



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

RAFAEL PEREIRA NUNES

Mito e Sociedade: aspectos da “cordialidade” brasileira à luz da psicanálise

Belém/PA
2017

Rafael Pereira Nunes

Mito e Sociedade: aspectos da “cordialidade” brasileira à luz da psicanálise

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito obrigatório para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza

Belém/PA
2017

Rafael Pereira Nunes

Mito e Sociedade: aspectos da “cordialidade” brasileira à luz da psicanálise

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito obrigatório para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Ph.D. Mauricio Rodrigues de Souza

Apresentado em: ___/___/___.

Conceito: _____.

Banca Avaliadora:

Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza (Orientador)
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Heraldo de Cristo Miranda
Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Roseane Freitas Nicolau (Suplente)
Universidade Federal do Pará

AGRADECIMENTOS

Entre tantos que ao longo destes mais de dois anos contribuíram de forma mais direta ou indireta para o desenvolvimento deste trabalho, gostaria aqui de registrar minha gratidão a alguns.

Em primeiro lugar agradeço à minha família. Em especial ao meu pai Orlando e minha mãe Rosimar. Obrigado pelo apoio incondicional mesmo diante de tanta ausência e, por vezes, diante da necessidade de permanências tão prolongadas. Obrigado por compreender minhas escolhas e pela confiança depositada. Vocês são certamente exemplos de força e superação, tão importantes no desenvolvimento deste trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Mauricio Rodrigues de Souza, por ter tornado possível a execução deste trabalho. Agradeço pela disponibilidade, paciência e cuidado ao longo das orientações que me permitiram avançar tanto. Sobretudo, obrigado pela amizade.

Ao Prof. Ernani Chaves, pelas inestimáveis sugestões na qualificação e por ter aceitado participar da banca final. À Prof.^a Roseane Nicolau, pelas valiosas contribuições na qualificação e durante as aulas de metodologia. Ao Prof. Heraldo Miranda, por aceitar compor a banca final.

Ao PPGP, agradeço pela oportunidade de realizar o mestrado. Agradeço aos professores e demais discentes com quem tive a oportunidade de convívio e aprendizagem ao longo do curso e aos demais funcionários que perfazem o PPGP.

À Prof.^a Maria do Carmo Eulálio, com quem, ao lado dos demais colegas do Grupo de Estudo e Pesquisa em Envelhecimento e Saúde, da UEPB, tomei gosto e muito aprendi a respeito de fazer pesquisa.

À Ana Elizabeth Luna e Dona Olinda (*In memoriam*), pelo acolhimento em Belém. À Gessé Oliveira e Wanda, pela amizade e companhia durante vasto tempo.

À Robenilson Barreto, San, Josevana Lucena e Luciano Barreto, pelo apoio e companhia em momentos tão importantes.

À Jéssica Lira, por compartilhar os caminhos de Belém e os descaminhos da escrita.

À Capes pela bolsa concedida.

“No presente a mente, o corpo é diferente. E o passado é uma roupa que não nos serve mais.”

“Eu tô interessado numa linguagem nova... Nós não estamos interessados em idolatrias, em mitologias. Todos os mitos são iguais aos sabonetes, iguais aos pacotes de açúcar, iguais aos pacotes de macarrão e às frutas dos supermercados. Pra que esconder esse papo? Pra que ficar cultuando o pessoal?”

(Belchior)

RESUMO

Um fenômeno tão antigo quanto sua tentativa de conceituação, o mito é um dos temas mais debatidos ao longo da história do pensamento, mobilizando e impondo questões nada desprezíveis para variados campos do saber. Aqui, enfrentando o desafio de investigar acerca deste tema, recorreremos às ferramentas conceituais oferecidas pela psicanálise, com o objetivo de estudar o mito em sua relação com a sociedade, mais especificamente, objetivamos analisar um mito nacional brasileiro. Em termos metodológicos, trata-se de um estudo de natureza conceitual e histórica que, pela via de um levantamento bibliográfico, destaca em um primeiro momento uma breve recapitulação acerca da posição do mito ao longo da história do pensamento, seguida da apreciação de sua posição ocupada na obra de Freud. Em seguida, apresentaremos o mito da horda primeva elaborado pelo próprio Freud em 1913, em *Totem e Tabu*. A apreciação do cenário mítico proposto por Freud em confluência com o cenário histórico brasileiro, nos conduz a possibilidade de analisar a cordialidade brasileira como uma narrativa convergente entre o mítico e o histórico, nos possibilitando pôr em discussão temas implícitos também em *Totem e Tabu*, tais como o da modernidade e da fraternidade. Por fim, esperamos discutir acerca dos debates em torno da noção de cordialidade e a sua atual pertinência para tratar dos temas a que se propunha, como a da dicotomia tradição-modernidade.

Palavras-chave: mito; totem e tabu; cordialidade.

ABSTRACT

A phenomenon as old as its attempt to conceptualize, myth is one of the most debated themes throughout the history of thought, mobilizing and imposing issues not contemptible to various fields of knowledge. Here, facing the challenge of investigating this theme, we will use the conceptual tools offered by psychoanalysis, with the purpose of studying the myth in its relation with society, more specifically, we aim to analyze a Brazilian national myth. In methodological terms, it is a study of a conceptual and historical nature that, through a bibliographical survey, highlights in a first moment a brief recapitulation about the position of the myth throughout the history of thought, followed by the appreciation of its position occupied in the work of Freud. Next, we will present the myth of the primeval horde elaborated by Freud himself in 1913, in Totem and Taboo. The appreciation of the mythical scenario proposed by Freud in conjunction with the Brazilian historical scenario leads us to the possibility of analyzing Brazilian cordiality as a convergent narrative between the mythical and the historical, allowing us to discuss themes implicit in Totem and Taboo, such as that of modernity and fraternity. Finally, once we consider the notion of cordiality as a myth, useful as a social analysis tool, we hope to discuss the debates about this notion and its current pertinence to deal with the themes proposed, such as the tradition-modernity.

Key-words: myth; totem and taboo; cordiality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
Capítulo 1 – MITO E PSICANÁLISE: APROXIMAÇÕES.....	14
1.1 – Acerca do mito	15
1.2 – O mito em Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss	19
1.3 – Mito e Psicanálise.....	25
Capítulo 2 – TOTEM E TABU: O MITO FREUDIANO	33
2.1 – Cenário Mítico e Organização Social	34
2.2 – Cenário Mítico e Histórico: confluências	41
Capítulo 3 – O MITO DA CORDIALIDADE BRASILEIRA	48
3.1 – Breve apanhado histórico	49
3.2 – Metáforas da Cordialidade	52
3.2.1 – <i>Fronteiras europeias</i>	53
3.2.2 – <i>Aventureiro e trabalhador</i>	56
3.2.3 – <i>Herança rural</i>	57
3.2.4 – <i>Semeador e ladrilhador</i>	59
3.3 – A cordialidade	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	68
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	81

INTRODUÇÃO

A temática relacionada ao mito está presente em diversas disciplinas das ciências humanas e sociais, ocupando lugar privilegiado também na psicanálise. Considerando o inconsciente como ferramenta conceitual privilegiada por esta área, o estudo da linguagem mítica apresenta uma considerável complexidade, sobretudo quando em sua relação com a função que exerce nas organizações sociais. Uma vez que as formações do inconsciente, sobremaneira o sonho, encontram na linguagem mítica um contundente correlato social, especialmente como forma de expressão e de articulação dos laços sociais, cabe assim considerar o estudo da relação entre mito e sociedade como pertinente à psicanálise.

Devido à comum associação entre mito e ficção, a impressão inicial é que se trata de um tema no mínimo antiquado e desconexo, pois distancia-se do discurso lógico científico, porta-voz da promessa de progresso. Entretanto, o suposto domínio sobre a natureza prometido pelo esclarecimento, com o saber e o progresso como motes principais visando o desencantamento do mundo, a substituição da imaginação pelo saber, a ultrapassagem do medo, o assenhoreamento da natureza e a dissolução dos mitos, não logrou êxito. Pois, além de haver escancarado seu caráter totalitário, ao invés de ascender em sua meta encontrou por este intermédio uma forma de se enrodilhar ainda mais no mito, que, por sua vez, não deixa de assumir a função de esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, [1947]1985).

Mito e esclarecimento foram certamente dois ramos do saber muito caros a Sigmund Freud. Mas, dentre as fontes fundamentais para o desenvolvimento de sua teoria, o mito se destacou enquanto expressão cultural dos povos, encontrando lugar privilegiado ao lado da experiência clínica de Freud com seus pacientes e com a sua própria auto-análise (SOUZA; ROCHA, 2009). Tal reconhecimento da importância do mito para a psicanálise freudiana, porém, deve vir acompanhado da consideração de que o mito não ganha em Freud uma definição conceitual própria. Todavia, aparece ao longo de toda a sua obra, mantendo uma relação de conjugação, em que ora o mito é objeto de análise, ora é utilizado como forma de dar vida a conceitos. Neste sentido, é importante ter em mente de que forma a psicanálise compreende o mito, partindo da compreensão da vasta relação mantida entre estas duas formas de saber.

Nesta dissertação, nosso foco de estudos dirige-se ao mito em sua relação com a organização social. Portanto, buscaremos enfatizar a relação que a psicanálise chega a estabelecer entre mito e sociedade, especialmente no que diz respeito ao uso da narrativa mítica como importante ferramenta metodológica de estudo do social. No caso da formação das sociedades ditas modernas, assumem especial importância os “mitos nacionais”, para usar a expressão de Jessé Souza (2015).

No Brasil, a criação de uma ideia de nação começa a se tornar uma questão cultural importante em meados do século XIX. Mas é no início do século XX que são criados os primeiros mitos nacionais precisamente para este fim. Neste sentido, a década de 1930 é um período importante, pois foi quando Gilberto Freyre publicou *Casa Grande & Senzala*, em que a busca por uma particularidade brasileira passa a enaltecer o personalismo. Daí foram extraídos os fundamentos para a construção do mito da cordialidade formulado por Sérgio Buarque de Holanda em seu livro *Raízes do Brasil*¹.

Consideramos aqui que a noção de cordialidade brasileira, tal como debatida por Holanda ([1936]2016), sintetiza de maneira precisa aquilo que passou a ocupar o lugar de destaque no imaginário social a partir da década de 30. Trata-se da ideia de uma singularidade específica e única da qual o povo brasileiro seria o veiculador. Sem, ao menos por enquanto, entrarmos no mérito desta proposta, nosso objetivo principal nesta dissertação consiste em compreender tal “cordialidade” brasileira como uma narrativa mítica, na perspectiva da psicanálise.

Para tanto, alguns temas ganharão maior relevo ao longo das páginas seguintes. O primeiro, naturalmente, refere-se ao mito. Assim, levando em conta, claro o espaço de uma dissertação de mestrado, apresentaremos inicialmente algumas das principais concepções acerca do mito ao longo da história do pensamento ocidental, conferindo

¹ Utilizamos nesta dissertação a mais recente edição da Companhia das Letras, publicada em 2016, que, por sua vez, valeu-se da quinta edição, de 1969, a última revista pelo próprio autor. Além de sua atualidade, surgindo precisamente no aniversário de 80 anos da publicação de *Raízes do Brasil* e da necessidade de uma edição crítico-genética, trata-se da edição mais completa da obra até aqui. Compete dizer que, além das atualizações de caráter ortográfico e correções na pontuação, visando atender ao caráter crítico-genético da edição, recorreu-se a vasto uso de notas de rodapé – algumas demarcadas por asterisco, objetivaram atender ao interesse crítico, com intento de aproximar o leitor contemporâneo da obra (sobretudo no que tange as variadas ramificações do texto e da possível distância do português arcaico do medievo e do quinhentos); e outras demarcadas por algarismos arábicos visaram atender ao interesse genético, procedendo por intermédio de um cotejamento rigoroso da quinta edição com as quatro precedentes, buscando explicar as variantes ocorridas. Ademais, conta-se ao final com todos os prefácios das edições anteriores, com a polêmica mantida entre Sérgio Buarque e Cassiano Ricardo a respeito do homem cordial e com posfácios contendo variados textos para auxiliar na compreensão das matrizes de pensamento de *Raízes do Brasil*. As notas de responsabilidade do autor – rodapé, fim de capítulo e fim de volume - foram todas convertidas em notas de fim de capítulo.

maior relevo àquelas em que o mito destaca-se como ferramenta de estudo social. Na sequência, enfocaremos o estudo do mito nos trabalhos de Freud. Assim, ao nos remetermos ao estudo do mito em sua relação com as sociedades, conferiremos especial destaque ao mito da horda primeva elaborado pelo próprio Freud em *Totem e Tabu*, enfocando aí a sua função heurística a respeito da origem do social.

Por fim, percorreremos o tema da cordialidade como resultado de um longo processo de formação sócio-histórica do Brasil. Como veremos, a noção de cordialidade, ou mesmo de homem cordial, surgiu na década de 30 do século XX, buscando designar um modo de relacionamento social comum ao brasileiro. Inicialmente referida por Ribeiro Couto, foi ampliada e desenvolvida por Sérgio Buarque de Holanda, ganhando uma relevância conceitual que acabou atravessando toda sociologia brasileira desenvolvida ao longo do século XX até os dias atuais. Com Buarque de Holanda, esta noção ganhou um caráter de síntese, na tentativa de compreensão do peso da tradição e das possibilidades efetivas de assunção de princípios de organização social propriamente modernos.

Trata-se aqui de um estudo teórico e bibliográfico. Por não contarmos com uma apreciação teórica específica que defina o mito enquanto conceito propriamente psicanalítico, esperamos apreender de que forma Freud compreende o mito e que status lhe é conferido ao longo de sua teoria por meio de um cotejamento das principais referências feitas a respeito. Neste caso, apresentamos alguns momentos em que Freud relaciona o mito aos processos inconscientes, como em *A Interpretação dos Sonhos*, *Sobre as Teorias Sexuais Infantis*, *A Questão da Análise Leiga* e *O Interesse da Psicanálise*. E, o que é mais decisivo, o momento em que o estudo do mito é tratado diretamente em sua relação com o social em *Totem e Tabu*. Por fim, dedicar-nos-emos à noção de cordialidade apresentada em *Raízes do Brasil* por Sérgio Buarque de Holanda, recorrendo às leituras complementares que se fizerem necessárias.

Assim, esta dissertação aparece estruturada em três capítulos. O primeiro deles, “Mito e Psicanálise: aproximações”, contará com breves considerações acerca do mito e da sua relação com a psicanálise. Logo na primeira sessão, faremos uma recapitulação histórica visando possibilitar ao leitor compreender os rumos tomados pelos estudos do mito desde a antiguidade clássica até a modernidade. Um breve percurso histórico fornecido por Patai (1972) permitirá entrever a oscilação entre fato e ficção pela qual

passou o mito ao longo de diferentes teorizações e períodos históricos, além de possibilitar atestar a presença viva do mito ainda na contemporaneidade.

Na sequência, com Abbagnano (2000), enfatizaremos três diferentes concepções do mito que variaram ao longo do tempo, considerando-o como formação intelectual de valor diminuído, passando por certa aquisição de autonomia até ser finalmente considerado como importante ferramenta de estudo de sociedades. Neste sentido, destacaremos as concepções de Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss por compreenderem o mito como uma narrativa decisiva para compreensão de qualquer sociedade, além de terem contribuído para o estudo do mito na própria psicanálise.

Em seguida, na última sessão do capítulo, descreveremos de que forma Freud relaciona o mito a diferentes processos inconscientes tanto no plano individual quanto no coletivo. Assim, em *A Interpretação dos Sonhos*, por exemplo, veremos que o mito é tomado como resultado de processos inconscientes semelhantes àqueles encontrados nos sonhos. Já em *Sobre as Teorias Sexuais Infantis*, nota-se que o mito aparece associado às teorias elaboradas pelas crianças ainda na primeira infância para dar conta de conteúdos de caráter sexual. E, finalmente, em *Totem e Tabu*, o mito surge como uma recapitulação dos ritos relacionados ao totemismo e ao animismo, além, é claro, de ser o momento em que é apresentado o mito da horda primeva, elemento heurístico para a compreensão freudiana da vida coletiva.

No segundo capítulo, “Totem e Tabu: o mito freudiano”, esperamos contemplar o objetivo de apresentar o mito da horda primeva presente em *Totem e Tabu*, explicitando sua importância para compreensão das organizações sociais e da assunção de laços fraternos. Assim, logo na primeira sessão recorreremos a uma descrição completa dos quatro capítulos que compõem o livro, evidenciando o cenário mítico proposto por Freud como importante ferramenta heurística de compreensão de diversos fenômenos sociais. Neste sentido, na segunda sessão trataremos deste cenário mítico enfatizando a possibilidade de compreensão de cenários históricos. Por fim, partindo das considerações previamente assinaladas, enfocaremos o estudo da fraternidade, que, embora negligenciado pela tradição psicanalítica², requer maior atenção por parte daqueles que se dedicam ao estudo da cultura.

² Birman (2003), por exemplo, atesta esta negligência e nos exorta a ultrapassar esta limitação teórica, pois as atuais demandas de mal-estar o tem exigido. A própria clínica psicanalítica tem informado o descompasso entre novas modalidades de sofrimento e a escuta oferecida. Afinal, trata-se não apenas de

Arregimentados dos conceitos anteriormente elencados, considerando a nossa concepção de mito adotada e a noção de fraternidade como característica importante da modernidade posta aqui em debate, esperamos discutir a noção de cordialidade brasileira apresentada por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. Assim, no terceiro capítulo, “O Mito da Cordialidade Brasileira”, recorreremos na primeira sessão a um breve apanhado histórico acerca do autor e do contexto de criação da referida obra. Na sequência, percorreremos os argumentos de seus cinco primeiros capítulos, buscando contemplar o objetivo de compreender, por meio das metáforas utilizadas, o longo processo de formação da cordialidade brasileira debatida nesta obra³.

Assim, nas considerações finais esperamos deixar claro que a narrativa construída em torno da noção de cordialidade brasileira, pode ser tomada como um mito na perspectiva da psicanálise. Isto porque para a psicanálise o mito não é uma narrativa falaciosa. Ao contrário, é uma narrativa que permite melhor conhecer a organização social, ter acesso aos discursos que circulam no tecido social. O mito seria para psicanálise, uma narrativa privilegiada de acesso aos desejos inconscientes de povos e comunidades, assim como o sonho seria a via-régia de acesso ao inconsciente dos sujeitos.

Dito isto, esperamos estabelecer ainda algumas aproximações entre as ideias debatidas por Sérgio Buarque de Holanda neste texto e algumas ideias de Freud. Por exemplo, a respeito da dialética estabelecida por Sérgio Buarque entre “cordialidade” e “civilidade”, e a dialética freudiana entre “natureza” e “cultura”. Bem como a postura hermenêutica diante dos discursos sociais, muito cara a Freud, que permite identificar a ampla margem de engodo que carregam consigo, expressa por exemplo, na ressalva de Sérgio Buarque em não confundir a “cordialidade” com boas maneiras ou civilidade, de não confundir a “aptidão para o social” do homem cordial, com zelo pelo coletivo.

Assim, ao considerarmos a noção de cordialidade como um mito, esperamos destacar a função que esta pode vir a desempenhar enquanto ferramenta heurística para

mera negligência, mas ainda de um lugar secundário ocupado pela função fraterna para economia psíquica, em relação a preponderância das figuras paterna e materna, no interior da psicanálise.

³ Importante mencionar, é claro, que algumas aproximações teóricas entre psicanálise e as elaborações de Sérgio Buarque de Holanda já foram realizadas anteriormente. Destacamos aquela realizada por Forbes (1998), que, em leitura de *Raízes do Brasil*, argumenta contra a falsa ideia de inadequação da psicanálise a certos países como o Brasil. O autor nos fornece exemplos de características cordiais no homem brasileiro e promove um diálogo entre as ideias de Sérgio Buarque de Holanda e Jacques Lacan, relacionando os tipos altruísta e egoísta defendidos no seminário lacaniano sobre a transferência (1960-61/1992) com os tipos “cordial” e “polido”, respectivamente.

o estudo da sociedade brasileira, além de possivelmente contribuir para a própria compreensão do mito na psicanálise que, como veremos, é decisiva para a teoria e para a prática do psicanalista.

CAPÍTULO 1

MITO E PSICANÁLISE: APROXIMAÇÕES

O estudo do mito ao longo da história despertou interesse de especialistas das áreas mais variadas. Em geral, os estudiosos se preocuparam muito mais em conferir validade a esta narrativa, comumente dividida entre o caráter de verossimilhança ou de ficção. Mas, é interessante notar como se trata de uma modalidade de produção intelectual que desperta um interesse especial, precisamente por colocar em questão os próprios parâmetros acerca da validade do conhecimento. Narrativas em geral marcadas pela pretensão de universalidade, com alta complexidade, mas de fácil disseminação.

O contato inicial com as narrativas míticas faz lembrar dos mesmos processos inconscientes destacados por Freud, com relação a outros fenômenos. Mas, o estudo do mito na psicanálise não se restringiu à análise interpretativa dos mecanismos implicados em sua produção. Em verdade, é bastante difícil delimitar uma única modalidade de trato recebido pelo mito em psicanálise. Como salientado na introdução, o mito não ganhou uma definição precisa na psicanálise, mas se constituiu como uma fonte indispensável para elaboração da teoria e da prática psicanalítica. Tentaremos evidenciar aqui, de que forma a psicanálise freudiana contribuiu para o estudo do mito, sobretudo no que se refere ao seu estudo em relação com o social.

Neste sentido, acreditamos que o estudo do mito na obra de Freud pode ser dividido em dois grandes arranjos. O primeiro refere-se aos momentos em que são tecidas considerações acerca da linguagem mítica em sua relação com teorizações psicanalíticas a respeito de processos inconscientes e a segunda diz respeito a utilização da mitologia propriamente dita, em especial da mitologia grega, como fonte privilegiada para certas elaborações. Esperamos apresentar como isso se deu, tentando evidenciar o modo como Freud compreendia esta forma de linguagem.

Para tanto, recorreremos na primeira parte a uma breve revisão de alguns autores importantes para compreensão do mito ao longo da história do pensamento, com destaque especial para duas concepções contemporâneas, devido às suas maiores incidências para teoria e prática psicanalítica, referimo-nos a Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss. Na sequência enfocaremos de forma mais precisa a relação mantida entre a psicanálise freudiana e o mito. Mesmo considerando os diversos enfoques possíveis e

a contribuição de outros psicanalistas, enfatizaremos a compreensão do mito dentro da obra freudiana. Dito isto, iniciemos com algumas breves considerações acerca do mito.

1.1 - Acerca do Mito

Em seu livro *O Mito e o Homem Moderno* (1972), o etnógrafo, historiador e antropólogo Raphael Patai atesta a existência do mito desde o período pré-histórico da humanidade, sendo então considerado um saber básico, transmitido de geração em geração e aceito sem discussão. A pergunta acerca da constituição do mito, iniciada a pelo menos vinte e cinco séculos, guarda estreita relação com a tentativa do ser humano de desvencilhar-se do círculo mágico no qual o próprio mito o encerrava. Portanto, apenas o interesse crítico possibilitou o surgimento da pergunta sobre o que seria o mito, ficando a partir daí, a cabo daqueles que viriam a ser conhecidos como poetas, o trato com tais narrativas, emprestando-lhes uma nova valoração.

As primeiras interpretações do mito na filosofia grega tiveram início no século VI a. C., dividindo-se entre criticismo e ceticismo. Tales, Teágenes de Regia e Pitágoras concebiam-no como alegorias da natureza. Com Heródoto, a partir do século V a.C., o mito passa a ser interpretado enquanto relato histórico. Junto a este tipo de interpretação surgem outras, as moralistas, metafísicas e sofisticas. Esta última, que tendia a conciliar as perspectivas metafísica e moralista, embora criticada por Platão, predominou entre os neoplatônicos e estóicos do período helenístico. Neste mesmo período, o filósofo Evêmero, fundador da corrente hermenêutica que ficou conhecida por evemerismo, passou a interpretar os mitos enquanto resultado de um longo processo de deificação de personagens históricos. Perspectiva que posteriormente viria a ser adotada por nomes como Tertuliano e Santo Agostinho (PATAI, 1972).

A perspectiva evemerística teve longa duração e predominou em toda a Idade Média, vindo a sofrer uma grande alteração apenas no século XVI, com o crescente interesse pela mitologia grega e romana. Na Itália foram produzidos diversos manuais de mitografia tratando de divindades pagãs gregas, romanas, egípcias, sírias, fenícias, assírias, persas, árabes, celtas e germânicas. Embora sem o necessário teor crítico, estes compêndios abriram caminho para a mitologia comparada desenvolvida no século XVII. Mas, uma grande retomada do interesse pela mitologia ganhou efetividade apenas no século XVIII, reacendendo as controvérsias interpretativas entre epicúrios, de um lado, e neoplatônicos e estoicos, de outro (PATAI, 1972).

Do lado epicúrio, o filósofo francês Voltaire definiu a razão como argumento para crença, desqualificando os mitos clássicos como superstições dotadas de irracionalidade. Já na continuidade da perspectiva neoplatônica e estoica, destacaram-se os românticos alemães, que atribuíram grande valorização às narrativas mito poéticas. Este renovado embate de concepções acerca do mito abriu caminho para as perspectivas futuras de investigação, não mais sob a responsabilidade de poetas e filósofos, mas de linguistas, antropólogos e psicólogos (PATAI, 1972).

Neste sentido, destaca-se o papel exercido por Wilhelm Wundt, que, embora reconhecido como fundador da moderna psicologia experimental em meados do século XIX, também foi responsável por profícuos estudos de fenômenos socioculturais como a linguagem, a religião e, ainda, os mitos. Wundt acabou por propor duas psicologias, uma de base fisiológica experimental e outra social ou “dos povos” (FIGUEIREDO; DE SANTI, 2010). A respeito desta última, seria publicado no início do século XX, por Wundt, uma série em 10 volumes denominada *Volkerpsychologie* (Psicologia dos Povos), onde o estudo do mito assume papel central, sendo ressaltada ainda a sua relação com os ritos, relação esta, como veremos adiante, fundamental na elaboração de *Totem e Tabu* ([1912-13]2012).

Quer se trate de psicólogo, antropólogo ou historiador, independente da área, é possível atribuir ao estudioso dos mitos em geral a alcunha de mitologista, especialmente quando se trata de estudar o seu modo de produção, suas circunstâncias locais e históricas, em suma, o âmbito de feitura dos mitos. É comum, entretanto, que dentre estes estudiosos, alguns acabem por transpor um certo limite, buscando após longo trabalho de apreciação de feitura dos mitos, proceder à atividade interpretativa. Trata-se de um momento de passagem do lugar de mitologista para o de mitopoeta⁴. Corresponde ao momento em que, dentre os especialistas das ciências humanas, a prática profissional se torna mais inovadora, procedendo por intermédio de um longo trabalho que vai da apreciação metódica daquilo que envolve a feitura dos mitos até o estudo de seus significados (PATAI, 1972).

⁴ Claude Lévi-Strauss e Sigmund Freud são exemplos disso. No caso de Lévi-Strauss, a passagem do lugar de mitologista para o de mitopoeta se deu inadvertidamente e ele próprio reconheceu seu feito. Ao desenvolver o seu método de análise estrutural visando extrair significado de qualquer mito ao qual fosse aplicado, Lévi-Strauss confere ao seu próprio trabalho o caráter de mito. No caso de Freud, o exemplo mais claro desse processo é fornecido pelo extensivo emprego que fez do mito de Édipo, empregando-o na prática clínica e na formulação de seu próprio mito, o da horda primeva (PATAI, 1972).

A despeito da concepção, os mitos sempre foram privilegiados quando se tratou de investigar acerca das origens. Entretanto, o enfoque científico avançou consideravelmente também neste campo, contribuindo para realçar ainda mais as diferenças que distinguem efetivamente estas duas modalidades de investigação. Neste sentido, devido aquilo que a caracteriza, a ciência objetiva conhecer, desvendar, sem necessariamente se preocupar com a finalidade prática ou moral de suas descobertas.

“O mito, por outro lado, sempre mantém o homem como centro do seu interesse. As explicações que ministra às grandes questões que têm agitado o homem desde que é homem contêm, invariavelmente, um elemento de incentivo: um fenômeno, diz-nos o mito, tal como o encontramos hoje, tem isto e isto como base, razão, origem, significado ou finalidade. (...). Onde a ciência explica, o mito tranquiliza, onde a ciência relata, o mito conforta.” (PATAI, 1972, p. 68).

Assim, Patai (1972) nos chama atenção ainda para necessária importância em diferenciar também os relatos históricos dos relatos míticos, na medida ao menos em que os relatos míticos possuem a peculiar característica de prescindir de dados objetivos e factuais. O mito, portanto, assentasse sobre a veiculação de um saber subjetivo. Ora, apesar de ser mais negligenciado com o avanço do pensamento científico, o saber subjetivo apresenta um caráter necessário, por exemplo quando se trata de conflitos religiosos, em que a penetração do pensamento lógico é mínima ou quase nula.

Ainda neste sentido, é notável como os feitos de personagens históricos encontram apoio no de personagens míticos. Veja-se, por exemplo, os feitos de Napoleão Bonaparte na França moderna, que teve os feitos de Júlio César em Roma como exemplo, que por sua vez se espelhou nos feitos de Alexandre, o maior herói do mundo helénico, que por sua vez tinha por protótipo de ação os feitos míticos do deus olímpico, Dioniso. Exemplos, aliás, que seguem projetando a elaboração de personagens míticos para o futuro, sejam eles heróis políticos, celebridades ou mesmo desenhos animados. Mais uma vez, neste ponto, ressalta-se a não dissociação entre o mítico e o histórico (PATAI, 1972).

Nicola Abbagnano (2000), por sua vez, propõe três diferentes concepções que o mito assumiu ao longo da história do pensamento. A primeira refere-se a Antiguidade Clássica, momento em que o *Mythos* opunha-se radicalmente ao *Logos*, único discurso

considerado verdadeiro⁵. Sendo contraposto à verdade, ao mito era atribuído no máximo o caráter de verossimilhança ou de uma verdade diminuída, ao qual geralmente vinculava-se uma validade moral ou religiosa. De acordo com Souza e Rocha (2009), trata-se de um momento correspondente a passagem da linguagem mítica para linguagem do discurso filosófico, em que a filosofia se apropria da narrativa mítica enquanto objeto de estudo, racionalizando-a, laicizando-a e restringindo-a às sociedades ditas arcaicas e primitivas.

Trata-se de uma divisão da linguagem em duas partes que sintetizam as vias de expressão do espírito humano. Neste caso, evidencia-se a cota de irracionalidade, ficção e fantasia presente no mito. O mito denota com isto uma característica peculiar da arte, aquela de encontrar sua finalidade em si mesma, pois não precisa convencer, podendo mobilizar crença pela sua beleza, por vontade, fé ou simplesmente escolha própria. O *logos*, por outro lado, para assim ser caracterizado necessita recorrer ao argumento, ao convencimento lógico, podendo ser creditado como verdadeiro ou falso (GRIMAL, 1982).

A segunda concepção deixa de subordinar o mito ao conhecimento racional e passa a considerá-lo como “uma forma autônoma de pensamento e de vida” (Abbagnano, 2000, p. 673). Além da acolhida que recebeu do Romantismo, na filosofia esta segunda concepção de mito tem Ernst Cassirer como um destacado representante, especialmente no segundo volume de sua *Filosofia das formas simbólicas*, em que o pensamento mítico é tido como resultante de uma compreensão sempre incompleta do símbolo, e em *Ensaio sobre o homem*, em que se destaca a emoção e o sentimento, em contraponto à lógica, como o substrato principal do mito (ABBAGNANO, 2000).

Enquanto importante representante do movimento neokantiano, com interesse mais voltado para as ciências culturais e históricas, vale salientar ainda a consideração de Ernst Cassirer ([1925]1972) em *Mito e Linguagem*, acerca da “revolução copernicana” efetuada por Immanuel Kant e sua importância para o estudo do mito. Pois, da tentativa de auferir o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio

⁵ De acordo com Pastore (2012), na Grécia antiga, esta oposição entre *mythos* e *logos* não era tão clara como referido habitualmente, pois ambos os termos eram sinônimo de palavra ou discurso transmitido entre as gerações. Esta oposição entre *mythos* e *logos* se efetivou definitivamente apenas com o advento da filosofia helênica.

a elas, como era comum à sofística grega, até a moderna crítica cética que tendia a dissolver a linguagem, o mito e a arte em uma mera ficção ou fantasmagoria, com Kant insinuasse a exigência de reconhecer nas diferentes produções intelectuais, um modo espontâneo de criação com regras próprias. A ciência, a linguagem, a arte e o mito deixam de ser considerados como alegorias de um real existente, para serem considerados como portadoras de um mundo significativo próprio.

Na terceira concepção, segundo Abbagnano (2000), o mito destaca-se como ferramenta de estudo social pela moderna teoria sociológica inaugurada por James George Frazer e Bronislaw Malinowski, com uma vantagem sobre as duas primeiras concepções, na medida em que não superestima ou subestima o mito. Pois, o mito deixa de ser considerado como um apanágio das sociedades arcaicas e passa a integrar o estudo das sociedades ditas avançadas, assumindo a função de dar continuidade a cultura humana e, portanto, precisando ser estudado em acordo com a função que desempenha em dada sociedade. Ainda nesta concepção, destacaremos dois importantes autores para a compreensão do mito, são eles Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss.

1.2 – O mito em Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss

Como veremos, trata-se de dois pensadores fundamentais, sobretudo por serem os principais representantes da concepção mais contemporânea que toma o mito como uma modalidade de linguagem carregada de significados e como objeto de estudo de diferentes sociedades. Ademais, suas definições de mito foram bem vistas por variados psicanalistas, passando inclusive a incidir sobre suas práticas. Não obstante a sessão seguinte tratar mais detidamente da relação entre mito e psicanálise, algumas considerações destes autores a respeito, serão incluídas logo nesta sessão.

Para Mircea Eliade⁶ ([1963]1989), não interessa tanto saber a respeito do status de ficção ou mentira que o mito assumiu em diferentes momentos históricos, nem como se deu tal processo, mas compreendê-lo em sua relação com as sociedades em que ainda se encontra “ vivo”, ou seja, nas sociedades em que confere valor e significado aos

⁶ Mircea Eliade (1907 – 1986), nascido em Bucareste, Romênia, é considerado um dos mais importantes historiadores e filósofos das religiões. Apesar da sua importância para o estudo do mito e das relações que chega a estabelecer com a psicanálise, é importante destacar a diferença que demarca definitivamente a separação entre ele e Freud. Mircea Eliade se associa à uma tradição de estudos do mito em sua relação com o sagrado, diametralmente oposta à Freud. Para Freud é inconcebível procurar a formação do mito em sua relação com a tentativa de explicação de fenômenos naturais ou sagrados, pois seus fundamentos devem ser procurados sempre em extratos psíquicos.

comportamentos humanos, indo além do sentido de ficção atribuído ao mito durante o século XIX ou de história verdadeira no século XX, tal como também era considerado nas sociedades arcaicas.

De difícil definição, devido às inúmeras funções que exerce em variadas sociedades e às inúmeras perspectivas de interpretação possíveis, para Eliade ([1957]1989; [1963]1989) o mito conta sempre uma história sagrada e, portanto, verdadeira, uma história que se passou nas origens, no tempo primordial e fabuloso dos começos. Relata o feito de seres sobrenaturais, tratando sempre de um ato de criação, de como algo veio a existir. Neste sentido, os mitos por relatarem algo que se passou nos começos, mantêm relação estreita com a cosmogonia, relação mais especificamente de continuidade, em que os mitos de origem prolongam e completam a cosmogonia. Para o psicanalista Azoubel Neto (1993), dentre as várias conceituações do mito, é a de Mircea Eliade a mais útil a prática psicanalítica, por harmonizar de forma satisfatória as perspectivas filosófica, antropológica e psicanalítica.

É notável a alta valorização atribuída pelas sociedades arcaicas aos mitos de origem, mas o interesse pelos começos também se manteve nas sociedades ocidentais, multiplicando-se e generalizando-se sobre todas as coisas, como o interesse pela origem da vida, do universo, das espécies, instituições, costumes, etc., durante os séculos XVIII e XIX. Mas, destacou-se no século XX, o interesse pelas origens demarcado pela psicanálise. Com Sigmund Freud, o interesse pelos primórdios do humano, mais especificamente pela infância, mudou os rumos da pesquisa científica, alterando a forma de conceber a sexualidade infantil e atribuindo à infância um caráter beatífico. Não se trata com isto de considerar uma estrutura mitológica interna à própria psicanálise, mas de destacar o valor atribuído às origens e a semelhança mantida com algumas técnicas psicofisiológicas orientais que prometem a cura por meio de um recuo no tempo e da recordação, como é o caso do Taoísmo e do Budismo, conservando, é claro, as diferenças que separam estes fenômenos culturais (ELIADE, [1963]1989).

Ao contar os acontecimentos que se passaram *ab origine*, o mito fornece ao homem verdadeiramente religioso, imaginar o que de autêntico se passou em dada existência. Por mais que variem com as diferentes religiões, ao contar as histórias que se passaram em um tempo primordial, assume-se com isto que o essencial precede a existência, cabendo ao homem comportar-se de acordo com estas histórias, assumindo suas conseqüências. Com a modernidade o essencial deixa de depender de uma

ontologia e passa a depender da História, em que o homem põe-se muito mais como seu agente e sujeito. Apesar da tentativa de negação do sagrado, comum ao homem moderno, o fato é que o homem é um ser essencialmente religioso, essencialmente transcendental. Portanto, a dimensão mítica e sagrada é parte estrutural do inconsciente humano em sua condição religiosa (ELIADE, [1963]1989).

Neste sentido, é importante destacar um processo denominado de “desmitização”. Inicialmente, as grandes mitologias como as gregas, egípcias e indianas, passaram a narrar mais detidamente os gestos divinos, e subsequentemente, principalmente na Grécia, o interesse pelas histórias divinas começaram a diminuir e com ele também o interesse pelos mitos. Embora o mito já houvesse sido esvaziado de seu significado religioso em sociedades arcaicas, na Grécia dos pré-socráticos este foi um fato rico em consequências (ELIADE, [1963]1989).

Tanto na mitologia grega quanto na bramânica, iniciou-se uma busca pelas origens que pretendia ir além do próprio mito. Um regresso no tempo em busca da gênese do Ser, de seu começo absoluto. Assim se deu o processo de “desmitização” da religião grega e o triunfo da filosofia (Sócrates e Platão), mas o abandono radical da mitologia era quase inconcebível e de alguma forma ela permaneceu na filosofia. Com a tomada de consciência histórica efetuada no cristianismo judaico e com a filosofia hegeliana, o mito é finalmente ultrapassado, mas de forma alguma erradicado. Pois, embora completamente modificado, o pensamento mítico conseguiu sobreviver e o que é mais curioso, sobretudo na historiografia (ELIADE, [1963]1989).

No caso do cristianismo, duas dificuldades foram inicialmente enfrentadas, primeiro a recusa em atribuir à Jesus a designação de personagem mítico, uma vez que tomavam o termo mito tal como era concebido na cultura greco-romana, como fábula ou ficção. Em um segundo momento, quando se empenharam na defesa de sua historicidade, passaram então a enfrentar dificuldades no que tange aos relatos que fundavam tal historicidade. Apesar deste fato, considera-se como inconcebível a completa dissociação do cristianismo do pensamento mítico, inclusive na medida em que o prolongamento do pensamento mítico até a atualidade é responsabilidade também do cristianismo (ELIADE, [1963]1989).

Assim, convém destacar, por fim, que para Eliade ([1963]1989) os mitos são constitutivos do ser humano e vários de seus aspectos permanecem no mundo moderno, especialmente relacionados às ideologias políticas, como é o caso do mito racista e da

paixão pelas origens presente no arianismo e as estruturas escatológicas e milenaristas presentes no comunismo marxista⁷. Destaca-se ainda as estruturas míticas de comportamentos veiculados pelos meios de comunicação de massa, por exemplo as bandas desenhadas e jornais que apresentam personagens como o Super-homem no intento de restaurar uma nostalgia moderna de poder ilimitado ou os romances policiais baseados no drama polarizado entre o herói e o vilão, o bem e o mal, e ainda comportamentos míticos presentes na obsessão pelo sucesso, tão peculiar da modernidade (ELIADE, [1963]1989).

Lévi-Strauss, por sua vez, é fundamental para nossas considerações, porque além de ser um dos principais teóricos do mito na contemporaneidade, estudou proficuamente a psicanálise, onde encontrou base teórica para muitas de suas pesquisas, contribuindo ainda para a própria psicanálise, que junto com a linguística figura como decisiva para a antropologia estrutural por ele desenvolvida. Sua tetralogia, *Mitológicas*⁸, publica entre 1964 e 1971, pode ser comparada em magnitude a *A interpretação dos sonhos*. Neste trabalho, Lévi-Strauss utiliza-se de forma profícua do método de análise estrutural por ele desenvolvido, pesquisando por estruturas míticas universais, por meio da análise de milhares de mitos e suas variantes. Assim como Freud encontrou nos sonhos o acesso privilegiado ao inconsciente, Lévi-Strauss o fez por intermédio dos mitos. Enquanto Freud desenvolveu categorias que pudessem ser universalmente aplicadas à análise dos sonhos, Lévi-Strauss buscou por categorias que pudessem ser aplicadas aos mitos. Em *A estrutura dos mitos*, este método de análise foi detalhadamente apresentado (WERNECK, 2012).

Em *A estrutura dos mitos*, Lévi-Strauss ([1958]1975), declara sua insatisfação com os rumos tomados pelos estudos de mitologia que, em geral, se contentaram em atualizar velhas interpretações, tornando o estudo do mito algo supérfluo e reduzido ao sofismo ou ao trivial, e buscou ampliar os métodos deste campo de estudo. Em primeiro lugar, destacou a necessidade de reconhecer que, apesar da suposta arbitrariedade e contingência, os mitos se assemelham e reproduzem os mesmos caracteres em variadas regiões do mundo. Situação semelhante àquela enfrentada pelos primeiros filósofos da linguagem ao estudar a relação entre os sons e os sentidos nas diferentes línguas. Mas,

⁷ Este ponto faz pensar na forma como se construiu o mito da democracia racial no Brasil.

⁸ São elas “O cru e o cozido” (1964), “Do mel às cinzas” (1967), “A origem das maneiras à mesa” (1968) e o “Homem nu” (1971).

esta comparação diz pouco, pois é preciso considerar que o mito ocupa simultaneamente lugar na linguagem e além dela.

Aliás, a própria linguagem, diz Lévi-Strauss ([1958]1975), abarca níveis diferentes. Em um sentido temporal, pode-se considerar que a língua apresenta um aspecto estrutural e pertence a um tempo reversível e a palavra apresenta um caráter estatístico e pertence a um tempo irreversível. O mito apresenta a peculiaridade de pertencer a estes dois níveis linguísticos, podendo ser analisado no domínio da palavra ou da língua e ainda situar-se além deles. O mito possui, portanto, uma estrutura ao mesmo tempo histórica e não-histórica, pois sempre se refere a algo que aconteceu nas origens, cujas consequências se fazem sentir no presente e ainda promete uma eficácia permanente. Explicitando ainda mais a singularidade da linguagem mítica, salienta-se a comparação com a poesia em sua relação com a tradução, pois enquanto a poesia encontra na tradução um empecilho para sua compreensão, o mito pode ser compreendido em qualquer lugar e período, a despeito da pior tradução.

Neste sentido, conclui Lévi-Strauss ([1958]1975): o sentido dos mitos só pode ser depreendido a partir da articulação de seus diferentes elementos e nunca de forma isolada; o mito integra a linguagem, mas possui propriedades específicas; propriedades estas mais complexas que quaisquer outras. Disto depreende-se que, além dos fonemas, morfemas e semantemas, unidades constitutivas que intervêm na estrutura da língua, os mitos possuem unidades constitutivas que lhe são peculiares, ou melhor: “grandes unidades constitutivas”, dada sua maior complexidade. À estas grandes unidades, Lévi-Strauss ([1958]1975) atribui a designação de *mitemas*, que não se reduzem aos fonemas, morfemas e semantemas, residindo nisto a diferença do mito em relação às outras modalidades de discurso. Em poucas palavras:

A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando. (Lévi-Strauss, [1958]1975, p. 242).

O procedimento habitual de análise estrutural dos mitos, em que se buscava isolar as unidades constitutivas, mostrou que independentemente do nível em que se buscava isolar estas unidades, sua natureza permanecia sendo de relação, relação entre

predicado e sujeito. Portanto, continuava incompreensível a diferença entre as unidades e as grandes unidades, e a peculiaridade temporal dos mitos, ou seja, seu duplo caráter ao mesmo tempo reversível e irreversível, sincrônico e diacrônico, uma vez que o habitual método de análise estrutural consistia em um tempo não-reversível. Entretanto, uma nova hipótese permitiu ir além e supor que as unidades constitutivas do mito não devem ser buscadas sob a forma de relações isoladas, mas de feixes de relações, que combinados entre si, permitem depreender alguma função significativa, preservando assim o caráter sincrônico e diacrônico (LÉVI-STRAUSS, [1958]1975).

Lévi-Strauss ([1958]1975) prossegue ilustrando seu método por meio da aplicação em diferentes mitos, em especial o de Édipo. Depreendendo disto que dentre as principais limitações encontradas no método de análise estrutural, impõe-se uma que diz respeito às diversas variações e mutações que sofrem a versão original de uma narrativa mítica, se é que se pode falar em uma versão original. Nestes casos, deve-se proceder por meio da comparação entre os elementos correspondentes das variantes do mito, levando em conta ainda as interferências que estas variantes podem ocasionar, mas ainda assim considerando a necessidade de sopesar as diversas variantes possíveis.

Duas considerações importantes encerram o trabalho de Lévi-Strauss ([1958]1975). A primeira diz respeito a estrutura do mito, que manifesta-se sempre por meio da repetição, estrutura que é sempre descontínua, em oposição ao próprio mito que é contínuo. É neste sentido que Azevedo (2004) destaca Claude Lévi-Strauss como um personagem decisivo para discussão acerca do mito em psicanálise, pois ao pensar o mito como a linguística de Ferdinand de Saussure, ele superou velhas distinções entre particular e geral, individual e coletivo, permitindo pensar outro aspecto essencial da linguagem mítica: a repetição, aspecto fundamental para o conceito de inconsciente freudiano, que também se baseia na contradição e no paradoxo⁹.

E mais, outra consideração diz respeito às supostas diferenças qualitativas do trabalho exercido pelo espírito humano, atribuídas pela sociologia a uma mentalidade primitiva e outra científica. Lévi-Strauss ([1958]1975) chama atenção para o fato de que a pouca diferença entre o pensamento mítico e o pensamento lógico é menos de qualidade do que de natureza dos objetos sobre os quais incide. Talvez assim considere-

⁹ Assim como Azevedo (2004), realçando a concepção lacaniana do “inconsciente estruturado como uma linguagem”, Souza e Rocha (2009), constatam que o mito é significativo. Logo, o inconsciente estrutura-se numa dimensão mítica, que tem por função dizer o indizível.

se que o progresso consiste não em uma mudança qualitativa dos modos de pensar, mas antes no reconhecimento da mudança dos objetos ao longo da história.

Consideramos, com base nas distinções apresentadas acima, propostas por Abbagnano (2000), que a perspectiva psicanalítica situa-se tanto na segunda concepção, junto com outras modalidades de saber, que ponderam sobre a autonomia e significados próprios conferidos às narrativas míticas, quanto na terceira concepção em que o mito é utilizado como importante ferramenta de estudo das variadas sociedades. No segundo capítulo, enfatizaremos este último aspecto por meio da apresentação de *Totem e Tabu*, livro fundamental para o psicanalista que se dedica ao estudo das sociedades. Antes, porém, apresentaremos a relação entre mito e psicanálise, enfatizando por um lado as considerações de Freud acerca do mito em relação com conceitos da psicanálise e por outro, a relação com a mitologia grega como fonte privilegiada de saber para elaboração de sua teoria.

1.3 - Mito e Psicanálise

O fundador da psicologia analítica Carl Gustav Jung contribuiu bastante para compreender a relação mantida entre mito e psicanálise, sobretudo por meio do conceito de arquétipo e de inconsciente coletivo. E o psicanalista francês Jacques Lacan, por exemplo, com base na antropologia estrutural de Lévi-Strauss apresentada acima, teorizou a respeito da neurose como um mito individual, incidindo de forma precisa sobre a prática cotidiana do psicanalista na clínica. Sem desconsiderar estas e outras contribuições de psicanalistas para o estudo do mito, nosso objetivo é explorar o estudo do mito em sua relação com as proposições psicanalíticas elaboradas pelo próprio Freud, aquele que inicialmente contribuiu de forma efetiva para o estudo do mito como um “fenômeno mental vivo e pulsante” (AUZOBEL NETO, 1993, p.11).

O tipo de pensamento proposto por Freud buscou intencionalmente se afastar do modelo cartesiano, encontrando na linguagem mítica uma base sólida de apoio para este fim. As proposições psicanalíticas e sua lógica própria de pensamento, encontram na mitologia não apenas formas de representação, mas também de confirmação. Afinal, tanto na lógica do inconsciente, quanto na lógica mítica, os opostos como amor e ódio, por exemplo, não se excluem, mas se complementam. Assim, trata-se de duas linguagens análogas (VERSIANE, 2008).

Para Freud ([1926]2009), a mitologia é a linguagem que funciona para psicanálise como registro vivo e mais fiel da história dos povos. Um mecanismo capaz de conservar desejos vivenciados ao longo da história, relatos da vida e da imaginação de povos primitivos, que hoje encontram correspondência nas diversas maneiras de expressão da sexualidade infantil. Neste sentido, insiste Freud:

“E mais uma vez aqui a mitologia poderá dar-lhe a coragem de crer na psicanálise. (...). Se o senhor se tiver sentido inclinado a supor que tudo o que a psicanálise informa sobre a sexualidade inicial das crianças provém da imaginação perturbada dos analistas, deve pelo menos admitir que sua imaginação criou o mesmo produto que as atividades imaginativas do homem primitivo, cujos mitos e contos de fadas são o precipitado.” (FREUD, [1926]2009, p. 208)

Neste texto, *A questão da análise leiga*, nota-se a presença de vários temas anteriormente debatidos. Entre eles, como vimos na citação acima, a relação entre as teorias sexuais infantis e os mitos elaborados pelos povos, como veremos melhor mais adiante. Ademais, podemos afirmar que a publicação deste trabalho tem por parte de Freud ([1926]2014), o principal objetivo de colocar em cena o fato de que a psicanálise não é uma propriedade médica e ir em defesa de sua prática por analistas leigos, ou seja, por pessoas não-médicas. Este tema, porém, já havia sido debatido, por exemplo, no trabalho *O interesse da psicanálise*, em que Freud ([1913]2012) se refere à psicanálise como um procedimento médico desenvolvido para tratar de afecções nervosas. Mas, não obstante isto, ela desperta interesse de profissionais das ciências não médicas e encontra em outros campos da ciência elementos que se aproximam e contribuem bastante para compreensão da vida psíquica.

Neste sentido, é posto em debate de forma introdutória, o interesse que a psicanálise pode ter para as ciências não necessariamente psicológicas, por exemplo, para a pedagogia, a sociologia, a estética, a biologia, a filosofia, para a ciência da linguagem, para a história da evolução e para a história da civilização. Neste último caso, acentuasse a tão debatida correspondência entre a vida psíquica das crianças e a de povos primitivos, e a consideração a respeito dos sonhos como expressão da vida psíquica que pode ser aplicada como ferramenta de estudo para a psicologia dos povos. Neste ponto, Freud ([1913]2012) destaca o estudo da mitologia como fundamental para a formação do psicanalista e considera o mito como a principal produção psíquica dos

povos e fonte privilegiada de acesso aos desejos e seus modos de satisfação frustrados ao longo da história.

“Em primeiro lugar, revela-se inteiramente possível transpor a concepção psicanalítica obtida com os sonhos para produtos da fantasia popular, como mitos e contos de fadas. Há muito nos achamos ante a tarefa de interpretar essas formações; suspeitamos que têm um ‘sentido oculto’, estamos alertas para as mudanças e transformações que encobrem tal sentido. O trabalho com sonhos e neuroses deu à psicanálise o treino que lhe possibilita descobrir os meios técnicos que governaram essas distorções. Mas numa série de casos ela também pode desvendar os motivos ocultos que ocasionaram essas transformações do sentido original do mito. Não posso aceitar que o primeiro impulso para formação do mito seja uma necessidade teórica de explicar os fenômenos naturais e dar conta de preceitos rituais e de usos que tornaram incompreensíveis; procura-o, isto sim, nos mesmos ‘complexos’ psíquicos, nas mesmas tendências afetivas que demonstrou estarem na base dos sonhos e dos sintomas.” (FREUD, [1913]2012, p. 356).

Retomando de forma mais sistemática os momentos precisos na obra freudiana de referências explícitas à mitologia, é pertinente notar a menção feita aos mitos presente no trabalho que efetivamente inaugura a psicanálise, associando-os aos sonhos como expressão máxima do inconsciente. Em *A interpretação dos sonhos*, fica claro que assim como os sonhos, os mitos despertavam em Freud ([1990]2009) o mesmo interesse interpretativo. Sendo considerado no plano coletivo como um fenômeno resultante de um processo inconsciente, semelhante ao sonho na vida individual. Se o sonho é um dos processos mais elaborados do aparelho psíquico que atua buscando se esquivar do recalque, esta esquivada se processa no coletivo por meio do mito, forma privilegiada de encontro entre o individual e o coletivo.

Em seguida, os mitos são relacionados a outra produção do inconsciente, trata-se das teorias sexuais elaboradas na infância. No texto *Sobre as teorias sexuais infantis*, ao tratar do mito, Freud ([1908]2009) acaba por relacioná-lo à neurose. Como se dá isso? Segundo Freud ([1908]2009), ainda na primeira infância as crianças criam teorias que visam dar respostas a enigmas relacionados à diferença sexual, ao ato de concepção de um bebê e ao coito. Para Freud ([1908]2009), há uma similaridade evidente no processo de formação destas teorias e dos mitos, na medida em que tanto para as crianças na elaboração de suas teorias, quanto para os povos na elaboração de seus mitos, em ambos prevalece um enigma a respeito da criação de algo, e em ambos, os resultados se apresentam como evidentes. É neste sentido que o mito é relacionado à neurose, considerada não menos que um mito individual. Nas palavras de Freud:

O conhecimento das teorias sexuais infantis, tais como as que concebe a mente da criança, pode ter interesse em mais de um sentido – até mesmo, surpreendentemente, para elucidação dos mitos e contos de fadas. Além disso, são indispensáveis para uma compreensão das próprias neuroses, já que nestas ainda atua, as teorias infantis, exercendo uma decisiva influência sobre a forma assumida pelos sintomas (FREUD, [1908]2009, p. 192 - 193).

Na sequência, podemos considerar certo deslocamento do tema para o plano cultural com a publicação de *Totem e Tabu*, texto em que além dos mitos serem analisados em seu terceiro capítulo sob a condição de funcionarem recapitulando os ritos totêmicos e animistas, apresenta ele próprio o status de mito. Retomaremos este tema no próximo capítulo. Ademais, Freud retoma as máximas desenvolvidas no texto de 1913, aplicando-as à religião monoteísta, em *Moisés e o monoteísmo* ([1939]2009), além de realçar a presença subjacente dos mitos na civilização ocidental, como decorrentes da religião judaico-cristã.

Para Azevedo (2004), o estudo do mito nas obras de Freud deve prescindir da comum atribuição de semelhança entre o mito e a ficção. Nem muito menos restringir-se ao já conhecido interesse de Freud pela mitologia, mas buscar interrogar acerca da própria formação deste tipo de linguagem que é o mito. Afinal, muito do que a psicanálise veio a afirmar a partir da lógica do inconsciente, já havia sido posto na cena da linguagem pelo mito, o qual transborda o princípio da não-contradição. Afinal, na linguagem mito-poética, como vemos na *Teogonia* e na *Odisseia*, a palavra pode comportar tanto o verdadeiro quanto o falso.

Neste sentido, como anteriormente comentado, é na mitologia concebida na Grécia antiga que Freud encontra uma fonte importante de estudos e de contribuição para a construção da psicanálise. Convém, portanto, destacar a relação entre a teoria pulsional e o mito grego de Eros. Vale ressaltar inicialmente, que o próprio Freud, na Conferência XXXII das *Novas Conferências Introdutórias* ([1933]2010), registra que a “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são entidades míticas, magníficas em sua imprecisão” (p. 241).

A esse respeito, Azevedo (2004) faz algumas suposições interessantes, por exemplo, acerca da concepção final de Freud a respeito da dualidade pulsional que poderia ser, supostamente, antevista no mito grego. Haveria inicialmente, na mitologia grega, dois Eros. Um presente desde a poesia arcaica, como visto na *Teogonia* de

Hesíodo, seria o Eros primevo, presente no início de tudo enquanto divindade única que, no meio do caos, surge de sua própria potência, e outro Eros, filho de Afrodite, que tinha por finalidade unir os seres divididos. Ao Eros primevo, corresponderia Tântatos, que segundo Azevedo (2004), não existia enquanto divindade na mitologia grega.

Outra importante confluência da teorização freudiana com a mitologia grega se deu em 1914, quando Freud se vale do mito de Narciso para circunscrever sua teorização a respeito do eu como objeto amoroso. É também na Conferência XXXII das *Novas Conferências Introdutórias* ([1933]2010), que Freud declara que o termo narcisismo foi “tomado da lenda grega” (p. 251)¹⁰. Aqui, a obra *Metamorfoses*, de Ovídio, consta como uma das principais fontes freudianas, em que Narciso é punido por Afrodite a amar, mas sem possuir o objeto amado, de forma que Narciso se perde na reflexividade ao tomar a sombra como substância.

Um ano antes das *Novas Conferências Introdutórias*, Freud ([1932]2010), em *A Conquista do Fogo*, tentou extrair sentido de outro mito grego, desta vez o de Prometeu. Nele, mesmo considerando as devidas distâncias entre o fato e o mito, Freud ([1932]2010) considera a renúncia ao prazer de apagar o fogo com um jato de urina, como a pré-condição para se apoderar do fogo. Prometeu teria sido punido por roubar o fogo dos deuses e levá-lo aos homens com a ajuda de um caniço oco. Este mito vincularia, provavelmente, uma reminiscência da humanidade, em que todos os seus elementos, uma vez interpretados psicanaliticamente, permitiriam depreender um sentido sexual, aproximando o processo de conquista do fogo pela humanidade, aos atos de urinar e ao próprio ato sexual, ambos exercidos por meio do pênis.

Destacam-se ainda os mitos em que, segundo Azevedo (2004), já estariam presentes a lógica psicanalítica. Por exemplo, Dioniso, divindade que encarna a dialética entre ser grego e estrangeiro, arcaico e novo, civilizado e selvagem, masculino e feminino, pode ser posicionado no cerne de uma tensão cara à psicanálise – aquela da relação entre o mesmo e o outro, entre o familiar e o estranho, o latente e o manifesto. É neste sentido que Azevedo (2004) trata do *Édipo Rei* como uma manifestação dionisíaca, pois, se o mito de *Édipo Rei* imprimiu marcas fundamentais na psicanálise e no próprio Freud, o contrário também é verdadeiro. Nesta consideração é levado em conta não apenas seu significado, mas seu aspecto enunciativo, possibilitando assim

¹⁰ Nesta edição utilizou-se do termo ‘lenda’, mas em outras edições, como a da *Imago*, nesta passagem é utilizado o termo mito. Isto é: “tomado do mito grego” (FREUD, [1933]2009)

reconhecer a posição solidária de Freud em relação a de Édipo, frente aos enigmas do psiquismo, na medida em que ambos privilegiavam a enunciação, mais do que o enunciado.

Ainda no que se refere a Édipo, vemos que o saber está na própria raiz de seu nome, Oidipous (*Oida* = saber). Embora considerado conhecedor do humano, leva consigo grande desconhecimento a respeito de si mesmo. Investigador e investigado, Édipo não se reconhece entre o *Antropos* do enigma que desvendou. Mesmo sendo original de Tebas, ao declarar-se seu salvador se anuncia também como estranho, qualificativo que lhe fora necessário e atributo essencial a Freud na caracterização do fenômeno do duplo, por exemplo (AZEVEDO, 2004).

Édipo é um dos exemplos mais notáveis da importância da mitologia, em especial a da Grécia arcaica, para os desenvolvimentos teóricos da psicanálise. Além de expressar aspectos fundamentais da teoria que aos poucos foi sendo elaborada, a inserção do mito de Édipo feita por Freud evidencia como é resolvida uma divergência teórica, que se balizava entre fatos reais ou imaginados. Questionamentos a respeito da etiologia traumática das neuroses ocupou durante longo período os trabalhos de Freud. Neste ínterim, observamos em carta datada de 31 de maio de 1897, em rascunho inserido à carta 64, a importância atribuída aos impulsos hostis dirigidos aos pais, como elementos integrantes da neurose e principais causas de ideias obsessivas e delírios de perseguição na paranóia. Supõe Freud, que esses impulsos, ou mais precisamente o desejo de morte do pai, é sentido pelo filho, e de morte da mãe, pela filha (FREUD, [1897]2009).

Na Carta 67, datada de 14 de agosto de 1897, Freud ([1897]2009) expõe a seu amigo Fliess o período de inquietação que vem enfrentando, sendo tomado de extrema agitação. Entre os principais motivos de sua inquietação, prementes dúvidas com respeito à teoria das neuroses. Não tarda muito, e em 21 de setembro de 1897, Freud (1897/2009) declara na Carta 69: “Não acredito mais em minha neurótica” (p.315), - afinal, até aquele momento a teoria da neurose era sustentada pela ideia de que os pais eram perversos sedutores das crianças. Pela primeira vez revela-se a dúvida acerca da etiologia traumática das neuroses, que viria a ser melhor resolvida com a consideração de que as fantasias atuam com força correspondente às experiências reais.

Freud ([1897]2009) se vê impossibilitado de levar essa teoria adiante, por quatro motivos: ineficácia; necessidade de considerar todos os pais como perversos; ausência de indicações da realidade no inconsciente; e impossibilidade de ter acesso às lembranças inconscientes e seus segredos a respeito da infância. Ainda no ano de 1987, na carta 71, Freud ([1897]2009) faz a primeira menção ao mito grego de Édipo. A partir de sua autoanálise, reconhece em si mesmo sentimentos que passa a considerar como sendo universais no início da infância – ciúme do pai e paixão pela mãe. “Sendo assim,” diz ele: “...podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex*, apesar de todas as objeções levantadas pela razão contra a sua pressuposição do destino” (FREUD, [1897]2009, p. 322).

Segundo James Strachey, em nota de rodapé ao livro *A interpretação dos sonhos* ([1900]2009), é nesta obra que pela primeira vez o Édipo é abordado enquanto complexo, vindo a ganhar posteriormente importância fundamental para outros desdobramentos da obra freudiana. Aliás, neste mesmo trabalho, aspectos decisivos para elaborações futuras já eram debatidos, como na quarta parte do capítulo cinco, em que Freud abordando sonhos típicos relacionados a morte de pessoas queridas, no curso de sua argumentação, chega a afirmar que

“o papel principal na vida mental das crianças que depois se tornam psiconeuróticas é desempenhado por seus pais. Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior” (FREUD, [1900]2009, p. 289).

É assim, então, que Freud expressa os resultados de suas observações clínicas, por intermédio de um mito, que desde então passa a desempenhar a função de eixo central de articulação da teoria psicanalítica. A inquietação e surpresa que parecia tomar o próprio Freud, foi tornando-se comum aos outros psicanalistas que passaram a também se inquietar com a elaboração teórica que receberia a alcunha de complexo, conceito central da psicanálise, que teria sua origem remontada a um mito da Grécia arcaica.

“Essa descoberta é confirmada por uma lenda da Antiguidade clássica que chegou até nós: uma lenda cujo poder profundo e universal de comover só

pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal. O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a tragédia de Sófocles que traz o seu nome.” (FREUD, [1900]2009, p. 289).

Sem dúvidas o mito de Édipo foi decisivo para a configuração que a ciência psicanalítica assumiu. A particularidade deste mito é a de impor um desafio, um enigma. Assim como a urgência de Édipo diante da Esfinge - “Decifra-me ou te devoro”, provavelmente terá se sentido também o próprio Freud diante dos enigmas do inconsciente, levando-o a considerar o mito de Édipo, também como um complexo. Para além do exposto acima, temos ainda a relação do sujeito com o desejo e seus enigmas, bem como a passagem da natureza à cultura, questões que Freud explorou sobremaneira com o auxílio do mito de Édipo. Mito que sustenta ainda teorizações importantes de Freud acerca da cultura, ocupando lugar central no “mito científico” apresentado em *Totem e Tabu*.

Antes, porém, de tratar de *Totem e Tabu*, convém salientar a existência de uma mitologia propriamente brasileira e o quanto ela pode ser útil a prática do psicanalista. Neste ínterim, quem nos auxilia é Azoubel Neto (1993). Em seu livro *Mito e Psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento*, ele nos lembra da riqueza do material folclórico brasileiro. Afinal, recebemos dos portugueses uma cultura de crenças e superstições cultivadas ao longo de toda Idade Média. Por meio dos negros, tivemos acesso à mitologia africana, em nossas terras vimos a presença da magia e das crenças cultivadas em outro continente. Além, é claro, da longa tradição de costumes, lendas e mitos cultivados pelos indígenas brasileiros, que mesmo passando por um longo período de dizimação de sua população e mistura de sua cultura com outros povos, conseguiu preservar muito de sua própria cultura.

Assim, Azoubel Neto (1993), além de atestar a presença viva de uma mitologia propriamente brasileira, de matiz completamente indígena, conseguiu extrair dela recurso para interpretação de fenômenos como o luto e o sentimento de gratidão, tão presentes na prática clínica do psicanalista. Aliás, acreditamos que a presença de materiais míticos de diferentes matrizes étnicas que se combatiam por uma possível multideterminação cultural pode ser considerada como um dos elementos orquestradores da formação de mitologias modernas no Brasil. Agora, passemos ao *Totem e Tabu*.

CAPÍTULO 2

TOTEM E TABU: O MITO FREUDIANO

Neste capítulo percorreremos os argumentos de *Totem e Tabu*, uma das mais importantes obras de Freud, a qual buscou trilhar as origens da cultura por meio de uma metapsicologia do social. Consideramos que *Totem e Tabu* é indispensável para esta dissertação na medida em que é o texto freudiano que comporta os dois principais temas que buscamos aqui articular – o que diz respeito ao mito na psicanálise e a análise de problemas relativos a organização social. O próprio Freud ([1912-13]2012) insiste no longo trabalho que teve e no caráter inovador alcançado, comparando-o em qualidade apenas com *A interpretação dos sonhos*, texto fundador da psicanálise. Chegando a registrar o seguinte comentário na correspondência com seu amigo Sándor Ferenczi: “Tem sido abominável o trabalho que tenho tido com o *Totem* (...). E minha impressão é: eu só procurava uma pequena ligação e eis-me forçado, na minha idade, a esposar uma nova mulher.” (FREUD, 1911 apud ENRIQUEZ, 1990).

Totem e Tabu conquistou dentro da teoria psicanalítica um lugar privilegiado. Trata-se de um trabalho que se destacou por diferentes motivos, afinal o próprio Freud fez questão de registrar o orgulho em tê-lo produzido. É sem dúvida, central para sua teoria, na medida em que foi pioneiro em situar o estudo do social como constituinte da psicanálise, inaugurando a especulação filosófica e a reflexão sobre as origens, estruturas e destinos da cultura. Uma referência básica e privilegiada para o psicanalista dedicado ao estudo das diferentes formas de organização social (MEZAN, 1990; ENRIQUEZ, 1990).

Entretanto, vale ressaltar que na mesma medida de sua consagração, o texto também foi alvo de diversas críticas. Entre as mais conhecidas, destaco aquela feita por Malinowski ([1927]1973) em *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. A sociedade melanésia minuciosamente pesquisada pelo etnógrafo polonês, se estruturava de forma matrilinear, ficando a função repressora sob a responsabilidade do tio materno e não do pai biológico. Assim, as pesquisas de campo de Malinowski apenas confirmaram sua hipótese inicial, qual seja, a fragilidade da tentativa de ampliação da teoria do complexo de Édipo para o social. Para Malinowski ([1927]1973), o complexo nuclear é funcional, portanto, completamente determinado pela organização social. Por este intermédio foi

posta em cheque a universalidade da hipótese freudiana acerca do Complexo de Édipo, acentuando-se muito mais seu caráter de efeito e não de causa.

Ademais, como salienta Mezan (1990), pontos fundamentais do texto freudiano sofreram críticas decisivas, por exemplo, a crítica ao etnocentrismo presente na perspectiva evolucionista adotada que acabou motivando seu abandono e a respeito da universalidade do totemismo como etapa necessária da história da religião que deixou de ser válida. Apesar das críticas, Freud ([1912-13]2012) continuou defendendo as ideias levantadas em *Totem e Tabu* ao longo de toda vida, contribuindo assim com o que Lacan ([1959-60]2008) considera ser “talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz” (p. 212).

2.1 - Cenário Mítico e Organização Social

Totem e Tabu: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos, eis o título completo do livro com o qual Freud ([1912-13]2012) realizou sua mais decisiva aproximação das ciências sociais. Tratava-se de uma tentativa de aplicação das descobertas psicanalíticas aos problemas da psicologia dos povos então considerados “primitivos” e, precisamente para esta finalidade, Freud criou a revista *Imago*, na qual foram publicados em 1913, os quatro capítulos que formaram a composição final de *Totem e Tabu*¹¹. Vale salientar, entretanto, que o interesse pelos temas debatidos no livro se manifestava desde os primeiros momentos de construção da psicanálise. Nestes termos, em correspondência com seu amigo Wilhelm Fliess, datada de 1887, temas como o horror ao incesto e o conflito entre pulsão e cultura já se faziam presentes (ENDO, 2013).

Assim, a etnografia assumiu especial importância para este livro, na medida em que sua premissa inicial e básica, tal como se encontra em seu subtítulo, é a proximidade entre a vida dos homens primitivos e a dos homens ditos civilizados. Uma das principais características desta aproximação constitui o cerne de seu primeiro capítulo, que tem por título *O Horror ao Incesto*. Para seus objetivos, Freud ([1912-13]2012) escolheu estudar os aborígenes da Austrália, por serem considerados à época

¹¹ Esta noção de psicanálise aplicada, segundo Renato Mezan (1990), deveria ser desconsiderada, na medida em que ela se baseia no pressuposto falacioso de que em psicanálise é possível aplicar o conhecimento em campos estranhos àqueles de sua própria produção. Quando, em verdade, a produção de saber em psicanálise acompanha sua própria práxis.

como a tribo mais arcaica em diferentes aspectos, inclusive o sexual, já que tais povos não teriam estabelecido para si uma moral sexual tão exigente quanto aquela observada entre os povos modernos.

Contudo, chamou a atenção de Freud ([1912-13]2012) e dos antropólogos do seu tempo o fato de que toda a organização social dos aborígenes australianos era delineada visando o impedimento de relações sexuais incestuosas. Ademais, no lugar das instituições sociais religiosas, estes povos estabeleceram o sistema totêmico, de forma que cada clã das tribos também possuía seus respectivos totens, que eram em sua maioria um animal proibido de ser comido ou morto. Ao totem era ainda vinculada a exogamia, proibindo-se a relação sexual entre membros do mesmo totem. De acordo com Koltai (2015), foi precisamente a relação mantida entre o totemismo e a exogamia o que mais interessou a Freud. Afinal, aquilo que se descortinava a respeito das extremas restrições quanto as relações entre membros do mesmo totem e mais decisivamente o acentuado horror ao incesto se coadunava bem com a vida psíquica dos neuróticos que passara a receber.

Segundo Freud ([1912-13]2012), a exogamia totêmica durou por muito tempo com a finalidade de impedir o incesto grupal. Porém, entre os selvagens australianos o totem não era o único vinculador da proibição do incesto, já que as tribos eram, em sua maioria, divididas em duas fratrias e, estas por conseguinte, em subfratrias. O mais importante é o fato de que estes arranjos eram delimitados previamente e tinham por meta unicamente a regulação das escolhas matrimoniais, enquanto o sistema totêmico era a base de todas as regulações sociais e, em sua relação com a exogamia, não passava de um costume adquirido não se sabia como.

Para Freud ([1912-13]2012), portanto, importou notar até onde chegava a intensidade do horror ao incesto entre esses povos selvagens, a ponto de exigir extrema dedicação em sua prevenção. Mas, para além da prevenção ao incesto, que entre esses povos se restringia ao incesto grupal, Freud ([1912-13]2012) destaca várias outras interdições entre diferentes povos, interdições estas que possuíam como finalidade básica manter os impedimentos para as relações entre parentes, com destaque especial para os impedimentos na relação entre genro e sogra.

Sob a forma de conclusão do primeiro capítulo, Freud ([1912-13]2012) lembra que o problema do horror ao incesto já era há muito conhecido e busca chegar a novas compreensões sobre ele por meio da perspectiva psicanalítica. Uma vez que a

psicanálise compreende a primeira escolha de objeto sexual da criança como incestuosa, a relação mantida com os pais é considerada como o complexo nuclear da neurose. Assim, Freud deixa explícito os pressupostos basilares dos ensaios subsequentes: “universalidade do complexo de Édipo, a significação paterna do totem, a explicação dos tabus de evitamento pela ambivalência dos sentimentos referentes ao objeto do tabu” (MEZAN, 1990, p. 323).

Portanto, logo no primeiro ensaio fica patente a importância do Édipo também para o desenvolvimento cultural. O que nos fala Freud ([1912-13]2012), senão da necessidade de um sistema de repressão cultural, para que a civilização possa vir a lume? Deixa de ser contingente e passa a se constituir como essencial à cultura, o estabelecimento de sistemas de parentesco, que concebam regras de união e filiação, regras acerca da diferença sexual e de gerações. O que se acentua logo de início, portanto, é a força da pulsão sexual, que demanda por instâncias de controle e repressão, que atuem canalizando estas energias a favor da cultura e permitam um mínimo de organização.

No segundo ensaio, *O tabu e a ambivalência de sentimentos*, Freud ([1912-13]2012) faz um percurso que vai da antropologia à psicanálise, acentuando a semelhança mantida entre o tabu e a neurose obsessiva. Suas referências básicas foram a *Völkerpsychologie* de Wilhelm Wundt e o *Ramo de Ouro* de James George Frazer, que nortearam inicialmente as considerações acerca da origem e desenvolvimentos do tabu. Palavra de origem polinésia, melhor compreendida enquanto portadora de duplos significados, remetendo por um lado, a sagrado e puro, e por outro lado, a profano e impuro, o tabu está ligado à ideia de algo inacessível mediante proibições e impedimentos, mas difere das proibições morais e religiosas por ser caracterizado por uma suposta falta de fundamentação (FREUD, [1913-12]2012).

Ao concordar com o ponto de vista de Wilhelm Wundt, Freud ([1912-13]2012) considera o tabu como o primeiro código de leis não escritas da humanidade, código este presente em todos os estágios de seu desenvolvimento e, no geral, classificado em três tipos: vinculado a pessoas, animais ou coisas, e originado a partir do temor de forças demoníacas. Neste ponto, porém, Freud ([1912-13]2012) salienta o equívoco de Wundt em considerar que os tabus se desprenderam de sua origem no temor aos demônios e simplesmente seguiram seu curso enquanto solo das exigências morais, pois para ele os demônios são criações psíquicas com motivações específicas.

Voltando-se para os resultados da pesquisa psicanalítica e salientando os limites de tal analogia, Freud ([1912-13]2012) chama atenção para a correspondência mantida entre as proibições tabu e as proibições características da neurose obsessiva. Ambas prescindem de motivação, os fundamentos surgem de necessidades interiores, expressam a proibição do contato e geram ações cerimoniosas decorrentes das proibições. Tanto na neurose quanto no tabu, Freud ([1912-13]2012) destaca a marca da ambivalência de sentimentos, na medida em que na neurose obsessiva a proibição de contato reforça e é mantida ao lado do desejo inconsciente de tocar. Assim o é também no tabu, em que as proibições surgem para dar conta de desejos muito fortes, por isto as duas leis do totemismo, que consistem nas proibições-tabu de não matar o animal totêmico e de se abster de relações sexuais com membros do mesmo totem. Destarte, por meio da analogia com a neurose obsessiva, foi possível a Freud ([1912-13]2012) perceber que o tabu comporta proibições contra os desejos mais prementes da humanidade, que, por sua vez, permanecem no inconsciente, acarretando uma postura marcada pela ambivalência de sentimentos.

Neste segundo ensaio, Freud ([1912-13]2012) trata de dois aspectos que chegam a causar horror, mas que se situam no limiar entre natureza e cultura, trata-se da proibição do incesto já abordada no primeiro ensaio, acrescido da proibição de matar. Entretanto, o detalhe decisivo aqui é a permanência destes desejos no inconsciente, mobilizando inevitavelmente a necessidade da renúncia, o surgimento do sentimento de culpa e o subsequente aparecimento da cultura. Esta é, portanto, uma marca fundamental para a constituição do tabu, a renúncia à satisfação de um desejo. É neste sentido que a ambivalência de sentimentos emerge como característica subjacente ao estabelecimento do tabu, na medida em que implica a presença simultânea, em relação ao objeto tabu, de sentimentos de amor e ódio, antipatia e devoção.

Já no capítulo 3, *Animismo, Magia e Onipotência dos Pensamentos*, Freud ([1912-13]2012) concentrou suas referências bibliográficas em notórios trabalhos da época, como os de Herbert Spencer, J. G. Frazer, E. B. Tylor e W. Wundt. Neles temos que o animismo consiste em uma doutrina das almas ou dos espíritos, uma visão de mundo que o concebe como povoado por espíritos que animam não só plantas, animais e seres humanos, mas, inclusive, seres inanimados. Embora considere também a visão de mundo religiosa e científica, para Freud ([1912-13]2012) o animismo é concebido como um sistema de pensamento ou ainda como uma teoria psicológica que consegue

abranger de maneira mais cabal a natureza. Ademais, o animismo manteria estreita relação com o mito, provavelmente fornecendo seus pressupostos.

O animismo não surge de uma simples vontade especulativa, mas de uma necessidade de domínio sobre a natureza, efetivada por intermédio do feitiço e da magia, consideradas por Freud ([1912-13]2012) como técnicas do animismo. A feitiçaria se liga a um ato deliberado que busca influenciar os espíritos, tal como em relação a um ser humano, enquanto a magia, mais complexa, busca exercer domínio sobre a natureza, mesmo onde ela não foi espiritualizada. Por intermédio da magia o homem busca, em geral, assenhorear-se da natureza, proteger-se dos inimigos e prejudicá-los quando for o caso.

Segundo J. G. Frazer, Freud ([1912-13]2012), distingue dois tipos de magia: a *imitativa* e a *contagiosa*. A primeira tem sua garantia de efetividade com base na semelhança entre o ato e o evento esperado. A título de ilustração, basta lembrar da busca em se afetar um inimigo por meio de uma imagem sua ou de se conseguir chuva e fertilidade por meio de danças, imitação de nuvens, ou ainda atos sexuais nos campos em que se espera por fertilidade. Em relação a estes procedimentos, fica claro que a efetividade esperada se baseia na semelhança entre o ato realizado e o evento esperado. Já o outro grupo de procedimentos mágicos baseia-se não na semelhança, mas busca atingir o inimigo por meio da assimilação de algo pertencente à pessoa, seja um objeto, uma parte do corpo e/ou sobretudo seu nome. Trata-se da magia contagiosa, que, ao invés da semelhança, atua por contiguidade.

Freud ([1912-13]2012) aposta que a confiança no poder mágico, por parte do homem primitivo, reside na ênfase posta sobre o desejo. Tratar-se-ia de uma superestimação dos processos anímicos onde as ideias se sobreporiam às coisas propriamente ditas. Assim, o princípio mobilizador da magia, segundo Freud ([1912-13]2012), seria a “onipotência dos pensamentos”, expressão tomada de um paciente neurótico obsessivo que a utilizava para designar, em certa medida, sua enorme superstição, a qual o fazia acreditar de maneira irrestrita no poder de seus pensamentos. Tal característica, porém, salienta Freud ([1912-13]2012), não seria um apanágio apenas da neurose obsessiva.

De qualquer forma, por prescindir de evidências, a primeira concepção de mundo seria, portanto, psicológica. Nela o primitivo buscava aplicar à natureza as mesmas leis estruturais de sua psique. Tratava-se de um pressuposto da magia que

provavelmente pertencia a um estágio pré-animista e atribuía onipotência aos pensamentos. Em seguida, uma renúncia à onipotência dos pensamentos teria levado à atribuição de onipotência aos espíritos, cerne do animismo, abrindo caminho para o surgimento da religião (FREUD, [1912-13]2012).

Além de povoar o mundo com espíritos e demônios, a projeção das emoções humanas buscaria dar conta de algum conflito psíquico, como frequentemente ocorre no caso de uma atitude ambivalente em uma situação de luto pela morte de um ente querido e no processo patológico conhecido como paranoia. Neste processo projetivo, portanto, a atribuição de onipotência aos espíritos e sua conseqüente autoisenção de responsabilidade, além de sugerir a semelhança de origem com as restrições morais, denunciaria o reconhecimento da atuação concorrente de processos psíquicos inconscientes e conscientes (FREUD, [1912-13]2012).

Finalmente, chegamos ao quarto e último ensaio da obra, intitulado *O Retorno do Totemismo na Infância*, onde se encontra a narrativa mítica que empresta ao livro seu caráter polêmico e transgressor. Nestes termos, uma autora como Koltai (2015) não desconhece a importância dos três primeiros ensaios, mas os considera como uma preparação para o último, onde é apresentada a metapsicologia freudiana do social. Intrigado a respeito de questões em torno do totemismo, sobretudo quanto ao tabu em torno do totem e sua ligação com a exogamia, Freud ([1912-13]2012) se volta com afinco para as teorias totêmicas e acaba por romper com importantes teorizações do seu tempo, associando a exogamia diretamente ao horror ao incesto. Para tanto, vale-se inicialmente da descrição de uma horda primitiva feita por Charles Darwin, que, ao comparar os hábitos de símios superiores com aqueles dos homens primitivos, levantou a hipótese de que seria o ciúme do macho do grupo que estabeleceria a exogamia.

Mais à frente, Freud ([1912-13]2012) destaca a fobia animal vivida por crianças para formular sua hipótese de que o animal totêmico é um substituto do pai, na medida em que a criança dirige a ambos a mesma corrente afetiva, como foi possível observar na fobia do pequeno Hans, que deslocou para o animal toda corrente de afetos até então dirigida ao pai (FREUD, [1909]2015). É a partir daí que será possível a Freud ([1912-13]2012) situar o Édipo no cerne do sistema totêmico. Outro aspecto que para Freud constituirá o âmago do totemismo é a refeição totêmica descrita por Robertson Smith, para quem a matança sacramental e a ingestão comunal do animal totêmico consistiam em importante característica do totemismo. Ao aplicar a interpretação psicanalítica a

aspectos do totem foi possível a Freud ([1912-13]2012) formar a base sobre a qual ergueria seu mito fundador da cultura. A horda primitiva de Darwin e a refeição totêmica descrita por Robertson Smith, aliadas à sua própria interpretação, que associa o sistema totêmico aos dois crimes de Édipo, permitiram supor que na origem da cultura estaria um crime cometido em conjunto por uma malta de irmãos coligados.

É aí que vemos o cerne da narrativa de Freud ([1912-13]2012), a qual se caracteriza como mito. Remontando aos primórdios da humanidade, é concebida uma horda primitiva governada por um chefe despótico que tomava para si o mando sobre os filhos e as mulheres. Diante da inacessibilidade às fêmeas e do poder arbitrário ao qual tinham que se submeter, os irmãos se unem e cometem o canibalismo do chefe. Embora fossem mobilizados pelo ódio, o amor envolvido no ato dos irmãos os encheu de remorso após o crime, remorso que, aliado à necessidade de controlar a selvageria e evitar a repetição de tal crime, possibilita pela primeira vez a instauração da lei em sua forma simbólica, representada por um totem erigido no lugar do pai morto. Por intermédio do totem, a figura do pai morto passa a exercer o estabelecimento da lei que interditará o gozo irrefreado dos irmãos constituintes da horda, fundando assim as bases de um sentimento de culpa diretamente associado à organização social e à religião. A horda primitiva e patriarcal é substituída pela horda fraterna vinculada à cumplicidade de um crime em comum.

Com esta narrativa, Freud ([1912-13]2012) instaura a necessidade de uma lei que transcenda ao indivíduo, pois além da constatação de que o crime é o ato fundador da cultura, Koltai (2010) deduz ainda deste mito freudiano que após o parricídio, o crime passa a ser uma constante na civilização, sendo a causa do estabelecimento das leis e o único ato capaz de transformar o chefe da horda em pai, que após a sua morte ganha existência, enquanto figura mítica. É precisamente este caráter mítico que confere ao pai sua posição de destinatário das proibições, de veiculador de reverência e obediência, posto que se encontra morto, enquanto vivo ele era considerado apenas como chefe, aspirador do poder absoluto e arbitrário.

Como conciliar o fato de que esta narrativa passou a ser essencial e indispensável para a psicanálise, considerando sua tamanha suscetibilidade a críticas? O fato é que, como nos diz Renato Mezan (1990), esta narrativa é um mito, primeiro porque é o meio privilegiado de investigação sobre as origens e como tal deixa várias indagações sem resposta. Algumas, aliás, evidentes, a exemplo da própria possibilidade

deste contrato sem o intermédio da linguagem. O fato é que em *Totem e Tabu* convergem várias questões trabalhadas anteriormente, a respeito da neurose obsessiva, da psicose, das fobias, da função do pai, além de situar o complexo de Édipo, não apenas no cerne da neurose, mas ainda na origem da cultura. Portanto, além de ponto de convergência é também um ponto de viragem para o social, marco zero das especulações sobre a cultura.

Yannis Gabriel (1988) ressalta ainda um aspecto fundamental relacionado a este texto, trata-se do lugar que Freud passa a ocupar daí em diante, qual seja, dentro da tradição legada por Ludwig Feuerbach e Karl Marx, em que o indivíduo como um ser da espécie, inescapavelmente, só pode ser um representante da humanidade como um todo. Trata-se com isto, não de reduzir o desenvolvimento social ao individual, e vice-versa, mas antes, de vincular o indivíduo à espécie, vincular a ontogênese à filogênese. As considerações a respeito são várias, talvez isto se deva ao próprio caráter mítico da aludida narrativa, que como tal é causa de muitas indagações. Neste sentido, o próprio Gabriel (1988) levanta a questão:

Por que, então, Freud inventou esse mito? Qual é a serventia do mito? ... Até onde se pode estender a metáfora? (...). Parece-me que a contribuição notável dessa hipótese reside em ela ilustrar graficamente a importância de nossa cultura como raiz de dois fenômenos. (...). Esses fenômenos são o recalçamento e o sentimento de culpa auto-infligido e injustificado (GABRIEL, 1988, p. 202).

2.2 - Cenário mítico e histórico: confluências

Buscaremos nesta parte enfatizar o estudo da fraternidade, considerando-a, ao lado da paternidade plena, como pertencentes a um cenário mítico. Assim, partimos das ideias de *Totem e Tabu*, na medida em que apresenta o cenário mítico em que estes dois planos podem se encontrar, além de poderem ser situados historicamente. Aqui, sem desmerecermos, é claro, outros autores e possibilidades de reflexão, optamos por tomar como fio condutor de nossas considerações um texto em específico, intercalando com a consideração de outros autores. Assim, privilegiaremos o trabalho de Figueiredo (2000), denominado *Sobre Pais e Irmãos: mazelas da democracia no Brasil*, onde o autor buscou investigar as mazelas da vida democrática e as dificuldades de se instalar modos fraternos de convivência no Brasil.

O tema da fraternidade, embora tenha ganhado cada vez mais espaço nos âmbitos intelectuais e de produção de conhecimento, ainda enfrenta na psicanálise o peso de certo conservadorismo. Tanto na obra do próprio Freud, quanto nas escolas francesa e inglesa de psicanálise, por exemplo, o tema da fraternidade permanece negligenciado. Mas, a própria clínica tem demonstrado que é preciso ultrapassar as exigências teóricas de privilégio às funções paternas e maternas, e dedicar mais atenção à função fraterna. Ademais, é importante ultrapassar a univocidade presente neste conceito e considerar as diversas fraternidades. Em primeiro lugar, é preciso apreciar a fraternidade para além do meramente familiar e do registro da rivalidade, apreendendo também seus sentidos éticos e políticos (BIRMAN, 2003).

Nesses termos, três momentos marcam o estudo de Figueiredo (2000): primeiro a abordagem da paternidade e da fraternidade em um plano abstrato e universal; em um segundo momento, a análise de processos sociais em sua concretude histórica; e, por fim, considerações a respeito de fenômenos da vida social e política no Brasil. Assim, a vida comunitária da horda primitiva delineada por Freud ([1912-13]2012) corresponde ao que Figueiredo (2000) denomina de ‘cenário mítico’. Imperava neste cenário a ‘lei do mais forte’ ou mesmo a ‘lei da natureza’ que, na medida em que oferecia certas garantias, também mobilizava o que viria a contestar o domínio. Ela passa então a exigir um suplemento – e ele será a cultura, condicionada que é pelas renúncias aos excessos. Com isto, instala-se, idealmente falando, a solidariedade fraterna.

Trata-se aqui da entrada em cena do trabalho dos irmãos, unidos de agora em diante no empenho de fazer valer a função paterna, mecanismo simbólico que permite instaurar a lei entre os membros da comunidade. Definissem assim, a necessidade da renúncia às satisfações pulsionais, a aceitação dos termos do contrato estabelecido e a veiculação das promessas de usufruto do que um possível protótipo de civilização poderia oferecer (KEHL, 2000). Em linhas gerais, trata-se de um momento de passagem da horda primitiva para a modernidade, ou melhor, “do chefe gozador ao espírito das leis” (LAJONQUIÈRE, 2000).

De acordo com Figueiredo (2000), narrativas míticas em que no lugar da coletividade criminosa, o herói individual leva seu povo para a experiência de liberdade surgiram com o intuito de assumir a função de ocultar o crime de parricídio que deu origem à cultura. Neste caso, o trabalho da cultura/civilização seria o de dissimular as origens torpes da solidariedade fraterna por meio de discursos e práticas que a realcem e

também façam esquecer a rivalidade entre os irmãos. Entretanto, trata-se de um trabalho que exige constante empenho, visto que:

...nem o parricídio e a culpa pelo crime, nem a rivalidade fraterna, nem, o que é mais decisivo, a persistência da inveja da onipotência paterna serão passíveis de uma perfeita metabolização. Este será o dote, a herança de cada um de nós da qual nunca nos poderemos descartar definitivamente (Figueiredo, 2000, p. 148).

Com efeito, os valores, ideais, normas e leis culturais assumiram múltiplas funções: assegurar o que havia de vigoroso e protetor do pai, resgatar de forma mais branda as restrições impostas e, ainda, retirá-lo (o pai) definitivamente do caminho. Para que assim, como nos diz Figueiredo (2000, p. 149), ele: “...reine em espírito, mas jamais em presença”. Afinal, o pai se torna necessário aos indivíduos e grupos enquanto destinatário dos apelos de proteção, mas nunca presente de forma avassaladora.

Para Birman (2003), é precisamente a partir da localização dos destinos da figura paterna nas subjetividades que é possível entrever diferentes modalidades de fraternidade. Quando, em 1897, Freud abandona sua teoria do trauma baseada na sedução, ele funda a psicanálise no registro do inconsciente e da realidade psíquica e retira a figura do pai do lugar de perverso sedutor da criança para situá-lo no lugar de proteção. De acordo com Koltai (2015), apesar da dificuldade do próprio Freud em levar a cabo esta mudança teórica, com isto entra em cena definitivamente a questão da verdade para a psicanálise, na medida em que o acesso a sexualidade infantil deixa de depender de um fato e passa a ser situado ao lado de suas fantasias, com isso a função paterna é repensada e considerada como estrutural.

Com a introdução do conceito de pulsão de morte, em 1920, o pai deixa vago o lugar de protetor e passa a ocupar o lugar de falha e de falta, na medida em que não mais poderia proteger a criança do que seria propriamente traumático. A fragilidade do aparelho psíquico e a presença sempre iminente do trauma, mudam os destinos da teoria psicanalítica, das subjetividades e da forma de compreensão do pai (BIRMAN, 2003).

Antes, porém, em 1913, o lugar de falta e falha ocupado pelo pai, se delineavam também nos escritos freudianos sobre a cultura. O lugar da morte na realidade psíquica é definitivamente designado pelo anúncio da morte do pai, como descrito em *Totem e Tabu*. O assassinato do chefe pela malta organizada de irmãos, denuncia

definitivamente o destino daqueles que buscam ocupar o lugar de mando e gozo absolutos. Anunciasse a modernidade com o declínio da soberania absolutista, bem ilustrado pela decapitação do rei nas Revoluções Inglesa e Francesa, acompanhado da assunção da fraternidade. O discurso freudiano, portanto, buscou dar conta da passagem do poderio absoluto ao poderio relativo, do lugar de proteção ocupado pela figura paterna na subjetividade ao de falta e falha. Trata-se da passagem de uma concepção pré-moderna, para uma concepção propriamente moderna, em que o reconhecimento da situação de desamparo dos sujeitos, seguida pela busca de modalidades variadas de laços fraternos e de abandono da servidão voluntária, insinuasse como premissas básicas da modernidade (BIRMAN, 2003).

Trata-se de um momento de completa reestruturação social, repleta de consequências, como o surgimento do burguês e da eterna luta de classes sociais, a sobrevalorização da técnica e a supressão de um sagrado transcendente, substituído por um sagrado profano, representado pelo dinheiro, pela nação e pelo Estado, que assume uma espécie de lei paterna. A liberdade e a igualdade passam a ocupar o lugar de ideal para as sociedades, em que é sobrevalorizado o valor do trabalho e a luta pela acumulação de capital. E a democracia como regime privilegiado anuncia definitivamente o conflito como marca inelidível do social (ENRIQUEZ, 1990). A insuficiência exige reconhecimento e o desamparo passa a ser o paradigma da subjetividade moderna. É por este motivo que Birman (2003) insiste no fato de que o mal-estar na cultura tratado por Freud ([1930]2015) é mais precisamente o mal-estar na modernidade, em que a condição de desamparo e o apelo à proteção são as marcas do sujeito contemporâneo, cada vez mais enredado na posição masoquista. Assim, o mito do assassinato do chefe da horda primeva, representa no discurso freudiano a tentativa de dar conta deste momento de fundação da modernidade.

Aliás, denotando a não dissociação entre o social e o individual, estas mudanças de discursos encontraram ressonância ainda na clínica psicanalítica. As patologias parecem refletir o declínio social da imago paterna, as novas modalidades de discursos parecem evidenciar o insuflamento do imaginário e o desarranjo do simbólico, os laços sociais apresentam caráter cada vez mais paranoico e narcísico, e a inoperatividade da dialética edípica deixa o indivíduo a mercê das promessas de autoridades tiranas e intercambiáveis ou de grupos supostamente igualitários (LAJONQUIÈRE, 2000).

Voltando a Figueiredo (2000), temos que a paternidade constituída de um pai onipresente passa a fazer parte de nosso passado, ao passo que a fraternidade plena onde seria possível prescindir do pai e viver entre irmãos com todos os ideais de justiça passa a fazer parte de nosso futuro. Trata-se, é claro, de dois momentos utópicos e fictícios ou, mais precisamente, míticos, marcados pela impossibilidade de serem situados historicamente, mas, o mais importante é que estão inscritos em nosso “presente psíquico”. Assim, para Figueiredo (2000), é a oscilação constante entre os extremos da paternidade e da fraternidade plenas que constitui as diversas conjunturas sociopolíticas.

Aqui, embora considerada como mito, a narrativa presente em *Totem e Tabu* serviria para compreender diferentes formas de organização social. O deslocamento do cenário mítico para o histórico, aliás, foi realizado pelo próprio Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) e em *Moisés e o Monoteísmo* ([1934-38]2011). É neste sentido que Figueiredo (2000), considerando o cenário mítico esboçado por Freud em *Totem e Tabu* enquanto fonte das linhas organizadoras dos processos de constituição subjetiva e de organização social, dedicou-se a investigar as confluências deste cenário mítico com o cenário histórico do Brasil, buscando por elementos que possibilitassem investigar as mazelas da vida democrática brasileira e sua respectiva dificuldade de instalar modos fraternos de convivência.

Dessa forma, considera Figueiredo (2000), após o assassinato as sociedades conservaram os pais - de um modo, por meio da ética e da solidariedade fraterna; de outro, reprimindo sua onipotência. Se no primeiro modo há o desgaste do tempo e as decepções, além do próprio desamparo frente à natureza, no segundo, uma vez que foi reprimido, ele se mantém intacto no inconsciente e o tempo só aumenta seu fascínio. Embora não possam ser alcançadas, as figuras paternas são alvos aos quais os grupos recorrem. Afinal, vale lembrar, no seio da fraternidade encontra-se uma rivalidade primordial entre os irmãos.

Trata-se, em suma, das organizações sociais que necessitam da articulação constante entre os laços fraternos (eixo horizontal) e a presença do pai (eixo vertical). Afinal, o despotismo abriga em si sua própria negação: o germe da democracia. E os regimes democráticos, com seus ideais de fraternidade, tendem a regredir e eclodir,

sobretudo por meio de condições históricas favoráveis¹². Para Figueiredo (2000), fica então a questão: como mediar uma justa distância entre fraternidade e paternidade plenas?

Por último, Figueiredo (2000) tenta demonstrar a tese de que estamos constantemente em iminência de um movimento regressivo, o qual faz abortar os germes da democracia. Seu ponto de partida foi a posição periférica em relação ao Ocidente e ambivalente em relação às metrópoles ocidentais assumida pelo Brasil, o que, segundo o autor, colocou-nos na posição de exóticos, filhos cordiais da *terra-mãe gentil*, privilegiados em relação à natureza e espontaneamente próximos da anticultura. Diante da mescla de amor e violência direcionadas à generosidade feminina desta terra-mãe é que passamos a admirar os povos ocidentais, que, supostamente, conseguiram instalar uma civilização livre de certas mazelas, como as vivenciadas no Brasil.

Assim, nota-se que foram várias as fontes que contribuíram para o anseio de incorporar os ideais da modernidade e suas promessas de ruptura com a ordem familiar e patrimonialista, fazendo advir o Estado e sua lógica cega e transparente. Mas, o que se observa é a insistência em perpetuar velhos hábitos, priorizando pela manutenção de uma tradição que não protege seus membros, mas ao contrário, funciona como fonte de inesgotável produção de transgressão e cinismo (FIGUEIREDO, 2000).

Em decorrência, Figueiredo (2000) chama atenção para as formas perversas e bizarras de fraternidade que surgem onde imperam a cumplicidade nas transgressões cotidianas como forma de invocar o comparecimento do pai. Facilmente se enxergam estes fenômenos nas questões constitucionais, onde o corporativismo se comporta como filho diante do Estado que assumirá a obrigação de saciar suas necessidades. Além daquelas situações que aparentemente subvertem a autoridade cruel, mas podem facilmente se converter em novas prepotências, expressas por meio do ‘jeitinho’ e da lógica de tirar vantagem em tudo.

Com isso percebemos que entre a fraternidade e a paternidade plenas, entre a democracia e o despotismo, há uma oscilação constante, sempre em iminência de fazer uma ou outra prevalecer. No caso brasileiro, a conquista da fraternidade tem se mostrado um trabalho sutil, constantemente ameaçado por uma tendência a clamar pela

¹² Ou, como diz Sérgio Buarque de Holanda, no capítulo sete de *Raízes do Brasil*: “a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação” (HOLANDA, [1936]2016, p. 316).

presença do pai, seja nas pequenas transgressões cotidianas ou naquelas que envolvem diretamente o Estado. O texto de Figueiredo (2000) nos exorta assim a pensar a respeito de possíveis especificidades do povo brasileiro que possam efetivamente estar relacionadas à resistência frente ao estabelecimento de laços fraternos e de regime democrático.

Embora possamos entrever tais especificidades, temos em vista que a justa distância a ser mantida em relação ao pai é um ideal a ser constantemente perseguido, correndo o risco de se defrontar com sua presença plena ou ainda sua completa ausência. Parece-nos que a resposta a respeito desta justa distância não se encontra exclusivamente no cenário mítico ou no histórico. Por esta razão é que demos destaque ao trabalho de Figueiredo (2000), pois somos exortados a pensar a respeito das confluências entre os cenários míticos e históricos do Brasil. Neste sentido é que restringimos nosso campo de investigação, dando relevo a uma quase centenária descrição relativa ao povo brasileiro. Referimo-nos àquela que privilegia a sua suposta cordialidade, característica essencial do livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, nosso foco de estudos a partir de agora.

CAPÍTULO 3

O MITO DA CORDIALIDADE BRASILEIRA

Nos capítulos anteriores apresentamos uma visão geral acerca da noção de mito e esboçamos a relação mantida com a psicanálise. Tratamos do mito da horda primeva e das tematizações subsequentes, como as relativas à fraternidade. Com vistas a cumprir o objetivo proposto de pensar a noção de cordialidade brasileira como mito, neste último capítulo nos dedicaremos à argumentação de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* ([1936]2016).

Nesses termos, buscaremos apreender o conteúdo dos cinco primeiros capítulos, procedendo por meio do cotejamento de suas metáforas que, aliás, dão título aos capítulos, por se configurarem como caminho privilegiado para compreensão da noção de cordialidade apresentada no quinto capítulo. Por este intermédio esperamos poder evidenciar o caráter mítico desta noção de cordialidade, permitindo assim depreender dela alguma função heurística em torno da transição da sociedade brasileira para a dita modernidade¹³.

Como veremos, nosso privilégio dado aos cinco primeiros capítulos se deve ao fato de tratarem do processo de formação sócio-histórica do Brasil, tendo como ponto alto da argumentação a noção de cordialidade presente no quinto capítulo. Assim, por meio do destaque conferido às metáforas ou tipos ideais, enquanto importantes ferramentas heurísticas do conteúdo dos respectivos capítulos, esperamos explicitar melhor o longo processo que levou à elaboração mítica no projeto de modernização brasileira correspondente à cordialidade.

Destarte, na primeira sessão faremos um breve apanhado histórico a respeito da vida de Sérgio Buarque e da produção intelectual brasileira no começo do século passado, mais precisamente na década de 30, momento correspondente a elaboração das ideias desenvolvidas em *Raízes do Brasil*. Já na segunda sessão faremos o cotejamento das metáforas da cordialidade que dão título aos quatro primeiros capítulos da obra e

¹³ A respeito da noção de modernidade com a qual trabalhamos aqui, gostaríamos de enfatizar, além da noção de “indivíduo”, que lhe é muito característica, o pressuposto básico de que se trata de um período histórico assentado sobre duas categorias fundamentais: aquela do Estado-nação e do capitalismo como sistema mundial. Damos maior ênfase a estas duas categorias, porque de acordo com Machado (2008), as obras interpretativas do Brasil, são obras pertencentes a momentos de crise decorrentes da expansão do capitalismo e no caso de *Raízes do Brasil*, é do conflito entre o capitalismo e o Estado-nação que ela se ocupa em grande medida.

que permitem ter uma compreensão inicial de seu conteúdo. Percorreremos os argumentos do texto nos valendo de algumas leituras complementares, tais como as de Decca (2008) e Vecchi (2008)¹⁴. Por este intermédio esperamos tornar compreensível de que maneira Sérgio Buarque se vale das metáforas supracitadas de modo a extrair delas a devida pertinência como método interpretativo do processo de formação da cordialidade brasileira. Por fim, na última sessão nos dedicaremos a tratar da noção de cordialidade brasileira propriamente dita, de sua apropriação por Sérgio Buarque e dos elementos que supostamente caracterizam e dão vida ao homem cordial.

3.1 – Breve apanhado histórico

Sérgio Buarque de Holanda nasceu em 1902, no Estado de São Paulo, onde permaneceu até 1921. Filho de um pernambucano e de uma carioca, ambos de famílias tradicionais, ele cresce sob o binômio cosmopolitismo-provincialismo e com um ótimo acesso à escolarização formal. Sinônimo de rápido desenvolvimento econômico, demográfico e industrial, São Paulo, sua cidade natal, era considerada a mais pujante do início do século XX, no Brasil. Cenário de transformação e desenvolvimento, foi também das primeiras a receber o impacto das mudanças mundiais então em curso. Com efeito, a entrada de Sérgio Buarque na vida pública, por exemplo, coincide com o colapso mundial ocasionado pela Primeira Guerra Mundial e pela Revolução Russa, acentuando no Brasil a crise das oligarquias e os conflitos urbanos que São Paulo experimentava de forma mais marcante (GUIMARÃES, 2008).

Em 1921, Sérgio muda-se junto com a família para o Rio de Janeiro, indo estudar na Faculdade de Direito, onde descobre seu desinteresse pela carreira jurídica, encontrando na crítica literária um campo digno de interesse e que acaba por lhe conferir um vasto círculo de amigos boêmios, literatos, artistas e jornalistas. Apesar do grande número de amigos no Rio de Janeiro, mantém-se ligado a São Paulo devido a amizades como as de Oswald e Mário de Andrade, com quem, apesar das discordâncias, compartilhava dos mesmos ímpetos literários e modernistas (GUIMARÃES, 2008).

¹⁴ Para Waizbort (2011), o procedimento de análise metafórica do texto dilui o seu sentido histórico. Assim, o autor considera que o trabalho de Vecchi (2008): “É um exemplo extremo, e por isso muito ilustrativo, é uma argumentação que justifica as ambiguidades do texto por meio de uma metaforologia, operando um esvaziamento do político às custas da metáfora ou, por outra, utiliza-se do argumento da metáfora para subtrair o argumento político.” (WAIZBORT, 2011, p. 40). Tal procedimento se opõe diretamente ao de Antonio Candido (1967), que buscou “dissipar ambiguidades de natureza sobretudo política” (WAIZBORT, 2011, p. 40).

Em 1927, muda-se para o Espírito Santo e de lá para Berlim, na Alemanha, em junho de 1929, onde permanece até dezembro de 1930. Lá, entre outras coisas, presenciou ao vivo o início da selvageria do fascismo. Esta estada em Berlim é especialmente importante para nossas considerações, pois corresponde ao período de gestação das ideias a serem publicadas inicialmente na revista *Espelho*, em 1935, no texto *Corpo e Alma do Brasil: ensaio de psicologia social*¹⁵, primeira versão do que viria a ser *Raízes do Brasil*, publicado em 1936. Com o objetivo de fornecer bases sociopolíticas que buscassem ultrapassar as limitações legadas pela tradição, este livro se dedicou a investigar os modelos tradicionais de sociabilidade, visando assim confrontá-los com os padrões de organização social que cada vez mais se impunham.

Em 1945, Sérgio Buarque publica *Monções*, outro livro importante ao lado de *Raízes do Brasil* quando se trata do processo de modernização brasileira. Em 1946, inicia uma nova fase de sua vida, deixando o Distrito Federal e voltando para São Paulo, acompanhado de sua esposa e quatro filhos, onde assumiria a direção do Museu Paulista por 10 anos consecutivos, momento marcado por um mergulho na historiografia, resultando em um período de vasta publicação. Neste retorno encontra uma outra São Paulo, em transição do modelo europeu de urbanização para a verticalização americana, com muitas colônias de imigrantes italianos e crescente desenvolvimento econômico sustentado pela mão-de-obra de mineiros e nordestinos (GUIMARÃES, 2008).

Entre 1956 e 1958 Sérgio Buarque se insere na Universidade de São Paulo e publica duas importantes obras da historiografia brasileira: *Caminhos e Fronteiras* e *Visão do Paraíso*. Em 1958, assume a cátedra de Civilização Brasileira, onde permaneceria até 1969. Nesse meio tempo, ingressa na Academia Paulista de Letras em 1961, cria o Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) em 1962 e atua como diretor da coleção *História Geral da Civilização* entre 1960 e 1972. Em 1969, em solidariedade aos amigos demitidos da USP durante o AI-5, antecipa sua aposentadoria. Trata-se do período que marcaria sua maior participação na vida política, chegando a tornar-se um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores em 1980. Falece em 1982, sendo em 1986 publicado *O Extremo Oeste*, sua obra póstuma e inconclusa (GUIMARÃES, 2008).

¹⁵ Este ensaio que antecede a publicação de *Raízes do Brasil*, trazia em germe as ideias principais que nele seriam debatidas. É neste trabalho que Sérgio Buarque faz a primeira menção a noção de cordialidade brasileira. É também neste ensaio, a concluir logo pelo título, que já ficava claro a perspectiva de análise adotada por Buarque de Holanda, aquela que buscava conjugar estrutura da personalidade e estrutura social, ou mais precisamente, psicogênese e sóciogênese. Perspectiva, aliás, que ocupava o centro do debate da sociologia alemã do começo do século XX, período que compreende a estada de Sérgio em Berlim (WAIZBORT, 2011).

Voltando um pouco ao período correspondente à publicação de *Raízes do Brasil*, torna-se importante destacar ainda outras publicações, entre elas *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933, e *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, em 1942, ambas seminais tentativas de interpretação da constituição da sociedade brasileira. Trata-se de um período marcado pela acentuação da crise decorrente da expansão do capitalismo, momento em que a História ganha privilégio enquanto instrumento compreensivo formando a base das crescentes propostas interpretativas do Brasil (MACHADO, 2008).

Em *O Significado de Raízes do Brasil*, ensaio introdutório à quinta edição, de 1969, Antonio Candido (1967) conta que, após a Revolução de Trinta e mesmo com a pressão do Estado Novo, as três obras citadas acima se constituíram como fontes primárias para os que buscavam pensar a formação social do Brasil, despertando um radicalismo intelectual nunca antes visto.

Vale lembrar ainda que o início da década de 30, momento de gestação do livro, corresponde a um período extremamente significativo da história mundial. Trata-se do período entre as duas grandes guerras, em que especialmente a Europa assiste à expansão do fascismo, a desmoralização das democracias e a maior recessão econômica do século XX. No Brasil, o período foi marcado pela instabilidade decorrente da revolução de 1930 (MACHADO, 2008).

Quanto às influências teóricas de Sérgio Buarque, destaca-se em sua obra, sobretudo em *Raízes do Brasil*, a influência do pensamento alemão, particularmente de Max Weber¹⁶. Dentre os alemães, vale lembrar, Weber destacou-se na compreensão da racionalidade capitalista, equacionada na figura do protestante ascético. Já a investigação acerca das origens e desdobramentos do tradicionalismo brasileiro teve entre as suas principais metas a análise das possibilidades de passagem do tradicionalismo para a racionalidade capitalista. É neste sentido que podemos considerar que o *homem cordial* é delineado como um opositor direto do *protestante ascético*, no intuito de esmiuçar o resultado decorrente do conflito entre estas duas mentalidades (MACHADO, 2008).

¹⁶ Dentre os pensadores alemães que muito influenciaram Sérgio Buarque podemos destacar, entre outros, Friedrich Meinecke, Leopold Von Ranke, Georg Simmel e Friedrich Nietzsche. Ao leitor interessado em conhecer um pouco mais, particularmente acerca da importância do pensamento deste último para a obra de Sérgio Buarque, indicamos o texto *O Historicismo de Nietzsche Segundo Sérgio Buarque de Holanda*, de Chaves (2008).

Ademais, torna-se importante ressaltar o papel decisivo de Gilberto Freyre para a própria formação de uma sociologia brasileira no século XX, incluindo-se neste íterim a que foi desenvolvida por Sérgio Buarque. Nestes termos, lembremos que a primeira edição de *Raízes do Brasil* foi publicada no primeiro volume da coleção *Documentos Brasileiros*, da editora José Olympio, sob a direção de Gilberto Freyre, quem então pontuou o radicalismo intelectual do ensaio em questão, cujo autor ele considera: “...uma daquelas inteligências brasileiras em que melhor se exprimem não só o desejo como a capacidade de analisar, o gosto de interpretar, a alegria intelectual de esclarecer.” (FREYRE, [1936]2016, p. 341).

De acordo com Monteiro (2008), sobretudo os trabalhos de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda buscaram expressar a agitação causada pela chegada das metrópoles. Ora, o espetáculo fornecido pelo erigir das cidades, embora não fosse fenômeno exclusivamente brasileiro, trazia consigo, neste caso, um outro espetáculo: o do conflito na cidade. Fato é que o coração da cidade escancarou o conflito de classes vivido à época, mas tratava-se, mais precisamente, do conflito vivido no coração de cada cidadão que, a partir daquele momento, via-se dividido entre as ordens familiar e pública.

No caso de *Raízes do Brasil*, é precisamente a irresolução de tal conflito que é posta em relevo, pois, naquele momento, a ordem da cidade desferiu um forte golpe contra a cordialidade, dando espaço menos ao drama de formação do espaço público do que ao índice de tragédia que despontava com a ruína da ordem familiar, do núcleo primário e das formas de sociabilidade tradicionais. *Raízes do Brasil* pontua, portanto, o esfacelamento das famílias de trabalhadores, confrontadas violentamente contra a modernidade, de sujeitos formados em uma ordem colonial que agora se encontravam todos “sob o enganoso sol republicano” (MONTEIRO, 2008, p. 357).

3.2 – Metáforas da cordialidade

Embora, para fins de análise, o cotejamento das metáforas em *Raízes do Brasil* não tenha nada de inédito e possua suas limitações (vide nota de rodapé de número 11, na pág. 49), fato é que a compreensão semântica desta obra não pode prescindir do entendimento das metáforas que a constituem. Também decisivo para melhor compreensão do texto em questão é ter em mente que ele possui uma organização

interna bem peculiar. Assim, em linhas gerais e estruturais, este livro pode ser dividido em duas grandes partes: a primeira constituída pelos cinco primeiros capítulos, compondo uma seção *histórica*, e a segunda constituída pelos dois últimos capítulos, compondo uma seção *política* (DECCA, 2008; VECCHI, 2008).

O conteúdo dos cinco primeiros capítulos encontra nas metáforas que compõem os seus títulos um alto grau representativo e sinóptico, concentrando em si a chave para a sua compreensão. Na segunda parte, ao contrário, é a compreensão do conteúdo que se revela imprescindível para nos situar em relação às metáforas que dão título aos dois últimos capítulos. Tendo em vista nosso objetivo aqui, que é buscar traçar o processo de formação do *homem cordial*, dedicar-nos-emos às metáforas que compõem a seção histórica, destacando aquela das *fronteiras europeias*, a dos tipos *aventureiro-trabalhador*, a da *herança rural* e a dos tipos *semeador-ladrihador*. Convém salientar, porém, que, embora não esteja dentro de nossos objetivos, algumas considerações acerca do conteúdo dos dois últimos capítulos serão feitas nas considerações finais, pois trata-se de elementos que permitem melhor compreender a noção de cordialidade (VECCHI, 2008).

Como veremos, a metáfora da cordialidade apresentada no quinto capítulo é o ponto alto da primeira parte, metáfora central e culminante de todas as outras que a antecedem. Funcionando como uma espécie de dobra entre a primeira e a segunda parte, conectando a formação à forma, a História à política e permitindo compreender o fundo de tradição do presente por meio da produção de imagens do passado (DECCA, 2008). Por este intermédio esperamos deixar evidente que trata-se de uma obra que “fornece simultaneamente a genealogia do retrato e o retrato do Brasil redescoberto” (VECCHI, 2008, p. 376).

3.2.1 – *Fronteiras europeias*

O uso da metáfora das *fronteiras*, que dá título ao primeiro capítulo, remonta a Leopold Von Ranke, historiador alemão muito admirado por Sérgio Buarque, que dedicou-se no século XIX a traçar a unidade europeia por meio de suas fronteiras. Trata-se de um processo que se desdobrou em três momentos: o primeiro marcado pela formação interior da Europa, por meio da migração dos povos germânicos e românicos; o segundo pelas Cruzadas, em que a Europa buscou, ao mesmo tempo, manter sua unidade interior protegida e expandir-se para o exterior; e o terceiro momento, caracterizado pela expansão de suas fronteiras para além-mar, por meio desta região

ponte representada pela península ibérica. Podemos considerar, portanto, o primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*, em que se destaca a metáfora da fronteira, como uma continuação da obra de Ranke (DECCA, 2008).

Assim como viria a aparecer no título de outro de seus livros publicados, a metáfora da *fronteira* em *Raízes do Brasil* denota logo de início uma característica constituinte do *homem cordial*: sua completa exterioridade. O primeiro capítulo trata de Portugal entendido como metáfora da Europa, investigando assim até que ponto foi possível representar as velhas formas de convívio social europeias herdadas por meio de Portugal e Espanha, países pontes da Europa (HOLANDA, [1936]2016).

Nesse ponto, o cotejamento crítico das diferentes edições nos fornece boa compreensão do desenrolar desse processo. Pois, se na primeira edição, Holanda ([1936]2016) acreditava que representávamos o sucesso de transplantação de uma cultura europeia para os trópicos, em sua última edição ele muda completamente de perspectiva e considera que o contraste causado por essa transplantação é repleto de consequências. Denuncia, assim, a situação do brasileiro enquanto povo desterrado em sua própria terra ou, como já havia dito no ensaio de 1935, apenas um povo endomingado, uma “periferia sem centro” (HOLANDA, 1935, p. 600).

Para além do êxito da empreitada de implantação de uma cultura europeia nos trópicos, o objetivo do primeiro capítulo consistiu em investigar até que ponto foi possível aos brasileiros representar as antigas formas de convívio herdadas dos ibéricos, que só muito tardiamente, com a expansão marítima, passaram a integrar o coro europeu. A península ibérica passou a se constituir em relação ao restante da Europa de forma um tanto marginal, contrastando com esta última pela peculiar formação de uma cultura extremamente personalista. Em consequência deste personalismo, considerado tipicamente ibérico, delineou-se uma tibia capacidade de organização social, de solidariedade e de manutenção da ordem, gerando uma estrutura social marcada pela frouxidão, com princípios hierárquicos desorganizados e fomentadores do princípio anárquico (HOLANDA, [1936]2016).

Tal reconstrução serviu à Holanda ([1936]2016) como forma de denunciar o erro embutido na consideração que faz acreditar na tradição como antídoto contra a desordem, pois a capacidade criativa é considerada apanágio daquilo que busca ser atual, não do puro tradicionalismo. Neste sentido, as nações ibéricas anteciparam bastante a mentalidade moderna, distanciando-se mais de princípios medievais

expressos, por exemplo, na *Suma teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274), inspirada em princípios de uma hierarquia cosmogónica. Para os ibéricos, os privilégios hereditários representavam antes irracionalidade e injustiça social, pois a nobreza não transcendia ao indivíduo, mas se ancorava nas suas forças e capacidades próprias. O reconhecimento, portanto, devendo ser atribuído antes aos méritos e responsabilidades individuais.

Holanda ([1936]2016) ressalta ainda a repulsa à moral do trabalho desenvolvida entre os hispânicos, em consonância com o personalismo. Ao contrário do espírito protestante, exaltador do trabalho, da atividade utilitária, do negócio, do esforço manual e mecânico, os hispânicos permaneceram muito mais próximos ao espírito da Antiguidade clássica, valorizando atividades como o ócio, a contemplação e o amor. Entre as consequências deste tipo de moral, destaca-se a já aduzida pífia capacidade de organização e solidariedade, encontrando na obediência cega o único princípio político eficaz. Daí a tendência à anarquia e a desordem e o solo fértil para formação de organizações como o Santo Ofício e as ditaduras.

Portanto, com o declínio da obediência como princípio organizador, Holanda ([1936]2016) considera inútil insistir na exportação de princípios de outros povos considerados modernos para dar conta de uma desordem que é própria ao Brasil. Isto significaria ir contra os ensinamentos da experiência e da tradição, que atestam o quanto uma cultura só assimila aquilo que serve aos seus modos de vida. Fica claro, portanto, a asseveração incisiva de Holanda ([1936]2016, p. 55-56) ao fim do primeiro capítulo:

No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma.

Apesar da veemente atribuição da conquista dos trópicos aos portugueses, Holanda ([1936]2016) prossegue no segundo capítulo, reconhecendo que a exploração não se processou de forma sistemática e organizada, mas antes com desleixo, aparentando ter se efetivado a despeito dos próprios portugueses. Não obstante isto, o mérito da inclusão deste território ao conjunto maior da civilização deve ser considerado como um feito alcançado por intermédio do empreendimento português.

Entretanto, tratou-se muito mais neste capítulo de analisar certos aspectos “das determinantes psicologias do movimento de expansão colonial portuguesa pelas terras de nossa América” (HOLANDA, [1936]2016, p. 62). Para tanto, Sérgio Buarque lança mão de dois princípios supostamente reguladores da vida coletiva. Segundo ele: “Esses dois princípios encarnam-se nos tipos do aventureiro e do trabalhador” (HOLANDA, [1936]2016, p. 62).

3.2.2 – *Aventureiro e trabalhador*

Nesse sentido, evidencia-se no segundo capítulo, que tem como título *Trabalho & Aventura*, um exemplo claro de um dos principais recursos metodológicos sob os quais é construído *Raízes do Brasil*: o uso das metáforas, acompanhado de uma “admirável metodologia dos contrários” (CANDIDO, [1967]2016, p. 359). Sérgio Buarque buscou por este intermédio dar relevo ao papel exercido durante o processo de colonização pela ética do tipo aventureiro, em contraponto a do trabalhador.

Trata-se de dois tipos caracterizados pelos seus modos de lidar com os meios e os fins, com o espaço e o tempo. O trabalhador caracterizava-se pelo esforço humilde, pela preocupação metódica com os desafios a transpor e os trabalhos necessários a enfrentar. O aventureiro, por sua vez, permaneceu muito mais afeito aos objetivos a alcançar, os frutos a colher, limites a transpor, encontrando ambiente propício em empreendimentos audaciosos como as grandes navegações (HOLANDA, [1936]2016).

Trata-se de duas éticas que norteiam as ações sociais e se opõem mutuamente não de forma exclusiva, mas dialética. Embora não tenham existência pura e efetiva, servem como ferramentas compreensivas. Esta metodologia baseada na comparação entre pares de opostos é comum a Sérgio Buarque, podendo ser compreendida de maneira geral, a partir da consideração a respeito dos tipos aventureiro e trabalhador, quando diz sob a forma de ressalva que:

Entre esses dois tipos não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma incompreensão radical. Ambos participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador possuem existência real fora do mundo das ideias (HOLANDA [1936]2016, p. 64).

Sérgio Buarque considera que a ética do aventureiro, junto com o personalismo, termina por constituir aspectos ruins do jeitinho brasileiro, faltando ao aventureiro em

grande medida o que era prezado pelo trabalhador, como o respeito ao método e à hierarquia. Apesar disto, para Sérgio Buarque, foi o tipo aventureiro que encontrou maior adaptabilidade nos trópicos, mesmo sendo considerado como causa de muitas fraquezas entre os lusitanos. Isto na medida em que demonstrou adaptabilidade ao clima, às terras, ao próprio caráter audacioso da colonização e ao entrelaçamento de culturas tão variadas naquele momento. O modo de ação do trabalhador, pelo contrário, não era nada favorável àquilo que se impôs ao longo de todo o empreendimento, denotando uma quase completa ausência de sua participação ao longo do processo de conquista (HOLANDA [1936]2016).

Apesar de explicitar a sua quase completa adaptabilidade ao nosso meio, é importante salientar que o aventureiro não é considerado fruto direto do momento e lugares específicos da colonização. Trata-se, antes, de um modo de convívio social nítido entre alguns povos europeus. No caso particular dos portugueses, já era notável mesmo antes da época das grandes navegações. Holanda ([1936]2016) ilustra isso muito bem valendo-se do comentário de um viajante do século XVIII, que se surpreendia como “Um português pode fretar um navio para o Brasil com menos dificuldade do que lhe é preciso para ir de cavalo de Lisboa ao Porto” (HOLANDA [1936]2016, p. 66).

3.2.3 – Herança rural

Já o terceiro capítulo, *Herança rural*, buscou analisar as raízes rurais da formação da sociedade brasileira. A despeito do que se possa considerar, o fato é que, embora não tenha sido necessariamente agrícola, a formação da sociedade colonial teve suas raízes fincadas no meio rural, com predomínio do trabalho braçal e escravo. Seria apressado considerar que uma sociedade fundada sob traços tão acentuadamente rústicos, em que o meio urbano funcionava apenas como uma espécie de apêndice das grandes fazendas, deixou de refletir de uma hora para outra a estrutura sob a qual foi formada (HOLANDA, [1936]2016).

Esse tipo de sociedade prolongou-se durante todo o período de ocupação europeia, vindo a sofrer leve modificação apenas em 1850, com o fim do tráfico negreiro, momento em que começa a entrar em crise e declinar. Mais uma vez é a observação do conflito que permite compreender esta situação, na medida em que as mudanças decorrentes da abolição fizeram notar o peso da herança rural. Isto se efetivou sobretudo por meio da oposição de mentalidades tão díspares: de um lado o tradicional,

o corpóreo, o regional e o paroquial, opondo-se ao racional, ao abstrato, ao cosmopolita e ao cidadão (HOLANDA, [1936]2016).

Foi nesse período de acentuação nostálgica da tradição que, curiosamente, a sociedade brasileira provavelmente assistiu ao maior número de reformas sociais: primeira linha telegráfica, primeira linha ferroviária, modernização dos transportes entre os núcleos de produções agrárias e as praças de comércio. Mas entre a Lei Eusébio de Queiroz (1850) – que pôs fim ao tráfico negreiro - e a abolição da escravatura, em 1888, uma série de conflitos colocava em relevo a imaturidade do Brasil escravocrata em relação aos novos modos de organização social que se apresentavam (HOLANDA, [1936]2016).

Trata-se, afinal de contas, de um dos momentos mais decisivos e de mudanças mais profundas na sociedade brasileira, em que o conflito entre o conservadorismo e o ímpeto transformador mais se tornaram nítidos. De um lado, o personalismo e o patriarcalismo; de outro, a imitação de formas de vida dos países desenvolvidos. A crise comercial de 1864 foi apenas o estopim desta situação, denunciando definitivamente “uma situação rigorosamente insustentável, nascida da ambição de vestir um país ainda preso à economia escravocrata com os trajes modernos de uma grande democracia burguesa” (HOLANDA, [1936]2016, p. 129).

Assim, parece ter havido apenas uma transposição da mentalidade formada no ambiente rural para o meio urbano, como é o caso do espírito de facção e do maniqueísmo político, herdados diretamente do patriciado rural com pretensões aristocráticas. É preciso considerar que neste momento a autoridade familiar assumia caráter quase despótico, conferindo à família um poder incomparável sobre os indivíduos, dificultando seu desligamento daquele ambiente doméstico tão acentuadamente marcante (HOLANDA, [1936]2016).

Assim, observando a força da família patriarcal como modelo de vida política, Holanda ([1936]2016) acentua a descontinuidade que há entre família e Estado, divergindo claramente da consideração de alguns pensadores que consideram o Estado como descendente direto da família. Definindo a relação entre governantes e governados como também era definida a relação entre o patriarca com seus descendentes e agregados e divergindo, deste modo, dos ideais da Revolução Francesa e mais ainda dos princípios norteadores do estabelecimento da República nos Estados Unidos da América (HOLANDA, [1936]2016).

Destarte, foi o velho sistema senhorial e sua mentalidade que administrou o país. Afinal, em nenhum outro lugar as cidades permaneceram por tanto tempo ligadas aos núcleos rurais. Eram os senhores de engenho os representantes do período colonial, ao que vinha se somar o fraco incremento das cidades. Estes grandes senhores só acorriam a cidade muito raramente em caso de algum festejo, pois em geral a cidade permanecia habitada basicamente pelos funcionários da administração pública e mercadores. Constituíam-se então como um fato que “naquele período, os centros urbanos brasileiros nunca deixaram de se ressentir fortemente da *ditadura* dos domínios rurais”. (HOLANDA, [1936]2016, p. 145).

Se no terceiro capítulo a cidade aparece ligada a um forte ressentimento com relação ao predomínio exercido pelo ambiente rural, o quarto capítulo inicia analisando o papel desempenhado pela construção das cidades enquanto eficaz instrumento de dominação. Neste sentido, surge a outra dicotomia metafórica fundamental: desta vez, entre *o semeador e o ladrilhador* (CANDIDO, 1967; HOLANDA, [1936]2016).

3.2.4 – *Semeador e ladrilhador*

Para Sérgio Buarque, no caso dos castelhanos (“ladrilheiros”) o processo de construção das cidades caracterizou-se sempre pelo “zelo minucioso e previdente”, “pelo triunfo da linha reta”, buscando por meio da construção minuciosa e racional a edificação de cidades que pudessem ser uma extensão da metrópole espanhola. Estas cidades refletiam claramente o princípio abstrato como ordenador das construções, motivados por fins pré-estabelecidos e inspirados pelo ímpeto dominador do novo mundo. O modelo de cidades hispano-americanas refletia de modo mais acabado o propósito de mudanças históricas provocadas intencionalmente pelo próprio homem, prescindindo completamente de motivações religiosas ou cósmicas. “Uma legislação abundante previne de antemão, entre os descendentes dos conquistadores castelhanos, qualquer fantasia e capricho na edificação dos núcleos urbanos” (HOLANDA, [1936]2016, p. 165-166).

Já no caso dos “semeadores” portugueses, acrescenta o mesmo Sérgio Buarque, foi o objetivo de exploração comercial o principal motivador da construção de núcleos urbanos, em que a norma abstrata cedeu lugar ao desleixo. Reacios de adentrar ao interior, permaneceram mais ligados ao litoral, onde as cidades foram naturalmente se amoldando à geografia do lugar. Dispensando qualquer zelo ou método, as cidades

resultantes deste processo não chegam “a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem”. (HOLANDA, [1936]2016, p.195).

A essa altura, vê-se que o tipo de organização social legada pelo sementeiro vem se juntar ao personalismo herdado do ambiente rural e à ética da aventura: aquilo que a cordialidade buscará sintetizar. Para Sérgio Buarque, trata-se da necessidade de conhecer melhor os novos modos de vida que se inauguravam e com isso poder pensar de modo mais acertado acerca das perspectivas de modernização brasileira, sobretudo em se tratando de um processo a ser quase que transplantado de outros povos. Assim, o modo de formação dos núcleos urbanos vem denunciar mais uma vez quais os interesses imediatos que mobilizavam o procedimento de colonização, esclarecendo de que modo o sementeiro hierarquizava o espaço e o tempo, os meios e os fins:

Pode-se acrescentar que tal convicção, longe de exprimir desapego ou desprezo por esta vida, se prende antes a um realismo fundamental, que renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais (salvo nos casos onde estas regras já se tenham estereotipado em convenções e dispensem, assim, qualquer esforço ou artifício). Que aceita a vida, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciências, sem malícia e, muitas vezes, sem alegria (HOLANDA, [1936]2016, p. 195).

Segundo Decca (2008), tal metáfora da sementeira fornece “a chave para compreensão...da psicologia social do *homem cordial*” (p. 216). Contemporânea a Sérgio Buarque, a metáfora da sementeira já havia sido utilizada por Paulo Prado em *Retrato do Brasil* e por Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala*. Em ambos os autores ela mantém alguma ligação com o sêmen, representando um esbanjamento excessivo da sexualidade, elemento orquestrador do processo de mestiçagem. Com Holanda ([1936]2016), a metáfora desloca-se do sentido erótico e liga-se a um sentido agrícola e de construção das cidades, buscando tratar do processo de constituição colonial e da passagem do rural ao urbano.

Cabe lembrar que na primeira edição de *Raízes do Brasil*, o título deste capítulo era *O Passado Agrário*, sendo acentuado o caráter agrícola em que a metáfora da sementeira, uma vez que faz alusão ao momento de surgimento das cidades, de passagem do rural ao urbano, permite indagar de forma precisa de que maneira o processo de colonização portuguesa deu forma à *cordialidade*. Portanto, tal como destacamos acima, é possível obter por meio do cotejamento das metáforas que

compõem a seção histórica de *Raízes do Brasil* um imenso potencial sinóptico. Com sorte, temos todo este processo que buscamos explicar, apresentado de forma bem sucinta por Vecchi (2008, p. 372):

O Brasil se formou – ou se malformou – enquanto expansão de *fronteiras* europeias na América tentando implantar sua cultura num espaço amplo e outro; a implantação exasperou logo características constitutivas dos colonizadores, entre as quais o personalismo e a ética do *aventureiro* bem mais do que a do *trabalhador*; esse tipo humano encontraria adaptabilidade num tipo de civilização predatório-rural baseada na escravatura, que prolonga a mentalidade e o regime do latifúndio também pelas cidades, que surgiram *semeadas* de forma casual – contra o padrão *ladrilhador* e mais regulado dos espanhóis –, condições essas que criaram um hipertrofiação do personalismo, das relações simpáticas em que o *homem cordial* tende a estender os seus elos familiares a qualquer contexto social, até ao que modernamente deveria ser entendido como totalmente impessoal, ou seja, o Estado.

3.3 – A Cordialidade

Vimos na sessão anterior que os quatro primeiros capítulos de *Raízes do Brasil* buscaram interpretar as formas de convívio e socialização legadas durante o longo período colonial brasileiro. Este olhar retrospectivo tem o mérito de haver sido realizado com os pés no presente, ou seja, durante o momento em que mais se pensava acerca da modernização brasileira e com ímpetus que projetavam transformações para o futuro. É neste sentido que a *cordialidade* surge como uma tentativa de síntese do que foi apresentado por meio das metáforas que compõem a primeira parte do livro.

Assim, o capítulo 5, *O Homem Cordial*, tem início com o destaque conferido ao principal conflito que Sérgio Buarque buscou dar relevo na obra em questão: o conflito entre a ordem pública e a ordem familiar. Aqui, ao contrário de alguns pensadores de índole romântica, entre os quais se inclui o conhecido Gilberto Freyre, que tomam o Estado como descendente direto do círculo familiar, Holanda ([1936]2016) acentua a irresolução do conflito mantida entre estas duas ordens, salientando que a família representa as vontades particularistas, os círculos primários de socialização, a materialidade, o corpóreo e o doméstico, enquanto o Estado, idealmente falando, representa, de forma um tanto opositiva, aquilo que há de geral, de intelectual e abstrato.

“O Estado não é ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que

a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição. (...). Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da cidade.” (HOLANDA, [1936]2016, p. 245)

Transgressão da ordem familiar, eis um ato em que o homem cordial parece não lograr êxito, permanecendo, portanto, ligado àquilo que há de corpóreo, em detrimento do abstrato. São os laços sanguíneos e afetivos que determinam sua sociabilidade. Nota-se, assim, que há uma completa incompatibilidade com aquilo que para Sérgio Buarque caracteriza a ordem pública: as relações sociais pautadas em princípios mais abstratos, mais racionalizados e, conseqüentemente, mais gerais. Fica mais compreensível que a completa oposição estabelecida por Sérgio Buarque entre círculos familiares e Estado, caminha em paralelo com a oposição que demarca explicitamente o homem cordial, aquela entre abstração e laços de afeto e sangue. No seu caso, é importante lembrar, é o particular que segue triunfando sobre o geral.

Assim, é importante considerar a diferença estabelecida entre cordialidade e civilidade. A civilidade é necessariamente coercitiva, já a cordialidade é emotiva, particularista e avessa a impessoalidades caras à “civilização”. Para Sérgio Buarque, ao contrário do emotivo que o cordial exacerba, a civilidade e a polidez ritualizadas de um japonês preservam e escondem pela sua padronização o emotivo. Vê-se, assim, que o fortalecimento do coletivo, requer antes o fortalecimento do indivíduo. A presença forte do indivíduo, não implica, ao contrário do que se pensa em geral, em favorecimento de individualismos, mas antes no favorecimento do coletivo, no favorecimento do bem comum.

Este ponto é extremamente importante, por esclarecer que para Sérgio Buarque, as virtudes da cordialidade como lhanza no trato e hospitalidade, tão gabadas pelos estrangeiros, não são sinônimos de civilidade, assim como a “aptidão para o social” do homem cordial não equivale à uma verdadeira apreciação da ordem coletiva. Ao contrário, denuncia seu isolamento, sua incapacidade de encontrar apoio em si próprio ao longo da vida. Esta é talvez a principal dialética proposta neste capítulo acerca do homem cordial: a dialética entre o fortalecer o coletivo e suas regras pelo fortalecimento do indivíduo ou, ao contrário, desfavorecer o coletivo pelo favorecimento a particularismos. Isto é bem expresso por Sérgio Buarque ao considerar a polidez característica do Japonês, como uma forma de convívio social contrária à do brasileiro.

Dito isto, convém ressaltar que, segundo Holanda ([1936]2016), um dos temas fundamentais da história social consiste em estudar os momentos de crise que geralmente acompanham o processo de transposição da lei geral sobre a lei particular. Trata-se de períodos em que o conflito entre Antígona e Creonte faz notar novamente sua veemência. Foi por meio da encenação deste conflito que Sófocles se consagrou como aquele que melhor exprimiu a radical incompatibilidade e patente embate entre o privado e o público. Em *Raízes do Brasil* há um pequeno equívoco em considerar Creonte e Antígona como irmãos, pois sabe-se que, nas tragédias escritas por Sófocles, Creonte é tio de Antígona. De qualquer forma, a essência do conflito entre eles e o que ela representa – e é isto o que nos interessa aqui -, é efetivamente considerada¹⁷.

A crise que acompanhou a transição rumo ao trabalho industrial fornece uma boa ideia deste processo crítico, pois foi um momento em que várias famílias, claramente e de forma um tanto descompassada, insistiam em manter-se aferradas ao ideal de educar os filhos exclusivamente para o recinto doméstico. No regime de trabalho dos velhos artesãos, o mestre e seus aprendizes formavam como que uma só família, mantendo relações mais pessoais. O moderno regime industrial de trabalho, porém, suprimiu quase que completamente a intimidade presente no ambiente de trabalho e estimulou os antagonismos de classe, tornando mais fácil a exploração dos empregados e acentuando as relações hierárquicas durante os longos processos de produção (HOLANDA, [1936]2016).

Portanto, as virtudes antifamiliares estimuladas por critérios dos novos modos de trabalho explicam em grande medida a inadaptação de muitos indivíduos ao mecanismo social. É este um dos principais motivadores para o surgimento da pedagogia moderna com o objetivo de romper com o velho tipo de família patriarcal, abrindo espaço para a

¹⁷ Após a morte de Édipo, seus dois filhos Éteocles e Polinices matam um ao outro em disputa pelo trono de Tebas, que é assumido pelo irmão de Jocasta, Creonte. Enquanto Rei sua primeira decisão é promulgar um edito que defende o funeral de Éteocles (por morrer em defesa de Tebas) e proíbe o sepultamento de Polinices (por morrer em ataque à Tebas), condenando a apedrejamento todo aquele que descumprisse suas ordens. É aí que inicia a tragédia de Antígona, narrada por Sófocles por volta de 441 a.C., pois ao considerar injusta a imposição, Antígona com as próprias mãos enterra o corpo do irmão e uma vez capturada e questionada por Creonte a respeito de tal façanha, responde: “*Fui eu a autora; digo e nunca negaria.*” (SÓFOCLES, 2001, p. 219). Ela considera que tais leis escritas pelos homens não deveriam levá-los a transgredir às normas divinas promulgadas por Zeus, estas sim inevitáveis e eternas. Creonte, por sua vez, não ouve as súplicas que lhe são dirigidas, inclusive as de seu filho Hêmon, noivo de Antígona, e, priorizando sua opinião e vontade, exige àquela que transgrediu sua lei, punição, que consiste em levá-la por estrada deserta e encerrá-la ainda viva em caverna pedregosa, na companhia de algum alimento, deixando-a apenas sob os possíveis cuidados do deus dos mortos (Hades).

possibilidade de formação da sociedade pautada em conceitos atuais. No caso brasileiro, Sérgio Buarque chama atenção para o desequilíbrio obvio causado pela formação de círculos familiares restritivos e demasiadamente domésticos, formados no ambiente rural e acentuadamente patriarcais, e a tendência crescente de serem abarcados pela influência das cidades, em decorrência do rápido processo de urbanização e do aumento dos meios de comunicação (HOLANDA, [1936]2016).

É nesse sentido que Holanda ([1936]2016) se vale do conceito de patrimonialismo, bastante debatido por Max Weber, para caracterizar o funcionário público enredado na incompreensão radical entre o privado e o público. O funcionário patrimonial tende a estender o personalismo e seus interesses particulares para a esfera de atuação política. Falta a este funcionário a impessoalidade que caracteriza o puro burocrata weberiano. Mesmo nas instituições democráticas, que possuem como premissa a neutralidade de interesses, o patrimonialismo predominou e, com ele, os interesses particularistas forjados nos círculos familiares, os quais se desenvolveram incisivamente na sociedade brasileira¹⁸.

É a partir desse ponto que tem início a caracterização da cordialidade feita por Holanda, ideia cuja origem remonta à fundação da revista *Monterrey* por parte do embaixador do México no Brasil, Alfonso Reyes, quando o então diplomata Rui Ribeiro Couto, embaixador do Brasil em Belgrado, na Sérvia, lhe escreve carta datada de 7 de Março de 1931, intitulada *El Hombre Cordial, Producto Americano*. Para Ribeiro Couto, o espírito hospitaleiro e a tendência à credulidade caracterizariam este que seria o resultado do encontro do homem ibérico com as terras primitivas, ou ainda do “egoísmo europeu”, que, “no leito das mulheres primitivas e em toda vastidão generosa daquela terra”, teria dado vida ao Homem Cordial (BEZERRA, 2005).

Tomando de empréstimo o que foi esboçado por Ribeiro Couto, Holanda ([1936]2016) nos faz tomar conhecimento do que seria, segundo sua opinião, a contribuição brasileira para a civilização:

¹⁸ Segundo Souza (2015), esta utilização do conceito de patrimonialismo não foi feita de modo científico, mas apenas político, ganhando legitimidade científica apenas por ser um conhecido conceito weberiano. Neste caso ele foi arrancado do contexto conceitual e utilizado como principal ferramenta legitimadora da desigualdade social brasileira, pois o patrimonialismo foi considerado apenas como estatal, contribuindo para a tão debatida falsa oposição entre estado demonizado e mercado virtuoso. Assim, junto ao conceito de personalismo, esta noção de patrimonialismo, tal como foi utilizada pela sociologia brasileira, serviu apenas para fins de dominação social.

“Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humanos, informados no meio rural e patriarcal.” (HOLANDA, [1936]2016, p. 254).

Desenvolvendo sua arguição neste sentido, Holanda ([1936]2016) aponta como entre os japoneses, por exemplo, a polidez é predominante como forma norteadora de convívio social, chegando a se confundir bastante com o rigorismo religioso, característica marcante em povos onde o ritualismo social é fundamental para o convívio. No Brasil, contrastando com essas peculiaridades, o rigorismo do rito é afrouxado e humanizado e os ritualismos chegam a ser tratados com aversão. Tomando mais de perto o que nos interessa, destaco as seguintes palavras de Holanda ([1936]2016, p. 148), para quem: “O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade...”. Assim, destaquemos alguns aspectos da cordialidade.

No domínio social, a cordialidade denota um isolamento radical, expresso pela necessidade de estabelecer intimidade, pela supressão das relações não familiares e pela aversão a qualquer ritualismo -, em suma, pela incapacidade de encontrar em si mesmo apoio ao longo dos diferentes momentos da vida. Assim, é nas relações impessoais, geralmente aquelas marcadas pelo respeito à autoridade ou à hierarquia, como no caso da reverência a um superior, que o homem cordial encontra maior dificuldade. Ao invés do respeito como marca consagrada de relacionamento social, insinua-se logo a necessidade de encurtar as distâncias por meio do estabelecimento da intimidade (HOLANDA, [1936]2016).

No âmbito da linguística, a cordialidade é especialmente acentuada pelo uso dos diminutivos, denotando uma relação singular entre sujeito e objeto em que o primeiro tenta se apropriar deste último de uma forma muito peculiar, tornando-o mais e mais próximo dos sentidos. A terminação “inho” é considerada marca fundamental do vocabulário da cordialidade: “Um estudo atento das nossas formas sintáticas traria, sem dúvida, revelações preciosas a esse respeito” (HOLANDA, [1936]2016, p. 256).

A omissão do nome de família é também um fato notável. A identificação com o nome de família tende a ser menor do que com o prenome que o antecede. Acentua-se aí o personalismo, na medida em que importa mais o imediatismo “do que se é”, ao prolongado “de onde se vem”. Prevalece antes o corpóreo e simpático em relação ao abstrato (HOLANDA, [1936]2016).

A ética de fundo emotivo é também um elemento de destaque, efetivamente notável mesmo onde as relações deveriam ser pautadas muito mais pela impessoalidade. Por exemplo, no âmbito dos negócios em que o estabelecimento de algum laço afetivo parece ter se tornado pré-condição para o desfecho de qualquer relação comercial.

Característica notável também no âmbito religioso. A intimidade com os santos, demonstra isso de forma clara, dispensando o cerimonial e o ritualismo e acentuando-se o doméstico e familiar. Como diz Holanda ([1936]2016, p. 258): “A popularidade, entre nós, de uma Santa Teresa de Licieux – Santa Teresinha – resulta muito do caráter intimista que pode adquirir seu culto, culto amável e quase fraterno.” A proximidade estabelecida entre ritual religioso e ritual social, serve para ilustrar mais uma vez a dialética entre “cordialidade” e “civilidade”. Pois, vale ressaltar, se entre os japoneses a polidez abarca desde os campos mais difusos da vida social, incluindo os cerimoniais religiosos, entre os brasileiros também no campo religioso é notável o afrouxamento dos rituais. A intimidade com os santos, os cultos familiares, intimistas e domésticos, a ideia bastante difundida entre nós de que “Deus é brasileiro”, explicitam bem a desvalorização dos ritualismos, o apego a intimidade, o horror às distâncias.

A ênfase no ritual religioso (sem intimidade com a divindade) e sua relação com os rituais sociais fazem, para Sérgio Buarque, grande diferença entre Japão e Brasil. Ao fazer uso do ritual, o oriental se protege como indivíduo, fortalece a si como indivíduo. Para Sérgio Buarque, é isso que o homem cordial não faz. Assim, ele parece desconhecer a importância do ritual, do culto com obrigações e com rigor, colocando em risco inclusive a proteção do próprio sentimento religioso.

Nesta mesma toada, é interessante a proximidade estabelecida entre religiosidade de superfície e busca por respostas íntimas, prontas e rápidas, e o sucesso da difusão no Brasil dos ideais de certeza positivistas. É interessante esta aproximação feita entre religião e ciência, porque nos dois casos pode se esconder uma busca metafísica e preguiçosa por certezas prontas, imutáveis. Assim, o que parece ficar claro ao longo destes exemplos, que buscam ilustrar como se estabelece a dialética entre

“cordialidade” e “civildade”, estabelecida por Holanda, é que a civilidade exige renúncia e responsabilidade. Responsabilidade sobre si próprio como indivíduo e, conseqüentemente, sobre o coletivo ao qual pertence. A cordialidade, ao contrário, embora pareça denotar uma inclinação enormemente afetuosa em direção ao outro, exprime em verdade, irresponsabilidade e desleixo, comprometendo assim o coletivo, em favor de particularismos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste percurso teórico é o momento de tecermos algumas considerações finais. Movidos por interesses em áreas distintas, buscamos compreender o mito em sua relação com a psicanálise e pôr em debate aspectos míticos e históricos implicados na formação da sociedade brasileira. O cotejamento teórico de áreas tão diversas foi certamente um dos principais desafios enfrentados, mas também um dos elementos que fornece a este trabalho a possibilidade de alcançar resultados satisfatórios.

No percurso desenvolvido ao longo desta dissertação buscamos viabilizar uma breve compreensão do lugar ocupado pela linguagem mítica ao longo da história do pensamento. Por este intermédio, intentamos entrever de algum modo como as diferentes concepções a seu respeito se sucederam e sobrepuseram, implicando em avanços consideráveis para o estudo do mito, sobretudo em sua relação com as sociedades contemporâneas. Considerando o mito como campo de estudo caro à psicanálise, pudemos compreender de que forma diferentes mitos e concepções a seu respeito incidiram de forma precisa na teoria e na prática psicanalítica. Isto permitiu extrair algumas conclusões a respeito do estudo dos mitos, especialmente na sociedade brasileira, tal como apresentado ao longo desta dissertação, além de fornecer perspectivas futuras de estudos e pesquisas.

O primeiro capítulo da dissertação foi dedicado a compreensão geral acerca do mito ao longo da história do pensamento. Na seção 1.1, valendo-se sobretudo de trabalhos de Raphael Patai e Nicola Abbagnano, notamos que ao longo da História as considerações se mantiveram oscilantes entre considerar o mito como uma narrativa falaciosa ou como portadora de uma validade histórica. Por vezes subestimada, por outras valorizada, o fato é que a narrativa mítica na contemporaneidade passa a ganhar considerável prestígio, enquanto ferramenta privilegiada de estudo social. Entre os importantes estudiosos que se enquadraram nesta última categoria, destacam-se Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss, cujas ideias apresentamos sucintamente na seção 1.2. Enfatizamos o papel do mito, enquanto narrativa privilegiada quando se trata de dar conta dos primórdios, como ressaltado por Mircea Eliade, e de narrativa portadora de estruturas que podem ser entrevistas em variados mitos, em diferentes partes do mundo, tal como considerado por Lévi-Strauss.

Já na sessão 1.3 vimos que embora o mito não tenha sido definido conceitualmente pela psicanálise, apresenta importância decisiva para construção da teoria psicanalítica. Ao longo dos textos freudianos notamos que o mito aparece ora relacionado às formulações teóricas que envolvem os próprios processos inconscientes, como os sonhos, as teorias sexuais infantis e ainda a processos de ordem coletiva, ora são tomados de empréstimo como forma de compreender certos processos psíquicos e de fortalecer e ilustrar conceitos propriamente psicanalíticos.

Destacamos ainda a relação mantida entre a psicanálise e a mitologia grega. Aqui, vimos a importância de Eros e Tânatos para o desenvolvimento da teoria pulsional, o mito de Narciso como essencial para teoria libidinal, bem como o mito de Prometeu, útil para tratar da relação entre uma conquista da humanidade e renúncia pulsional. E, principalmente, o mito de Édipo, que ganhou na psicanálise o estatuto de complexo formado na relação com os pais e que se tornou indispensável para o psicanalista em sua prática clínica e na compreensão de fenômenos sócio culturais.

Nessa sequência vimos com Azoubel-Neto (1993) - para além da vasta cultura que sofreu miscigenação em solo brasileiro, contribuindo assim para um riquíssimo universo folclórico - que é possível identificar com certa precisão uma mitologia propriamente brasileira e produzida pelos povos indígenas que habitaram e (ainda) habitam estas terras. Inclusive, configurando-se como fonte de recursos que podem contribuir efetivamente para a teoria e a prática clínica do psicanalista.

No capítulo 2, pudemos notar a valorização que Freud confere aos mitos a ponto de, em *Totem e Tabu*, haver apresentado o seu próprio mito, o da horda primeva, funcionando como ferramenta heurística de compreensão a respeito do estabelecimento do fim do poderio absoluto do chefe da horda, em troca de um poder relativo distribuído entre os irmãos, símbolos do laço fraterno. Neste texto, o uso da linguagem mítica é utilizado da melhor forma possível. Tratando de temas nada simples, a exemplo do crime como fundamento da cultura, da oscilação constante entre fraternidade e paternidade após o parricídio, Freud ([1912-13]2012) busca pelas origens da cultura e encontra na narrativa mítica um meio eficaz para ilustrar isto, tal como tentamos evidenciar na sessão 2.1.

Como vimos, o mito é a linguagem privilegiada quando se trata de indagar acerca das origens. Apesar das diversas críticas a *Totem e Tabu*, a narrativa proposta por Freud permaneceu sendo largamente utilizada, tanto como ferramenta de estudo social,

quanto de trato clínico. Ora, especialmente ao psicanalista, consciente de que se trata de um mito, não interessa tanto o caráter de verdade ou ficção. Neste caso, impõe-se muito mais o poder heurístico da narrativa. É interessante notar que aqui o mito se refere à passagem de um modelo de organização social para outro, assemelhando-se sobremaneira a narrativa em torno da noção de cordialidade, relativa às origens da modernidade no Brasil ou, mais precisamente, à uma transição de modelos de organização social.

Já na sessão 2.2, realçando o caráter de confluência deste trabalho, portanto, buscamos ressaltar a implicação presente entre o que há de mítico e de histórico na formação da sociedade. Investigando o mito naquilo que desempenha de funcional na formação e regulação da cultura, consideramos o mito também como resultado de um longo processo de formação sócio-histórica. Assim, ao tomá-la como tipo ideal ou metáfora, buscamos situar aqui a noção de cordialidade brasileira como um mito, na perspectiva da psicanálise.

Para tanto, na sessão 3.1 recorreremos a um breve apanhado histórico, com o objetivo de apresentar sucintamente quem foi Sérgio Buarque de Holanda e o contexto sócio histórico em que viveu, enfatizando, sobretudo, o contexto de elaboração de *Raízes do Brasil*. Já na sessão 3.2, nos dedicamos àquelas que chamamos de metáforas da cordialidade. Trata-se, mais especificamente, das metáforas que dão título aos quatro primeiros capítulos do livro em questão e que permitem depreender o longo processo de formação sócio histórica brasileira. Trata-se de metáforas extremamente representativas dos conteúdos dos respectivos capítulos e que indicam os caminhos que levaram a formação da “cordialidade” brasileira. Assim, na sessão 3.3, tratamos da noção de cordialidade, tal como apresentada por Sérgio Buarque no quinto capítulo de *Raízes do Brasil*. Sendo assim, passemos a maiores considerações acerca desta noção.

A noção de cordialidade apresenta várias questões, divergências e instabilidade conceitual, mas, talvez precisamente por mobilizar tantas questões e não alcançar uma determinação precisa que trata-se de uma narrativa mítica. E mais, vimos que trata-se de uma linguagem extremamente rica para o estudo do social, pois, além de ficar evidente sua confluência com os longos processos de formação sócio-histórica, pudemos notar que ela mantém certa estrutura. Permitindo entrever diversos aspectos das relações sociais, aspectos relacionados à linguística, aos modos de relacionamento e convívio e à

relação entre pares de opostos, como o público e o privado, o familiar e o adventício, o tradicional e o moderno.

Conforme tentamos demonstrar, a noção de cordialidade traz consigo uma considerável instabilidade conceitual desde a época de sua formulação. Apesar disto, algumas considerações a seu respeito merecem prestígio. Embora, de algum modo, estas considerações façam referência ao aspecto propriamente político subjacente a esta noção, consideramos pertinente debater-las. Afinal, como salientamos anteriormente, uma das potencialidades da noção de cordialidade reside na função por ela exercida dentro da obra *Raízes do Brasil*. Qual seja, a de conectar a formação à forma, a História à política. Consideramos, aliás, que esta função extrapola o âmbito local e temporal de sua elaboração, podendo ser utilizada sempre que os fenômenos históricos destacados em 1936 e seus respectivos movimentos políticos se fizerem observáveis.

Entre as considerações a respeito da noção de cordialidade, destacamos a de Feldman (2013), que objetivou investigar as mudanças de *Raízes do Brasil* ao longo de suas três primeiras edições. Ou seja, desde a primeira, em 1936, passando pela segunda, em 1948, até a terceira edição, que data de 1956. Entre as consequências conceituais ocasionadas pelas metamorfoses do texto ao longo destas edições, destaca-se a noção de cordialidade em sua relação com a tradição. Nestes termos, dentre as idas e vindas dessa ideia ao longo das sucessivas edições da obra de Sérgio Buarque, Feldman (2013) propõe que a noção de cordialidade empresta maior dinâmica à oposição entre tradição e civilidade, podendo ser considerada portadora de certo caráter ambivalente - ou melhor, bifronte. Pois a um só tempo confere à tradição um peso carregado de inércia, opondo-se assim à civilidade, mas é também núcleo central do processo de transição entre tradição e civilidade. Exige, portanto, por vezes a sua superação e, por outras, a sua afirmação.

Conclusões semelhantes às de Feldman (2013), são defendidas por Waizbort (2011). Analisando as alterações feitas na primeira edição de *Raízes do Brasil*, de 1936, Waizbort (2011) buscou salientar que, para além das divergências explícitas em variadas leituras do trabalho, o livro apresentava-se um tanto instável para o próprio autor, que, logo na segunda edição, de 1948, efetuou mudanças significativas e que alteraram profundamente o sentido do texto.

Nestes termos, ainda ao final do capítulo 6, é notável que Holanda ([1936]2016) critica o fato de que a República no Brasil tenha se iniciado com a ideia de que deveria

ser formada de fora para dentro. O que esta ideia veicula é a necessidade de aprovação de outros povos, colocando-se como totalmente contrária às forças naturais e vitais - neste caso, as do Brasil. Assim, entende-se que a República foi mobilizada pela negação do Brasil, e não pela afirmação de suas próprias forças. Segundo Waizbort (2011), esta crítica feita por Sérgio Buarque refletia a importância do pensamento de Nietzsche, que criticava à Kant e sua ideia de dever abstrato, de virtude em geral.

Como já salientado anteriormente, considerando a perspectiva sociológica adotada por Holanda ([1936]2016), como aquela que buscava concatenar psicogênese e sociogênese, isto se torna mais claro. Trata-se da denúncia da incompatibilidade entre a estrutura psicogenética formada no Brasil e a estrutura sociogenética que buscava se impor. Ora, essa base sociogenética correspondia à democracia e sua ideia de dever em geral, completamente incompatível com nossa estrutura psicogenética - ou seja, o fundo emotivo e personalista. Ao invés de responder a um imperativo categórico imposto de fora, seria antes imprescindível encontrar o nosso próprio imperativo categórico.

Ainda no que se refere à cordialidade, ressaltamos assim certa instabilidade a seu respeito, como já comentado, o que pode ser visto de forma positiva como elasticidade ou maior dinâmica conceitual, característica, aliás, própria ao mito. A este respeito, vale lembrar da polêmica mantida entre Sérgio Buarque de Holanda e Cassiano Ricardo (HOLANDA, 1948; BEZERRA, 2005). Nela podemos observar o desdobramento a respeito da instabilidade conceitual da cordialidade e acompanhar a forma gradativa em que a crítica a ela é realizada, ressaltando-se, principalmente, a variação que aponta ora para um sentido ético, ora para um sentido etimológico.

Logo na primeira edição, em trecho que, aliás, não sofreria alteração nas edições seguintes, o próprio Sérgio Buarque retoma aquilo que Ribeiro Couto já havia dito, afirmando que: “a contribuição brasileira para a civilização será a de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”” (HOLANDA, [1936]2016, p. 254). Esta afirmação, acaba configurando-se como ponto de partida para sua crítica, realizada logo em *Raízes do Brasil* e explicitamente ilustrada em passagem presente na *Carta a Cassiano Ricardo* em que Holanda diz:

“Com a progressiva urbanização, que não consiste apenas no desenvolvimento das metrópoles, mas ainda e sobretudo na incorporação de áreas cada vez mais extensas à esfera da influência metropolitana, o homem cordial se acha fadado provavelmente a desaparecer, onde ainda não

desapareceu de todo. E às vezes receio sinceramente que já tenha gasto muita cera com esse pobre defunto.” (HOLANDA, [1948]2016, p. 401).

Neste mesmo sentido, é também na polêmica mantida com Cassiano Ricardo que podemos entrever a instabilidade da noção - neste caso, quanto ao seu sentido ético ou simplesmente etimológico. Pois, em trecho específico da primeira edição de *Raízes do Brasil*, a palavra bondade acrescida a uma oração em que aparecia a ideia de cordialidade poderia causar confusão, levando a alguma atribuição de natureza ética à palavra. Esta atribuição, aliás, chegou a ser feita por Cassiano Ricardo ([1948]2016), que se referia ao homem cordial como um sujeito naturalmente bom, o que provavelmente teria levado Buarque de Holanda a suprimir a palavra bondade entre a segunda e terceira edições.

Cassiano Ricardo ([1948]2016), na verdade, tomou a tarefa deveras importante de questionar o termo utilizado. Afinal, é importante reconhecer que se trata de uma palavra sujeita a variadas considerações semânticas. Apesar das ponderações de Cassiano Ricardo, além das pequenas alterações que efetua na segunda e terceira edições, que buscaram minimizar a associação entre cordialidade e bondade, recaindo assim sobre um sentido ético da palavra cordial, o termo é mantido.

Assim, parece ficar claro que, embora o próprio Holanda tenha demonstrado certa inquietação ou postura um tanto dúbia e incerta quanto aos destinos da cordialidade, ele manteve-se ligado ao seu sentido etimológico. Cordial, que vem de *cor, cordis* – coração, em latim -, denota aquilo que vem de dentro, do íntimo, do puramente emotivo. Tratando-se, portanto, não de um sujeito naturalmente bom, como queria Cassiano Ricardo, mas propenso tanto a grandes amizades, quanto grandes inimizades, extremamente acolhedor, mas também capaz de grandes hostilidades. Holanda ([1948]2016) insiste no sentido unicamente etimológico da palavra cordial e, mais uma vez em *Carta a Cassiano Ricardo*, ressalta:

Devo dizer que não me agarro com unhas e dentes à expressão *cordial*, que mereceu suas objeções. Se dela me apropriei foi à falta de melhor. É certo, entretanto, que não me convenceram seus argumentos em contrário, quando opõe *bondade* a *cordialidade*. Não vejo como fugir, com efeito, ao sentido ético associado à palavra *bondade* (HOLANDA, [1948]2016, p. 399–401).

Feitas estas considerações com fins de apresentar algumas das principais ressalvas a respeito da noção aqui debatida, convém destacar um aspecto importante referido por variadas perspectivas que estudam a noção de cordialidade. Trata-se de sua elaboração intencional, escolhida precisamente para se contrapor ao tipo ideal representado pelo protestante ascético, símbolo da racionalidade capitalista. Na busca empreendida em *Raízes do Brasil* pelo caráter nacional lá nas fronteiras da Europa, evidencia-se, como já salientamos anteriormente, uma orientação weberiana em que se procurava na ética social a causa da inadequação brasileira ao arranjo maior da racionalidade capitalista burguesa. Neste sentido, *Raízes do Brasil* é caracterizado como uma delimitação dos valores de orientação e ação social que se afirmaram ao longo da formação social brasileira, seguida de uma confrontação com as possibilidades de organização pautada em princípios atuais (MACHADO, 2008).

Esta oposição do homem cordial ao protestante ascético weberiano, representante da racionalidade capitalista, também é evidente para Souza (2015), ainda que em sua análise da noção de cordialidade ele recorra a uma contundente crítica a esta ideia. Para ele, esta noção aparece como principal ferramenta conceitual que sintetizaria de modo mais cabal o processo de dominação social levada a cabo pela sociologia brasileira desenvolvida no século XX. Tal processo se iniciaria com Gilberto Freyre em sua busca por uma particularidade nacional que possibilitasse ao brasileiro identificar-se com uma ideia de Brasil, ideia esta representada principalmente pelo personalismo. Sérgio Buarque de Holanda, na sequência, teria utilizado esta ideia, inicialmente vista de forma positiva, para tratar do nosso principal problema social, representado pela figura do homem cordial. O detalhe problemático para Souza (2015) é que, além de ser considerado um ser genérico, os efeitos danosos da suposta cordialidade encontram efetividade apenas no Estado, lugar naturalizado de expressão da corrupção, ao contrário do mercado, visto como sinônimo de virtuosidade.

Sobretudo pela sua contemporaneidade e por ser uma crítica que se opõe à uma longa tradição elogiosa à *Raízes do Brasil*, vale a pena acompanharmos, mesmo que brevemente, os pontos centrais da crítica desenvolvida por Souza (2015). Nela também é posto em questão o problema do racismo, outrora velado sob o desígnio de científico e, mais tarde, sob o desígnio de cultural. Neste sentido, a obra do antropólogo Franz Boas, no início do século XX, colocou em cheque o “racismo científico” até então dominante, que considerava os povos de raça branca e olhos azuis como naturalmente

superiores. Porém, por este intermédio acabou fundando as bases para o racismo no âmbito cultural, inaugurando um culturalismo que passou a buscar na cultura a legitimação das desigualdades sociais (SOUZA, 2015).

Para Souza (2015), esta é mais uma das formas de violência simbólica legitimadoras de uma hierarquia social. E Sérgio Buarque de Holanda teria contribuído decisivamente para que tal dominação houvesse se efetivado no Brasil. De que maneira? Pelo convencimento do próprio dominado de que sua situação seria “natural”. Buarque de Holanda seria assim responsável por naturalizar a forma de compreender o Brasil contemporâneo e a dominância do liberalismo conservador como princípio de orientação social.

Souza (2015) insiste no fato de que o problema que deve ocupar o debate sociológico brasileiro permanece sendo o da extrema desigualdade social, em que uma parcela da população monopoliza não apenas o capital financeiro, mas também o capital cultural. O detalhe importante para nossas considerações, é que Jessé Souza considera que esta extrema desigualdade é mantida não mais por meio de violência física, mas, sobretudo, por meio de “violência simbólica”, perpetrada por intelectuais a serviço dos monopolizadores dos recursos, e não devido à natural, banalizada e tão famigerada corrupção estatal, como alguns querem fazer acreditar. Trata-se de uma ação combinada entre culturalismo conservador e economicismo, a qual perpetuaria e justificaria os privilégios de tão poucos, legitimando “cientificamente” que todo o capital e privilégios se mantenham nas mãos de 1% da população, enquanto o restante insiste em acreditar em uma falsa separação entre “Estado demonizado e mercado... como o reino da virtude e da eficiência” (SOUZA, 2015, p. 10).

Ainda segundo Souza (2015), trata-se aqui de um racismo apenas mascarado de “culturalismo científico” e que naturalizou as posições especulares ocupadas pelas sociedades consideradas centrais e periféricas. No centro estaria a Europa Ocidental e os Estados Unidos, “naturalmente” superiores cognitivamente e moralmente em relação às sociedades latino-americanas, inferiores e periféricas. Nestes termos, segue Souza (2015), se Platão foi o responsável por fundar os alicerces da ética ocidental, em que os afetos foram situados no polo negativo da hierarquia dos valores, Max Weber teria sido aquele que legitimou cientificamente o lugar de “subgente” ocupado pelas sociedades latino-americanas, mais próximas do afetivo, do pessoal e do corrupto. Esta divisão racista entre “gente” e “subgente”, possibilitada pela sociologia weberiana, teria sido

prolongada na sociologia brasileira como forma de legitimar a extrema desigualdade social.

Tal visão culturalista de mundo teria então encontrado na obra do norte-americano Talcott Parsons a síntese mais bem acabada do ponto de vista teórico e político. Utilizando-se da premissa básica de sua sociologia, segundo a qual a orientação valorativa determina os fins pragmáticos, Parsons estabeleceu a dicotomia entre racional e afetivo, impessoal e pessoal, universal e personalista. Este esquema definiu os rumos da ciência social norte-americana e de toda a ciência social do pós-guerra. Daí que as consequências políticas deste esquema para os Estados Unidos sejam tão evidentes, pois, além do seu conservadorismo, pautado em uma suposta modernidade acabada, foi legitimado também o seu poderio fático. Entretanto, este esquema não ficou restrito ao pós-guerra e aos Estados Unidos, prolongando-se no tempo e no espaço rumo ao Canadá e Europa Ocidental (SOUZA, 2015).

Porém, o que mais chama atenção no trabalho de Souza (2015) é o fato de que este modelo serviu de base também para a ciência social desenvolvida nas próprias sociedades latino-americanas, consideradas como periféricas e naturalmente corruptas e inferiores. Assim, o que se sucedeu no contexto nacional brasileiro teria sido uma reprodução do que se passava a nível mundial, com a condenação dos mais desprovidos financeiramente como naturalmente corruptos.

Ao longo do terceiro capítulo desta dissertação, além da grande agitação social que ocorria em termos mundiais no período, insistimos na década de 30 também como momento do surgimento de um radicalismo intelectual nunca antes visto. Tratava-se, vale lembrar, do período de elaboração das mais célebres obras interpretativas do Brasil moderno, a iniciar por *Casa Grande & Senzala*, que, juntamente com *Raízes do Brasil* e *Formação do Brasil Contemporâneo*, passava a ocupar o lugar de bibliografia primária para uma leitura da jovem nação. A leitura de Souza (2015), entretanto, nos exorta a refletir acerca deste período e destas obras como marco zero do culturalismo brasileiro, um modelo legitimador de preconceitos iniciados precisamente por Gilberto Freyre e que teriam alcançado na obra de Sérgio Buarque de Holanda sua versão mais poderosa.

É nestes termos que Souza (2015) chama a atenção para a formação da base destas sociologias culturalistas: trata-se de uma leitura apologética da obra weberiana que posicionaria as sociedades supostamente avançadas em uma relação diretamente especular com as sociedades periféricas, ocupando estas últimas “naturalmente” o polo

negativo desta dicotomia simplista. E mais, no caso do Brasil e, muito provavelmente, das demais sociedades latino-americanas, tal naturalização da estratificação social teria ecoado internamente, legitimando também o lugar de “naturalmente” superiores moral e cognitivamente às classes médias e altas em uma falácia sem precedentes.

Ademais, Souza (2015) salienta que as ideias formuladas por Sérgio Buarque de Holanda seguiram norteando toda a sociologia brasileira desenvolvida ao longo do século XX, que, sem respeitar os devidos critérios científicos, apenas teria perpetuado noções demasiado próximas ao senso comum. Com efeito, o exemplo mais acabado da apropriação indevida da leitura personalista proposta por Gilberto Freyre, posteriormente naturalizada por Holanda ([1936]2016) na noção de cordialidade, residiria na tese do “jeitinho brasileiro” proposta por Roberto da Matta, que pressupõe o acesso aos bens e serviços devido a um capital cultural em que a impessoalidade é elidida, porém, tratar-se-ia de uma consideração um tanto irresponsável, por desconsiderar as diferenças sociais (SOUZA, 2015).

Ainda para Souza (2015), é absurdo usar de uma noção tão simplista como a de jeitinho para tratar da corrupção de uma forma tão generalizada, naturalizando o brasileiro como corrupto e desconsiderando elementos como o Estado e o Mercado, fundamentais para se considerar qualquer sociedade moderna. Assim, a obra do antropólogo Roberto da Matta prolongaria a mentalidade do culturalismo conservador e se enrodilharia definitivamente no senso comum.

Mesmo diante de todas estas considerações, nos parece pertinente agora se perguntar a respeito dos destinos da “cordialidade” na contemporaneidade brasileira. Ora, mesmo diante de tantas mudanças sociais, cabe indagar acerca das consequências deste modo específico de socialização. Em outras palavras, talvez seja prudente, antes de especular acerca do fim do homem cordial como já acenava o próprio Sérgio Buarque e mesmo diante do longo trabalho já dispensado a ele durante tanto tempo, ainda assim manter os questionamentos como fez também o próprio Sérgio Buarque, que durante largo período e ao longo de tantas reedições de seu texto, manteve-se inquieto diante do tema. Portanto, nos parece pertinente indagar-se a respeito do seu não reconhecimento ainda hoje. Talvez resida aí, em grande medida, o motivo da constante redução da esfera pública a pano de fundo de escândalos financeiros, a palco de disputas e rinhas particulares, de combates partidários, que em nada ou muito pouco contribuem para o aprimoramento de um coletivo que acredita no bem público.

Lembremos que Sérgio Buarque falava a respeito da maior cobertura de influência da esfera urbana, do declínio dos domínios rurais e do tipo de família patriarcal, como decisivos para a dissolução e, quiçá, desaparecimento do homem cordial. As mudanças sociais que vamos assistindo, como as próprias variações de configuração familiar, em uma sociedade cada vez mais conectada, antes de serem consideradas como causa de desaparecimento da “cordialidade”, talvez devam ser tomadas apenas como um novo cenário para esta tão antiga e poderosa forma de “subjetivação”.

Como pensar, por exemplo, nos destinos do homem cordial, em uma sociedade demarcada pela “lógica do condomínio”? Como conceber uma ética tão emotiva, em um espaço projetado para a indiferença, onde não demonstrar afeto é o requisito básico?

Levantadas estas questões, retomemos agora, mesmo que sumariamente, o tema da fraternidade debatido no segundo capítulo. Destacamos a ressalva de Birman (2003) a respeito do privilégio conferido pela teoria psicanalítica às funções paterna e materna, para economia psíquica, em detrimento da função fraterna. Nos parece que a mesma dificuldade encontrada pela psicanálise na contemporaneidade, diante da exigência crescente de reconhecimento da função fraterna para economia psíquica, caminha *pari passu* com a dificuldade encontrada pelo homem cordial no reconhecimento desta mesma função fraterna, mantendo-se assim aferrado a figuras demasiadamente familiares e conferindo às funções paterna e materna, lugares privilegiados.

Apesar da desconsideração da função fraterna apontada por Birman (2003), no próprio Freud, é importante considerar que uma lição importante retirada de *Totem e Tabu*, é a de que a fraternidade é algo conquistado a duras penas por meio de um crime. Trata-se de uma conquista, aliás, nunca efetivamente adquirida e de um ato que implica em culpa nunca completamente metabolizada. Acreditamos que uma efetiva abertura para alteridade, em sua mais radical diferença ou mesmo na sua mais estranha familiaridade, implica no reconhecimento da importância exercida pela função fraterna. Neste sentido, entendemos que a ultrapassagem do patriarcalismo como sistema de organização social, tal como sinalizava Sérgio Buarque, enquanto requisito para assunção de novos tempos, carrega consigo uma maior abertura para a diferença, característica tão cara à conquista e manutenção de laços fraternos.

Nesta mesma sequência é notável que a relação entre “cordialidade” e “civildade” da qual Sérgio Buarque se ocupou, em grande medida se assemelha ao que

ocupava lugar central no pensamento de Freud, em trabalhos como *O Futuro de Uma Ilusão* (1927) e *O Mal-estar na cultura* (1930). Trata-se, de modo geral, da relação dialética entre “natureza” e “cultura”, entre “indivíduo” e “sociedade”. O que Freud nos fala é, por um lado, das deficiências da “natureza”, expressas no desamparo e na fragilidade do corpo, e de seus excessos representados pelas exigências de satisfação pulsional, em que a “cultura” surge como necessária como forma de proteger-se desta mesma “natureza”. Por outro lado, a própria “cultura” apresenta suas fraquezas, expressas por exemplo na sua impotência diante das forças naturais e da fragilidade dos meios de proteção que encontra, além de seus excessos, expressos nas altas exigências moralizantes e nos ideais tão distantes.

Embora Sérgio Buarque não considere a cordialidade brasileira como uma virtude a ser preservada, é plausível considerar que sua narrativa pode ser veiculadora de desejos compartilhados pelo povo brasileiro. Por exemplo, o da manutenção do afeto na vida pública ou, em outras palavras, a manutenção do espaço público, sem prescindir de relações afetivas. Mesmo que não nos caiba aqui lançar interpretações a este respeito, certamente devemos considerar que, enquanto narrativa mítica, ela possui a característica de preservar desejos compartilhados coletivamente. Estas questões surgem em decorrência de lições importantes de Freud a respeito, que considera o mito como narrativa que além de articular os laços sociais, é capaz de registrar, preservar e dar acesso privilegiado a desejos inconscientes compartilhados pelos coletivos.

Aqui, ao nos referirmos à cordialidade brasileira como mito, esperamos ter tornado claro que, não estamos, evidentemente, caracterizando-a como uma narrativa falaciosa. Mas, como uma narrativa que apresenta uma estrutura interna, capaz de fornecer elementos para estudo de diferentes estratos sociais. Ela é um mito porque, embora tente dar conta de um fenômeno sócio histórico preciso, não se reduz a ele.

Pensar esta narrativa como um mito na perspectiva da psicanálise, implica em reconhecer que não se trata de mentira ou falsidade, mas antes, de uma narrativa repleta de significados. Podemos considerar o mito como uma narrativa que expressa de maneira mais acabada a lógico do inconsciente no plano coletivo. Narrativas, que mesmo prescindindo do discurso lógico, são capazes de transmitir desejos, saberes, comportamentos, hábitos, ao longo de várias gerações. Em suma, como já dissemos, trata-se de uma narrativa privilegiada quando se trata de ter acesso ao inconsciente de povos e comunidades.

Nos parece, aliás, que o próprio texto de *Raízes do Brasil*, possui um caráter inconsciente, de forma que não se limitando ao registro puramente histórico, mantêm-se, de alguma forma, “eternamente jovem”, como é comum aos “clássicos de nascença”. Um texto que mantendo-se suficientemente “vivo”, permite ser trabalhado ao longo de vasto tempo, sem com isto perder sua vitalidade. Em grande medida, é o uso das metáforas que permite este trabalho, metáforas estas sintetizadas na noção de cordialidade, que uma vez considerada como mito, permite ao leitor conhecer sua realidade histórica, porém sem se limitar a ela.

Por fim, gostaríamos de considerar que os mitos nacionais tal como debatidos nesta dissertação, carregam consigo certa formulação de enigmas em seu redor, de algo que mobiliza perguntas a respeito daquilo que há de excessivo. Talvez o mérito da leitura da cordialidade empreendida, não resida na efetivação de propostas de mudanças na realidade social, mas, antes, por chamar atenção para aquilo que de trágico é veiculado pela organização social brasileira. O reconhecimento desta perspectiva, talvez possibilite mobilizar aquilo que o próprio Freud, mesmo diante do caráter inequívoco do inconsciente, tanto valorizava: o uso da palavra.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. (1947). O conceito de esclarecimento. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. (Org.). **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 19 – 52
- AUZOBEL NETO, D. **Mito e Psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento**. São Paulo: Papyrus, 1993.
- AZEVEDO, A. V. Mito e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BEZERRA, E. Ribeiro Couto e o homem cordial. *Revista Brasileira*, Academia Brasileira de Letras, n. 44, p. 123 – 130, 2005.
- BIRMAN, J. **Fraternidades: Destinos e Impasses da Figura do Pai na Atualidade**. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 13(1): 93-114, 2003.
- CANDIDO, A. O significado de *Raízes do Brasil*. (1967). In: MONTEIRO, P. M., SCHEARCZ, L. M. S. (Org.). **Raízes do Brasil – Edição Crítica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CASSIRER, E. Linguagem e Mito. (1925). São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CHAVES, E. O historicismo de Nietzsche, segundo Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.). **SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA: PERSPECTIVAS**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 397-412.
- DECCA, E. S. **Decifra-me ou te devoro: as metáforas em Raízes do Brasil**. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.). **SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA: PERSPECTIVAS**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 209-226.
- ELIADE, M. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. (1957). Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, M. *Aspectos do mito*. (1963). Lisboa: Edições 70, 1989.
- ENDO, P. Totem e tabu e a psicanálise além de suas próprias fronteiras. In: FREUD, S. **Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos**. 1 ed. Porto Alegre: L&PM, v. 1, 2013. p. 17-28.
- ENRIQUEZ, E. **Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- FELDMAN, L. **Um clássico por amadurecimento: Raízes do Brasil**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 82, 2013, p. 119 – 140.

FIGUEIREDO, L. C. **Sobre pais e irmãos: Mazelas da democracia no Brasil.** In: KEHL, M. R. **Função Fraternal.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FIGUEIREDO, L. C. M., SANTI, P. L. R. **Psicologia, uma (nova) introdução: uma visão histórica da psicologia como ciência.** 3 ed, São Paulo: EDUC, 2010.

FORBES, J. O Homem Cordial e a Psicanálise. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.). **SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA: PERSPECTIVAS.** Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 277-282.

FREUD, S. **Carta 64.** (1897). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2009

_____. **Carta 67.** (1897). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2009

_____. **Carta 69.** (1897). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2009

_____. **Carta 71.** (1897). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2009

_____. **A interpretação dos sonhos.** (1900). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. IV. Rio de Janeiro: Imago, 2009

_____. **Sobre as Teorias Sexuais Infantis.** (1908). In: Obras Completas, v. VIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **Análise da Fobia de um Garoto de Cinco Anos.** (1909). In: Obras Completas, v. VIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **Totem e Tabu.** (1913[1912-1913]). In: Obras Completas, v. XI. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O interesse da psicanálise.** (1913). In: Obras Completas, v. XI. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Psicologia das Massas e Análise do Eu.** (1921). In: Obras Completas, v. XV. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13 – 99.

_____. **A Questão da Análise Leiga: Conversações com uma Pessoa Imparcial.** (1926). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 2009

_____. **O futuro de uma ilusão.** (1927) Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **O mal-estar na cultura.** (1930). Porto Alegre: L&PM, 2015.

_____. **A Conquista do Fogo.** (1932). In: Obras Completas, v. XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. **Angústia e Pulsão.** (1933). In: Obras Completas, v. XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. **Moisés e o Monoteísmo.** (1939[1924-1938]). In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2009

FREYRE, G. Documentos Brasileiros. (1936). In: MONTEIRO, P. M., SCHEARCZ, L. M. S. (Org.). **Raízes do Brasil – Edição Crítica.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016. pp. 341-345.

GABRIEL, Y. Psicanálise e cultura. In: *Freud e a sociedade.* Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 184 - 208.

GUIMARÃES, E. H. L. A modernidade brasileira reconta as tradições paulistas. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.). **SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA: PERSPECTIVAS.** Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 37-62.

GRIMAL, P. A mitologia grega. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HOLANDA, S. B. **Corpo e alma do Brasil:** Ensaio de Psicologia Social. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.). **SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA: PERSPECTIVAS.** Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 583-600.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil – Edição Crítica.** 2016. São Paulo: Companhia das Letras, 1936.

HOLANDA, S. B. Carta a Cassiano Ricardo. (1948). In: MONTEIRO, P. M., SCHEARCZ, L. M. S. (Org.). **Raízes do Brasil – Edição Crítica.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KEHL, M. R. Existe a função fraterna? In: KEHL, M. R. (Org.). **Função Fraterna.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

KOLTAI, K. **Totem e tabu:** Um mito freudiano. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LACAN, J. **Seminário, livro 7:** a ética da psicanálise. (1959-60). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2008

LACAN, J. **Seminário, livro 8:** a transferência. (1960-61). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1992, p. 352

LAJONQUIÈRE, L. Psicanálise, Modernidade e Fraternidade – Notas introdutórias. In: KEHL, M. R. **Função Fraterna.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural. (1958). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MACHADO, B. P. **Raízes do Brasil**: Uma releitura. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.) **SERGIO BUARQUE DE HOLANDA PERSPECTIVAS**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 155-180.

MALINOWSKI, B. Sexo e repressão na sociedade selvagem. (1927). Petrópolis, Vozes, 1973.

MEZAN, R. Freud, pensador da cultura. São Paulo: editora brasiliense, 1990

MONTEIRO, P. M. Uma tragédia familiar. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.) **SERGIO BUARQUE DE HOLANDA: PERSPECTIVAS**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 349-361.

PASTORE, J. A. D. Psicanálise e linguagem mítica. *Cienc. Cult.* [online]. v. 64, n.1, 2012, pp. 20-23.

PATAI, R. O Mito e o homem moderno. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

RICARDO, C. Variações sobre o *Homem Cordial*. (1948). In: MONTEIRO, P. M., SCHEARCZ, L. M. S. (Org.). **Raízes do Brasil – Edição Crítica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. pp. 371-397.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana**. Trad. Mário da Gama Kury. 9 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.

SOUZA, A. A. T.; ROCHA, Z. J. B. **No princípio era o *mythos***: articulações entre Mito, Psicanálise e Linguagem. *Estudos de psicologia*, 14(3), setembro-dezembro, p. 199-206, 2009.

SOUZA, J. **A tolice da inteligência brasileira**: ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: LeYa, 2015

VECCHI, R. **Contrapontos à brasileira**: *Raízes do Brasil* e o jogo das metáforas. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.) **SERGIO BUARQUE DE HOLANDA PERSPECTIVAS**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: Eduerj, 2008. pp. 363-384.

VERSIANI, R. **Mito e psicanálise**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, Brasília, 2008.

WAIZBORT, L. **O mal-entendido da democracia**: Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1936. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 76, p. 39 – 62, 2011.

WERNECK, Mariza Martins Furquim. **O trabalho do mito**: diálogos entre Freud e Lévi-Strauss. *Cienc. Cult.* [online]. v.64, n.1, 2012. pp. 45-47.