as suas contradições sociais, contratos culturais e diferentes elementos da cultura nacional que o Brasil faz enigma a concepção psicanalítica de ordem simbólica. Longe de uma imagem de país “dos trópicos” pacífico e amistoso, onde existiria uma democracia racional, o que a história do país inscreve até o momento, segundo Lilia Schwarcz e Heloisa Starling (2015) é a construção de uma nação que vai se constituída socialmente pelas vicissitudes de história de um povo que acomodou ao mesmo diferentes étnias e raças junto com uma hierarquia rígida, condicionada por valores partilhados internamente (patriarcal), como um mesmo idioma social.

Segundo Dunker (2015), a ausência paterna, como pressuposto teórico para evidenciar o mal-estar, revela uma crise interna dentro da teoria psicanalítica, o “déficit paterno é na verdade um déficit do totemismo como esquema explicativo” (p. 404). As interpretações de insuficiência simbólica parecem ser apressadas frente as distintas possibilidades de criação de laços sociais na cultura brasileira.

Antes de refletir sobre a carência de Lei e um déficit simbólico, deve-se pensar de que formas particulares os elementos simbólicos foram se articulando na cultura e principalmente conforme Isabel Marazina (2005, p. 160) pontua “não refazer o percurso colonizador através de um discurso que pode ver carência ali onde se encontra uma diferença e ao modo do colonizador, se atribuir a faculdade de “preenche-la”.

No segundo eixo da pesquisa – psicanálise e democracia –, com as interpretações de Hélio Pellegrino, M.D. Magno, Betty Milan e Lélia Gonzalez, o que fica marcado em sua cadeia de enunciação é a busca de abertura para mais espaços de livre circulação do saber e da troca de distintos posicionamentos políticos e logo, menos a presença de instituições formais e normas tradicionais.

Cabe o reconhecimento do pioneirismo e da articulação política de Hélio Pellegrino em suas interpretações da cultura brasileira. Mesmo que a universalidade do Complexo de Édipo como postulado pode ser questionado em sua abrangência na cultura, Pellegrino elabora uma interpretação coerente frente ao momento histórico que vivenciado no país (golpe militar de 1964) e sua articulação das lutas de classes sociais e a desigualdade social brasileira a partir dos conceitos entre pacto edípico e pacto social se mantém como uma das raras interpretações que trabalham a ênfase entre marxismo e psicanálise no cenário brasileiro.

Dunker (2015) observa que o modernismo brasileiro instaura duas vertentes, a de Mário de Andrade e de Oswald de Andrade, que foram atualizadas na Música Popular Brasileira por Chico Buarque e Caetano Veloso. Nota-se que nos primórdios do lacanismo brasileiro no

final da década de 70 e início dos anos 80 com Betty Milan, Lélia Gonzalez e M.D. Magno, eles também reativam estas duas vertentes modernistas.

Entre as interpretações de Charles Melman e M.D. Magno encontrou-se que os mesmos articuladores teóricos – função paterna e nome-do-pai - tiveram diferentes posições históricas – para Melman quem ocupa este lugar paterno na cultura brasileira foi o colonizador, já para Magno ele é reconhecido como o papel do escravo. Se demarca o lugar de alteridade que a leitura dos interlocutores brasileiros – Gilberto Freyre no caso de Melman e Mário de Andrade para Magno – tiveram na construção teórica destas interpretações sobre o país.

Ao longo do estudo se faz pertinente questionar o contexto de transmissão dos conceitos psicanalíticos e do impacto social das interpretações psicanalíticas na cultura brasileira. Assim, a contribuição de Michel de Certeau (2002) sobre o legendário da instituição na escrita dos trabalhos científicos – onde a erudição deixou de ser apenas uma obra individual, mas sim trata-se empreendimento coletivo. Para o historiador, os livros geralmente não abordam de como o cenário cultural influenciou suas ideias e tentem representam o passado sem refletir sobre como as condições sociais e temporais ocorridas durante a escrita influenciam seus pressupostos teóricos.

O principal contraponto apresentado ao longo deste trabalho que a tese da “falta de pai” simbólico na cultura brasileira principalmente proposta por Charles Melman e Contardo Calligaris. Este pressuposto teórico de desterro nacional, não se sustenta quando são investigadas as interpretações lançadas na década de 1980 por Betty Milan, Hélio Pellegrino, Lélia Gonzalez e M.D Magno sobre o país. Para estes psicanalistas, a função paterna pode ser exercida simbolicamente em distintas esferas culturais do país – o carnaval e o futebol como manifestações populares frente a cultura elitista (Betty Milan), a luta de classes e o papel de transformação social do revolucionário (Hélio Pellegrino), o reconhecimento da cultura negra e seu protagonismo na inscrição de elementos culturais (Lélia Gonzalez) e antropofagia e a brasilidade construídas no movimento modernista como marcas fundantes da reflexão da cultura nacional (M.D. Magno).

Os próprios autores citados pelos psicanalistas como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Oswald de Andrade e Mário de Andrade por meio de suas obras são representantes desta ordenação simbólica no país e exercem o lugar de função paterna e contribuem para o reconhecimento nos mais distintos e variados traços da cultura brasileira. Pensar as marcas da escravidão no sistema social (Gilberto Freyre), da influência europeia no sistema político do país e da fantasia europeia de exotismo (Sérgio Buarque de Holanda), da cultura indígena como

resistência (Oswald de Andrade) e a mistura racial e a diversidade cultural do povo brasileiro (Mário de Andrade) evidenciam elementos culturais – simbólicos que articulam os laços sociais no país e possibilitam refletir sobre seu passado colonial e seus traumas sociais.

Em conclusão, esta pesquisa não contesta o lugar paterno como elemento vazio que inscreve a cultura como uma ordem simbólica. Seu efeito de transmissão é a contestação das interpretações que argumentam a posição simbólica do pai no Brasil seria deficitária, escassa ou incompleta. Por meio da análise de interpretações psicanalíticas que foram publicadas em diferentes momentos históricos no país, o presente estudo encontrou elementos que marcam distintas formas de criação de laços simbólicos na cultura brasileira. Logo, não se deve presumir que zonas de indeterminação de sentido da cultura são formas de insuficiência, mas sim áreas de potência criadora.

## REFERÊNCIAS

- Allouch, J. (1997). *A etificação da psicanálise: calamidade*. Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.
- Almeida, M. (2012). *Ladinos e boçais = o regime de línguas do contrabando de africanos, (1831-c.1850)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Andrade, M. (2007). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro, RJ: Agir. (Trabalho original publicado em 1928)
- Andrade, M. (1976). *Táxi e crônicas no Diário Nacional; estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez*. São Paulo: Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia. (Trabalho original publicado em 1933)
- Andrade, O. (1976). *Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil*. Recuperado de <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>. (Obra original publicada em 1928).
- André, J. (2008). O acontecimento e a temporalidade: o après-coup no tratamento. *Ide*, 31(47), 139-167.
- Aragão, L.T., Calligaris, C., Costa, J. F., & Souza, O. (1991). Liminar. In L. T. Aragão... [et al.] (Orgs). *Clínica do Social: ensaios* (pp.09-15). São Paulo, SP: Escuta.
- Araújo, J. (2001). Função paterna e a constituição dos grupos sociais. In J. N. G. Araújo, L. G. Souki, & C. A. P. Faria (Orgs). *Figura paterna e ordem social – tutela, autoridade e legitimidade nas sociedades contemporâneas* (pp.17-28). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Batista, V. M. (2006). *Filicídio*. In Rizzini, I., Zamora, M. H. et al (Orgs.). *Crianças, adolescentes, pobreza, marginalidade e violência na América Latina e Caribe: relações indissociáveis?*. Rio de Janeiro, RJ: Quatro Irmãos / FAPERJ. Recuperado de <http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/31/Documentos/filicidio-%20artigo%20Vera%20Malagutti.pdf>
- Benjamin, W. (1987). Sobre o conceito da história. In *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura* (S. P. Rouanet trad., Vol. 1, pp. 222-232). São Paulo, SP: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1940).
- Bhabha, H. K. (2003). *O local da cultura*. (M. Avila, E. L. L. Reis, G. R. Gonçalves trad.). Belo Horizonte, MG: UFMG.
- Birman, J. (1994). *Psicanálise, ciência e cultura (Pensamento freudiano, 3)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Birman, J. (1997). “Nem sempre o meu francês é tão gostoso assim”. In L. A. V. Santos (Org). *Psicanálise do brasileiro* (pp.27-32). Rio de Janeiro, RJ: Taurus.

- Birman, J. (2003). Fraternidades: destinos e impasses da figura do pai na atualidade. *Physis*, 3 (1): 93-114.
- Birman, J. (2004). Arqueologia do Campo. *Revista Cult*, 10, 48 – 51.
- Birman, J. (2017). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Bocayuva, H. (2001). *Erotismo à brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: Garamond.
- Bresciani, M. S. M. (2005). *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo, SP:UNESP.
- Bueno, E. (1991). *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil: 1500-1531*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva
- Calligaris, C. (1986). O laço social, sua produção e a psicanálise. *Che vuoi*, 1(1), 33-42.
- Calligaris, C. (1991). *Hello Brasil! notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo, SP: Escuta.
- Calligaris, C. (1999). A psicanálise e o sujeito colonial. In *Psicanálise e colonização: Leituras do sintoma social no Brasil*. (pp. 11-23). Souza, E. (Org). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.
- Calligaris, C. (2000a). Terra a vista colunas de Porto Seguro. *Correio da APPOA*, 84, 17-23.
- Calligaris, C. (2000b). Brasil, país do futuro de quem? In *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe* (pp.159-167). Association Freudienne Internationale (Org). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.
- Carvalho, J. E. C. de, & Dunker, C. I. L. (2006). Critical psychological approaches in Brazil: When, where, why. *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 305-312.
- Cerruti, M. (2017). *O jovem e o rap: ética e transmissão nas margens da cidade*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Certau, M. (2012). *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Chaga, M. (2000). *Rapsódia de uma década perdida - O Folhetim da Folha de São Paulo (1977-1989)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.
- Chauí, M. (1995). Cultura política e política cultural. *Estudos avançados*, 9 (23), 71-84.
- Chauí, M. (2000a). *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo, SP: Fundação Perseu Abramo.
- Chauí, M. (2000b). Brasil: o mito fundador. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 9(19), 23-36.

- Chiampi, I. (2010). *Barroco e modernidade*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Chnaiderman, M. (1989). Homenagem à Hélio Pellegrino. *Revista Percurso*, 2, 7-9.
- Chnaiderman, M. (1998). Existe uma psicanálise brasileira? *Revista Percurso*, 20, 19-28.
- Chnaiderman, M. (2000). Brasil: melancolia ou criação? A carnavalização necessária. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 9(19), 37-48.
- Chnaiderman, M. (2005a). Brasil perverso, Brasil melancólico, Brasil histérico – e daí? In Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org.). *Narrativas do Brasil*. (pp.70-80). Porto Alegre, RS: Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- Chnaiderman, M. (2005b). *Ouvir a política*. Recuperado de <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200515.htm>
- Coimbra, C. (1995). *Guardiães da ordem: Uma viagem pelas práticas psi no Brasil do milagre*. Rio de Janeiro, RJ: Oficina do Autor.
- Coimbra, C. & Nascimento, M. L. (2003) A produção de crianças e jovens perigosos: a quem interessa? In P. C. Fraga & J. A. Iulianelli (Orgs.). *Jovens em tempo real*. (pp. 58-63). Rio de Janeiro, RJ: DP&A.
- Costa, A. (2000). Autoridade e legitimidade. In M. R. Kehl (Org.). *Função Fraternal*. (pp. 81-110). Rio de Janeiro, RJ: Relume.
- Costa, A. (2014). *Sujeito <> Cultura. Uma relação com efeitos de transmissão*. Tese de doutorado, Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Coutinho J. M. A. (1988). *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Dadoun, R. (2015). *A emocionante racionalidade do inconsciente*. (E. Amor Divino, trad.). Recuperado de [http://www.apoa.com.br/uploads/arquivos/1171\\_utopia.pdf](http://www.apoa.com.br/uploads/arquivos/1171_utopia.pdf)
- Dunker, C. (2002). *Inscrições da Psicanálise na Cultura Brasileira: modelos de tratamento e modos de subjetivação*. Recuperado de <https://www.acheronta.org/acheronta15/psaculturabrasil.htm>
- Dunker, C. (2008). Psychology and psychoanalysis in Brazil: from cultural syncretism to the collapse of liberal individualism. *Theory & Psychology*, 18, 223-236.
- Dunker, C. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Dunker, C. (2016). *Por que Lacan?* São Paulo, SP: Zagodoni.
- Elias, N. (1994). *O Processo Civilizador. Volume 1: Uma história dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1939).

Facchinetti, C. (2001). *Deglutindo Freud: histórias da digestão do discurso psicanalítico no Brasil 1920-1940*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Facchinetti, C. & Ponte, C. (2003). De barulhos e silêncios: contribuições para a história da psicanálise no Brasil. *Psychê*, 7(11), 59-83.

Facchinetti, C. (2012). Psicanálise para brasileiros: história de sua circulação e sua apropriação no entre-guerras. *Culturas Psi*, 1, (46) 45-62.

Fernandes, F. (1965). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional.

Ferreto, A. J. (1999). Outro: instruções de uso. *Correio da APPOA*, 71, 19-29.

Figueiredo, A.C. (1989). O movimento psicanalítico no Rio de Janeiro, RJ: na década de 70. In J. Birman (Org.) *Percursos na história da psicanálise*. (pp. 123-147). Rio de Janeiro, RJ: Taurus.

Figueiredo, A.C. (2012). Psicanálise dos psicólogos no Rio de Janeiro: dos Anos 1970. *Culturas Psi*, 1, 84-99.

Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano* (M. L. S. Câmara, trad). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Fleig, M. (2006). O olhar e a voz em tempos virtuais. *Filosofia Unisinos*, 7(3), 238-255.

Foucault, M. (2008). Nietzsche, Freud, Marx. In *Ditos e escritos*. (E. Monteiro, trad., Vol. 2). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Obra original publicada em 1969).

Foucault, M. (1990). *O pensamento de fora*. São Paulo, SP: Princípio.

Freud, S. (2006). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana In *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 6.). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1901)

Freud, S. (2006). Além do princípio do prazer. In *Obras psicológicas de Sigmund Freud: Escritos da psicologia do inconsciente* (L.A. Hans, trad., Vol. 2, pp.-123-198). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).

Freud, S. (2010). O Inquietante. In *Obras completas* (P. C. Souza, trad., Vol. 14, pp. 328-376). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).

Freud, S. (2010). *O futuro de uma ilusão* (R. Zwick, trad.). Porto Alegre, RS: L&PM. (Trabalho original publicado em 1927).

Freud, S. (2013). *Totem e tabu* (R. Zwick, trad.). Porto Alegre, RS: L&PM. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (2013). *Psicologia das massas e análise do eu* (R. Zwick, trad.). Porto Alegre, RS: L&PM. (Trabalho original publicado em 1921).

- Freud, S. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta* (R. Zwick, trad.). Porto Alegre, RS: L&PM. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freyre, G. (2006). *Casa grande e senzala*. 51. ed. São Paulo, SP: Global. (Trabalho original publicado em 1933).
- Frosh, S., & Mandelbaum, B. (2017). Like Kings in Their Kingdoms”: Conservatism in Brazilian Psychoanalysis During the Dictatorship. *Political Psychology*, 38(4), 591-604.
- Fuks, M. P. (1988). Por uma história do Curso de Psicanálise. *Revista Percurso*, 1(1),7-9.
- Fuks, M. P. (2003). Mesa de abertura. In *Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, 2003*. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Recuperado de [http://www.estadosgerais.org/mundial\\_rj/port/cb\\_m\\_fuks.htm](http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/port/cb_m_fuks.htm)
- Fuks, M. P. (2005). A psicanálise latino-americana diante dos fenômenos sócio-políticos (sic) e o mal-estar na cultura. In *IV Encontro Latino Americano dos Estados Gerais da Psicanálise*. São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de [http://www.estadosgerais.org/encontroIV/PT/trabalhos/Mario\\_Pablo\\_Fuks.php](http://www.estadosgerais.org/encontroIV/PT/trabalhos/Mario_Pablo_Fuks.php)
- Garcia-Roza, L.A. (1994). Pesquisa de tipo teórica. *Psicanálise e Universidade - Revista do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise da Pós-graduação da PUC/SP*. In 1º Encontro de Pesquisa Acadêmica em Psicanálise. (pp. 9-32), São Paulo, SP, Brasil. (Realizado em 1991).
- Gondar, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34 (27), 193-210.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2, 223-244.
- Gonzalez, L. (1987). *Festas populares no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Index.
- Gonzalez, L. (1988a). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Gonzalez, L. (1988b). Nanny. *Humanidades*, 17, 23-25.
- Holanda, S. B. (2000). *Visão do Paraíso*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1958).
- Holanda, S. B. (2016). *Raízes do Brasil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1936).
- Husson, A. (2000). Préfacio. In Association Freudienne Internationale (Org). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. (pp. 9-10). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.
- Jerusalinsky, A. (1999a). Cuidado com as orelhas! (Os limites éticos do discurso colonial) In Souza, E. (org). *Psicanálise e colonização: Leituras do sintoma social no Brasil*. (pp. 11-23). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.

Jerusalinsky, A. (1999b). A psicanálise e o cocar (os limites éticos do discurso colonial) *Correio da APPOA*, 71, 42-46.

Jerusalinsky, A. (2000a). Pas de Deux, Pas de Dieu. *Correio da APPOA*, 84, 61-66.

Jerusalinsky, A. (2007). *Seminários V – O declínio do império patriarcal*. São Paulo, SP: USP Instituto de Psicologia. Pré-Escola Terapêutica Lugar de Vida.

Jerusalinsky, A. (2000b). A Função Paterna e o Mundo Moderno. In L. Lajonquière & M. C. Kupfer (Orgs). *A Psicanálise e a Educação e os Impasses da Subjetivação no Mundo Moderno*. (pp. 09-14). Lugar de Vida / LEPSI: São Paulo.

Kehl, M. R. (1988). A Razão depois da Queda. In H. R. Fernandes (Org) *Tempo do desejo*. (pp. 35-64) São Paulo, SP: Brasiliense.

Kehl, M. R. (1998). O irrepresentável existe? *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 8(15), 66-74.

Kehl, M. R. (1999). Radicais, raciais, racionais: a grande fratria do rap na periferia de São Paulo. *São Paulo em perspectiva*, 13(3), 95-106.

Kehl, M. R. (2000). A fratria órfã. In M. R. Kehl (Org.). *Função Fraternal*. (pp. 209-243). Rio de Janeiro, RJ: Relume.

Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Kehl, M. R. (2003a). A histeria e o ressentimento. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 10(25), 76-84.

Kehl, M. R. (2003b). *Em defesa da família tentacular*. Recuperado de <http://www.fronteras.com/artigos/maria-rita-kehl-em-defesa-da-familiatentacular.htm>

Kehl, M. R. (2004). *Ressentimento*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.

Kehl, M. R. (2005). O ressentimento camuflado da sociedade brasileira. *Revista Novos Estudos*, 71, 163-180.

Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão*. São Paulo, SP: Boitempo.

Kehl, M. R. (2010). Tortura e sintoma social. In E. Teles & V. Safatle (Org). *O que resta da ditadura*. (pp. 123-132). São Paulo, SP: Boitempo.

Koltai, C. (2000). Atualidades do mal-estar. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 13(137), 121-126.

Koltai, C. (2015). *Totem e tabu: um mito freudiano*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.

Kristeva, J. (2002). *Novas doenças da alma*. (J. A. D. A. Melo, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Rocco.

Lacan, J. (1998a). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., p. 238-324). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).

Lacan, J. (1998). *O Seminário, livro 4: as relações de objeto (1956-1957)* (D. D. Estrada, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1998b). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., p. 238-324.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976)* (S. Laia, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008). *Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia*. (P. M. Silveira Júnior, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1938)

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* (M.D. Magno, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. (A. Rotman, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 20: mais ainda (1972-1973)* (M. D. Magno, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1970). *Vocabulário de psicanálise*. (Pedro Tamen tradução). São Paulo: Martins Fontes.

Leclaire, S. (1992). *O país do Outro: o inconsciente*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lefort, C. (1983). *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo, SP: Brasiliense.

Lima, L. C. (1991). *Pensando nos Trópicos*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.

Bianco, A. C. L. (2003). Sobre as bases dos procedimentos investigativos em psicanálise. *Psico-USF*, 8(2), 115-123.

Magno, M. D. (1987). *Neurobras*. Recuperado de [http://www.novamente.org.br/arquivos/md87-neurobras-rev-pdf\\_1409143350.pdf](http://www.novamente.org.br/arquivos/md87-neurobras-rev-pdf_1409143350.pdf)

Magno, M. D. (1988). *O Pato Lógico*. Rio de Janeiro, RJ: A Outra. (Seminário de 1979).

Magno, M. D. (1985). Saudade do futuro. *Revirão – Revista da prática freudiana*, 2, 245-248.

Magno, M.D. (1986). *Psicanálise & Polética*. Rio de Janeiro, RJ: A Outra. (Seminário de 1981).

Magno, M. D. (2008). *Acesso à lida de fi-menina*. Rio de Janeiro, RJ: Novamente. (Seminário de 1980).

- Mannoni, O. (1973). *Chaves para o imaginário*. (L. M. P. Vassalo, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- Marazina, I. (2005). Brasil, laço social/laço identificatório. In Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *Narrativas do Brasil*. (pp.157-162). Porto Alegre, RS: Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- Maurano, D. (2011). *Torções: a psicanálise, o barraco e o Brasil*. Curitiba, PR: CRV.
- Matta, R. (1987). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Medeiros, N. (2012). A psicanálise inventada no Brasil e o Brasil inventado pela psicanálise: um projeto de pesquisa em andamento. In *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP* (pp. 1-14). Campinas, São Paulo, SP, Brasil.
- Medeiros, N. (2015). *MD Magno – Razão de um Percurso*. Rio de Janeiro, RJ: Novamente.
- Melman, C. (1987). A histeria pseudo-paranóica. *Che vuvoi?* 2(3), 33-35.
- Melman, C. (1992). *Alcoolismo, delinquência, toxicomania: uma outra forma de gozar*. (R. Pereira, trad). São Paulo, SP: Escuta.
- Melman, C. (2000a). Nota introdutória à edição brasileira. In Association Freudienne Internationale (Org). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe* (p.13). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.
- Melman, C. (2000b). Casa Grande e Senzala (M. R. Teixeira, trad.). In Association Freudienne Internationale (Org). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe* (pp.17-20). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios. (Trabalho original publicado em 1992)
- Melman, C. (2000c). O Complexo de Colombo (L. A. Farias, trad.). In Association Freudienne Internationale (Org). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe* (pp.25-35). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios. (Trabalho original publicado em 1992).
- Melman, C. (2004). *Formas clínicas da nova patologia mental*. Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos de Recife.
- Mezan, R. (1998). *Tempo de muda: ensaios de psicanálise*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Mezan, R. (2002). *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Milan, B. (1983). *E o que é o amor?* Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Milan, B. (1984). *Isso é o país*. Rio de Janeiro, RJ: A Outra.
- Milan, B. (1985a). Psicanálise & História. *Revirão – Revista da prática freudiana*. 3, 168-174.

- Milan, B. (1985b). Abertura. *Revirão – Revista da prática freudiana*, 2, 249-252.
- Milan, B. (1985c). Psi do Sil. *Revirão – Revista da prática freudiana*, 3, 60-63.
- Milan, B. (1991). *O papagaio e o doutor*. São Paulo, SP: Record.
- Milan, B. (1997). *Betty Milan e o Brasil de Rabelais*. [Entrevista concedida a Deonísio da Silva]. Recuperado de <http://www.bettymilan.com.br/o-papagaio-e-o-doutor-brasil-2a-ed/>
- Milan, B. (2014). *O país da bola*. São Paulo, SP: Record. (Trabalho original publicado em 1989).
- Milan, B. (2016). *O saber do inconsciente: Trilogia psi*. Recuperado de [www.bettymilan.com.br/wp-content/uploads/2016/04/trilogia-psi.pdf](http://www.bettymilan.com.br/wp-content/uploads/2016/04/trilogia-psi.pdf)
- Oliveira, C. L. (2002). A historiografia sobre o movimento psicanalítico no Brasil. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 5(3), 144-153.
- Oliveira, C. L. (2017). Sob o discurso da “neutralidade”: as posições dos psicanalistas durante a ditadura militar. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, 24(1), 79-90.
- Paine, C. & Coutinho Jorge, M. (1985). Por um manifesto heterofágico. *Revirão - Revista da prática freudiana*, 3, 64-73.
- Paz, O. (1990). *Signos em rotação*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Pellegrino, H. (1986). Psicanálise da criminalidade brasileira. In P. S. Pinheiro & E. Braun (Orgs). *Democracia X violência – reflexões para a Constituinte*. (pp. 96-109) Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Pellegrino, H. (1987a). Pacto edípico e pacto social. In L. A. Py (Org). *Grupo sobre Grupo*. (pp.195-205). Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Pellegrino, H. (1987b). Édipo e paixão. In A. Novaes (Org.). *Os sentidos da paixão* (pp. 307-327). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Pellegrino, H. (1989). *A burrice do demônio*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Pellegrino, H. (2002). Mesa redonda In M. Foucault. *A verdade e as formas jurídicas*. (pp.127-158). Rio de Janeiro, RJ: Nau. (Trabalho original publicado em 1976).
- Pommier, G. (1989). *Freud apolítico?* (P. C. Ramos, trad.). Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Quinet, A. (2002). A heteridade em Lacan. *Odisseia Lacaniana - Revista da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano*, 2,75-87.
- Rabinovich, D. (2005). O psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo. *Cadernos de psicologia*, 11, 9-28

Rinaldi, D. (2005). A subjetividade hoje. Os paradoxos da servidão voluntária. In Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *Narrativas do Brasil*. (pp.139-151). Porto Alegre, RS: Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

Rivas, P. (2000). O Barroco e a América Latina. In Association Freudienne Internationale (Org). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. (pp.285-288). Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.

Rivera, T. (2017). *A subversão do sujeito como gesto político*. Recuperado de <http://psicanalisedemocracia.com.br/2017/04/a-subversao-do-sujeito-como-gesto-politico-portania-rivera/>.

Rodrigues, N. (1993). *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Rodrigues, N. (2008). Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, 15(4), 1151-1180. (Trabalho original publicado em 1899).

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Roudinesco, E. (2000). *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Roudinesco, E. (2002). *A família em desordem* (A. Telles, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Roudinesco, E. (2011). *Jacques Lacan: a despeito de tudo e de todos*. (A. Telles, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Rubin, A., Mandelbaum, B., & Frosh, S. (2016). 'No memory, no desire': Psychoanalysis in Brazil during Repressive Times. *Psychoanalysis and History*, 18 (1), 93-118.

Russo, J. (2012). The social diffusion of psychoanalysis during the Brazilian military regime; psychological awareness in an age of political repression. In M. Plotkin, & D. Joy. (Ed.). *Psychoanalysis and politics*. (pp.165-184). New York, NY: Oxford University.

Safatle, V. (2009). *Freud como teórico da modernidade*. Curso ministrado em 2009, na USP, São Paulo, SP. Recuperado de [http://www.academia.edu/6160441/Curso\\_Integral\\_-\\_Freud\\_como\\_te%C3%B3rico\\_da\\_modernidade\\_2009\\_](http://www.academia.edu/6160441/Curso_Integral_-_Freud_como_te%C3%B3rico_da_modernidade_2009_)

Safatle, V. (2017) *Lacan: psicanálise, ontologia e política*. Curso ministrado no Segundo Semestre de 2017, na USP, São Paulo, SP. Recuperado de [http://www.academia.edu/35588672/Curso\\_integral\\_-\\_Lacan\\_pol%C3%ADtica\\_psican%C3%A1lise\\_ontologia\\_2017](http://www.academia.edu/35588672/Curso_integral_-_Lacan_pol%C3%ADtica_psican%C3%A1lise_ontologia_2017).

Salles, B. (1985). O canibal e a engenhoca. Por um manifesto heterofágico. *Revirão - Revista da prática freudiana*, 2, 225-244.

Sarde, M. (1991). Posfácio. In B. Milan. *O papagaio e o doutor*. São Paulo, SP: Record.

Schwarz, L & Starling H. (2015). *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras

- Sotang, S. (1996) *Contra a interpretação*. Porto Alegre, RS: L&PM. (Trabalho original publicado em 1964).
- Sousa, E. (2011). Por uma cultura da Utopia. *E-topia: revista electronica de estudos sobre a utopia*, 12, 1-7.
- Souza, M. (2002). Discurso fundador, história e subjetividades. *Psicologia em Revista*, 8(12), 57-64.
- Souza, O. (1994). *Fantasia de Brasil: As identificações em busca da identidade nacional*. São Paulo, SP: Escuta.
- Tadei, E. (2002). A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 22(4), 2-13.
- Teixeira, M. (2005). *Vicissitudes do Objeto*. Salvador, BA: Ágalma.
- Tort, M. (2008). *La subjetivación patriarcal y la función paterna de rechazo de lo femenino*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/subjetivacion-patriarcal-y-funcion-paterna-rechazo-lofemenino>.
- Triska, V. (2016). *Cultura e estrutura em psicanálise*. Tese de doutorado, Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Veloso, C. (1997). *Verdade Tropical*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Wisnik, J. M. (2008). *Veneno remédio – o futebol e o Brasil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Zafiropoulos, M. (2018). *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Zygouris, R. (2006). *Nem todos os caminhos levam a Roma*. (C. Koltai, trad.). São Paulo, SP: Escuta.