



Centro Universitário de Brasília – UniCEUB
Faculdade de Ciência da Educação e da Saúde – FACES
Curso de Psicologia

FERNANDA GUERRA ROMAN NÁUFEL DO AMARAL

ATÉ O OSSO:
FOME, IDEOLOGIA E IDENTIDADE NO BRASIL

Brasília
2022

FERNANDA GUERRA ROMAN NÁUFEL DO AMARAL

ATÉ O OSSO:

FOME, IDEOLOGIA E IDENTIDADE NO BRASIL

Monografia apresentada à Faculdade de Ciências da Educação e Saúde (FACES), do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) como requisito básico à conclusão do curso de Psicologia.

Professor-orientador: Prof. Dr. Juliano Moreira Lagoas

Brasília

2022

FERNANDA GUERRA ROMAN NÁUFEL DO AMARAL

ATÉ O OSSO:

FOME, IDEOLOGIA E IDENTIDADE NO BRASIL

Monografia apresentada à Faculdade de Ciências da Educação e Saúde (FACES), do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) como requisito básico à conclusão do curso de Psicologia.

Banca examinadora

Prof. Dr. Juliano Moreira Lagoas (UniCEUB) - Orientador

Prof. Dr. Tiago Iwasawa Neves - UFCG

Thessa Guimarães - UnB/CRP 01-DF

BRASÍLIA, JULHO DE 2022.

AGRADECIMENTOS

Ao professor, colega e orientador Juliano Lagoas, por me apresentar a psicanálise. Agradeço pela oportunidade de trabalharmos juntos em tantos projetos e por sua dedicação na transmissão da inquietação teórica, que é contagiante. Pela orientação, escuta e pelas conversas, meu reconhecimento e gratidão.

Aos membros da banca examinadora, Thessa Guimarães e Tiago Iwasawa, pela disponibilidade e interesse em contribuir com esse debate.

Ao meu analista, Lucio, por me ajudar na digestão desse trabalho.

À minha família, pelo apoio incondicional na minha trajetória dentro da Psicologia. Agradeço especialmente à minha mãe, Mônica, e meu irmão Bernardo, pelo carinho e pela paciência na convivência comigo durante os dois semestres em que estive trabalhando nessa pesquisa.

Aos queridos amigos que fiz no decorrer do curso, por encontros que me nutriram e me ensinaram de tantas formas. Em especial, agradeço à Elisa, Ana Clara, Pâmela, Talita, Rafael, Augusto e André, pelo encontro precioso, por tudo que já criamos juntos e pelo que ainda está por vir.

A Felipe, por todas as leituras cuidadosas, pelo amparo e pelo carinho.

A todos os professores com quem aprendi durante o curso, pela generosidade e dedicação no ensino da Psicologia. Um agradecimento especial às professoras Tania Inessa e Áurea Chagas, e ao professor Guilherme Henderson, meus orientadores durante esse último semestre, com quem tive a honra de aprender e me aprofundar nas práticas clínicas e no campo da saúde mental.

A todos que contribuíram para a conclusão deste trabalho, e, de alguma forma, deixaram sua marca no decorrer da minha formação.

*Não se sai do abismo, aprende-se a sua
linguagem.*

(Vasco Neto)

RESUMO

Este trabalho busca investigar as dimensões psicanalíticas e ideológicas do fenômeno da fome no Brasil contemporâneo. Partimos da compreensão de que pensar o vínculo entre sujeito e alimento é também pensar o próprio sujeito e suas formas de estar no mundo, de experienciá-lo e, de certa forma, de digeri-lo. Sendo assim, buscamos, no capítulo 1, conceitualizar e concatenar os conceitos psicanalíticos que estão à base das discussões propostas, a saber, o laço social e a identidade, ambos à luz da alimentação. Ainda neste capítulo, discorreremos sobre os fatores de miscigenação e regionalização que compuseram a organização da culinária do país, desvelando o processo traumático de colonização e a busca pela (re)construção identitária operacionalizado por essa dinâmica. Essa discussão continua no capítulo 2, com maior ênfase nos efeitos da colonização na formação da cultura alimentar e as notícias sintomáticas da repercussão desse processo no campo social brasileiro. Esse eixo nos elucida como as tendências alimentares encontradas no Brasil fazem parte de uma mesma lógica ambivalente, que, ao tentar englobar e atualizar as raízes identitárias daqueles que puderam resistir à colonização, acabam por ocultá-las sob a identidade unificante que denominamos de brasileira. Por fim, no capítulo 3, nos havemos com as faces da fome na atualidade, analisando seus entraves políticos e ideológicos através de uma Análise do Discurso dos principais marcos de avanço e combate à fome na última década (2010-2022). Destacaram-se, nessas análises, o caráter cínico, individualizante e paranóide das narrativas que permeiam os debates políticos sobre a fome hoje. Essa trajetória nos conduz não apenas à compreensão dos limites das práticas psicanalíticas, mas também a questões muito mais amplas e herméticas do que a direção do tratamento. Vamos propor, com isso, que a criticidade da angústia instaurada pela fome parece elevar-se ao ponto de não conseguir mais operar como um motor dos processos de simbolização, distanciando-se, assim, de qualquer possibilidade de análise. Diante desse cenário, se instaura a demanda de que a Psicanálise tome para si o desafio de historicização dos ossos de sua teoria, dialetizando-se enquanto agente teórico capaz de competir com as hegemonias eurocêntricas, neoliberais e fascistas a partir das quais o país se orienta politicamente na contemporaneidade.

Palavras-chave: Fome; Psicanálise; Ideologia; Identidade; Alimentação; Política.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	8
<u>OBJETIVOS</u>	11
<u>Objetivo Geral</u>	11
<u>Objetivos Específicos</u>	11
<u>METODOLOGIA</u>	12
<u>1. Impasses identitários e alimentação</u>	16
<u>1.1 Do seio à Lei: o laço social à luz da alimentação</u>	16
<u>1.2. Identidade, trauma e refeição</u>	26
<u>2. Sobre a formação da cultura alimentar brasileira</u>	30
<u>2.1 Diferenciando alimento e comida: uma introdução à cultura alimentar</u>	30
<u>2.2. Alguns impactos coloniais na formação da cultura alimentar e identidade brasileira</u>	33
<u>3. Ideologia, política e alimentação: a construção da crise alimentar no Brasil hoje</u>	39
<u>3.1 Solidariedade e alimentação em tempos de vacas gordas (2010-2015)</u>	41
<u>3.2 O agronegócio e a comida sem história (2016 a 2018)</u>	47
<u>3.3 Até o osso: às voltas da fome (2019-2022)</u>	53
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	63
<u>REFERÊNCIAS</u>	67

INTRODUÇÃO

Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diferente da fome que devora carne crua, com unhas e dentes.

(Karl Marx, 1996/2011, p. 47).

Enquanto necessidade biológica, a fome atende ao imperativo de sobrevivência de todos os seres vivos. No entanto, a diferenciação entre formas de saciar a fome estabelecida por Marx (1966/2011) revela o nível de complexidade da relação que estabelecemos com a alimentação. Enquanto no mundo animal o apetite é sanado pela saciação imediata, crua e instintiva, a fome humana satisfaz-se a partir de mediações: os métodos de cozimento, o uso de temperos, o emprego de talheres, as receitas: tudo isso são elementos que compõem formas particulares – socialmente e culturalmente forjadas – de atender às condições biológicas da alimentação.

A história de como escolhemos nos alimentar, como descreveu Freud (1912/2012) em *Totem e Tabu*, também está nos mitos das primeiras formas de organizações sociais. Para além de garantir a sobrevivência do grupo, as refeições eram, para alguns povos, cerimônias de conjugação de vínculos, nas quais firmavam-se pactos entre aqueles que se sentavam à mesma mesa para comer. Enquanto a refeição não fosse digerida, estavam banidas quaisquer formas de manifestação violenta entre aqueles que haviam partilhado da mesma ceia. Foi assim, a partir da comunhão dos alimentos, que se estruturaram algumas das mais longevas formas de socialização que, posteriormente, culminaram no desenvolvimento das restrições morais – os tabus – que regram algumas interdições da vida em grupo.

Gradualmente, ao ser afastada de suas determinações naturais, a alimentação foi introduzindo-se no campo sócio-histórico que a atravessa até hoje. O apetite e seu aplacamento, a título de exemplo, são atravessados por uma complexa teia simbólica que elege o significante “fome”, como tal, para nomear a sensação de vazio no estômago, bem como orienta as formas socialmente aceitas de sua saciação. Sabemos, no entanto, que um mesmo significante pode comportar efeitos estruturais diferentes quando tomada em conta a singularidade dos sujeitos por eles atravessados. Entre nichos populacionais

submetidos à miséria, a experiência da fome e seus modos de saciação se diferem dos que atingem aqueles que têm acesso contínuo à alimentação, em classes sociais mais abastadas. A fome, como postula Castro (1946), é “a expressão biológica de males sociológicos”, fruto de uma sociedade com falhas estruturais na distribuição igualitária de seus recursos.

Há, dessa forma, uma dimensão eminentemente psicossocial no fenômeno da fome, de modo que tomá-la como objeto de investigação exige um exame cuidadoso das nuances que a atravessam, bem como de sua história, das políticas e redes simbólicas que operam como sustentáculos de tais condições alimentares.

Atualmente, a situação alimentar de parte considerável dos brasileiros é de extrema miséria, pobreza e vulnerabilidade. Um inquérito recente, publicado pela Rede PENSSAN (2021), calcula que o advento da pandemia de Sars-CoV-2 agravou significativamente a crise alimentar já emergente no país, retrocedendo os índices de segurança alimentar e fome aos patamares de 15 anos atrás, em 2004. Ainda em 2020, o Brasil alcançou o marco de quase 20 milhões de brasileiros cuja experiência cotidiana passou a ser diretamente atravessada pela desnutrição, fome e mudança abrupta dos padrões alimentares preexistentes.

Em meio a esse cenário, agravaram-se também os índices de sofrimento psíquico a níveis individuais e coletivos. Estudos recentes que datam esse período reportam uma piora na incidência de sentimentos depressivos, crises de ansiedade e problemas para dormir em mais de 53% da população brasileira entrevistada. Desse quantitativo, apenas 10% buscaram algum tipo de auxílio médico ou psicológico (BARROS *et al.*, 2020).

Como pensar, nesse momento, sobre a própria viabilidade de uma análise? De que forma a psicanálise, enquanto disciplina, pode se inserir e contribuir com os debates sobre a alimentação e a fome e fomentar condições de simbolização para a travessia desse trauma?

Visto que a psicanálise é uma abordagem que opera e privilegia a linguagem enquanto seu objeto teórico, é ao discurso que podemos recorrer para investigar as condições ideológicas, éticas e psicopolíticas existentes hoje no campo alimentar brasileiro. Assim sendo, a própria experiência de falta encarnada na fome, assim como as estruturas discursivas presentes nas políticas estatais que se arquetam em torno dessa

pauta e até mesmo os componentes identitários que se organizam por intermédio da comida podem nos oferecer alguns pontos de partida para a entrada da psicanálise nas discussões do campo alimentar.

A falta, segundo Miller (1998), opera com os limites dos registros simbólicos e imaginários do sujeito, levando-o, com isso, ao encontro com o registro do Real – um ponto de não-sentido e de não-ser. Ao se introduzir a partir da alimentação, a falta não aponta somente para um Real de nutrição no corpo, mas também à escassez dos elementos da rede simbólica sobre a qual se ergue a identidade daquele que tem fome e de sua comunidade, sendo, assim, profícua para a investigação psicanalítica.

Dentro do campo das questões identitárias, há, nas cozinhas brasileiras, uma organização de diversas “unidades de pertencimento” regionais e locais, como descrevem Maciel (2004, 2016) e Da Matta (1984). Direta ou indiretamente calcadas nas condições históricas formativas do país, essas unidades se estruturaram a partir de processos dinâmicos e adaptativos de escolha de ingredientes, dos modos de cocção dos alimentos e seus cerimoniais de consumo. Tais conjunturas simbólicas da alimentação se assemelham às de um “vetor de comunicação”, assim como Lévi-Strauss (1964) identificou ao estudar os hábitos alimentares de povos ameríndios através de seus mitos sobre as origens de determinadas iguarias.

Assim, a cozinha seria o campo original por excelência da formação das leis sociais; ora por introduzir uma cisão com o mundo natural, ora por criar e recriar, através da comida, as histórias e os mitos que atravessaram a formação de um povo, atualizando-os nos próprios rituais alimentares.

No que tange à ideologia, aqui entendida nas palavras de Orlandi (2005, p. 94), como aquilo que “torna possível a relação palavra/coisa”, as discussões acerca da fome ganharam força e espaço no tecido social nas últimas duas décadas. Com o lançamento de políticas públicas voltadas ao combate da insegurança alimentar, o crescimento de setores como o agronegócio e a valorização econômica do mercado de exportações de commodities alimentares, a alimentação passou a ocupar um espaço politicamente e socialmente ainda mais destacado, sendo instrumentalizada ideologicamente em prol de diferentes agendas. Uma vez que a ideologia é um “mecanismo estruturante do processo

de significação” (ORLANDI, 2005, p. 94) do sujeito no mundo, cabe buscarmos melhor compreender do que se fala, ao se tratar da fome, na contemporaneidade.

O ato de comer, em si, é também revestido de um sentido político, pois materializa ideologias e embates sociais presentes no campo simbólico brasileiro. As relações que estabelecemos com a alimentação dizem respeito, sobretudo, a nós mesmos enquanto sujeitos, a nossa sociedade e às formas de interação possíveis com a história e as culturas a partir das quais a cultura alimentar contemporânea se ergueu. Nesse sentido, pensar esse vínculo entre sujeito e alimento é também pensar o próprio sujeito e suas formas de estar no mundo, de experienciá-lo e, de certa forma, digeri-lo.

Dito isso, a presente tese se apresenta como um esforço inicial de contribuição para essa discussão, e tem como objetivo investigar o fenômeno da fome e a atual crise alimentar no Brasil em suas dimensões históricas, identitárias e políticas. Através das discussões propostas, o intuito é o de identificar e compreender, à luz de noções psicanalíticas como trauma, laço social e discurso, algumas das interfaces ideológicas implicadas nas experiências da fome e da alimentação na contemporaneidade.

OBJETIVOS

OBJETIVO GERAL

O objetivo desta monografia é introduzir uma investigação psicanalítica da fome e da crise alimentar contemporânea no contexto brasileiro, à luz de suas dimensões históricas, identitárias e políticas, buscando identificar algumas modalidades ideológicas de subjetivação implicadas nas experiências da fome e da alimentação na contemporaneidade.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

(i) Investigar a formação histórica da cultura alimentar brasileira em suas dimensões reais, simbólicas e imaginárias;

(ii) Explorar os aspectos simbólicos da alimentação e suas relações com as categorias de laço social e identidade;

(iii) Analisar a atual crise alimentar no Brasil à luz das teorias psicanalíticas, com ênfase nos nuances ideológicos presentes no fenômeno da alimentação e da fome.

(iv) Realizar uma Análise do Discurso de discursos políticos relacionados a alguns dos grandes marcos relacionados ao avanço da fome ou ao combate à fome ocorridos entre 2010 e 2021.

METODOLOGIA

Este trabalho parte da compreensão de que a dimensão da clínica, no campo da Psicologia, é insuficientemente crítica quando restrita aos espaços de consultórios e da individualidade, uma vez que, inserida em um contexto neoliberal, tornou-se um dispositivo que comumente exclui as dimensões sociológicas e políticas que atravessam as modalidades de sofrimento psíquico em uma sociedade (BOCK, 2001). Nesse sentido, o que propomos é uma tentativa de aproximar a psicanálise, a psicopolítica e a sociologia na intenção de pensar temáticas relativas aos efeitos da incidência do inconsciente no campo da ética do sujeito, das relações e das expectativas de reconhecimento provenientes do Outro, à luz da experiência da fome.

Tal prerrogativa nos conduz à necessidade de refletir o sofrimento psíquico como uma categoria histórica e politicamente localizada, como discutem Safatle, Da Silva Júnior e Dunker (2021), na medida em que essa se desdobra no interior de certas modalidades discursivas, dinâmicas de subjetivação, processos de socialização e a partir do estabelecimento de vínculos sociais.

Sendo assim, a partir do momento que nos propomos a fazer um diagnóstico da fome crescente no Brasil, entendemos que o ato de diagnosticar não está necessariamente restrito às atitudes investigativas que visam codificar certas experiências de forma protocolar e objetiva. O diagnóstico pode ser uma forma de “compilar e analisar as compatibilidades e divergências entre as diversas maneiras de se pensar os processos de constituição subjetiva, as formas de vida, as modalidades de sofrimento psíquico, as dinâmicas de socialização e os regimes de reconhecimento intersubjetivo” (LAGOAS, 2019, p. 11), com o rigor teórico e metodológico que o fenômeno eleito exige.

Ademais, esta pesquisa alinha-se ao campo denominado de psicanálise irreverente, por buscar, através da valorização de uma certa irreverência teórica, operar uma perturbação subversiva daquilo que está posto acerca do objeto investigado. Ao levar em conta a fissura do objeto eleito para investigação – no nosso caso, a alimentação, as questões referentes à ideologia e aos conceitos que perpassam os estudos acerca da fome –, incluiremos nele suas tensões como forma de valorizar as análises, e não cristalizá-las em uma fôrma excessivamente séria. Com isso, o objetivo é dar espaço para a exposição das falhas existentes nas construções teóricas desses objetos, operando a partir delas. Buscamos, com isso, convocar a psicanálise a voltar seu olhar para suas bases teóricas em busca de novos deslumbramentos, resistências e provocações em relação à linguagem, aos laços sociais, e enfim, ao psiquismo (DE SOUZA JÚNIOR, 2015).

Sendo assim, para esse trabalho, tomamos o pressuposto de Rosa & Domingues (2010) de que a teoria, o objeto e os objetivos são os definidores do método mais adequado para a investigação pretendida. Tendo em vista que o fenômeno abordado é a fome e os discursos ideológicos que a acompanham, a estratégia metodológica adotada foi uma combinação de revisões bibliográficas (capítulos 1 e 2) e a análise psicanalítica do discurso (capítulo 3).

Filiada à Escola Francesa de Análise do Discurso, a Análise do Discurso, cunhada por Pêcheux (1981), institui o discurso como seu objeto teórico. Nos estudos da relação entre a língua e a história, investiga-se o sentido que se presentifica através do encadeamento dessas duas estruturas (linguagem e história) por meio dos sujeitos que as conferem sentido. Quando aplicada em estudos que se voltam para a análise ideológica, a Análise do Discurso usa uma metodologia que delinea que um dos fundamentos do instrumento político é o seu próprio discurso; daí, a importância de voltar-se a ele para a investigação de suas formas de inscrição no corpo social.

Ainda segundo essa teoria, sabemos que a linguagem, por se tratar de uma estrutura faltante e incompleta, é um “sistema capaz de ambiguidade” (ORLANDI, 2005, p. 11). Dentro do discurso, as palavras não tem um sentido literal, de modo que “o sentido é sempre uma palavra por outra, ele existe nas relações de metáfora (transferência) acontecendo nas formações discursivas que são seu lugar histórico provisório” (p. 11). Por isso, a fim de verificar como a ideologia se evidencia na linguagem e “explicitar os mecanismos da determinação histórica dos processos de significação”, desenvolvemos

uma “análise do funcionamento discursivo” (p. 10), cujo objetivo foi o de desvelar sentidos inéditos e suas relações com outros discursos, muitas vezes censurados ou interditados.

Nas palavras de Mariani (1998), ao se tratar da Análise do Discurso, é preciso acentuar, no objeto eleito, sua dimensão histórica:

(...) entendida aqui não como cronologia ou evolução, mas sim como historicidade, isto é, produção simbólica ininterrupta que na linguagem organiza sentidos para as relações de poder presentes em uma formação social, produção esta sempre afetada pela memória do dizer e sempre sujeita à possibilidade de rupturas no dizer, como um dos elementos constitutivos dos processos sociais e, por conseguinte, constitutivo da materialidade linguística (MARIANI, 1998, p. 24).

Dado que o efeito da língua só gera sentido entre interlocutores, como propõe Pêcheux (1981), o sentido não se encontra em lugar algum, senão na relação entre sujeitos que facilita as condições de construção destes. Como Foucault descreve em *a Arqueologia do saber* (2008), a busca pela compreensão do papel da linguagem no exercício do poder e em suas tecnologias

consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato de fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 2008, p. 55).

O algo a “mais” existente nos discursos políticos, indicados pelo autor, refere-se aos elementos da linguística que se relacionam materialmente aos saberes que mantencionam e produzem o poder (FOUCAULT, 2008). A Análise do Discurso, nesse sentido, apresenta-se como uma ferramenta capaz de viabilizar a investigação de um tempo histórico a partir da narrativa dos sujeitos por ele atravessados, sob uma perspectiva que elege o território ideológico como campo de conflitos e tensões que dizem sobre as funções e o exercício desse poder.

Sendo assim, o percurso teórico deste trabalho deu-se da seguinte forma: no primeiro capítulo, foram trabalhados e concatenados os conceitos centrais que atravessaram as discussões propostas, a saber, os conceitos de laço social, identidade e alimentação em suas perspectivas psicanalíticas e antropológicas. No segundo capítulo,

foi conduzida uma discussão dos fatores históricos de regionalização que compuseram a organização da cultura alimentar em território brasileiro, evocando o conceito do trauma sob a ótica de suas relações com o conceito de identidade. Por fim, no terceiro capítulo, dedicou-se à análise discursiva de falas políticas diretamente relacionadas a fome e/ou a alimentação no Brasil durante a última década (2010-2022).

Para o cumprimento deste último objetivo, foram levantados os principais marcos políticos relacionados ao combate ou agravamento da fome entre os anos 2010 e 2022, através de consultas a informações públicas referentes a projetos políticos, notícias e documentos de órgãos dedicados a esse tipo de pesquisa, tais como IBGE, PENSSAN, FAO, etc.

Em um segundo momento, foram pesquisados discursos veiculados em campanhas, coletivas de imprensa, entrevistas coletivas, pronunciamentos oficiais e não oficiais, debates e depoimentos de políticos que se articulassem a esses marcos. Todas as fontes de pesquisa foram sites de domínio público, como a Biblioteca da República e o Arquivo da Câmara dos Deputados. Uma vez coletados, todos os discursos foram transcritos e organizados com vistas aos procedimentos analíticos.

No que diz respeito aos procedimentos de análise do material, seguimos as etapas previstas por Orlandi (2015) como entraves essenciais da Análise do Discurso, a saber: (i) a identificação dos processos discursivos presentes no discurso das falas selecionadas, buscando reconhecer os índices e pistas dos processos de significação presentes nos textos/discursos analisados; (ii) a construção de hipóteses sobre os “não-ditos” presentes nas falas elencadas, considerando que “há sempre no dizer um não-dizer necessário” (ORLANDI, 2015, p. 81); (iii) a localização das posições subjetivas e os processos de produção de sentido que emergem das articulações entre os “ditos” e os “não-ditos” no discurso; para, por fim, dar condições às (iv) análises das posições intersubjetivas e os processos de produção de sentido à luz do referencial psicanalítico, particularmente da leitura freudiana e laciana acerca dos laços sociais, e das noções de fome e desamparo elencadas anteriormente neste trabalho.

1. IMPASSES IDENTITÁRIOS E ALIMENTAÇÃO

Como ponto de partida do nosso trabalho, buscamos, no capítulo 1, conceitualizar e concatenar os termos psicanalíticos centrais sob os quais se apoiam as discussões propostas. Nesse eixo, destacaram-se as leituras de Freud (1913, 1914/1996), Da Matta (1984) e Harrus-Révidi (1998), que orientam a compreensão dos conceitos de laço social, identidade e alimentação em suas perspectivas psicanalíticas e antropológicas. Além disso, elucidam esses conceitos a partir do funcionamento psíquico em níveis individuais (do sujeito) e coletivos (do sujeito diante de seu grupo social).

Em seguida, introduzimos a discussão acerca da cultura alimentar no Brasil a partir das contribuições de Maciel (2004, 2016), Haroche (2009), Freyre (2020) e Ribeiro (1995). Para além dos fatores de miscigenação e regionalização que compuseram a organização da culinária no Brasil, salientamos o processo traumático de colonização e a busca pela (re)construção identitária que estiveram na base da formação da cultura alimentar existente no país hoje. Por fim, adentramos as questões do trauma sob a ótica de suas relações com o conceito de identidade, recorrendo às concepções apresentadas por Rudge (2009) e Rivera (2020).

1.1 DO SEIO À LEI: O LAÇO SOCIAL À LUZ DA ALIMENTAÇÃO

No campo psicanalítico, dá-se o nome de “laço social” a todas as relações que se sustentam a partir do discurso e que, por seu intermédio, adotam as nuances históricas e culturais das sociedades nas quais seus sujeitos se encontram imersos (TIZIO, 2007). Nesse sentido, e em acordo com os trabalhos de Lacan, partimos da compreensão de que o laço social é discursivamente orientado e de que “o inconsciente é, em seu fundo, estruturado, tramado, encadeado, como tecido de linguagem” (LACAN, 1955-1956/1981, p. 135). Destarte, trata-se de uma definição que nega a concepção de um vínculo natural, visto que a própria linguagem é um código não natural, e, portanto, forjado, como o próprio laço, no interior da cultura.

Não à toa, a dinâmica comunicacional entre sujeitos remonta ao próprio desafio civilizatório, que, ao tentar articular hegemonicamente os eixos individuais e coletivos, encontra sempre um sucesso parcial, não-todo. Por esse lado, a concepção psicanalítica

de sujeito se contrapõe à proposta cartesiana, pois, enquanto esta elege o pensamento e a razão como denominadores da experiência humana, a posição lacaniana é a de que a causa do sujeito¹ não se situa em nenhum tipo de determinismo; mas é, ao contrário, ela própria (a causa) o limite da estrutura social.

Consequentemente, pensar o laço social enquanto um laço discursivo implica na consideração de que todas as modalidades de gozo², igualmente cerceadas por essa estrutura linguística, também se encontram submetidas a um certo limite, que regula as formas de gozar aos moldes socialmente aceitáveis. A comilança excessiva e a verborreia, por exemplo, retratam bem o caráter contemporâneo do gozo no campo da oralidade, sendo hábitos conformados aos limites culturalmente admissíveis de satisfação oral. É desse modo que, sem supor uma concordância do sujeito para com sua ação modeladora, a linguagem sustenta a realidade a níveis individuais (realidade psíquica) e coletivos (realidade social), dando um contorno simbólico possível às experiências humanas. (LACAN, 1977).

Faz sentido examinar, à luz da discussão acima, a respeito do primeiro laço social da vida do sujeito. Inicialmente, o vínculo entre um bebê e sua mãe se introduz e se nutre a partir do ato inaugural da amamentação. Conforme discute Zavaroni (2013), é no contato com o seio materno que a criança é introduzida ao primeiro acesso de prazer no mundo, que se une à saciedade e possibilita que a intimidade entre a dupla mãe e bebê se instale.

Nesse primeiro ato alimentar já opera uma certa ritualística, uma vez que a amamentação não se sustenta apenas no contato da criança com o seio, mas também no olhar que a mãe endereça, na pulsão invocante que acalma o choro e nos gestos que nutrem a célula narcísica através dessa pequena cerimônia repetitiva, em dinâmicas afetivas que parecem ser tão centralmente importantes quanto a saciação em si. Assim, a dinâmica do amamentar nos leva a constatar a presença de um espaço simbólico

¹A causa do sujeito, para Lacan, guarda uma íntima relação com o objeto *a*, causa do desejo. Como o autor descreve em *A Ciência e a Verdade*, nos Escritos, “o objeto da psicanálise (...) não é outro senão aquilo que já expus sobre a função que nela desempenha o objeto ‘a’” (LACAN, 1998, p. 877).

² Na clínica lacaniana, o gozo se relaciona com a busca pelo saber e o encontro com os limites da Lei, que instaura, a partir da falta, as dimensões de satisfação pulsional possíveis aos sujeitos. A busca pelo gozo é, em última instância, a busca pelo gozo perdido, fruto da entrada do sujeito em um mundo de linguagem, limitado também pelo pacto civilizatório. (LACAN, 1977).

privilegiado na alimentação desde os primórdios da vida do sujeito, que existe para além da dimensão de pura manutenção da necessidade biológica da fome (ZAVARONI, 2013).

Assim como Freud (1895) discorre em seu Projeto para uma Psicologia Científica, é também a partir da fome do recém-nascido que a coisa – *Das Ding* – mostra suas primeiras faces. Isso se dá pois, como discute Lagoas (2016), a dinâmica de amamentação pode ser tomada como a marca inaugural de todas as intenções morais, por instalar na criança a necessidade de realizar uma ação específica, não instintiva, que a permita se alimentar:

Tomemos ao pé da letra a dita necessidade biológica, por exemplo, de comer. Se a criança tem fome e o alimento está ao seu alcance, com um pequeno dispêndio motor, ela come e satisfaz sua necessidade. O que é significativo, no entanto, é que, se o alimento não está ao seu alcance – o que, via de regra, é o caso de um bebê – é preciso mais do que um pequeno dispêndio para cancelar o estímulo penoso de origem endógena (a fome), já que a satisfação, nesse caso, não pode ser atingida por uma “reação motora”, mas apenas por uma “ação específica”. O que é “específico” nessa ação é o fato de que ela não diz respeito ao circuito reflexo que comanda os processos primários do aparelho psíquico, sua tendência à descarga/constância, devendo, portanto, vir de fora; em suma, só pode ser realizada com uma “ajuda externa”. (LAGOAS, 2016, p. 113/114).

É isso o que constata Freud (1895/1996, p.370) ao postular que “o desamparo fundamental é a fonte de todos os motivos morais”. E é também nesse vínculo com o primeiro Outro repousará, ainda, uma outra dinâmica de fundamental importância. Tendo em vista que a criança ainda não possui o domínio da linguagem que a possibilitará formular demandas, cabe à mãe, mediante ao choro do bebê, decifrar sua necessidade e introduzir o objeto capaz de apaziguá-lo, gradualmente introduzindo também os significantes que o permitem demandá-la (ELIA, 2010).

Com o decorrer do desenvolvimento infantil e a separação gradual do seio materno, se dá o início a uma diferenciação – e posterior separação – entre a criança e a mãe, paralelamente à introdução a alimentos pastosos e sólidos. Esse processo reflete, à luz da perspectiva psicanalítica, o protótipo do laço social que se presentifica na introdução alimentar e no leite que nutre, simultaneamente, o vínculo simbólico-imaginário e o corpo pulsional do bebê, para depois dar lugar a outros alimentos – e outros sujeitos – ao longo da infância e da vida adulta (ZAVARONI, 2013).

A linguagem inaugura, dessa forma, tanto o primeiro laço social do sujeito, quanto a cisão ontológica que impõe limites a sua racionalidade, de modo que um contorno significativo recai sobre a experiência subjetiva de si e do outro. É também essa fenda provocada pela linguagem que torna possível ao sujeito adentrar o território dos processos de *identificação*, que, na teoria freudiana, é fruto de uma série de assimilações parciais de traços e propriedades de um outro – que o sujeito faz, vale ressaltar, ao modo de uma incorporação oral (FREUD, 1914/1996).

Ao longo de suas obras, Freud reflete sobre a alteridade como um elemento fundamental para a estruturação do psiquismo, na medida em que o Eu demanda a presença do outro para dar conta do escoamento dos excessos pulsionais que entram em jogo no decorrer de seu desenvolvimento. Nas palavras do autor:

O estado narcisista primordial não seria capaz de seguir o desenvolvimento, se não fosse pelo fato de que todo o indivíduo passa por um período durante o qual é inerte, necessitado de cuidados, e durante o qual suas necessidades prementes são satisfeitas por um agente externo (FREUD, 1914/1996, p. 156).

É o jogo especular entre o Eu e o outro que trilha o caminho formativo do sujeito, inicialmente nos moldes do narcisismo primário, quando ainda não há uma dissociação entre o Eu e o outro materno; e depois nos moldes do narcisismo secundário, a partir do momento em que “a vivência da angústia de castração revela a anterioridade do outro sobre o eu” (DE OLIVEIRA MOREIRA, 2009, p. 243).

Desde o princípio, é a alteridade, encarnada na linguagem, que nutre o laço social e edifica as bases identitárias do sujeito. Com isso, pensar a categoria identitária implica eleger o laço social como uma articulação essencial para o funcionamento do psiquismo, não apenas por fornecer condições para a vida em sociedade, mas também por estruturar as condições de reconhecimento do sujeito diante do outro, através dos traços que constituirão seu retalho identitário³ (FREUD, 1914).

Ainda no que diz respeito ao laço social e sua relação histórica com a alimentação, podemos retomar outro exemplo freudiano. Em *Totem e Tabu*, o autor retoma alguns mitos primitivos para enunciar a relevância histórica e simbólica das refeições comunitárias nos sacrifícios tribais. Na antiguidade, os sacrifícios eram cerimônias

³ Sobre a questão identitária, ver o subtítulo 1.2.

públicas de comunhão entre membros de um determinado clã, centrados no consumo de determinada carne animal e de seu sangue como forma de fortalecer o vínculo com o deus eleito e pedir proteção ao bando em momentos que antecipavam as caças e as explorações do território. Em uma contextualização histórica, como aponta o autor, “o primeiro sacrifício não foi senão um ato de sociabilidade, uma comunhão dos crentes com seu deus” (FREUD, 1913, p. 205).

Com a gradual desmaterialização de deus no imaginário dos povos, o sangue animal foi substituído por vinho e, com a descoberta e o progressivo refinamento do uso do fogo, a cocção dos alimentos ganhou mais centralidade nos ritos alimentares, já que os tornava mais apropriados para o consumo. Segundo Freud, esses elementos se repetem na história primitiva de clãs de diferentes partes do mundo:

Sacrifício e festividade coincidem em todos os povos, cada sacrifício traz consigo uma festa e nenhuma festa pode ser realizada sem um sacrifício. A festa do sacrifício era uma oportunidade de elevar-se alegremente acima dos próprios interesses, de enfatizar laços mútuos e com a divindade. (FREUD, 1913, p. 206).

Não apenas na relação que estabeleciam com o deus eleito, mas também nos encontros com outros povos e entre diferentes clãs de um mesmo povo, o ato de comer e beber conjuntamente, como comensais⁴, era, “ao mesmo tempo, um símbolo e um robustecimento do vínculo social e da adoção de obrigações recíprocas” (FREUD, 1913, p. 206). Entre certos povos, a tradição de sentar-se para comer com o outro era um sinal de estreitamento da confiança e reiteração de votos de paz, que se asseguravam por intermédio da partilha do alimento. Diz o autor que:

Quem divide mesmo um pequeno bocado com um beduíno, ou bebe apenas um gole do seu leite, não precisa mais temê-lo como inimigo, podendo estar certo de sua proteção e ajuda. Mas não eternamente, a rigor, apenas enquanto a matéria ingerida conjuntamente permanece em seu corpo. Desse modo realista o laço da união é compreendido, ele necessita de repetição para ser forte e duradouro (FREUD, 1913, p. 207).

O que promove o vínculo entre aqueles que partilham da refeição não é, senão, a substância mesma que alimenta os corpos, produzindo um elo simbólico temporário entre os que dela comungam. Ainda nessa obra, Freud (1913) combina suas reflexões

⁴ Freud (1913) emprega o termo “comensal” em seu sentido etimológico, do latim *commensalis*, ou “aqueles que se sentam à mesma mesa”.

psicanalíticas sobre o totemismo⁵ e as análises darwinianas acerca das organizações primitivas da sociedade, apresentando a hipótese de que haveria, na história da humanidade, um acontecimento central para pensarmos a relação entre a alimentação, o laço social e a castração.

De acordo com a teoria darwiniana, os homens primevos organizam suas vidas sociais em pequenos bandos, disputando territórios e congregando a quantidade de mulheres que conseguissem sustentar sob seu domínio. A organização desses bandos centralizava-se na figura de um alfa, que dominava a posse das mulheres do bando, gerando descendentes e, conseqüentemente, interditando-as para os homens mais jovens da tribo. A solução encontrada pelos jovens para destronar o alfa e, de alguma forma, acessar as mulheres do bando, foi a de unirem-se e o matarem conjuntamente, consumindo a sua carne e o seu sangue, e com isso assimilando parcialmente suas forças vitais. No ato de devoração, ao ingerirem a substância de sua carne, incorporam, também, parte de sua força e poderes – eis outro exemplo do processo de identificação enquanto uma assimilação de traços parciais (FREUD, 1913).

A partir desse ato, a horda paterna foi substituída pelo clã fraterno, em um corte que, segundo o autor, deu origem ao laço social – historicamente e fundamentalmente parcial em seu sucesso, por envolver uma castração no processo constituinte do sujeito humano enquanto sujeito simbólico. Em um sentido clínico, *Totem e Tabu* (FREUD, 2013), obra considerada por muitos como fundadora da antropologia freudiana, é uma história mítica cuja atualização se dá a vez em que o sujeito se depara com o impasse edipiano, seja ao ter que se haver com o pai, ou com o dilema da interdição do incesto, ou, ainda, ao lidar com sua própria hostilidade, para, enfim, se inscrever no mundo social.

Em nosso mito, o laço pactuou-se, inicialmente, na comunhão da carne e do sangue do falecido pai e, posteriormente, na repetição cerimonial de sua morte com a

⁵ O totemismo é considerado por muitos pesquisadores como uma fase necessária da evolução do homem, “universalmente percorrida”, implicando a eleição de um animal para determinado clã, de forma a representá-lo e protegê-lo. Esse totem opera o princípio da exogamia, ao proibir relações sexuais entre integrantes do mesmo clã (mesmo totem) como forma de evitar o incesto intragrupos. Dentro de sua exploração acerca do totemismo, Freud (1913) encontra uma ambivalência fundamental – a de que o animal totêmico era simultaneamente eleito e interditado. Ao mesmo tempo em que era objeto de culto e de homenagens, seu consumo era proibido, salvo em ocasiões cerimoniais, nas quais todo o clã tomava responsabilidade pela morte e posterior ingestão de seu representante totêmico. Salvo nessas ocasiões, o consumo e o assassinato do animal eleito eram terminantemente interditados, muitas vezes sob a pena de morte (FREUD, 1913; LÉVI-STRAUSS, 1964).

carne sagrada do animal totêmico. Na teoria freudiana, o animal totêmico é a representação simbólica do pai ancestral e primitivo. Os dois mandamentos centrais do totemismo, a saber, a “completa identificação com o animal do totem” e a “atitude emocional ambivalente em relação à ele” convergem com os dois tabus que edificam o complexo de Édipo na vida infantil. Assim, a refeição totêmica seria a “repetição e celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião”⁶ (FREUD, 1913, p. 207).

Aqui, se faz importante nos atermos a uma análise feita por Rivera (2020), que propõe uma releitura sobre a pretensa universalidade da posição do "irmão". Na visão da autora, a fraternidade se baseia, no fundo, em uma lógica da exclusão, ou, mais precisamente, "no apagamento de alguns significantes" (RIVERA, 2020, p. 24) que vela, sob a inscrição ilusória de ‘todos’, a exclusão de muitos. Descreve ela que:

A apropriação fundante de um novo significante capaz de identificar o sujeito se dá no âmbito coletivo, em um ato de reconhecimento na cultura que se declina em reconhecimento mútuo e pretensa igualdade de direitos, mas ela encobre a violência exercida sobre alguns, que não fariam parte ‘dos irmãos’ e cuja exclusão e opressão seria naturalizada por sua condição de ‘diferentes’. (RIVERA, 2020, p.24)

Uma vez que as possibilidades de inscrição cultural de significantes passíveis de reconhecimento (do sujeito para si mesmo e para com os outros) se encontram cerceadas, precarizadas ou interdidas, o totem deixa de ser um “traço identificatório inclusivo e igualmente partilhado por todos” e passa a operar como um “instrumento de poder de alguns sobre muitos” (RIVERA, 2020, p. 24). O mito de como se deu a formação do laço social seria, à luz deste argumento, fruto de uma espécie de denegação das violências coloniais que fundaram a Europa Iluminista.

Traduzido para a realidade brasileira, essa narrativa incorre sobre o mesmo problema estrutural - a ausência de uma sociedade fraternal, “a não ser localizadamente, entre aqueles que detêm privilégios” (RIVERA, 2020, p. 25). Retornaremos a esse ponto

⁶ É importante reiterar que esse exemplo não deve ser tomado enquanto fato literal do princípio da história da humanidade, mas, como propõe Žižek, “como um fato libidinal, da realidade psíquica, que acompanha como sombra obscena a autoridade paterna normal que opera nas profundezas obscuras das fantasias inconscientes” (ŽIŽEK, 2014, p. 57). Daí o motivo de só o captarmos por seus efeitos (mitos, sonhos, lapsos, sintomas, etc).

na seção seguinte, ao tratarmos mais centralmente dos impasses identitários presentes nas dinâmicas sociais brasileiras.

Em suma, esse exemplo mítico ilustra a centralidade das cerimônias alimentares nas formas de organização social e vai de encontro com o pensamento de Castro (1957, p. 19) de que a fome “é um tema tão delicado e perigoso a ponto de ser um tabu da nossa civilização”. Um tabu, para Freud (1913), tem em sua base a ambivalência, ou seja, um movimento simultâneo de interdição e eleição do objeto, cuja tensão conflitiva se dá pela tentativa de manter uma distância segura desse objeto e, portanto, do desejo a ele vinculado.

Com isso, o tabu sinaliza a existência de um desejo, e um desejo que não é natural, mas eticamente, culturalmente e politicamente forjado em determinada sociedade. Nesse sentido, as políticas que legislam sobre os homens, enquanto pactos sociais firmados através da linguagem – encarnada nas leis, nas interdições e nos discursos de vigilância moral – também, em certa medida, contribuem para a alimentação ou desnutrição de seus sujeitos, pois, assim como a linguagem e a política, “a fome [...] não obedece a qualquer lei natural. É, na realidade, uma criação humana” (CASTRO, 1961, p. 63).

Um outro ponto que ilustra a importância simbólica da alimentação a partir de um viés identificatório é o trabalho de Harrus-Revidi (1998), que se refere ao prato (o utensílio) como um “território da oralidade”. Em civilizações norte-africanas, a preferência histórica pelo prato coletivo – em que a família come conjuntamente no mesmo recipiente –, acentua a importância da comunhão no ritual de alimentação, em detrimento do consumo individualizante comumente visto em outras sociedades. Já na França, registros que apontam que, por muito tempo, preferiu-se, ao invés do prato, dispor o alimento sobre uma fatia de pão, a ser ingerido ao final da refeição (HARRUS-RÉVIDI, 1998). Tais disposições demonstram a presença de uma causalidade singular nas convenções sociais de refeições em diferentes partes do mundo, ao passo que também explicitam a subordinação das escolhas alimentares aos arranjos simbólicos de tais contextos.

Ainda no que tange às nuances alimentares e suas ligações com o laço social, é válido ressaltar a relação que se desenvolveu entre o homem e seus talheres. A faca e a colher dividem historiadores sobre qual seria o mais antigo dos talheres, mas sabe-se que

a faca surgiu mais próxima à idade do bronze, sendo utilizada para caça e defesa, e somente depois migrou para a mesa de jantar; enquanto a colher também teria surgido próxima ao fim da idade da pedra, mas adotava um formato mais similar ao de uma concha e tinha um uso de caráter coletivo, sendo dividida pelos membros de uma mesma família ou clã. Já o garfo tem sua origem no século XI e seu uso foi inicialmente considerado uma heresia, por atuar como mediador entre o homem e o alimento, algo que, à época, era considerado sagrado demais para não ser comido com as mãos. A popularidade do garfo só se deu após sua adoção nos banquetes do rei francês Luís XIV, conhecido por preconizar muitas das etiquetas à mesa existentes até hoje (DE AVELAR, 2015).

O período em que se popularizam os talheres⁷, já em meados da idade moderna, também revela um esforço histórico em busca da diferenciação e separação entre o mundo humano e o mundo animal. Nessa época também ascendia o pensamento cartesiano, que elegia a racionalidade humana como objeto filosófico e impunha ao homem a condição de senhor da natureza, em uma posição hierarquicamente superior à da natureza animal. Traços latentes desse conflito operam em ditos populares ocidentais até hoje, não sendo incomum ouvir que alguém que come com as mãos ou de forma pouco educada está “*comendo como um animal*” ou “*devorando*” a comida. Nesse sentido, os talheres operam como mediadores culturais entre o sujeito e seu ímpeto biológico de fome, também dando contornos materiais às modalidades desejáveis de saciação da fome, que, no reino animal, é satisfeita sem qualquer tipo de etiqueta.

Tal como os talheres, o prato também é um item mediador cultural privilegiado da alimentação que, para Harrus-Revidi (1998), comporta em si um fragmento de Real, pois é “uma superfície onde procura-se a substância vital que deve compensar a falha corporal” (HARRUS-RÉVIDI, 1998, p. 91). O emprego desses utensílios, tanto pratos como talheres, apontam para tentativas humanas de operar com as falhas deixadas pela

⁷ Sabemos que muitas sociedades ameríndias e orientais até hoje não utilizam talheres em suas refeições, os dados expostos referem-se às sociedades latinoamericanas e eurocêntricas a partir das quais as autoras fazem suas análises (HARRUS-RÉVIDI, 1998; DE AVELAR, 2015). Hipotetizamos que uma investigação mais detalhada sobre as diferenças estilísticas de alimentação nessas comunidades pode ser um campo fértil para pensar outros modos de relação com a alimentação. Seria interessante explorar, por exemplo, que outras correntes filosóficas influenciaram o desenvolvimento dos hábitos adotados nas culturas alimentares destas regiões.

materialidade e, com a experiência cultural, tamponar provisoriamente a falta-a-ser ou escapar momentaneamente da castração imposta pelos limites civilizatórios.

Em seu seminário sobre a ética da psicanálise, Lacan (1986) trabalha um exemplo de um vaso que caminha no mesmo sentido desse argumento. Assim como o prato, o vaso precisa ser distinto “entre seu emprego de utensílio e sua função significante” (LACAN, 1986, p. 151), pois sua essência é, na realidade, o próprio vazio criado e introduzido com vistas a um preenchimento significativo.

Segundo o autor, “se o vaso pode estar pleno é na medida em que, primeiro, em sua essência, ele é vazio” (LACAN, 1986, p. 152). Da mesma forma que um artesão, ao moldar um vaso, produz um vazio, o prato é esse utensílio significativo que bordeja – e, portanto, delimita o vazio – para depois ser preenchido imaginariamente com a comida, e, assim, tamponar sua essência furada. Quando evocamos a metonímia “*vou comer um prato de comida*” para indicar que vamos nos alimentar, evidentemente que não nos referimos ao ato de ingerir o prato em si, mas sim ao ato de preencher o prato e em seguida esvaziá-lo, alternando entre seu estado pleno e seu estado vazio, num movimento que materializa a falta, para, em seguida, saná-la.

Um outro exemplo que evidencia a função do prato como anteparo ao vazio é a tradição simbólica de adicionar um destes utensílios vazio à mesa quando alguém falta à refeição, em um gesto que serve para demarcar o lugar do outro:

Viajante, pobre, ausente ou morto; esta vacuidade presentifica o desconhecido que pode surgir e reclamar seu débito, e, em resposta, o gesto de caridade é conjuratório em face da miséria, da solidão e do luto. (HARRUS-RÉVIDI, 1998, p. 92).

O prato é, enfim, o simulacro de um “pedaço de mundo que nos está reservado” (HARRUS-RÉVIDI, 1998, p. 90), capaz de demarcar presença por meio da ausência. Como aponta Brillat-Savarin (1975), o ato de comer em convivência produz um anteparo frente à solidão e, “neste nível, a gula é um dos principais laços da sociedade”, já que amplia o espírito de reunião entre sujeitos, une-os frente aos alimentos, alegra as conversas à mesa e “adoça os ângulos de desigualdade convencional” (BRILLAT-SAVARIN, 1975, p. 101).

Do mesmo modo que o prato se preenche para ser esvaziado, a refeição nos remete a “vagos fantasmas, que se mexem e atualizam fragmentos de memórias constituídos não de lembranças precisas, mas de reminiscências sensoriais - visuais, gustativas, olfativas ou tatéis” (HARRUS-RÉVIDI, 1998, p. 93) e que, a cada garfada, olhar ou cheiro requalificam a pulsão, reduzindo sua tensão e facilitando o escoamento libidinal existente no ato de comer. Não casualmente, isso se opera em uma repetição apaziguadora cuja função se assemelha à descrita no primeiro exemplo dessa discussão, que trata do bebê em sua relação com a mãe.

Por fim, tal qual um “vetor de comunicação” universal, segundo propõe Lévi-Strauss (1964), a culinária demonstra ser uma estrutura de riqueza ímpar para o estudo dos laços sociais. Desde os ingredientes e as formas de preparo, até os rituais que perduram através de períodos de jejum e comemoração, há na conjuntura das refeições um código organizador das formas de viver em sociedade, capaz de instruir normas culturais e relacionais daquele meio. O paralelo com a linguagem feito pelo antropólogo aponta que, assim como não se verifica a existência de sociedade sem linguagem, tampouco há registros de alguma que não trabalhe o cozimento ou o preparo mediado de pelo menos alguns de seus alimentos.

Tanto no princípio da formação do laço social, como aponta Zavaroni (2013); quanto nos exemplos míticos de Freud (1913), nos relatos antropológicos de Lévi-Strauss (1964) ou nas considerações psicanalíticas de Harrus-Révidi (1998) e Brillat-Savarin (1975) parece haver, na alimentação, um aspecto centralmente relevante para a organização – consciente e inconsciente – da sociedade e das identidades que, a partir dela, se sustentam.

A alimentação se apresenta, para nós, enquanto o campo original da formação do laço e posteriormente da Lei, ora por introduzir uma cisão com o mundo natural, por operar com a falta encarnada na fome; ora por criar e recriar, através da comida, as histórias e mitos que atravessaram a formação de um povo, atualizando-os nos próprios rituais alimentares.

1.2. IDENTIDADE, TRAUMA E REFEIÇÃO

O conceito de identidade dentro do campo psicanalítico ainda é, de modo geral, mal visto, mal estudado e, acima de tudo, maldito. Isso porque, para Freud (1921), a identidade é o semblante de um componente alienante e imaginário – e, portanto, inautêntico – do sujeito, devendo, assim, ser criticada enquanto categoria fundamental para se pensar a subjetividade. Lacan (1961), em seus seminários, também rejeitou a categoria de identidade, enfatizando o papel do Outro como seu vetor de construção e fonte de alienação idealizante. Via de regra, as críticas à identidade concebem-na enquanto uma categoria problemática por sua dimensão excessivamente narcísica, e por supor uma certa cristalização de um processo que é indefinidamente relançado em função da natureza própria de seu motor: a pulsão (FREUD, 1921; LACAN, 1961).

A preferência pelo emprego do termo *identificação*, para a psicanálise, tem o intuito de ressaltar o conceito enquanto um processo, em detrimento do enfoque no resultado ou no produto final que comumente acompanha o emprego do termo *identidade*. Segundo Rivera (2020), no entanto, o juízo crítico ao caráter inautêntico da identidade, quando deslocado para a realidade brasileira, é capaz de assumir uma forma acrítica, especialmente diante do “ocultamento das desigualdades, especialmente no que diz respeito aos povos originários e pessoas escravizadas, cujo assujeitamento violento, aviltante e sistemático fica silenciado pela ideia de mescla de cultura” (RIVERA, 2020, p. 22).

Dentro da nossa temática, ainda que as cozinhas brasileiras não possam ser pensadas à parte do processo de miscigenação formador da identidade nacional, é de suma importância que possamos retomar a crítica à apologia da miscigenação. A cultura brasileira não deriva de um processo horizontal de interação e mesclagem entre as várias etnias, visto que, essencialmente, essa foi uma produção histórica calcada em um violento processo colonizador que instaurou uma hierarquia racial. Segundo Maciel:

Ao se afirmar que a cozinha brasileira é marcada pelos diferentes povos que viveram e vivem em seu território, reafirma-se o papel e a participação desses povos, rompendo com uma visão de harmonia que implica o "mito" da democracia racial. Colocando o fenômeno num quadro de desigualdades e conflitos, não dá para ignorar que o português branco colonizador foi instaurador da hierarquia, que o negro foi trazido à força e que o índio foi, em grande medida, dizimado. Não é possível, assim, colocar as "três raças" em um

plano horizontal e, se este é o país das hierarquias internalizadas, cabe verificar como isso se expressa. (MACIEL, 2004, p. 29).

Depreendemos daí um ponto crítico dentro dos estudos acerca da cultura alimentar brasileira: a formação dos hábitos alimentares nacionais não teve como traço principal o encontro harmônico entre etnias, mas, sim, o embate traumático e assujeitador em que os povos colonizados se viram forçados a adaptar técnicas, substituir ingredientes e reinventar seus hábitos alimentares. Isso se deu não apenas como forma de sanar as necessidades biológicas da fome, mas também de nutrir as redes simbólicas sobre as quais se apoiavam suas referências identitárias.

No que tange ao trauma oriundo desse processo, há silenciamentos que ecoam até a atualidade. Para a psicanálise, o trauma se instaura diante de quaisquer acontecimentos cujos efeitos extrapolam a capacidade de simbolização do psiquismo, ou seja, diante de episódios que rompem radicalmente com o estado de funcionamento da consciência e “provocam um desarranjo em nossas formas habituais de funcionar e compreender as coisas” (RUDGE, 2009, p. 8).

Em sua etimologia grega, o trauma aproxima-se, na língua portuguesa, da definição de “ferida”, e refere-se a um estado de desamparo característico dessa falta de recursos imaginários e simbólicos para dar conta de tamponar o furo Real, que irrompe e causa angústia. Diante disso, o psiquismo lança mão da compulsão à repetição, como uma forma de “retroativamente dominar o estímulo excessivo e gerar um sinal que nos proteja contra ser novamente apanhado desprevenido pelo evento traumático” (RUDGE, 2003, p. 114).

Essa literalidade repetitiva do traumático também pode ser apreendida como uma patologia da história, visto que pode remeter tanto à historicidade singular de um sujeito – ou de um conjunto de sujeitos –, quanto à dimensão patológica de um momento histórico que atravessou uma experiência coletiva de determinada comunidade (RUDGE, 2003). Nesses casos, a trama simbólica pode ser cindida por acontecimentos violentos – como guerras, períodos de miséria e/ou doenças – ou mesmo, a exemplo do que estamos tratando, pela colonização.

Para fazer frente ao trauma, especialmente quando ele se apresenta em níveis coletivos, é importante promover um campo de elaboração e, conseqüentemente, de

possibilidade de construção de sentido e elaboração da perda, para dar margem aos fragmentos de Real em torno dos quais orbita a experiência traumática. É mesmo nesse sentido que o método psicanalítico se apresenta enquanto um tratamento cujo motor é a fala, ou, ainda, enquanto um processo que privilegia a via significativa como forma de acessar o sofrimento, com a função de, senão da cura, de gerar novas construções de sentido acerca do sintoma, possibilitando, através da repetição e da elaboração, uma transformação dos sentidos da história do sujeito (RUDGE, 2003).

Nessa toada, o trauma colonial parece ter se instaurado de forma especialmente violenta para dois povos: negros e indígenas, tendo em vista os componentes de espoliação identitária, escravidão, massacres e violências de toda sorte que estiveram presentes em seus processos de entrada no “caldeirão cultural” brasileiro. O silenciamento histórico do sofrimento experienciado por esses povos invalida e obstaculiza, até hoje, a elaboração desse episódio da história brasileira (HAROCHE, 2009).

Isso ocorre tendo em vista que um passo central da superação da experiência traumática, segundo Freud (1915/2011), é o da vivência do luto, que implica o atravessamento da experiência da perda e seu desamparo, para que, aos poucos, haja uma redistribuição da energia uma vez despendida no objeto, de forma a transformar e reparar o desamparo por meio de novos laços desejantes.

A ausência de um espaço social implicado no reconhecimento das perdas - culturais, humanas, simbólicas e materiais - sofridas por esses povos também implica a ausência de movimentos de reparação e transformação social que visassem a superação desse trauma. Se não há indícios sociológicos de que houve um processo de descolonização, um possível efeito disso é a repetição insistente de processos discriminatórios e violentos contra esses mesmos povos na contemporaneidade. (RIBEIRO, 1995).

Ademais, as dinâmicas coloniais fizeram com que “itens culturais criados por grupos dominados fossem apropriados ou ‘domesticados’, perdendo assim a capacidade de simbolizar o grupo original” (MACIEL, 2016, p. 52). A manutenção da indiferenciação, que se faz presente, por exemplo, na categoria *identidade brasileira*, opera a partir do princípio de que todos esses povos teriam participado igualmente do processo de ocupação e desenvolvimento do território brasileiro, e vela, através desta

casta, a brutalidade com a qual se impôs a formação identitária do país. Com isso, retomar o conceito de identidade a partir de suas possibilidades de subversão e *des-identificações* pode ser uma agenda importante na luta contra o agenciamento identitário e a serviço da alteridade. Como discute Rivera (2020):

De fato, recusar a identidade em nome da alteridade, da diferença e da singularidade, hoje, é ignorar que se trata, com o recurso a significantes identitários, justamente de afirmar diferenças secularmente denegadas por discursos pseudo-desidentitários que relativizam a cor da pele pela afirmação de uma mestiçagem generalizada (RIVERA, 2020, p. 25)

Dentro dessa equação, a operação do eu como um Outro pode ser tão alienante quanto se acusa o conceito de identidade, na medida em que circunscreve os sujeitos a uma identificação com seu opressor, sem oportunizar a construção de uma posição alternativa diante de seu próprio assujeitamento (RIVERA, 2020).

Dito isso, diante da falta de reconhecimento das dimensões plurais que atravessaram a formação do pacto civilizatório (e, conseqüentemente, de seus efeitos), impõe-se a tarefa psicanalítica de contribuir com a recuperação do potencial crítico do conceito de identidade e das políticas identitárias na contemporaneidade, de forma a refletir, na atualidade, os conteúdos latentes que historicamente permearam essa discussão.

Por fim, no que tange ao foco do nosso estudo, podemos considerar que a alimentação, em seus componentes mais fundamentais – como a escolha dos ingredientes, as formas de preparo e cocção dos alimentos, as estilísticas alimentares e as configurações das refeições, etc – guardam uma ligação histórica e, portanto, simbólica com os atos de resistência e reafirmação das identidades indígenas e negras que não puderam ser apagadas.

É nesse sentido, também, que as modificações dos hábitos alimentares de um povo envolvem uma operação de mudança cultural, e, sendo assim, de rearranjo do universo simbólico, imaginário e Real da experiência de socialização. Enquanto um dispositivo capaz de recriar símbolos e significados perdidos de sua terra natal, a manutenção de certos hábitos alimentares foi condição auxiliar no processo de sobrevivência ao trauma da espoliação para esses povos. E é nesse caldo cultural, permeado de resistência e trauma, que se edificou a cultura alimentar em vigor até hoje no Brasil.

2. SOBRE A FORMAÇÃO DA CULTURA ALIMENTAR BRASILEIRA

A verdadeira escolha com relação ao trauma histórico não está entre lembrar-se ou esquecer-se dele: os traumas que não estamos dispostos a ou não somos capazes de relembrar assombram-nos com mais força. É necessário então aceitar o paradoxo de que, para realmente esquecer um acontecimento, precisamos primeiramente criar a força para lembrá-lo. Para responder a este paradoxo, devemos ter em mente que o contrário de existência não é inexistência, mas insistência: o que não existe continua a insistir, lutando para passar a existir. (ŽIŽEK, 2015, p. 39)

Neste capítulo, aprofundaremos a discussão sobre como se deu o processo histórico de formação da cultura alimentar no Brasil. Inicialmente, apresentaremos os conceitos de cultura alimentar, diferenciando as noções de comida e refeição, com o auxílio de Da Matta (1984) e Maciel (2004, 2016), para, em seguida, introduzimos algumas tendências alimentares da cultura brasileira. No eixo seguinte, delineamos as condições coloniais que estiveram atreladas a esse processo formativo, a partir das contribuições de Freyre (2020), Haroche (2009), Ribeiro (1995), e Iberê (2020). Através de nossas articulações, buscamos rememorar os fenômenos latentes que estiveram presentes no decorrer da formação da nação e, conseqüentemente, de suas formas de alimentação. A pergunta que norteia nossa discussão, portanto, é a seguinte: quais foram as condições de formação da cultura alimentar no Brasil, e quais seus efeitos para pensarmos o sujeito em seus impasses identitários?

2.1 DIFERENCIANDO ALIMENTO E COMIDA: UMA INTRODUÇÃO À CULTURA ALIMENTAR

Segundo Maciel (2004, 2016), a organização de uma cultura alimentar mantém íntima conexão com os fatores ecológicos, históricos, culturais, sociais e econômicos de uma sociedade. Para a autora, além de um fator eminentemente nutritivo dos alimentos, há, na constelação das iguarias eleitas dentro de uma cultura, um valor simbólico que complexifica a relação que estabelecemos com os alimentos. Esse valor simbólico é arbitrário e varia de acordo com os fatores acima que permeiam cada sistema social.

No Brasil, por exemplo, o cachorro não é tido como uma carne “comestível”, enquanto, entre alguns povos orientais, sua carne é vista como uma iguaria fina. Da mesma forma que as formigas são popularmente consumidas em tribos indígenas do

Norte, come-se com regularidade a carne de caramujo (scargots) na França, de modo que, aquilo que pode parecer estranho ou exótico em uma cultura, pode operar como um elemento central em outra, e vice-versa.

Visto que a alimentação comporta uma dimensão eminentemente sociológica de formação de vínculo, sendo capaz de nutrir os símbolos específicos do contexto histórico e cultural de determinado povo, que reflexões mais aprofundadas podemos tecer sobre a cultura alimentar brasileira?

Destarte, já pontuamos que a história do Brasil, em seus aspectos relacionais, não se percorre sem a travessia de temas como a miscigenação, a colonização e os processos ético-políticos de racismo e de dizimação dos povos originários. Objetivamos, a partir disso, colocar à mesa o modo como esses processos estiveram presentes na estruturação de algumas das bases da cultura alimentar no Brasil.

Primeiramente, é preciso ressaltar que não podemos tomar a cultura alimentar de um povo como fixa. A concepção de uma cultura alimentar exige pensá-la enquanto um processo dinâmico de adaptações, reconstruções e transformações, que geram uma contínua recriação de ingredientes, modos de preparo e combinações que não se encontram cristalizadas no tempo e espaço⁸ (DA MATTA, 1984). As mudanças ocorridas no campo alimentar afetam tanto os modos de organização social de um povo em seu caráter imaginário-simbólico, quanto a sua materialidade e seus preceitos organizativos em comunidade, de forma dinâmica e repetitiva.

Ademais, “nem tudo que alimenta é comida”, como nos disse Da Matta em sua obra *O que faz do Brasil, Brasil?* (1984). Há de se operar uma diferenciação conceitual entre esses dois conjuntos: enquanto o *alimento* é definido como uma referência geral e universal a tudo aquilo cuja ingestão pode ser feita para manter saciadas as necessidades biológicas, a *comida* refere-se a um alimento que ascendeu à condição de símbolo, eleito

⁸ Um exemplo ilustrativo dessa dinâmica é o encontrado na região norte do Brasil, onde a tartaruga foi por muito tempo consumida e apreciada como um símbolo central na culinária regional. Sua carne era utilizada em caldos e guisados, sua pele era feita como um torresmo, e do fígado, cujo sabor é mais intenso, reduzia-se uma base para farofas temperadas. Em 1967, seu consumo foi interdito em função da proibição das práticas de caça do animal, o que tornou o alimento raro e pouco acessível. Em 1996, sua comercialização voltou a ser regularizada, mas somente mediante a autorização do Ibama para venda e consumo legalizados. Com isso, a representação da cozinha da região Norte passou por mudanças culturais que levaram a população a adotar o consumo mais frequente da carne de outros peixes, a níveis individuais e coletivos. (MACIEL, 2016).

por determinado grupo como representativo de suas identidades e que comporta em si um estilo específico de se alimentar, uma ritualística de preparo que introduz um caráter prazeroso em sua ingestão.

Logo, para alcançar o status de comida, o alimento deve passar a ser reconhecido e reconhecível na rede simbólica de um grupo, fixando-se em algum ponto de sua cultura alimentar. Grosso modo, se comida atende a uma necessidade tanto pulsional quanto imaginário-simbólica, capaz de nutrir simultaneamente as funções biológicas, as posições identificatórias e o campo simbólico daqueles que compartilham da refeição, o alimento se define como quaisquer nutrientes ingeríveis que mantenham as condições biológicas vitais (DA MATTA, 1984). Ao compartilhar seus momentos de alimentação, à luz da discussão que traçamos no capítulo anterior, o ser humano desenvolveu uma forma de socialização capaz de superar o naturalismo e o primitivismo do ato alimentar. A alimentação conjunta seria a conversão de algo banal e cotidiano ao nível de um ato de socialização, operando uma ritualização que eleva o alimento a condição de uma *refeição* (MACIEL, 2004).

Tratando do Brasil, encontramos uma cultura alimentar composta por diferentes “cozinhas” regionais e locais, cujas receitas constroem unidades de pertencimento calcadas nas condições históricas de distribuição e arranjo regionalizado desses povos. Algumas das misturas mais reconhecíveis da cultura alimentar brasileira, como o arroz e o feijão, são bem representativas da miscigenação como uma síntese histórica que foi, desde o seu princípio, estruturante para a noção identitária brasileira, ou seja, “uma culinária relacional que, por sua vez, expressa uma sociedade relacional” (MACIEL, 2016, p. 51).

Em ocasiões especiais, por exemplo, a mistura do feijão e arroz ganha nuances ainda mais complexas. Quando se incluem as partes do porco, temperos diversos e a maturação do preparo, eis uma feijoada. O arroz com feijão é um prato cotidiano, mas a feijoada é um prato especial, comumente consumido em ocasiões comemorativas e que exige um tempo maior tanto de preparo, quanto de digestão. O que difere a escolha entre a feijoada ou o feijão com arroz no almoço dos brasileiros, encontra ligação com as condições simbólicas presentificadas na ocasião da refeição, de acordo com o teor dos encontros, o tempo necessário para processá-la, etc. (MACIEL, 2016).

Entre outras tendências alimentares da nossa cultura, para além da presença marcante das *misturas*, há uma preferência por alimentos ricos em sucos, caldos e molhos, que possam ser misturados para deixar a refeição mais saborosa e consistente (DA MATTA, 1984). Esses dois traços centrais da brasilidade alimentar – a mistura e o cozido – representariam, em uma perspectiva sociológica, o código intermediário (entre o líquido e o sólido há o cozido, que é ambos) como solução simbólica encontrada para englobar as múltiplas etnias (e suas diferentes culturas alimentares) sobre as quais o Brasil se estruturou.

Esses traços operam, inclusive, de modo radicalmente diferente das tradições culinárias eurocêntricas e de outras partes da América, que preferem alimentos mais sólidos e segmentados na montagem do prato. As cozinhas brasileiras, em contraponto, optam por uma série de combinações, sobreposições de sabores e texturas dentro de um mesmo prato, cuja liga unificante muitas vezes é o caldo ou molho. Além disso, há uma diferença estrutural entre outros países e o Brasil no que tange às formas de dispor a refeição no prato:

No nosso mundo culinário, o que privilegiamos não é o prato separado (como na China ou no Japão) nem a combinação de pratos separados que são fortes e descontínuos (como na França e na Inglaterra), mas, isto sim, a possibilidade de estabelecer, também pela comida, gradações e hierarquias, permitindo escolhas entre uma comida (ou prato) que é central e dada de uma vez por todas – a comida principal – e seus coadjuvantes ou ingredientes periféricos, que servem para juntar e misturar (DA MATTA, 1984, p. 39).

Essa seria, segundo o autor, uma tradição que reitera que há, no modo de comer brasileiro, “uma obsessão pelo código culinário relacional e intermediário” (DA MATTA, 1984, p. 40). Essas tendências operam em íntima ligação com as nuances que se encontram na historicização desse código. Para melhor compreendermos o que esteve à base da forma como nos alimentamos hoje, vejamos alguns impactos do processo de colonização na trajetória formativa do país.

2.2. ALGUNS IMPACTOS COLONIAIS NA FORMAÇÃO DA CULTURA ALIMENTAR E IDENTIDADE BRASILEIRA

Antes de avançarmos na discussão sobre os efeitos da colonização sob nossa alimentação, é preciso ressaltar que, previamente à chegada das grandes navegações ao

Brasil, já haviam organizações sociais complexas no território Pindorama – a dos povos indígenas originários –, como veremos ainda neste capítulo. A linha histórica que traçamos aqui leva em conta os principais antropólogos brasileiros que discorreram sobre essa temática à luz do processo colonial, com a ênfase nesses efeitos para o processo de constituição da forma como nos alimentamos hoje. Decorrente disso, tomaremos como ponto de partida a chegada da corte portuguesa no Brasil.

Historicamente, um marco importante da formação da cultura alimentar brasileira se deu com a instalação dos engenhos de açúcar, que trouxe consigo a intensificação do tráfico negreiro e do processo de miscigenação no país. Freyre (2020) aponta que os primeiros registros da chegada da cana de açúcar aconteceram na capitania de Pernambuco no ano de 1526, mas que somente a partir de 1535 a cultura canavieira se desenvolveu mais exponencialmente, acompanhada da construção de dezenas de engenhos em diferentes capitanias hereditárias e do crescente número de escravos que aportaram em territórios brasileiros partir de 1539. Em apenas 50 anos, o número de engenhos que funcionavam somente na capitania de Pernambuco chegou a 66 e, no decorrer de dois séculos seguintes, cerca de 4 milhões de escravos trabalharam nesses espaços (FREYRE, 2020).

O Nordeste brasileiro, que era socialmente e economicamente sustentado pela cultura canavieira na época, não demorou a estender seu domínio produtor com a criação da indústria de refinamento do açúcar, o que projetou o já expoente Brasil no mercado europeu e aumentou o fluxo de tráfico de escravos que chegavam aqui por meio das grandes navegações. O açúcar teve um papel de destaque nesse processo, ora por influenciar diretamente a quantidade de escravos que chegavam ao Brasil, ora por tornar-se um ingrediente cada vez mais comum nos preparos alimentícios da população que aqui estava. Foi “à sombra dessa lavoura e dessa indústria, [que] desenvolveu-se uma arte de doces que se situa entre as artes mais características da civilização brasileira” (FREYRE, 2020, p. 26).

No entanto, a distribuição desuniforme do açúcar no território brasileiro teve, como um de seus efeitos, uma variação nas formas de integrar esse ingrediente nas culinárias locais e regionais. Isso gerou paladares mais ou menos sensíveis a determinadas preparações doces. Em regiões brasileiras cuja exploração portuguesa se deu de forma mais central, como no Nordeste e Sudeste, o açúcar ainda domina a cena cultural

alimentar dos doces de forma mais preponderante, enquanto estados mais ao Sul do país, onde a tradição alemã foi mais dominante, apresentam uma arte doceira mais sutil no uso do açúcar e uma maior rejeição popular à doces muito marcados pelo gosto açucarado⁹. (DAMASCENO, 1998).

Ademais, as docerias regionais brasileiras foram construindo-se, desde seu princípio, acompanhadas de um certo rigor estético. Certas receitas de bolo, quindim e pães doces abarcavam não somente o modo de preparo, mas uma forma específica de enfeitar e apresentar o prato, para respeitar as tradições que o elegeram. Assim, a culinária doceira foi e é “uma arte que resiste a seu modo ao tempo, repetindo-se ou recriando-se, com a constância das suas excelências e até das suas sutilezas de sabor; afirmando-se, por essa repetição ou por essa recriação.” (FREYRE, 2020, p. 32).

Ademais, a dominação ostensiva e opressora da colonização e da escravidão em solo brasileiro operou através de dois dispositivos principais: um que afirmava a superioridade do colonizador e outro que engendrava uma alienação dos povos colonizados. A dominação dos colonizadores não se ocupou somente da subverter os corpos, mas sobretudo esforçou-se para alçar o imaginário dos povos colonizados sob seu domínio, através da atribuição de valor simbólico à branquitude europeia, da naturalização de seu direito de dominação sobre outros povos, e da destituição do valor simbólico daqueles que não atendiam aos padrões dessa branquitude, sendo assim relegados a um espaço subalterno (BARROS, 2019).

Como aponta Haroche (2009), as experiências de colonização, por meio dessas violências, provocaram a perda e negação identitária dos povos dominados, e, desse modo, arrebataram “o sentimento, e, em consequência, a consciência da opressão, da alienação, da servidão, da dependência, e, enfim, da impotência” (HAROCHE, 2009, p. 2). Ao dominar o imaginário do povo colonizado, o colonizador “sequestra-o em uma identidade imutável” (HAROCHE, 2009, p. 10), desumanizando-o, e, assim, instrumentalizando-o para seus fins desejados.

⁹ Esse dado remete às diferenças do uso e da quantidade de açúcar nas tradições culinárias ocidentais. Enquanto os povos espanhóis, portugueses e sírios apresentam uma predisposição maior aos “doces exageradamente doces”, os povos de origem germânica, italiana e francesa preferem quitutes mais moderados em açúcar. (DAMASCENO, 1998).

Essa dinâmica, à luz do cenário brasileiro, alçou a alimentação como uma das formas de fazer frente à desumanização, por fortalecer o laço social e identitário dos sujeitos em sua união com elementos reconhecíveis de suas culturas originárias. Como aponta Ribeiro (1995), foi na tentativa de se livrar desse não-pertencimento e retomar sua humanidade que se pautou a criação daquilo que hoje denominamos de identidade brasileira:

Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. (RIBEIRO, 1995, p.120).

Diante da escassez simbólica e do sequestro de suas subjetividades, os povos afro-brasileiros e indígenas resistiram em uma terra essencialmente carente de suas etnicidades, que eram sumariamente invisibilizadas, violentadas e interdidas pelos colonizadores, e, para “livrar-se da ninguentude de não-índios, não-europeus e não-negros” (RIBEIRO, 1995, p.121), cunharam uma identidade étnica própria: a brasileira.

Dentro desse espectro de violência e resistência, dentre todas as vítimas da trajetória formativa no Brasil, talvez os povos originários tenham sido os mais brutalmente afetados pela colonização e seus efeitos, inclusive no campo alimentar. Isso porque, a grosso modo, a culinária dos povos originários – tal qual a cultura alimentar brasileira em seus moldes gerais – também se pauta na ligação e na mistura, mas não entre duas ou mais identidades humanas, e sim entre o homem e o Outro, encarnado na natureza, nos moldes de um reencontro. Como expõe o autor Guarani, Iberê:

Pensar o alimento desde os povos indígenas é percebê-lo fonte que nutre o corpo e fortalece o espírito; é convidar para o partilhar generoso de mundos em que caibam muitos mundos, que abrigam um sem fim de vidas nas quais diferentes, iguais, múltiplos e complexos seres, de sagrada “natureza” e “alma”, habitam em desafio de coabitar, de coexistir, de conviver, de bem viver. (IBERÊ, 2020, p.37).

Se o povo Guarani não pode viver de acordo com o *ñanderekó* – o seu modo de ser – “a vida fica triste, a vida míngua, a vida morre” (IBERÊ, 2020, p.37), pois perde o seu sentido original que sustenta sua existência em comunidade. Segundo o autor, os alimentos são muito importantes para a tradição indígena por serem, em sua essência,

pedagógicos. São eles que instruem os princípios de partilha e comunhão que estão na base da organização social dos povos originários. Os usos rituais da alimentação, bem como “o que se pode comer, quem pode, quando, como, onde e porquê” (IBERÊ, 2020, p.42), também são elementos introdutórios para a vida na aldeia. Para eles, os alimentos instruem os próprios modos de construção de sentido da existência em coletividade, como expõe o autor a partir do exemplo das diversas formas de utilização do jenipapo para o povo Guarani:

Quando uma criança nasce, ela precisa ter seu corpo alimentado e protegido com tintura de jenipapo. Em tempos de doenças e pandemias, esse jenipapo volta aos nossos corpos, assegurando nossa proteção. Ele também está presente nos momentos de festejarmos a vida, lutarmos por nossos territórios e chorarmos nossos mortos. Além disso, pode ser transformado em bebida. (IBERÊ, 2020, p. 42).

Em contraste à lógica humanista que opera no meio capitalista, os povos indígenas aderem à uma concepção animista de mundo, em que tudo pertence à natureza – elementos, animais, plantas, alimentos, etc. Tudo isso é também humano, de modo que as relações que se estabelecem não seguem uma lógica hierárquica. Na ontologia anímica, a fronteira entre o eu e o outro, seja esse outro sujeito, objeto ou animal, é tomada por uma permeabilidade sensível.

Mais do que isso, como discorre Viveiros de Castro (2015, p. 29), “não é tanto a ideia de que os animais são no ‘fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa no ‘fundo’”. Essa essência vital, que não é homem, nem bicho, nem objeto, produz uma modalidade de laço em que o um e o outro existem em continuidade e reciprocidade, em potencial dinâmico e de constante transformação. Nas palavras de Ingold (2013, p. 12), “a animização do mundo vivo, em suma, não é resultado de uma infusão de espírito na substância, ou de ação à materialidade, mas é ontologicamente anterior a essa diferenciação.”

Por privilegiarem o alimento em sua dimensão simbólica e numa lógica perspectivista, os povos originários cultivaram uma tradição milenar de singularidade, respeito e cuidado com aquilo que consomem, preferindo atividades de extração natural, plantio e manutenção de agriculturas familiares como formas de garantir sua segurança alimentar. Os alimentos produzidos em seus territórios têm em si o potencial de “uma semente que carrega consigo as memórias de muitos mundos” (IBERÊ, 2020, p. 38), e

daí decorre o respeito ao processo de plantio, ao manejo da terra, aos momentos de colheita e posterior partilha daquilo que é produzido pela comunidade.

Os impactos coloniais nessas dinâmicas foram, no mínimo, devastadores. Sabemos, hoje, que o Brasil é o país com a maior concentração fundiária do planeta (DA SILVA MELO, 2021). O avanço dos latifundiários e, posteriormente, do agronegócio sobre os espaços de povos indígenas teve como consequência a perda da terra e de suas possibilidades de extração e obtenção de alimentos. Tais ocorrências têm íntima ligação com episódios traumáticos de massacres, assassinatos e conflitos que se desenrolaram em terras originárias no decorrer da formação do Brasil e que persistem na atualidade. Diante de uma insegurança alimentar crescente, esses povos se depararam com a chegada de “não-alimentos” em seu território, ou seja, comidas ultraprocessadas que em nada se assemelham ao que é tradição local e que ferem os padrões alimentares das comunidades (IBERÊ, 2020).

Nesse sentido, a colonização não apenas expropriou seus territórios, mas também transformou os solos, antes férteis, em *ywy mba'e megua* – uma terra enferma, que definha – e introduziu uma dimensão de insegurança alimentar até então inédita para os povos originários (IBERÊ, 2020). A enfermidade da terra é também a enfermidade do povo que nela habita, dada a modalidade do laço que se estabelece entre homem e natureza.

A culinária originária, de base autossuficiente, passou a ser ameaçada direta e indiretamente com episódios corriqueiros de conflitos em territórios indígenas, ameaçando de forma simbólica e material a própria vida em comunidade, permeando a história de resistência dos modos de vida indígenas até a atualidade. A culinária como resistência, aqui, ganha contornos ainda mais vitais. Não se sustentam apenas as formas de alimentação, mas as próprias condições de laço uns com os outros e com a terra, que se expressam também por meio da manutenção dessa cultura alimentar.

Sumariamente, parece operar no Brasil uma ferida aberta da colonização que guarda relações com a história constitutiva brasileira no geral, e isso se expressa também no campo alimentar. Há, na forma como nos alimentamos, uma busca latente pela mistura, pela intermediação e pela variedade na constelação dos muitos pratos típicos nacionais. Ainda que regionalizadas, as tendências alimentares encontradas no Brasil fazem parte

de uma mesma lógica ambivalente, que, ao tentar englobar e atualizar as raízes identitárias daqueles que puderam resistir à colonização e persistir em nosso território, acabam por ocultá-las e dissimulá-las por intermédio dessa identidade unificante que chamamos de brasileira. É também aí, nos parece, que repousa a literalidade repetitiva com a qual a violência se instaura para determinadas etnias, até hoje. Como um sintoma que ainda não pudemos digerir.

3. IDEOLOGIA, POLÍTICA E ALIMENTAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DA CRISE ALIMENTAR NO BRASIL HOJE

Ideologia é justamente essa redução à *essência simplificada* que esquece de maneira muito conveniente o *ruído de fundo* que dá a densidade de seu significado real. [...] Muito frequentemente, o que esse ruído de fundo transmite é a obscenidade da violência bárbara que sustenta a face pública da lei e da ordem. (ŽIŽEK, 2014, p. 21).

No senso comum, o termo ideologia é comumente usado para se referir a determinadas práticas e discursos cujo objetivo seria o de turvar e/ou confundir a realidade. Seria simplista, no entanto, tomar a ideologia apenas como algo que é imposto a nós em determinadas circunstâncias, pois ela, na verdade, pode ser compreendida nos termos da própria relação que estabelecemos com o mundo social e na forma como o conferimos sentido.

Na concepção de alguns pós-marxistas, como Žižek (2012, 2014), a ideologia se assemelha muito mais a um filtro ou um óculos que sustenta nossa visão de mundo e, sem ele, entramos em um estado de estranhamento e até mesmo de grande sofrimento. É justamente por nos afeiçoarmos à ideologia e à forma como ela nos sustenta na realidade que a tarefa de tentar sair dela pode ser tão dolorosa.

Quando pensada à luz da psicanálise, a ideologia encontra ressonância com o próprio conceito de inconsciente freudiano, já que ambos operam, de acordo com Pêcheux, “ocultando sua própria existência, produzindo uma rede de verdades subjetivas evidentes, com o ‘subjetivas’ significando, aqui, não ‘que afetam o sujeito’, mas ‘em que o sujeito se constitui’” (PÊCHEUX, 1996, p.147). Esse é outro ponto no qual a crítica à ideologia toca a materialidade do discurso, assim como a psicanálise, enquanto teorias que se propõem a evidenciar sentidos em latência. Se pretendemos fazê-la, portanto,

devemos operar seu sentido inverso, demovendo este filtro para assim enxergar as coisas do jeito que realmente são.

Como discute Althusser (1996) em sua dinâmica de “interpelar os indivíduos como sujeitos”, a ideologia convoca os indivíduos (livres) a se submeterem voluntariamente aos gestos e atos de sua sujeição, o que, retroativamente, instaura a própria condição de sujeito. É por isso que “os indivíduos são sempre já-sujeitos” (ALTHUSSER, 1996, p. 133), já que estamos sempre sendo constantemente interpelados pela ideologia a sujeitarmo-nos, agindo e “sendo agidos” pelos sistemas sociais que nos atravessam.

Essa sujeição, evidentemente, não opera apenas no campo das ideias, mas é adornada de imagens e símbolos institucionais (como escolas, igrejas, exércitos, famílias, imprensa, artes, sistemas políticos, etc.) que asseguram a reprodução das relações de produção-exploração no capitalismo. É a mediação da ideologia que também faz convergir, por exemplo, a violência e a repressão promovidas pelo Estado e a realidade social, ainda que essa convergência se encontre frequentemente tensionada por essa mesma dinâmica de sujeição (ALTHUSSER, 1996).

Assim, tendo como ponto de partida as duas teses de Althusser (1996) de que “não existe prática, a não ser através da ideologia, e dentro dela” e de que “não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos” (ALTHUSSER, 1996, p. 131), tomamos como objetivo, no decorrer deste capítulo, articular alguns referenciais teóricos psicanalíticos, antropológicos e sociológicos para pensar o atual cenário de crise alimentar no Brasil à luz dos “aparelhos ideológicos de Estado”, com ênfase nos sistemas políticos.

Para isso, tratamos de elucidar a fome enquanto um projeto político, tal como propunha Castro (1957, 1961), e as possíveis relações entre a crise alimentar e as nuances ideológicas das políticas contemporâneas do Brasil. Essa trilha teórica nos conduz no decorrer da última década da política brasileira, fragmentada de acordo com os períodos de atuação dos governantes empossados, a saber: Lula e Dilma (2010-2015)¹⁰, Michel Temer (2016-2018), e Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), na tentativa de evidenciar os

¹⁰ Esse recorde contempla o último ano do governo de Lula (2011) e a duração do governo de Dilma (2012-2015) até o momento de seu Impeachment, que deu início ao governo provisório de Michel Temer (2016-2018).

ocultamentos e as interpelações existentes dentro das discussões contemporâneas sobre o fenômeno da fome.

3.1 SOLIDARIEDADE E ALIMENTAÇÃO EM TEMPOS DE VACAS GORDAS (2010-2015)

Apesar de seu caráter fortemente imaginário, a ideologia opera em atos. É a partir dessa perspectiva que exploraremos, no decorrer deste capítulo, os atos que pavimentaram a trilha da fome no decorrer da última década.

Entre os anos de 2010 e 2015, o Brasil traçou a maior série histórica de investimentos em políticas públicas voltadas ao combate da fome no país (MEMORIAL DA DEMOCRACIA, 2022). A aprovação da Emenda Constitucional nº 64, que incluiu a alimentação como direito social a ser garantido pelo Estado, e a instituição da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, ainda em 2010, dataram o início de uma agenda política cujo propósito, nas palavras da Presidente Dilma à época, foi “o de gritar, o de afirmar para todos nós que a miséria ainda existe no Brasil”, para assim combatê-la.

Isso se deu, no decorrer desses 5 anos, com o lançamento de uma série de programas governamentais focados na superação da extrema pobreza, por intermédio de ações intersetoriais que incidiram sobre as temáticas de geração de renda, inclusão produtiva e ampliação do acesso à serviços estatais para as classes sociais mais vulneráveis. Em seus pronunciamentos públicos, Dilma foi enfática sobre a necessidade de lançar luz sobre o problema da fome do Brasil, e, no discurso de lançamento do Plano Brasil Sem Miséria, em 2011, tratou do atraso do Estado no enfrentamento da miséria histórica no país:

A pobreza levou muito tempo, mais de três séculos, para ser tornada um tema no Brasil, para entrar na pauta política ou para fazer parte do debate nas nossas universidades e academias. Foram precisos mais de quatro séculos para que seu combate se convertesse de fato em uma política prioritária de governo. A população pobre, a nossa população pobre, os nossos pobres já foram acusados de tudo, inclusive de serem responsáveis pela sua própria pobreza. (BIBLIOTECA DA REPÚBLICA, 2011).

Acusar os pobres de serem “responsáveis pela sua própria pobreza” é uma atitude que comporta em si o germe da ideologia neoliberal aplicada à realidade da fome: o

individualismo. Na lógica capitalista, é o indivíduo livre¹¹ que deve pensar e agir no mundo, como se este fosse um campo ilimitado para o desenvolvimento de seus potenciais. Em um sistema que convida todos a administrarem a si mesmos tal qual pequenas empresas, aplica-se a razão mercadológica na vida privada e só se investe tempo, esforço e energia no intuito de obter a máxima produtividade possível. Assim, aqueles que falham na empreitada desse empreendimento ou deixam de engatar nesse binômio infinito de produção/consumo, são eleitos como os únicos culpados por seus infortúnios.

É nessa lógica que a responsabilização do indivíduo oculta e faz minguar a responsabilidade do Estado para com o bem-estar social, instaurando uma lógica de cada um por si. Como nos lembra Althusser (1996), o imperativo produtivo travestido de liberdade é ideológico na medida em que sustenta uma ordem invisível das coisas, interpelando os indivíduos à sujeição voluntária às dinâmicas exploratórias do capitalismo. O que se busca ideologicamente com isso, em última instância, é a manutenção da dominação da classe dominante. Nas palavras do autor:

O indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente aos mandamentos do Sujeito, isto é, para que aceite (livremente) sua sujeição, ou seja, para que "execute sozinho" os gestos e atos de sua sujeição. Não há sujeitos senão por e para sua sujeição. E por isso que eles "funcionam sozinhos". (ALTHUSSER, 1996, p. 138).

Foi nesse contexto que a estratégia governista de trazer à público, ainda que introdutoriamente, os problemas da fome como responsabilidade do Estado (ou seja, destituindo-os do campo do indivíduo), teve como efeito imediato uma reação discursiva de partidos opositores e veículos da imprensa. As manifestações midiáticas, durante esse período, podem ser resumidas a dois argumentos centrais: os que qualificavam discursos governamentais como falácias e acusavam o Estado de sustentar a ideia de que o Brasil seria “um país de classe média” a partir da criação de uma “nova classe C” (ÉPOCA, 2013); e os que questionavam quanto tempo duraria o “carisma” do governo, elencando

¹¹ A própria noção de “indivíduo”, que qualifica o homem como um ser uno e indivisível, comporta em sua história traços do liberalismo e, posteriormente, do neoliberalismo. Foi a partir da criação da categoria individual que essa ideologia pôde fundar seus ideais de sujeito, que por sua vez serviram como base para a ascensão da racionalidade moderna. Como bem aponta Bock (2013, p. 19), “a noção de eu e individualização nascem e se desenvolvem com a história do capitalismo”.

o populismo e o desejo de manutenção de poder como os carros chefes que conduziram à implementação das políticas de combate à fome (O TEMPO, 2013).

Enquanto Dilma ressaltava em suas falas que “o pobre, no Brasil foi sempre o grande invisível, o desnecessário, o jamais incluído” (BIBLIOTECA DA REPÚBLICA, 2013), discursos concorrentes disseminavam exemplos de pessoas que saíram da pobreza e ascenderam ao sucesso financeiro exclusivamente com base em seus esforços (ÉPOCA NEGÓCIOS, 2013). Nessa dinâmica destacaram-se, do lado governista, os significantes “desigualdade”, “miséria” e a própria “fome”, enquanto a mídia incidia com mais vigor nos significantes “sucesso”, “investimento”, “mérito” e “sacrifício”, dentro da perspectiva individualista que ressaltamos anteriormente.

Comumente, a narrativa ideológica se estrutura para dar conta de uma explicação necessária para sua sociedade. Como expõe Orlandi (2005, p. 38), as condições de produção dessa narrativa implicam “o que é material (a língua sujeita a equívoco e historicidade), o que é institucional (a formação social, em sua ordem), e o mecanismo imaginário”, de forma que “os sentidos não estão nas palavras elas mesmas. Estão aquém e além delas” (ORLANDI, 2005, p. 40).

Sendo assim, em meio um cenário político tensionado pelo confronto entre os ideais meritocráticos e a responsabilidade estatal no campo alimentar, o que vimos, no decorrer dos 2 primeiros anos do governo de Dilma, foi o discurso das mazelas da fome não como fruto dos conflitos estruturais sob os quais estes se ergueram, mas como resultado de um déficit na dinâmica de produção e consumo no mercado alimentar.

Em meio a esse embate e ainda em 2013, a aplicação da Escala Brasileira de Segurança Alimentar durante a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) aferiu que 77% dos lares brasileiros alcançaram índices de segurança alimentar nutricionalmente desejáveis, sendo essa a maior taxa historicamente registrada no país desse dado (IBGE, 2014). Pouco tempo depois, a ONU anunciou a saída do Brasil do Mapa da Fome¹², correlacionando, em seu relatório oficial, as melhoras nos índices nutricionais do país ao investimento de cerca de 35 bilhões de reais no combate à fome,

¹² O Mapa da Fome, criado pela Organização das Nações Unidas (ONU) foi construído a partir de um indicador criado pela própria organização, com o intuito de medir e monitorar os índices de insegurança alimentar no mundo, com foco na construção de estratégias internacionais de combate à pobreza e à fome.

com destaque aos programas Fome Zero¹³ e Bolsa Família¹⁴, que completavam uma década de implementação no momento desse marco (FAO, 2014).

Já em 2015, na V Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, Dilma voltou a criticar diretamente o caráter individualista com a qual a fome foi tratada na história da política brasileira, qualificando como “incompreensível” que o Estado houvesse transformado “a solidariedade das pessoas no principal instrumento de combate à fome” (BIBLIOTECA DA REPÚBLICA, 2015). Na cerimônia de comemoração de 10 anos de implantação do Bolsa Família, Lula também citou que “incomoda muita gente que os pobres estão evoluindo”, e criticou as chamadas midiáticas que classificavam o programa como um “formador de mendigos” (G1, 2013). Ao mesmo tempo, grandes veículos da imprensa publicavam colunas de opiniões que buscavam demonstrar, através de coletâneas de falas do ex-presidente, o caráter assistencialista e “farsante” dos programas de geração de renda, nominando um de seus efeitos como sendo o de “levar os assistidos à vagabundagem” (VEJA, 2014).

A “evolução dos pobres” mencionada por Lula, no entanto, foi associada repetitivamente pela agenda governista às melhorias de possibilidades de consumo desta classe, sem se aprofundar sobre o desequilíbrio histórico desse mercado. A melhoria nos índices alimentares foi, no decorrer desses anos, ligada discursivamente ao progressivo aumento do poder de consumo dessas classes (e, conseqüentemente, de uma maior liberdade individual em como escolher se alimentar).

Que tipo de interpelação se faz presente aqui? Segundo Žižek (2012), as condições de interpelação contemporâneas não se dão na convocação do sujeito ao dever e ao sacrifício, mas justamente ao prazer e a satisfação que podem ser obtidos através do consumo. Assim, a lógica capitalista cria a demanda e oferta a solução, de modo a retroalimentar sua dinâmica de operação. Ao atrelar a melhora dos índices de fome a “evolução” da classe trabalhadora, Lula incidiu sobre a mesma narrativa ideológica que criticava, tomando as mazelas da fome como uma pauta que objetivava meramente

¹³ O Programa Fome Zero foi implementado em 2003, ainda no governo de Lula, com foco no combate estrutural da fome através de um conjunto de mais de 30 programas, todos voltados às mitigações das causas imediatas e subjacentes da insegurança alimentar no Brasil.

¹⁴ Também criado em 2003, o Programa Bolsa Família tinha como objetivo mitigar a pobreza e combater a desigualdade em solo brasileiro. Entre seus eixos principais de atuação, estavam a complementação de renda, a ampliação do acesso a direitos básicos e a articulação intersetorial a fim de fomentar o desenvolvimento familiar das classes mais vulneráveis.

garantir o acesso de certas classes sociais a um mercado alimentar que lhes era, até então, interdito. Ainda havia, nesse sentido, a manutenção dos problemas da fome enquanto algo do âmbito econômico, sem interpelá-la enquanto uma questão de saúde pública.

Até muito recentemente, as questões da fome continuavam reduzidas a pronunciamentos que exaltavam “a alegria de ver um peão desfrutar de uma picanha” e ao privilégio conquistado pela nova classe C de “tomar uma cerveja gelada” (UOL, 2021) ao final do expediente, sem ir de encontro às raízes da desigualdade social brasileira. Conseqüentemente, ao simplificar a realidade alimentar do país, a estratégia governista contribuiu para a manutenção do encobrimento dessas raízes que mantêm-se firmes também em sua sustentação do silenciamento histórico acerca das dimensões mais complexas do fenômeno da fome no Brasil.

Cabe citar, ainda, que um dos legados mais latentes do que se observou no campo discursivo, ao longo desses 5 anos, foi o princípio de uma disputa em torno do significante *solidariedade*. Citada recorrentemente pelo governo como uma qualidade da sociedade civil e pela mídia como um valor em queda frente à ascensão do mérito, a *solidariedade* começou a engendrar uma percepção paranóide da realidade, como se o seu emprego trouxesse à luz algum tipo de interesse oculto ou ganho secundário do outro.

A paranoia, inicialmente tomada por Freud (1924) como uma neurose de defesa, foi ganhando no decorrer de seus trabalhos uma diferenciação significativa dos sintomas histéricos e obsessivos. Conforme discutem Calazans & Reis (2014), foram os próprios impasses teórico-clínicos da clínica freudiana, em seu desenvolvimento, que geraram as condições de surgimento de conceitos centrais, como o de narcisismo e o de recalque primário, a partir dos quais Freud foi capaz de aprofundar a elaboração acerca dos mecanismos psíquicos presentes nas psicoses.

A diferença entre a posição paranóide e as demais neuroses de defesas decorre de que, enquanto a histeria e os rituais obsessivos forjam algum tipo de compromisso possível entre o sujeito e a realidade, há, na paranóia, uma ausência de formação simbólica. Em contraponto aos recalques fracassados presentes na neurose, a paranoia “não se trata necessariamente de um recalque, mas de um rechaço que produz não uma projeção, e sim, uma regressão à fixação narcísica” (CALAZANS & REIS, 2014, p. 94). Essa regressão está relacionada, segundo os autores, a “um determinado componente da

pulsão [que] deixa de acompanhar os demais ao longo do desenvolvimento, e, em consequência, é deixado para trás em um estágio infantil” (CALAZANS & REIS, 2014, p.86). Em uma dinâmica que opera uma desfeita dos investimentos objetivos, mantêm-se apenas os investimentos sob as representações pré-conscientes. Com isso, o conflito paranóico, ao invés de operar entre o eu e o *isso* (como nas neuroses transferenciais) ou entre o eu e o supereu (como nas neuroses narcísicas), incide sobre o sujeito e a realidade extrínseca, fortalecendo o domínio do *isso* e enfraquecendo o elo do eu com as influências do mundo externo. E daí também decorre seu efeito patológico, de enfraquecimento de vínculo e regressão às formas alucinatórias de compreensão da realidade.

Quando pensada à luz da perspectiva meritocrática, a postura solidária de fato adentra um território paranóico, visto que, se o capitalismo promove a ideia de que o indivíduo deve racionalizar seus investimentos (libidinais e materiais) sempre em busca de algum retorno, posturas ou atitudes altruístas podem aflorar algum nível de estranhamento diante do aparente desleixo do outro frente ao imperativo da busca pela troca lucrativa.

Ademais, tal como aponta Furlan (2018), a narrativa paranóica é comum em momentos de ascensão política de ideologias fascistas, apoiadas em um desejo autoritário que se desdobra na busca por dominar e governar de forma soberana. Para que se tenha tudo, é preciso que o outro não tenha nada, e essa dinâmica convoca um culto à violência que exige pelo menos dois agentes: uma vítima e um inimigo. Segundo o autor:

O fascismo vem com essa ideia de ressurreição do Estado-Nação, na sua versão paranóica. Entretanto, não há regime econômico nacional num sistema capitalista global; isto vem como avesso do comum e sobrevalorização da propriedade privada, daquilo que me é próprio, da delimitação de fronteiras entre eu e outro, entre o meu e o do outro, esse outro que é inimigo (FURLAN, 2018, p. 48).

Ao conjugar a ordem e a desordem, bem como o medo e a busca pela tomada de ação, a oposição crescente nesse período do governo já flertava com uma autorização da violência em nome da defesa de direitos individuais e da liberdade, algo que posteriormente tornou-se ainda mais banalizado e presente no campo simbólico brasileiro (FURLAN, 2018). Esses dois discursos divergentes, um que operava com os problemas da fome através da criação de novas políticas públicas, e outro que negava esse problema,

instaurando-o como algo de natureza individual, disputaram por espaço no tecido social, tensionando ainda mais a atmosfera polarizada no campo político (GALILEU, 2018).

A polarização, segundo uma pesquisa realizada pela revista Galileu (2018), se fragmentou em dois grandes núcleos: os progressistas, mais favoráveis à ascensão de classes sociais historicamente segregadas por intermédio das políticas públicas; e os conservadores, que acreditavam que não deveria ser o Estado o agente dessa mudança, mas os próprios indivíduos, investidos de seus respectivos méritos, a galgar seus novos status sociais. O impeachment sofrido por Dilma, em 2016, agudizou ainda mais esses níveis de polarização, reduzindo os pontos de convergência política dentro de pautas que antes eram menos polêmicas, como os direitos trabalhistas, o enfrentamento da pobreza e a própria fome.

3.2 O AGRONEGÓCIO E A COMIDA SEM HISTÓRIA (2016 A 2018)

Entre os anos de 2016 e 2018, parte significativa dos avanços que haviam sido traçados na década anterior foram progressivamente assolados. Dentre os principais marcos políticos do governo de Michel Temer, os acordos feitos em prol da expansão do agronegócio no Brasil foi um dos pontos de maior destaque. Sob o lema de governo “O Brasil de Temer: presidente certo, na hora certa”, o ex-presidente adotou muitas das medidas que permitiram ao agronegócio ascender como um dos maiores agentes ativos na economia brasileira contemporânea.

Logo em 2016, o corte de 40% no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) significou uma redução drástica de recursos destinados a uma das principais políticas públicas de fortalecimento da agricultura familiar e de enfrentamento da fome e da pobreza no país. Temer também foi o responsável por sancionar, à época, três pautas que há muito tentavam cruzar o Legislativo, que viabilizaram a alteração das regras de demarcação de terras indígenas, permitiram a autorização da compra de terras brasileiras por interesses estrangeiros e mudaram as regras de licenciamento ambiental (EL PAÍS, 2016). O argumento sustentado por ele na defesa dessas medidas era o de que seria necessário eliminar as “inseguranças jurídicas” que obstaculizavam o avanço do agronegócio no Brasil – um eufemismo para a prática de ilegalidades de forma institucionalizada pelo Estado.

Na medida em que promove uma ruptura com a própria lei e ordem estabelecidas pelo Estado, essa atitude também fabrica uma justificativa em nome da “segurança de um bem-estar social melhor para todos” para dar cabo a sua execução. Não é uma manobra de ocultamento, mas justamente de evidenciação daquilo que precisa ser sobreposto para que se possa promover a agenda de prosperação econômica. Esse é um exemplo que ilustra perfeitamente a colocação de Žižek (2014, p. 24) de que “a violação das regras públicas não é praticada pelo ego privado, mas imposta por essas mesmas regras públicas, que são redobradas em si mesmas.”

Com isso, áreas que antes eram legalmente reservadas a pesquisas ambientais tornaram-se abertas às atividades de mineração, o que conseqüentemente facilitou a ocorrência de garimpo ilegal em terras anteriormente preservadas. Mas não foi apenas o campo da agricultura familiar a sofrer com as intervenções erráticas do governo: em 2017, mais de 1,1 milhões de famílias foram excluídas do Bolsa Família, e as que continuaram a receber o auxílio tiveram os valores do benefício congelados frente à alta da inflação no mesmo ano. Além das pautas relativas à alimentação, Temer também se empenhou na flexibilização dos direitos trabalhistas, em meio à alta histórica de desemprego no país, e contribuiu para o avanço de pautas conservadoras no congresso (EL PAÍS, 2017).

O cenário era de crise, mas, como também nos ensina Žižek (2012), o capitalismo está constantemente em crise. É precisamente por isso, segundo o autor, que sua superação parece impossível. A crise capitalista é precisamente a mola que precipita sua constante autorrevolução, adornada de novos produtos, novos slogans, novas formas de gozo e, à luz do exemplo acima, de novos projetos políticos de investimento econômico. Com isso, capitaliza-se a própria crise. A novidade sendo que o capitalismo não é senão a atualização de um mesmo circuito pulsional, em que o sujeito se vê interpelado a circular, como que “fazendo sua parte” para o progresso social, ainda que, como nesse caso, isso se dê através de uma sujeição à piora “temporária” das condições de vida.

No avanço do agronegócio dentro do tecido social, outro marco significativo foi o lançamento das peças publicitárias da rede Globo. Intituladas de *Agro é tech, agro é pop, agro é tudo*, as propagandas eram veiculadas no horário nobre do canal e difundiam o agronegócio como a saída para o modelo dinâmico de produção familiar, ainda largamente presente na realidade rural à época. Pesquisas recentes demonstram que somente entre os anos de 2016 e 2018, durante o governo de Temer, mais de 55 peças da

campanha foram ao ar tratando de produtos agrícolas e de produção animal, com durações variadas entre 50 segundos a 1 minuto, a depender da presença de empresas patrocinadoras na peça (DOS SANTOS, DA SILVA & MACIEL, 2019).

Destarte, podemos identificar o viés ideológico dessas peças através da própria escolha significativa de seu título: a *tecnologia*, para apontar para o caráter moderno de superação de regimes mais rudimentares de produção alimentar, como os exercidos pelo MST e pela agricultura familiar; a *popularidade*, em referência ao modelo como um negócio acessível a todos; e o *tudo*, que pretende denotar o caráter universal de abrangência desse novo mercado.

Essa pequena formulação parece conter as três regras gerais da ideologia política descritas por Serra (2016): a visibilidade imediata, que busca não o ocultamento, mas a evidenciação e a propaganda de seus ideais; a busca por universalidade, que objetiva anestesiar os conflitos sociais através da transformação de interesses particulares em universais; e a busca de autenticidade, que denota a pouca abertura para visões alternativas e a “veemência na defesa do que se considera ser a verdade” (SERRA, 2016, p. 9).

Como sabemos, a propaganda, enquanto dispositivo da indústria cultural capitalista, tem como finalidade persuadir os espectadores para algum fim ideológico. (BOLAÑO, 2000). No caso das propagandas da campanha “*Agro é pop*”, a função ideológica parece ser a de fundamentar uma imagem moderna e positiva da inserção do sistema de produção capitalista no campo, paralelamente valorizando a concentração fundiária e encobrendo as desigualdades sociais existentes no meio rural:

A Rede Globo, por meio dessas peças publicitárias, oculta informações aos consumidores/telespectadores sobre como e por quem são realmente produzidos os diversos produtos agropecuários que chegam às mesas da população e, sobretudo, sobre as demais relações socioprodutivas que existem além do rural como espaço produtivo. Ao longo da peça publicitária “*Agro é tech, agro é pop, agro é tudo*”, o setor do agronegócio é tido como principal responsável pela garantia da empregabilidade e segurança alimentar do país, o que contradiz os dados do último censo agropecuário (realizado em 2006), segundo o qual os pequenos produtores de base familiar são responsáveis por 70% da produção de alimentos e pela ocupação da maior parte da mão de obra no campo. (DOS SANTOS, DA SILVA & MACIEL, 2019, p. 57).

A própria ideia da agricultura enquanto um negócio – como no próprio termo agronegócio, derivado de *agribusiness* –, denota um obstáculo ao reconhecimento das

desigualdades do campo, enfatizando-o como um mercado de oportunidades lucrativas e desconectando a produção alimentar de quaisquer dimensões simbólicas, afetivas, e de laço social. Destitui, com isso, o alimento de sua raiz, para instalá-lo na cadeia de produção que opera a partir de máquinas, e não de sujeitos. Através dessa racionalização, o agronegócio transforma o alimento, com todas as suas vicissitudes, em algo sem história e escasso em referências culturais. O alimento sem história, ao perder sua relação com a cultura, com a comunidade e com os laços que o sustentam dentro da rede simbólica, pode, inclusive, ser mais facilmente desterritorializado e apropriado ideologicamente por projetos políticos de interesses escusos.

Assim, através de propagandas de alimentos a-históricos, o agronegócio se instrumentalizou para ocultar a realidade produtiva daquilo que vende – em termos de mão de obra produtiva e dos próprios produtos. Isso se demonstra facilmente no nicho de carnes e seus derivados, cujas propagandas recortam a realidade e emolduram-na de modo a excluir aquilo que geraria um mal-estar ao comparecer na cena. Como parte da lógica industrial, os animais do agronegócio são vistos como um meio para um fim, e “no intuito de atingir seus objetivos, [o agronegócio] produz discursos que euforizam o produto pronto, evidenciando sua qualidade e os benefícios nutricionais e sociais do seu consumo” (ALVES FILHO & PIOVEZANI, 2020, p. 229). É desse modo que “o animal é desindividualizado e objetificado como matéria-prima de um tipo de mercadoria alimentícia” (ALVES FILHO & PIOVEZANI, 2020, p. 229), perdendo assim, sua história.

Ademais, as teorias marxistas há muito enfatizam que a mercadoria não pode ser resumida a um objeto que compramos e consumimos. A mercadoria, como a carne, é um objeto investido de sutilezas metafísicas que refletem uma transcendência invisível, como uma qualidade invisível (MARX, 1996/2011). As propagandas, nesse sentido, não abarcam apenas as propriedades positivas do objeto a venda, como os nutrientes e a finalidade do consumo (o de aplacar a fome), mas também essa dimensão de “algo a mais”, um excesso que é próprio do que Lacan (1963/2005) denominou como o objeto-causa do desejo, o objeto *a*. Essa dimensão não está contemplada nas propriedades objetivas e factuais da mercadoria, mas no excesso ilusório que as atravessa. Sendo assim, todo objeto comporta em si o equilíbrio delicado de duas dimensões: aquilo que se compra (a carne) e o excedente gratuito (o sentimento de pertencimento a uma classe superior, a

ilusão de acesso igualitário ao mercado de consumo, a reprodução imaginária das cenas de comerciais que apresentam um churrasco em família como semblante de uma vida feliz, etc).

É nesse sentido que, em seu funcionamento, a ideologia não opera a partir de um significado fixo que conferimos a realidade. Nas palavras de Žižek (2012), ela se assemelha muito mais a uma “moldura vazia, e, portanto, aberta a todos os significados possíveis”.

Essa moldura, no entanto, nunca é tão neutra quanto pode parecer. Ao apresentar a carne em sua forma final, limpa e embalada, evita-se que o consumidor entre em contato com a história desagradável daquele produto: as vísceras, o cadáver, o sangue e a violência que marcaram sua produção. Essa estratégia busca garantir a aprovação de seus consumidores, que na contemporaneidade se apresentam pouco tolerantes à violência contra animais, desviando o foco dos sentidos negativos que cercam o processo produtivo ao reduzi-lo à sua forma final, industrializada.

O objetivo, aqui, é apagar a história Real dos alimentos através da construção de uma cena alternativa, que gere um maior nível de identificação – e, conseqüentemente, um maior apelo aquisitivo – por parte dos consumidores. Não casualmente, um dos mantras do vegetarianismo contemporâneo é o de que *se os abatedouros tivessem paredes de vidro, seríamos todos vegetarianos*, pois sabe-se que as taxas exorbitantes do consumo de carne associam-se à alienação coletiva em relação ao processo de produção, ideologicamente apoiada, em grande medida, por campanhas e peças publicitárias feitas nesses moldes (ALVES FILHO & PIOVEZANI, 2020).

E o agronegócio não foi o único a se utilizar de uma des-historização dos alimentos em prol da agenda econômica. Enquanto este ganhava fôlego e força política em todo território nacional à época, alguns governos estaduais ensaiavam iniciativas autônomas de combate (ou ao menos, sua promessa de combate) à fome. Em São Paulo, houve a tentativa de criação do programa “Alimento para todos”, criado pelo Governo do Estado para aproveitar alimentos desprezados e/ou próximos ao vencimento para produção de farináceos. Esses produtos seriam distribuídos para a alimentação daqueles em situação de maior vulnerabilidade social, bem como na suplementação de merendas escolares da rede pública e em ações comunitárias voltadas às pessoas em situação de rua.

A Farinata, no entanto, não foi bem recebida pela sociedade civil por assemelhar-se à uma ração. João Dória, governador e criador do projeto, foi à público com a presença de um Cardeal, que à época comandava a Arquidiocese de São Paulo, defender a Farinata:

Eu fico ofendido quando dizem que é ração. Comparando que isso seria ração animal e seria dado aos pobres como um desprezo aos pobres. Desprezo aos pobres é lhe negar o alimento. Desprezo ao pobre é a fome. (REDEVIDA, 2017).

Para pilotar o projeto, o Governo escolheu a Missão Belém, que ajudava cerca de 2 mil pessoas em situação de rua na cidade de São Paulo. O resultado da distribuição de biscoitos feitos a partir da Farinata, segundo o padre responsável pela condução da ação, foi positivo: “Foram recebidos com muito entusiasmo, são biscoitos normais... Acrescentamos açúcar e as crianças adoraram, acabaram em poucos minutos.” (REDEVIDA, 2017).

Positivo, no entanto, para quê ou para quem? Sabemos, de acordo com o próprio Guia Alimentar para a População Brasileira (2014), que a combinação de farináceos com adição de açúcar não contempla as condições nutricionais básicas de uma alimentação considerada adequada e saudável. O déficit nutricional oriundo de uma dieta pobre em nutrientes e proteínas, como a que se propunha com a Farinata, geraria uma alimentação inapropriada para adultos e particularmente prejudicial às crianças e adolescentes, que ainda se encontram em fase de desenvolvimento. Trata-se, assim, de uma alimentação racionada, que aplaca a sensação de fome sem nutrir. No entanto, para além do contorno nutricionalmente problemático do projeto, foi a condição simbólica precária da Farinata que evidenciou seu fracasso ideológico.

Se pensarmos que a fórmula da ideologia é composta centralmente pela fantasia, como apresenta Žižek (2012), podemos compreendê-la como um dispositivo que tampona um lapso de consistência na experiência da realidade. A falha ideológica, no exemplo apresentado, consistiu justamente numa falha de tamponamento da face Real, que deixou à mostra a intenção perversa de alimentar a população com um embutido racionado. Pelo baixo apelo interpelativo do projeto, não parece ter havido a sujeição necessária para dar cabo à sua execução.

Ademais, enquanto uma mistura de restos de aparência neutra e industrializada, a Farinata é, sobretudo, um alimento sem história. Não encontrou um terreno simbólico

fértil para sua disseminação, pois ela mesma era escassa em referências culturais, relacionais e históricas, logo, sendo pouco palatável à opinião pública. A narrativa criada pelo governo de Dória, apesar de apelativa, não convenceu a população, de modo que o programa “Alimentos para todos” não avançou e a Farinata não foi distribuída para a sociedade.

Grosso modo, o governo de Temer foi um marco decisivo para o acirramento da tensão política e social, bem como contribuiu ativamente para uma piora da qualidade de vida de forma geral, com especial destaque para o campo da saúde pública. Seus interesses ideológicos reiteraram, a partir de suas atitudes e discursos, as posições meritocráticas e individualistas sobre as quais já discorremos anteriormente, o que invariavelmente contribuiu para a nutrição de seu legado enquanto governante: a volta da fome.

3.3 ATÉ O OSSO: ÀS VOLTAS DA FOME (2019-2022)

Eu estou da lata de lixo o tempo todo. Esta lata de lixo se chama ideologia. A força material da ideologia não me deixa ver o que estou realmente comendo. Não é só a nossa realidade que nos escraviza. A tragédia de nossa condição humana é que, quando estamos dentro da ideologia, é quando pensamos que escapamos dela para os nossos sonhos. É nesse ponto que estamos realmente dentro da ideologia. (O GUIA PERVERSO DA IDEOLOGIA, 2012, p.01).

A chegada de Bolsonaro ao poder representou a catalização da crise alimentar que, no governo de Temer, já começava a se instaurar. Logo em seu primeiro dia de governo, o ex-capitão extinguiu o maior órgão consultivo promotor de participação da sociedade civil na formulação e avaliação de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA). Em nota, a sociedade civil do CONSEA se pronunciou contrária à própria extinção, citando que seu papel era essencial “para que as políticas públicas consigam dar resposta aos problemas dos setores mais vulneráveis da sociedade brasileira” (FBSSAN, 2019).

O governo, no entanto, não retrocedeu em sua decisão e, em 2020, com a chegada da pandemia de COVID-19, os índices de fome no Brasil passaram de preocupantes para gravíssimos. Reportagens recentes do UOL (2021e) revelam que, diante das quase 40 milhões de pessoas vivendo em situação de miséria atualmente – com uma renda de até

R\$ 89 mensais –, os níveis de insegurança alimentar são tão alarmantes que retrocedem em quase uma década o avanço da pauta no país.

Em apenas 2 anos (entre 2019 e 2021), houve um aumento expressivo de 85% no número de brasileiros com fome diariamente, o que levou a OXFAM (2021) a classificar o Brasil como um dos focos emergentes da fome no mundo e a emitir alertas às entidades nacionais e internacionais sobre a urgência de responsabilização política por essa situação alarmante.

Em 2021, cerca de 43,4 milhões de brasileiros se enquadravam entre as categorias “moderada”¹⁵ e “grave”¹⁶ de insegurança alimentar (PENSSAN, 2021; OXFAM, 2021). Somadas às taxas de desemprego crescentes, que atingiram cerca de 15 milhões de brasileiros nesse mesmo período e à inflação acumulada em 10% somente no ano anterior, a diminuição de acesso a determinados alimentos se tornou publicamente perceptível e impactou diretamente na composição do prato dos brasileiros (EXTRA GLOBO, 2021). O consumo da carne, centralmente presente na cultura alimentar brasileira, chegou ao seu menor nível nos últimos 26 anos (UOL, 2021e). As famílias que puderam, migraram sua base protéica para frango, mas este também inflacionou rapidamente, encarecendo 40% de seu valor apenas no primeiro semestre de 2021 (O GLOBO, 2021).

Em uma dinâmica inédita, popularizaram-se matérias jornalísticas que veiculavam alternativas e substituições possíveis para alimentos que estão encarecendo, e instruíam as famílias a como abrir mão da combinação familiar de arroz, feijão e carne. Partes desprezadas da carne, como os pés de frango, a pele, os ossos e alguns restos que antes iam para o lixo, passaram a ser vendidos ou doados em supermercados em todo país, preocupando especialistas da nutrição por serem indicadores claros da pioras nas

¹⁵ A insegurança alimentar em nível “moderado”, segundo o IBGE, ocorre quando há uma “redução quantitativa de alimentos entre os adultos e/ou ruptura nos padrões de alimentação resultante da falta de alimentos entre os adultos” (IBGE, 2013, p. 28). Nesse estágio, as famílias se vêem obrigadas a substituir certos alimentos por opções menos custosas ou, ainda, restringir a quantidade de refeições consumidas, que passam de três - quantidade mínima indicada para manutenção de bons padrões nutricionais - para duas ou uma por dia.

¹⁶ A insegurança alimentar grave é reconhecida quando há uma “redução quantitativa de alimentos no meio familiar e/ou ruptura nos padrões de alimentação resultante da falta de alimentos” (IBGE, 2013, p. 28). Nesse estágio, uma experiência de fome é cotidiana, em que se pode passar vários dias sem uma refeição dentro de casa. Para além da fome, os quadros de insegurança alimentar grave também criam condições para adoecimentos ligados à baixa de imunidade, enfraquecimentos ósseos, desnutrição, anemia e quadros associados a déficits nutricionais, que não raro evoluem para doenças mais complexas e debilitantes, tendo em vista a dificuldade do corpo em se recuperar adequadamente sem os nutrientes adequados. (PENSSAN, 2021).

condições alimentares dos brasileiros (UOL, 2021e). Imagens de pessoas comendo lixo e restos em locais de descarte orgânico também ganharam a cena midiática, sendo recorrentemente divulgadas em jornais, revistas e programas de televisão.

A repetição dessas imagens parece traduzir uma tentativa de digestão de uma nova realidade, em que a fome voltava à cena, agora mais próxima do que nunca. Como postula Žižek (2015, p.33), no entanto, “não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade”, já que as próprias coordenadas simbólicas norteadoras da experiência de realidade foram desorganizadas em decorrência das cenas vividas no decorrer da pandemia e da repetição incessante de imagens que anunciavam a volta galopante da miséria.

As imagens da fome permitem, de alguma forma, uma imaginarização desse resto inassimilável, estruturando uma cena simultaneamente pacificadora (a imagem está na TV ou nas revistas, cultivando uma certa distância entre o sujeito e a tragédia) e perturbadora (de difícil assimilação, geradora de angústia), como o retorno do Real por intermédio de um novo semblante. Segundo Žižek, é:

Exatamente por ser real, ou seja, em razão de seu caráter traumático e excessivo, [que] não somos capazes de integrá-lo na nossa realidade (no que sentimos como tal), e portanto somos forçados a senti-lo como um pesadelo fantástico. (ŽIŽEK, 2015, p.36).

Assim, com cinismo e literalidade, o capitalismo usa dessas imagens para agenciar a gratidão dos sujeitos por sua própria exploração, ao alocá-las como um contraponto à situação de miséria produzida pelo próprio sistema. É cínico, pois legitima a desagregação dos próprios normativos da socialização sem implicar uma necessidade de ruptura com essa conjuntura, instaurando-o num lugar de “novo normal”, e é literal, pois expõe sem mediação a crueza do Real em cena. As fotos e matérias de pessoas se alimentando de lixo não buscam disfarçar ou ocultar de quaisquer formas a realidade em jogo, mas, ao contrário, evidenciá-la para operar, com isso, a interpelação ao trabalho, à produção, e à manutenção do sistema de exploração vigente. De certa forma, essa estratégia também opera fraturando nossa imaginação política e as possibilidades de devanear um mundo diferente e, por conseguinte, precariza os recursos para o enfrentamento dessa realidade perversa. É interpelado por essa realidade que o brasileiro se voluntaria às mais precárias condições de trabalho para poder comer; com medo da alternativa de comer do lixo.

A estratégia de noticiar a fome e o aumento da miséria também vinculou-se bem aos apelos à solidariedade alheia, convocando doações e divulgando projetos sociais com os quais a sociedade civil poderia contribuir. Lembremos sempre que a ideologia, apesar de seu caráter fortemente imaginário, existe em ato. Cada prática cotidiana, nesse sentido, “existe dentro da existência material de um aparelho ideológico, nem que seja numa pequena parte do aparelho” (ALTHUSSER, 1996, p.130), até mesmo como um pequeno ato de doação. A mensagem ideológica latente, nesses casos, é a mesma identificada por Žižek (2014, p.19) na análise de cenas midiáticas de crianças subnutridas na África pedindo por ajuda: “não pense, não politize, esqueça as verdadeiras causas da pobreza, apenas aja, dê dinheiro, assim você não terá de pensar”.

Outra consequência desse cenário crítico foi o aumento significativo dos índices de ingestão de alimentos ultraprocessados, dado o baixo crescimento da inflação em comparação aos alimentos *in natura* (SILVA & GOMES, 2020). Com isso, os brasileiros viram a variedade de alimentos frescos dar ainda mais lugar a misturas industrializadas pouco reconhecíveis, como salgadinhos, produtos congelados, shakes, embutidos, enlatados, etc.

Conforme os níveis de adesão a esse tipo de alimento aumentou, cresceram também as taxas de desnutrição, obesidade, diabetes e pressão alta, frutos de um consumo irrefletido de alimentos que, justamente por serem irreconhecíveis – em seus ingredientes e em sua tradição – afetam culturas alimentares como a brasileira, pouco habituada historicamente a comidas ricas em sódio, gordura trans e componentes artificiais, que exigem maior moderação no consumo para não tornarem-se prejudiciais à saúde. (PENSSAN, 2021).

O ganho de espaço desses produtos em nossa cultura alimentar demonstra uma boa alusão ao que Žižek (2015) chamou de *virtualização da realidade*. Parece haver, no capitalismo, uma aposta na oferta de produtos esvaziados em suas essências, que, ao serem vendidos sem suas “propriedades malignas” (o café descafeinado, cervejas não-alcoólicas, etc), condicionam a experiência de realidade a um certo esvaziamento do Real. E não faltam exemplos brasileiros dessa dinâmica.

Recentemente, o sanduíche McPicanha, da franquia McDonald’s, foi denunciado ao PROCON por não conter picanha em sua formulação (EXAME, 2022), e, na mesma

semana, a empresa Coca-Cola foi impedida de comercializar produtos da linha Del Valle Fresh após denúncias de que eles não conteriam os percentuais mínimos de fruta para serem considerados sucos, néctares e refrescos (METRÓPOLES, 2022). O que se vende, assim, é o produto sem o conteúdo essencial. Mais do que isso, é um composto virtualizado que consumimos (uma carne que se parece com, tem gosto e cheiro de carne, mas não o é; ou um líquido que se apresenta como suco mas não o é; e assim por diante). E o resultado desse modelo de produção é, em última instância, que a própria experiência real passa a ser sentida como virtual. Nas palavras do autor:

A Realidade Virtual simplesmente generaliza esse processo de oferecer um produto esvaziado de sua substância: oferece a própria realidade esvaziada de sua substância, do núcleo duro e resistente do Real – assim como o café descafeinado tem o aroma e o gosto do café de verdade sem ser o café de verdade, a Realidade Virtual é sentida como a realidade sem o ser. Mas o que acontece no final desse processo de virtualização é que começamos a sentir a própria “realidade real” como uma entidade virtual. (ŽIŽEK, 2015, p.27)

A consequência última dessa dinâmica seria a progressiva “desmaterialização da vida real” e sua conversão em um teatro espectral, que opera com semblantes em detrimento de símbolos. O Real com o qual não queremos nos haver, mas que tende a retornar, exigindo do sujeito um constante trabalho psíquico de manutenção daquilo que se estrutura enquanto realidade. Concordamos com o autor, nesse sentido, de que “muito mais difícil do que denunciar e desmascarar como ficção (o que parece ser) a realidade, é reconhecer a parte da ficção na realidade real” (ŽIŽEK, 2015, p. 36).

No caso dos produtos ultraprocessados, a dificuldade também decorre de uma postura dos consumidores de *não quererem saber* sobre as origens, as composições, os ingredientes e o processo produtivo daquilo que adquirem, fortalecendo a virtualização da própria experiência de fome e saciação (um pacote de salgadinhos obstrui a sensação de vazio, mas sem de fato preenchê-lo com nada nutritivo). Isso nutre, por outro lado, a alienação a partir da qual o capitalismo se alimenta para a criação de novos produtos virtualizados.

A ideologia bolsonarista, ao correlacionar o aumento das taxas de fome com a quarentena imposta e a consequente diminuição da carga produtiva do trabalho com o aumento da inflação também contribuiu para uma espécie de perda do espaço do Real na realidade. Ao reduzir o problema da fome às questões econômicas, Bolsonaro e Paulo

Guedes (Ministro da Economia do governo) precarizaram as condições de complexidade do debate, retirando dele sua essência e ocultando os fatores sócio-históricos, antropológicos, nutricionais e, sobretudo, de saúde pública que o compõem.

A crise alimentar diria respeito, à luz da narrativa promovida por eles, unicamente aos efeitos da deterioração econômica com a chegada da pandemia, de modo que conviria ser combatida unicamente pela frente econômica, sem envolver outros domínios da vida pública. Como discute Jappe (2021), esse tipo de “totalitarismo de uma única abordagem do fenômeno humano” dialoga radicalmente com o próprio totalitarismo político, ao facilitar, ideologicamente, a fragmentação de questões políticas e sociais complexas em detrimento da ascensão de uma única vertente – no caso, a que endossa o mercado e as instituições financeiras do país.

Segundo o portal de verificação de notícias Aos Fatos (2022), Bolsonaro fez 47 declarações criticando “a politicalha do fica em casa e a economia a gente vê depois” durante os dois primeiros anos da pandemia, agenciando a descredibilização das instruções da OMS e dos demais órgãos de saúde em prol do ganho de espaço da pauta econômica no plano de seu governo. Concomitantemente ao aumento de declarações desse tipo, houveram também as de cunho negacionista, quando, por exemplo, ao ser interpelado diretamente sobre a questão da fome, o ex-presidente chegou a declarar mais de uma vez que “falar que se passa fome no Brasil é uma mentira” (EL PAÍS, 2020) e qualificar como “populista” os discursos que alertavam sobre a piora nos índices alimentares no país.

A negação, como sabemos, comumente desempenha um papel de defesa inconsciente. A própria ideologia, pode-se dizer, corresponde a um “discurso da realidade que tenta *negar* o Real (recalcado e antagônico)” (SOUSA FILHO, 2016, p. 25). Essa negação procede em uma postura de intimidação constante à realidade institucionalizada, tentando de algum modo desestabilizá-la, perturbá-la e desacomodá-la de seu semblante estável. Para isso, muitas vezes, lança mão de uma narrativa cuja estrutura é projetiva e paranóica, como já vimos anteriormente. O aspecto projetivo, aqui, incorre em vários exemplos que podemos extrair dos pronunciamentos de Bolsonaro.

Sobre o manejo da crise alimentar em estados cujas gestões governamentais aderiram à quarentena, o presidente citou, por exemplo, que, em determinada região,

“praticamente acabaram os cães e gatos, que foram comidos pela população passando fome” (CORREIO BRAZILIENSE, 2019). Esse exemplo falacioso fazia alusão a como o Brasil, caso continuasse a seguir as restrições impostas pela OMS, viraria “uma Venezuela”, que, segundo declarações do presidente, também não teria cães ou gatos, pois estes estariam sendo comidos pela população para aplacar a fome em meio à crise econômica (CORREIO BRAZILIENSE, 2019). Ou seja, através da acusação da existência de um viés comunista no manejo da crise que estava sendo feito nos estados, Bolsonaro buscou expelir-se de qualquer responsabilidade referente aos agravamentos dos problemas da fome no país. Já nos alertava Althusser, no entanto, que:

O que parece ocorrer fora da ideologia ocorre, na realidade, na ideologia. O que de fato acontece na ideologia, portanto, parece acontecer fora dela. É por isso que quem está na ideologia acredita-se, por definição, fora dela: um dos efeitos da ideologia é a negação prática, pela ideologia, do caráter ideológico da ideologia. A ideologia nunca diz “sou ideológica”. É preciso estar fora da ideologia, isto é, no saber científico, para poder dizer: “eu estou na ideologia” (caso muito excepcional) ou “eu estava na ideologia” (caso geral). Como se sabe, a acusação de estar na ideologia só se aplica aos outros, nunca ao próprio sujeito. (ALTHUSSER, 1996, p.134).

Através dessa interpretação cínica da realidade, a ideologia bolsonarista provocou uma espécie de deslocamento do problema, que deixou (imaginariamente) de ser a fome e passou a ser, então, a ameaça comunista, que estaria se aproveitando da disrupção na organização econômica do país para se desenvolver. Invariavelmente, essa operação ideológica cria uma representação fraturada da realidade, contribuindo para a polarização social e, como efeito, dificultando qualquer tipo de organização da sociedade civil, fomentando o negacionismo dos problemas estruturais latentes. Mais do que isso, essa estratégia personifica todos os males do bem-estar social em uma imagem (a da bandeira comunista, por exemplo), o que instaura o resultado dos conflitos estruturais da fome na figura de um invasor externo, o que alarga ainda mais a distância entre os sujeitos e os problemas estruturais da questão.

O fantasma do comunismo foi, nesse sentido, a cartada discursiva dada pelo presidente para convocar a população a exercer sua “liberdade de escolha” em seguir ou não o isolamento social, idem para o uso de máscaras e, posteriormente, a vacinação. A ameaça era a de que o Brasil estaria em vias de ruir economicamente diante do advento pandêmico, sendo que na espreita dessa ruína, estaria a revolução comunista. Por meio da criação de um inimigo imaginário, alocaram-se ideologicamente os afetos de revolta e

busca por proteção em condutas violentas, individualistas e que fomentaram uma perspectiva paranóide da realidade (FURLAN, 2018).

No caso, o inimigo forjado por Bolsonaro parece dialogar intimamente com sua história enquanto ex-capitão do exército, bem como com sua posição ideológica de extrema-direita e sua admiração pelo período da ditadura no Brasil, vertentes que também discursam sobre o medo da volta do comunismo e a necessidade estatal de estar preparado para esse embate a qualquer momento.

Como efeito dessa agenda paranóica, a banalização da fome no Brasil chegou, em 2021, a tal nível, que tornou-se comum ver famílias inteiras alimentando-se de ossos achados no lixo (UOL, 2021a, 2021b, 2021c, 2021e). Nesse aspecto, o caráter ultraindividualista da ideologia bolsonarista não se limitou à escolha de adesão aos protocolos de saúde, mas também adentrou o campo alimentar, reiterando a responsabilização do sujeito pela própria fome. À medida que a responsabilidade do Estado foi sendo reduzida, os discursos de desejo pelo retorno às atividades de trabalho presenciais foram incentivados como único meio de recomposição econômica, levando as parcelas mais vulneráveis da população a se verem tendo que optar por expor-se ao vírus para garantir um sustento mínimo ou manter o isolamento e passar fome.

Em uma declaração feita nesse mesmo ano, Paulo Guedes chegou a criticar a forma dos brasileiros montarem seus pratos, culpando-os pelo desperdício que poderia servir para alimentar “pessoas fragilizadas, mendigos e desamparados”:

O prato de um classe média europeu, que já enfrentou duas guerras mundiais, é relativamente pequeno e, aqui, nós fazemos almoço e deixamos uma sobra enorme (CORREIO BRAZILIENSE, 2021).

Nesse breve comentário, Guedes (i) responsabiliza os brasileiros pelos índices de desperdício alimentar e fome, cujo um dos maiores agentes é, na realidade, o agronegócio (BRASIL DE FATO, 2021); (ii) distancia-se do problema da fome, eximindo o ministério da Economia de qualquer responsabilidade tocante à pauta; (iii) sugere alimentar nichos mais vulneráveis da população com restos. Evidenciando, assim, o fomento do Estado aos preceitos ultra neoliberais regentes da produção capitalista. Aqui, faz-se importante ressaltar que essa fala nada tem de novo. É apenas uma atualização do mesmo discurso

eurocêntrico que desvaloriza as misturas brasileiras¹⁷ e elege a França como berço da gastronomia mundial, negando a influência de matrizes africanas que estiverem na base da formação da estrutura gastronômica ocidental e oriental. Nessa cena, o brasileiro deve aprender a se alimentar tal qual os europeus, internalizando essa colonização, simultaneamente culinária e discursiva.

Nesse sentido – e para entender a fome enquanto um projeto político, como defende Castro (1957,1961) –, é preciso reconhecer o papel do Estado na organização das dinâmicas éticas, econômicas e sociopolíticas que atravessam o fenômeno da alimentação. Em seu aspecto mais fundamental, o papel do Estado é o de garantir as condições mínimas de direitos e acessos básicos a toda sua população. A partir do momento em que o poder soberano deixa de atuar como um “Estado protetor” e passa a assumir uma figura de “Estado predador” diante de determinadas partes da população, deixando de garantir direitos humanos básicos, negligenciando-as e, portanto, relegando-as à morte, isso se configura como parte de uma agenda de necropolítica. (SAFATLE, 2020).

A necropolítica, de acordo com Mbembe (2018) diz respeito a uma modalidade de gestão na qual o exercício do poder soberano do Estado opera através da escolha de quem deve morrer e quem deve viver. No contexto necropolítico, a morte e o corpo são transformados por um processo de “coisificação” de certos nichos da população, que, ao serem destituídos de sua condição de sujeitos, são propositalmente relegados, descuidados e deixados à mercê, por exemplo, da fome.

Ainda em 2020, enquanto os primeiros sinais da crise alimentar começavam a se apresentar através da alta na inflação e das dificuldades de abastecimento das redes de supermercados em função da pandemia de COVID-19, figuras políticas do Ministério da Economia comemoravam as taxas de venda de soja e carnes bovinas e suínas no mercado externo pelo Brasil, que bateram recordes em suas receitas de exportação e cresceram 29% a mais em comparação ao mesmo período do ano anterior (GLOBO RURAL, 2020). Esta talvez seja a face mais perversa da crise alimentar deflagrada durante o governo de Bolsonaro: a desumanização latente promovida pelo Estado que, ao não garantir uma existência digna a certos nichos populares, tolheu suas possibilidades de enfrentamento

¹⁷ Veja mais sobre a centralidade da mistura alimentar na culinária brasileira no segundo capítulo.

saudáveis frente ao trauma da fome, que se agravou a níveis coletivos, dada a precarização dos recursos simbólicos disponíveis para dar conta do irrompimento dessa angústia.

Mas, afinal, qual é o Real que todos esses discursos colocam em cena? Como pensar o sujeito em sua digestão dessa conjuntura? A própria dinâmica das refeições à base de ossos pode nortear as formas de inscrição desse núcleo traumático. Em *O osso de uma análise* (1998), Jacques-Allan Miller discorre sobre como a análise se dá aos moldes de uma travessia, iniciada no sintoma do analisando e terminada no encontro com o Real, com o núcleo que goza ou com a compreensão do desejo que esse gozo tampona. O Real que se busca atingir ao final da análise é um ponto irreduzível, um resto não simbolizável que coloca em questão o próprio agente da análise, isto é, o sujeito do inconsciente. Esse ponto final da travessia, em verdade, está posto desde o primeiro passo, pois o próprio sintoma contém em si uma parcela desse Real. Pode-se dizer que, tal como uma carne que se come até chegar aos ossos (seus restos), a análise é um trabalho que se pauta na digestão do sintoma até seu núcleo irreduzível.

O osso de uma análise é então esse resto que põe em questão a existência do inconsciente em sua dimensão estrutural, pois sua cura seria a própria cura da cisão ontológica que deu luz ao sujeito que fala. O encontro com o Real em análise, no entanto, não se dá de forma contínua, pois trata-se de um ponto de *não-ser*, uma espécie de lugar que apenas se vislumbra ou se atinge, mas no qual não se demora, nem tampouco se permanece, dado o nível de angústia que emerge nesse contato carente de sentido (MILLER, 1998).

Contrariamente à análise, que dá ao sujeito condições de uma permanência breve nesse ponto de não-sentido e o convoca a elaborar sobre isso, a dinâmica da fome no Brasil pôs em xeque o Real da fome, encarnada (ou desencarnada) na alimentação baseada em ossos e restos, sem dar aos sujeitos uma possibilidade de se ausentar desse ponto de angústia extrema. Escolher todos os dias entre comer lixo ou não comer, ou entre alimentar sua família com restos ou deixá-la à mercê da fome, eis um contato com o Real que viola qualquer ética e exacerba a angústia ao ponto de reduzir qualquer potencial apaziguador da rede simbólica, tamanho é o furo instaurado.

O governo de Bolsonaro, enquanto ideologicamente alinhado aos princípios do fascismo e discursivamente orientado à violência, à segregação e ao descaso, gestou, ao

longo de 4 anos, um país desnutrido de direitos. Cabe saber se, nos próximos anos, a sociedade civil conseguirá se organizar para fazer frente ao avanço da agenda necropolítica no Brasil. Sem dúvida, se trata de um desafio que exigirá a criação de condições de recordação, repetição e elaboração das mazelas estruturais que compuseram a história da nação para dar condições à construção de um discurso de resistência, em uma linguagem historicizada e crítica, que possa competir ideologicamente com este que se instaura hoje na realidade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Erisícton era filho de Triopas, que se tornou rei da Tessália após ter expulsado dali os habitantes autóctones, os pelasgos. Estes haviam consagrado a Deméter, a deusa das colheitas, um bosque magnífico. No centro desse bosque erguia-se uma árvore gigantesca, à sombra de cujos ramos dançavam as dríades, as ninfas das florestas. Erisícton, desejando transformar essa árvore em soalhos para a construção do seu palácio, foi até lá um dia, com servos munidos de machados, e começou a abatê-la. Apareceu-lhe então a própria Deméter, sob as feições de uma das suas sacerdotisas, para o exortar a que renunciasse. Erisícton respondeu-lhe com desprezo, mas os seus servos tiveram medo e quiseram evitar o sacrilégio. Erisícton, então, empunhando um machado, cortou cerce a cabeça de um deles e a seguir derrubou a árvore, apesar do sangue que dela jorrava e da voz que dela provinha anunciando-lhe uma punição. Esta não se fez esperar, enviando-lhe Deméter a Fome personificada, que através do sopro penetrou no corpo do culpado, vendo-se este então presa de uma fome que nada podia saciar: quanto mais comia, mais fome tinha. Tragou todas as suas provisões, os seus rebanhos e cavalos de corrida; mas as suas entranhas continuavam vazias, e ele, pouco a pouco, definhava. Consumiu, como um fogo que tudo devora, o que teria bastado para alimentar uma cidade, um povo inteiro. Segundo Calímaco, teve de se esconder em casa, de renunciar a sair e a participar nos banquetes, acabando por mendigar na rua comida para a boca, após ter arruinado a casa paterna. Segundo Ovídio, chegou até a vender a filha, Mestra, para comprar comida, conseguindo ela fugir graças ao dom da metamorfose que Posídon lhe concedera. Mas, tornando depois a casa de seu pai, Mestra foi por ele de novo vendida várias vezes. Nada, porém, acalmava a fome de Erisícton, e quando a violência do seu mal esgotou todos os alimentos, e à sua penosa moléstia deu novo pasto, ele mesmo dilacerou os próprios membros e se pôs a arrancá-los, mordendo--se o desgraçado para de seu próprio corpo se nutrir, muti-lando-o. (JAPPE, 2021, p. 11).

O capitalismo é como um rei que devora a si mesmo. Sua fome (de riqueza, de geração de lucro, de exploração e de assujeitamento) não se sacia com nada de concreto, pois nada tem de natural, e disso também se nutre seu caráter abstrato e destrutivo. Enquanto toda produção que tem como objetivo satisfazer necessidades concretas encontra limites na própria natureza de tais necessidades, a produção capitalista, representada pelo dinheiro, não encontra limites.

A fome pela riqueza não se exaure, pois, tal como a fome de Erisícton, não tem o objetivo de atender a nenhuma necessidade específica. Ela não se esgota uma vez que é aplacada; pelo contrário, havendo acumulação, esta tende a se atualizar ainda mais, de forma cíclica e ampliada. No entanto, o caráter abstrato da fome capitalista, como vimos no decorrer do nosso trabalho, não produz apenas efeitos abstratos.

Vimos que a própria alimentação é uma via de subjetivação potente desde os primórdios da vida do sujeito. Da amamentação e do laço estabelecido com a mãe decorrem os protótipos relacionais do sujeito com seu meio e os desafios próprios da sobrevivência em meio aos imperativos biológicos. Se vencidas essas primeiras demandas, abre-se um espaço simbólico onde o campo alimentar ascende em sua dimensão, tornando-se via de nutrição de afetos, relações e leis que regem não só a estilística alimentar, mas também as próprias matrizes identitárias do sujeito e sua posição dentro da rede simbólica. Posição essa que constrói o sujeito através da interpelação, o que invariavelmente nos conduz de volta aos problemas da atual conjuntura ideológica do capitalismo.

Também no primeiro capítulo, discorreremos sobre a importância de retomar as leituras psicanalíticas acerca de conceitos atualmente cristalizados como o da identidade, em busca de subversões possíveis, num exercício de atualização que dê conta da demanda legítima dos sujeitos brasileiros em torno de seus referenciais identitários. Para além de uma dimensão alienante, a identidade, em nosso território, guarda em sua história os conflitos próprios do nível do sujeito e nos convoca às faces do Real que estiveram presentes no processo da colonização, sendo, portanto, um campo fértil para o pensamento psicanalítico.

No segundo capítulo, a construção da “*identidade*” brasileira calçou-se em um processo de violência histórica que culminou na criação de uma identidade nacional unificante, que, por sua vez, trouxe em sua culinária as próprias raízes de resistência dos povos que estiveram à base desse processo. No entanto, não detectamos – ao menos, de forma paradigmática – um momento político e social em que estivesse centralmente em pauta a historicização de nossa constituição identitária a partir dos significantes próprios dos povos que a compuseram. Com essa ausência de uma descolonização identitária, ainda se fomenta a perspectiva de culturas eurocêntricas como detentoras da verdade histórica desse processo.

Consequentemente – afinal, aquilo que não é elaborado está fadado à repetição –, a miséria e o agravamento da fome, na contemporaneidade, remontam ao mesmo processo de dizimação e violência a partir do qual ergueu-se o Brasil, repetindo uma dinâmica hierárquica que (re)elege o topo da pirâmide social como merecedora de manutenção de privilégios, enquanto devasta aqueles na base dessa estrutura.

Isso ocorre, conforme pudemos analisar no terceiro capítulo, por intermédio de uma série de estratégias ideológicas que visam operar com as mazelas da fome de forma superficial, individualizante e a-crítica. Fissurando realidade em sua dimensão mais literal e cínica, o capitalismo se mune de uma interpelação perversa para desfazer laços, engendrar uma percepção paranóide da realidade, precarizar o campo simbólico e desnutrir a possibilidade de imaginar um mundo diferente. Há uma indiferença estrutural no que diz respeito ao que se produz em contraste com as necessidades de quem produz e quem consome, e esse excedente nutre ao próprio funcionamento da lógica neoliberal. O capitalismo de fato nos conduz para morrer de fome em meio à fartura.

No entanto, conforme expomos, a fome contemporânea no Brasil não se reduz a uma falência sociopolítica das relações entre Estado e sujeito, mas aponta também para uma perda da capacidade de simbolização das experiências coletivas, frente à qual a psicanálise encontra-se atualmente desarmada. Diante da fome, parece haver tanta angústia que esta eleva-se ao ponto de não conseguir mais operar como um motor dos processos de simbolização, distanciando-se, assim, de qualquer possibilidade de análise.

Uma coisa é o dispositivo analítico descrito por Miller (1998), que vai desencarnando as demandas até chegar aos ossos; outra, é ter os ossos como ponto de partida, e ir de encontro a um sujeito praticamente desencarnado, inanalizável e simbolicamente empobrecido por condições estruturais – como os encontramos no cenário brasileiro.

Em vários aspectos, a colonização dos saberes também está presente na psicanálise brasileira, que não consegue encontrar repercussão dentro de certas temáticas como a fome numa realidade cultural e econômica como a nossa. Daí se instaura a importância de que, enquanto teoria potencialmente muito mais crítica, a psicanálise possa visitar seus conceitos de forma irreverente, buscando formular sentidos

alternativos a conceitos como identidade, laço social e até mesmo da própria alimentação, para, dessa forma, operar com o sofrimento psíquico dentro do nosso território.

Frente a isso, cabe-nos, com urgência, tomar o desafio de historicização dos ossos da nossa teoria, desvencilhando-se das perspectivas colonizadoras que alimentaram seu desenvolvimento e dialetizando-se, a partir disso, como um agente teórico capaz de competir com as hegemonias eurocêntricas, neoliberais e fascistas a partir das quais o país se orienta politicamente na contemporaneidade. Se o objetivo é criar um discurso capaz de competir com o do neoliberalismo, inclusive dentro da Psicologia, será necessário interpelar muitos dos significantes presentes no campo social hoje, desocultando-os, movimentando-os, diferenciando-os e, com isso, ressignificando-os.

Por fim, este trabalho nos convida a pensar sobre esses deslocamentos, que são próprios ao desejo e à dimensão do significante e que nos ajudam a perceber alguns limites das práticas psicanalíticas, para perceber o quanto estamos confrontados com uma série de questões muito mais amplas e herméticas do que a direção do tratamento. A situação crítica da fome no Brasil, hoje, tamanha é sua complexidade e precariedade simbólica, que acaba por colocar em xeque a própria condição de uma psicanálise, nos convidando a um retorno crítico à própria agenda psicanalítica frente ao assolamento de seus sujeitos.

REFERÊNCIAS

A face mais perversa do golpe: a fome volta a assombrar os brasileiros. **Carta Capital**, 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/a-face-mais-perversa-do-golpe-a-fome-volta-a-assombrar-os-brasileiros/>>. Acesso em 11 de Abril de 2022.

A pé em busca de ossos: Para sobreviver com 6 em casa e um salário mínimo, mulher anda 4 km para buscar ossos em açougue em Cuiabá. **UOL**, 2021c. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/a-pe-em-busca-de-ossos-cuiaba/>> . Acesso em 29 de setembro de 2021.

AGRO não é pop: estudo aponta que a fome é resultado do agronegócio. **Brasil de Fato**, 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/10/20/o-agro-nao-e-pop-estudo-aponta-que-a-fome-e-resultado-do-agronegocio>>. Acesso em 02 de Maio de 2022.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estados (Notas para uma investigação). Em: **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 105-142, 1996.

ALVES FILHO, Manoel Sebastião; PIOVEZANI, Carlos. Discursos publicitários do agronegócio: sentidos da carne na sociedade brasileira contemporânea. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 21, n. 2, p. 219-239, 2020.

APESAR da pandemia, Brasil bate recorde na exportação de soja, carnes e algodão em abril. **Revista Globo Rural**, 2020. Disponível em: <<https://revistagloborural.globo.com/Noticias/Economia/noticia/2020/05/apesar-da-pandemia-brasil-bate-recorde-na-exportacao-de-soja-carnes-e-algodao-em-abril.html>> . Acesso em 07 de outubro de 2021.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco?** Esboço para uma crítica à metafísica racial. Hedra, 2019.

BARROS, Marilisa Berti de Azevedo et al. Report on sadness/depression, nervousness/anxiety and sleep problems in the Brazilian adult population during the COVID-19 pandemic. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 29, 2020.

BOCK, Ana Mercês Bahia. A psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia. **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**, p. 15-35, 2001.

BOLAÑO, César. **Indústria Cultural, informação e capitalismo**. São Paulo, Editora Polis, 2000.

BOLSONARO: Falar que se passa fome no Brasil é uma grande mentira, é um discurso populista. **El País**, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/19/politica/1563547685_513257.html> . Acesso em 25 de abril de 2022.

BRASIL será como Portugal, com churrasco de carne de porco no lugar da picanha, diz diretor comercial do Mundial. **Jornal O Globo**, 2021a. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/brasil-sera-como-portugal-com-churrasco-de-carne-de-porco-no-lugar-da-picanha-diz-diretor-comercial-do-mundial-25212688>> . Acesso em 29 de setembro de 2021.

BRASIL; MINISTÉRIO DA SAÚDE (MS). **Guia alimentar para a população brasileira**. 2014.

BRASILEIRO 'se vira' para driblar a fome: confira como substituir alimentos. **Extra Globo**, 2021. Disponível em: <<https://extra.globo.com/economia/financas/brasileiro-se-vira-para-driblar-fome-confira-como-substituir-alimentos-25154797.html>> . Acesso em 30 de setembro de 2021.

BRASILEIRO enche o prato e desperdiça comida, diz Guedes. **Correio Braziliense**, 2021. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/economia/2021/06/4931999-brasileiro-enche-o-prato-e-desperdica-comida-diz-guedes.html>> . Acesso em 25 de abril de 2022.

BRILLAT-SAVARIN, Jean-Anthelme (1975). **A fisiologia do gosto**. Companhia das letras, 2019.

CALAZANS, Roberto; REIS, Leandro Nogueira dos. O conceito de paranoia em Freud. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 34, n. 1, p. 80-95, 2014.

COMBATE à fome. **Memorial da Democracia**. Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/combate-a-fome/> . Acesso em 19 de Junho de 2022.

CONSUMO de pé de galinha em alta e outros 5 dados que revelam retrato da fome no Brasil. **UOL**, 2021e. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/bbc/2021/10/05/consumo-de-pe-de-galinha-em-alta-e-outros-5-dados-que-revelam-retrato-da-fome-no-brasil> . Acesso em 02 de outubro de 2021.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco. 1984.

DA SILVA MELO, Thiago. A correlação entre o latifúndio e o estado brasileiro. **Revista Equador**, v. 10, n. 01, p. 160-181, 2021.

DAMASCENO, Athos. Breve notícia e ligeiras considerações acerca da arte doceira no Rio Grande do Sul. **Travessia**, n. 36, p. 49-51, 1998.

DE AVELAR, Johelma Pires. **Mudanças sociais, objetos técnicos e o design: uma análise sobre os talheres**. 2015.

DE CASTRO, Josué. **Geografia da fome**. Editora Brasiliense, 1957.

DE CASTRO, Josué. **Geopolítica da fome: ensaios sobre os problemas da alimentação e da população do mundo**. Rio de Janeiro: Casa Estudante do Brasil, 1961.

DE OLIVEIRA MOREIRA, Jacqueline. Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. **Estudos e pesquisas em Psicologia**, v. 9, n. 1, p. 233-247, 2009.

DE picanha e cerveja a Louro da Havan: discurso de Lula gera memes na web. **UOL**, 2021e. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/03/10/pronunciamento-lula-memes.htm>. Acesso em 31 de março de 2022.

DE SOUZA JÚNIOR, Paulo Roberto. Pour une Psychanalyse Irrévérante. **Oxymoron**, n. 5, p. 2-11, 2015.

DISCURSO da presidenta da república Dilma Rousseff na cerimônia de lançamento do plano de superação da extrema pobreza. **Biblioteca da Presidência**, 2013. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-cerimonia-de-lancamento-do-plano-de-superacao-da-extrema-pobreza-2013-brasil-sem-miseria>.> Acesso em 31 de março de 2022.

DISCURSO da Presidenta da República, Dilma Rousseff, na abertura da 5ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Biblioteca da Presidência, 2015. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-abertura-da-5a-conferencia-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional-consea-brasilia-df>>. Acesso em 31 de março de 2022.

DOS SANTOS, Anderson David Gomes; DA SILVA, Danielle Viturino; MACIEL, Kleciane Nunes. A campanha publicitária “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo”, da Rede Globo de Televisão, como difusora da propaganda sobre o agronegócio no Brasil. **Revista Eletrônica Internacional de Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura**, v. 21, n. 1, p. 46-61, 2019.

ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

EM 1.220 dias como presidente, Bolsonaro deu 5.375 declarações falsas ou distorcidas. **Aos Fatos**, 2022. Disponível em: <<https://www.aosfatos.org/todas-as-declara%C3%A7%C3%B5es-de-bolsonaro/>>. Acesso em 07 de Maio de 2022.

EM Goiás, família se queima ao usar álcool para cozinhar por falta de dinheiro para botijão de gás. **Jornal O Globo**, 2021b. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/em-goias-familia-se-queima-ao-usar-alcool-para-cozinhar-por-falta-de-dinheiro-para-botijao-de-gas-25182093>> . Acesso em 03 de novembro de 2021.

ESTOQUE de carisma de Lula. **O Tempo**, 2013. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/opiniaio/gaudencio-torquato/subscription-required-7.5927739?aid=1.745312>>. Acesso em 31 de março de 2022.

FAO. **The State of Food Insecurity in the World 2014**. Strengthening the enabling environment for food security and nutrition. Rome, FAO, 2014.

FOUCAULT, Michael. **Arqueologia do saber**. Forense Universitária. 2008.

FREITAS, Maria do Carmo Soares de. **Agonia da fome**. Editora Fiocruz, 2003.

FREUD, Sigmund (1913). Totem e tabu. Em: **Obras psicológicas completas volume 11 (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 17-244, 2012.

FREUD, Sigmund (1914). Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar. Em: **Obras psicológicas completas volume 13**. Rio de Janeiro: Imago, p. 247-51, 1996.

FREUD, Sigmund. (1915). **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FREUD, Sigmund. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. Em: **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 129-163.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, p. 381-517, 1895.

- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu (1921). Em: **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos: 1920-1923**. Companhia das Letras, 2011.
- FREYRE, Gilberto. **Açúcar: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil**. Global Editora, 2020.
- FURLAN, Vinícius. Uma Análise Psicopolítica do Fascismo Brasileiro. **Revista Gestão & Políticas Públicas**, v. 8, n. 1, p. 39-53, 2018.
- GARIMPO contra a fome: sem comida, moradores do Rio recorrem a restos de ossos e carne rejeitados por supermercados. **Extra Rio de Janeiro**, 2021. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/garimpo-contra-fome-sem-comida-moradores-do-rio-recorrem-restos-de-ossos-carne-rejeitados-por-supermercados-25216735.html>> . Acesso em 29 de setembro de 2021.
- GRÁFICOS mostram polarização nas redes sociais no Brasil. **Revista Galileu**. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2018/08/graficos-mostram-polarizacao-politica-nas-redes-sociais-no-brasil.html>>. Acesso em 18 de Maio de 2022.
- HAROCHE, Claudine. Reflexões sobre a subjetividade na colonização. **Revista Conexão Letras**, v. 4, n. 4, 2009.
- HARRUS-RÉVIDI, Gysèle. O prato. **Revista Travessia**, v. 36, p. 89-95, 1998.
- IBERÊ, Daniel. Povos Indígenas: Alimentos, Ancestralidade e Sagrado em Tempos de Crise. **Caderno do Observatório Brasileiro de Hábitos Alimentares**, v. 1, p. 37-44, 2020.
- INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 2, p. 10, 2013.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa nacional por amostra de domicílios: segurança alimentar**. Rio de Janeiro, 2013.
- JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição**. Editora Elefante, 2021.
- LACAN, Jacques. (1963) **O seminário. Livro X: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. 10, 2005.
- LACAN, Jacques. (1964) **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. Ciência e Verdade, in **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. (1955-1956) **O seminário. Livro III: as psicoses**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- LACAN, Jacques. **O seminário. Livro IX: a identificação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1961.

LACAN, Jacques. **O seminário. Livro VII: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LAGOAS, Juliano Moreira. O problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan. **Tese de Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura**, Universidade de Brasília, 2016.

LAGOAS, Juliano Moreira. Psicanálise, Epistemologia e Políticas do Sofrimento Psíquico. **Projeto de Pesquisa**, UniCEUB, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1964). **Mitológicas I: O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LULA diz que incomoda muita gente que os pobres estejam evoluindo. **G1**, 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2013/10/lula-diz-que-incomoda-muita-gente-que-os-pobres-estejam-evoluindo.html>. Acesso em 31 de março de 2022.

LULA e o bolsa família: os detalhes de uma farsa e uma falha escandalosa da imprensa. **Veja**, 2013. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/lula-o-bolsa-familia-os-detalhes-de-uma-farsa-e-uma-falha-escandalosa-da-imprensa/>. Acesso em 31 de março de 2022.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. **Revista Estudos Históricos**, v. 1, n. 33, p. 25-39, 2004.

MACIEL, Maria. Olhares antropológicos sobre alimentação. Em: **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. Editora Fiocruz, Antropologia e Saúde Collection, 2016.

MAIS miséria, mais fome: 2 milhões de famílias caíram na extrema pobreza durante o governo Bolsonaro. **UOL**, 2021a. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/mais-miseria-mais-fome/>. Acesso em 29 de setembro de 2021.

MARCO Antônio Villa: a década petista é a década da falácia. **Época**, 2013. Disponível em: <https://epoca.oglobo.globo.com/ideias/noticia/2013/11/bmarco-antonio-villab-decada-petista-e-decada-da-falacia.html>. Acesso em 31 de março de 2022.

MARIANI, B. O PCB e a imprensa; o imaginário sobre os comunistas nos jornais. Rio de Janeiro, Campinas: **Revan & Ed. UNICAMP**, 1998.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política (2011)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. n-1 edições, 2018.

MCPICANHA sem picanha? Lanche leva McDonald's ao PROCON. **Revista Exame**, 2022. Disponível em: <https://exame.com/marketing/mcpicanha-sem-picanha-lanche-leva-mcdonalds-ao-procon/>. Acesso em 01 de Junho de 2022.

MILLER, Jacques-Alain. **O osso de uma análise**. Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e II Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise. Bahia: Biblioteca Agente, 1998.

NÃO tem cachorro nem gato na Venezuela. Comeram tudo!, diz Bolsonaro. Correio Braziliense, 2019. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/08/15/interna_politica,777403/nao-tem-cachorro-nem-gato-na-venezuela-comeram-tudo-diz-bolsonar.shtml>. Acesso em 25 de abril de 2022.

NÃO tem coisa pior do que dormir com fome, relata moradora da periferia de Belém (PA). **Brasil de Fato**, 2021a. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/09/03/nao-tem-coisa-pior-do-que-dormir-com-fome-relata-moradora-da-periferia-de-belem-pa>> . Acesso em 29 de setembro de 2021.

NOVA propaganda do PMDB exalta Temer e o agronegócio em meio à Carne Fraca. Poder 360, 2017. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/governo/nova-propaganda-do-pmdb-exalta-temer-e-agronegocio-em-meio-a-carne-fraca/>>. Acesso em 11 de Abril de 2022.

O sombrio legado de Temer. El País, 2017. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/15/opinion/1510748409_938683.html>. Acesso em 11 de Abril de 2022.

OITO histórias que provam que o sucesso vem com sacrifícios. **Época Negócios**, 2013. Disponível em: <<https://epocanegocios.globo.com/Inspiracao/Carreira/noticia/2013/06/nove-historias-que-provam-o-sucesso-vem-com-sacrificios.html>>. Acesso em 31 de março de 2022.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes Editores, 2015

ORLANDI, Eni P. Michel Pêcheux e a Análise de Discurso. **Vitória da Conquista**, p. 9-13, 2005.

OXFAM BRASIL. **O vírus da fome se multiplica: uma receita mortal misturando conflitos armados, covid-19 e crise climática acelera a fome no mundo**. São Paulo: Oxfam Brasil, 2021. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/noticias/fome-aumenta-no-mundo-devido-a-pandemia-crise-climatica-e-conflitos-armados/>> . Acesso em: 05 out. 2021.

PÊCHEUX, Michael. L'étrange miroir de l'analyse du discours. **Langages**, Paris, n. 62, p. 5-8, 1981.

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 143-152, 1996.

PENSSAN, Rede. VIGISAN. **Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil**. 2021.

PERES, João. & MATIOLI, Victor. Por que o fim dos estoques públicos de alimentos do Brasil é um problema. **O joio e o trigo**. Disponível em: <<https://ojoioetrigo.com.br/2019/11/por-que-o-fim-dos-estoques-publicos-de-alimentos-do-brasil-e-um-problema/>> . Acesso em: 23/08/2021.

PNAD, IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 2007. **Educação juventude raça/cor**, 2008.

PROCON-DF proíbe Coca-Cola de vender Del Valle Fresh: “não é suco”. **Metrópoles**, 2022. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/distrito-federal/procon-df-proibe-coca-cola-de-vender-del-valle-fresh-nao-e-suco>>. Acesso em 06 de Junho de 2022.

QUEM pega primeiro, leva: Alimento jogado fora por sacolão vira jeito de economizar para famílias, comida de animais e salvação em MG. **UOL**, 2021d. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/quem-pegas-primeiro-leva-belo-horizonte/>> . Acesso em 26 de setembro de 2021.

REDEVIDA. Dória fala sobre farinata para erradicação da fome. Youtube, 10 de outubro de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ktjj9UrAzXY>>. Acesso em 11 de Abril de 2022.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO-SILVA, Rita de Cássia et al. Implicações da pandemia COVID-19 para a segurança alimentar e nutricional no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 25, p. 3421-3430, 2020.

RIVERA, Tania. **Psicanálise antropológica**: identidade, gênero e arte. Porto Alegre: Artes & Secos, 2020.

ROSA, Miriam Debieux; DOMINGUES, Eliane. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. **Psicologia & Sociedade**, n. 22, v. 1, p. 180-188, 2010.

RUDGE, Ana Maria. Trauma e temporalidade. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v.4, n.4, p. 102-116, 2003.

RUDGE, Ana Maria. **Trauma**. Zahar: Coleção Passo-a-Passo. 2009.

SAFATLE, Vladimir. Beyond the Necropolitics Principle: Suicidal State and Authoritarian Neoliberalism. **Crisis & Critique**, v. 7, n .3, p. 360-375, nov. 2020. Disponível em: <<https://www.crisiscritique.org/uploads/24-11-2020/vladimir-safatle.pdf>> . Acesso em: 07 de Outubro, 2021.

SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Autêntica Editora, 2021.

SEM teto e sem comida: na capital do Brasil, só doações salvam famílias da fome. **Brasil de Fato**, 2021b. Disponível em:

<<https://www.brasildefato.com.br/2021/09/02/sem-teto-e-sem-comida-na-capital-do-brasil-so-doacoes-salvam-familias-da-fome>> . Acesso em 29 de setembro de 2021.

SERRA, Carlos. Introdução: a ideologia da ideologia. Em **O que é ideologia? Cadernos de Ciências Sociais**. Escolar Editora, 2016.

SOCIEDADE civil do Consea publica nota contra extinção do conselho. Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (FBSSAN), 2019. Disponível em: <<https://fbssan.org.br/2019/01/consea-esta-ausente-no-novo-governo/>>. Acesso em 25 de abril de 2022.

SOUSA FILHO, Alípio. O que é ideologia? A conceituação pós-marxista. Em: **O que é Ideologia?**. Editora Escolar, 2016.

TEM dias que é só isso: Em SP, famílias relatam comer descartes de supermercado, mesmo passando mal depois. **UOL**, 2021b.

TEMER acena a ruralistas com apoio a mudança em demarcação de área indígena. **El País**, 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/13/politica/1468363551_264805.html>. Acesso em 11 de Abril de 2022.

TIZIO, Hebe. Novas modalidades do laço social. **aSEPHallus**, p. 32-37, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 8, p. 2, 2015.

ZAVARONI, Dione de Medeiros Lula. Amamentação, sintomas alimentares e constituição psíquica. **Sintomas Alimentares, Cultura, Corpo e Obesidade**, v. 1, p. 108-120, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. (Org.) **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!**: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Boitempo Editorial, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. Boitempo Editorial, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. **The Pervert's Guide to Ideology**. Direção: Sophie Fiennes, 2012.

