

O Mal-Estar Institucional Brasileiro como um Romance Histórico

Renato Sarieddine Araújo¹

¹Universidade Federal de São João del-Rei, São José del
Rei, MG, Brasil

Fuad Kyrillos Neto¹

¹Universidade Federal de São João del-Rei, São José del
Rei, MG, Brasil

Resumo: Neste ensaio teórico, buscamos nas raízes históricas e culturais brasileiras elementos fundamentais do mal-estar institucional. Nosso método se apoia no estudo de Dussel sobre o eurocentrismo, que associa as violências institucionais americanas à transmissão do pensamento colonialista, em indicações deixadas por Freud a respeito da força do trauma na história e na historiografia, a partir da qual inferimos que o cristianismo gestou o eurocentrismo. Nosso objetivo é evidenciar que a dificuldade específica do cristianismo com a alteridade, segundo a hipótese que buscaremos estabelecer, modelou a estrutura inconsciente do mal-estar em questão. Encontramos elementos traumatizantes na cultura que convergem com o que LaCapra descreve como “trans-históricos”, que não estão obrigatoriamente ligados à realidade factual, mas tocam o real social. Os historiadores revelam a particularidade desse fragmento do trauma fundador do fantasma cristão que definiu tal estilo de relação à alteridade como “um drama familiar”. Esse romance histórico/familiar é detalhado pelos historiadores, inclusive como ele participa da constituição da subjetividade dos sujeitos nas coletividades desde a expansão do cristianismo e sobretudo a partir de Constantino, desde 312. Concluímos que, sem o trabalho de cultura adequado, os afetos recalçados pela história tendem a se perpetuar como sintoma, se atualizando pela cadeia significante e se repetindo compulsivamente pelos séculos. Finalizamos o trabalho trazendo a discussão para o Brasil, por meio da relação do significante “favela” com sua significação social e metapsicológica no contexto deste romance histórico.

Palavras-chave: Mal-estar Institucional Brasileiro, Psicanálise, História do Cristianismo, Eurocentrismo, Colonialismo.

Brazilian Institutional Discontent as a Historical Romance

Abstract: This theoretical essay traces the roots of institutional discontent in Brazil back to its historical and cultural origins. Our method draws on Dussel's study of Eurocentrism—which links institutional violence in the Americas to the transmission of colonialist thought—and Freud's insights on the power of trauma in history, from which we infer that Christianity's very roots engendered Eurocentrism. Our objective is to show how Christianity's specific difficulty with alterity (the hypothesis we aim to establish) generated the unconscious structure of this discontent. We identify cultural elements that are traumatic and ‘transhistorical’ in LaCapra's terms—elements that, while not necessarily tied to factual reality, significantly impact the social real. Historians reveal the specificity of this fragment of Christianity's founding trauma, which established a mode of relating to alterity as a ‘family drama.’ This historical-familial romance, shared through history, has shaped collective subjectivity since Christianity's expansion, particularly post-Constantine (312). We conclude that without proper cultural working-through, historically repressed affects perpetuate themselves as symptoms which are renewed by signifying chains and compulsively repeating across centuries. We close by applying this framework to Brazil through the signifier ‘favela’ and its social and metapsychological meaning within this historical romance.

Keywords: Brazilian Institutional Discontent, Psychoanalysis, History of Christianity, Eurocentrism, Colonialism.

El Malestar Institucional Brasileño como una Novela Histórica

Resumen: En este ensayo teórico, buscamos en las raíces históricas y culturales brasileñas los elementos fundamentales del malestar institucional. Nuestro método se apoya en el estudio de Dussel sobre el eurocentrismo, que asocia las violencias institucionales americanas con la transmisión del pensamiento colonialista, en las indicaciones de Freud acerca de la fuerza del trauma en la historia y la historiografía, desde el cual inferimos que el cristianismo gestó el eurocentrismo. Nuestro objetivo es evidenciar que la dificultad específica del cristianismo con la alteridad, según la hipótesis que planteamos, gestó la estructura inconsciente del malestar en cuestión. Encontramos elementos traumatizantes en la cultura que convergen con lo que LaCapra describe como “trans-históricos”, los cuales, aunque no estén obligatoriamente ligados a la realidad factual, tocan lo real social. Los historiadores revelan la particularidad de este fragmento del trauma fundador del fantasma cristiano, que definió una relación con la alteridad como “un drama familiar”. Esta novela histórica/familiar es compartida por la historia y participa en la constitución de la subjetividad colectiva desde la expansión del cristianismo, sobre todo a partir de Constantino, en el año 312. Concluimos que, sin el trabajo cultural adecuado, los afectos reprimidos por la historia tienden a perpetuarse como síntoma, a actualizarse por la cadena significativa y a repetirse compulsivamente a lo largo de los siglos. Finalizamos el trabajo trayendo la discusión a Brasil mediante la relación del significante “favela” con su significación social y metapsicológica en el contexto de esta novela histórica.

Palabras clave: Malestar Institucional Brasileño, Psicoanálisis, Historia del Cristianismo, Eurocentrismo, Colonialismo.

Eis minha estreia como historiador – um pouco tardia! (carta de S. Freud ao seu filho Ernst, sobre seu trabalho *Moisés e o monoteísmo*, citado por Yerushalmi, 1993b, p. 54)

Introdução

Este ensaio teórico propõe uma reflexão sobre um mal-estar observado em instituições do Estado brasileiro, a partir de um recorte conciso da historiografia contemporânea do cristianismo e de alguns comentários emitidos por Freud (1939/2018). Como exemplo, citamos as polícias que materializam na atualidade um ódio evidente e instigam nosso pensamento. Sucintamente, pretendemos delimitar um aspecto inconsciente desse mal-estar, visamos as circunstâncias de um não dito que evolui na expressão

de sua morbidez, desde a modernidade até a contemporaneidade, contudo sem enfraquecer.

Um número crescente de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento se debruça sobre temas próximos ao chamado genocídio da população negra no Brasil (Guerra, 2019, 2020; Moreira et al., 2022; Nascimento, 1978;). A palavra genocídio tipifica a eliminação deliberada de uma população e, embora crimes do tipo não sejam novos na humanidade, ela foi cunhada recentemente para designar o extermínio dos judeus na Segunda Guerra Mundial (Ory, 2021). O ódio social, diz ainda o autor, não demanda que as vítimas se percebam como designa o agressor, pois a causa da violência está no pensamento e no olhar do algoz e não em alguma propriedade das vítimas.

Poliakov (1991) argumenta que, até o século XX, o discurso da judeofobia era religioso, se tornando então científico. Apesar do deslizamento dos significantes, a

origem estrutural é a mesma: a fundação do cristianismo. Entendemos que no ódio cultural, como no sintoma neurótico, os significantes deslizam por uma cadeia, mantendo o vínculo ao afeto original.

De fato, um mesmo afeto pode tomar formas variadas e transitar entre as linguagens e as culturas, salienta Certeau (2023), a partir de uma discussão sobre o significante na metodologia foucaultiana de análise histórica. As palavras mudam de significado ao longo do tempo, comenta Certeau, quando os traumas recalcam os afetos. Assim, o objeto histórico se produz a partir do acúmulo de falhas internas na transmissão das palavras, isto é, a partir das perdas ocasionadas pelo deslizamento dos significantes na “organização temporária das linguagens anteriores a todo pensamento consciente.” (p. 134) Algo não formulado do inconsciente age sobre a linguagem, afastando a produção historiográfica de seu objeto e seus significados. Assim, continua o autor, o sentido da história deve ser buscado como nas relações entre as palavras de uma linguagem no “valor atribuído a cada um de seus termos” (p. 137).

Este valor simbólico desconhecido remete a afetos ligados às “cenas primitivas [que] habitam e determinam o desenvolvimento [da história]; sob os deslocamentos culturais, sobrevivem [recalcadas] feridas originais e disposições organizadoras discerníveis nos pensamentos que as haviam esquecido.” (p. 142). Logo, o significado das palavras relativas aos dramas sociais e indicam seu contexto afetivo é recalcado pelo trauma histórico que tende a se perenizar e a se repetir compulsivamente.

Percebemos, ao longo de nossa pesquisa, que os estudos atuais do mal-estar no cristianismo têm majoritariamente a judeofobia como problemática¹. Se, por um lado, o tema é importante, essa quase exclusividade, por outro lado, afasta da análise do mal-estar no cristianismo outros tipos de xenofobia, elemento que nos parece, contudo, fundamental. Como ocorre em instituições da sociedade brasileira atual, cujos afetos odiosos remontam em algum momento a um mesmo romance histórico fundador da judeofobia. O caso seguinte, antes de chegarmos ao Brasil, ilustra nosso ponto.

Cevasco e Zafirooulos (1996, p. 99) evocam a observação lacaniana de que as teorias da história não explicam os genocídios, pois, para abordar tal sorte de fato, é necessário considerar não exatamente a religião, mas a religiosidade do pensamento inconsciente. Ela leva o sujeito a “produzir oferendas sacrificiais a deuses obscuros, captura monstruosa da qual poucos escapam” (Lacan, 1963-1964/1973, p. 247). O sujeito tocado por essa “fascinação” se reduz ao significante, morada deste “Deus obscuro, o desejo do Outro” (p. 247). Os significantes do desejo do Outro, fonte dos genocídios, se inserem entretanto, em um tipo particular de romance.

Em 1994, a população hutu de Ruanda assassinou ao menos 800.000 tutsis em três meses, apesar da distinção entre esses dois grupos ser relativamente nova. Povos hutu e tutsi falam a mesma língua, têm a mesma religião e, “até a chegada dos europeus no início do século XX . . . , não se tratavam como inimigos ou etnias distintas” (Cevasco & Zafirooulos, 1996, p. 101). A distinção designava a atividade profissional: os hutus são tradicionalmente agricultores e os tutsis pecuaristas. A instauração da distinção na lei e do ódio se deu “pela construção de uma verdadeira ficção: um romance nacional, assim como falamos de um ‘romance familiar’ do neurótico” (p. 101).

A história criada e promovida pelos colonizadores reza que, em um passado pré-histórico, os tutsis eram uma casta nobre, hierarquicamente superior à dos hutus. O colonizador preferiu os tutsis, impedindo, por exemplo, que os hutus acessassem às funções públicas e inscrevendo a distinção étnica fabricada na carteira de identidade. Essa “ficção era uma máquina de classificar cada habitante de Ruanda, mobilizando neles mesmos o fantasma racial dos europeus” (p. 101).

Sobre os significantes-mestres desse romance histórico, se perguntam os autores, “Como ignorar a gênese da violência fratricida mitologicamente formulada no texto bíblico?” (p. 101). Hutus, como Caim, eram pastores; Tutsis, como Abel, agricultores. Caim e Abel levaram suas oferendas a Deus. Ele olhou para o sacrifício de Caim, mas desviou seu olhar, escolhendo os cereais de Abel. Caim, desesperado pelo olhar de

¹ Tal é o caso, ao menos na produção científica francesa, como se pode verificar na base de dados “Cairn”, equivalente aproximativo da base de dados brasileira “SciELO”. Isso se verifica igualmente no trabalho coletivo que citamos, *Après Jesus* (organizado Dupont-Roc e Guggenheim, 2020). Sem maiores verificações, acreditamos que a afirmação também vale para pesquisas norte-americanas, como o trabalho de LaCapra (2005). Veyne (2007) parece uma exceção.

Deus, matou Abel, como se essa fosse Sua própria vontade.

O tutsi que figura no romance como povo escolhido pelo Outro é percebido pelo hutu como um inimigo de olhar maligno, ameaçador e mal-intencionado. Diante do “olhar de um terceiro, a figura paterna do colonizador, os assassinatos se desencadearam”. (p. 101) Essa leitura nos auxilia a abordar as sociedades pelos significantes, como em um romance histórico que, aos moldes de um romance familiar do neurótico, pode dividir uma população desatando o enlaçamento social.

Metodologia

A partir da hipótese freudiana da existência do recalque, do sentido oculto da palavra e do ato, justifica-se repensar o laço social considerando os fundamentos éticos das determinações inconscientes dos sujeitos. A ética de um estudo em Psicanálise pressupõe liberdade e comporta uma densa reflexão sobre o desejo do analista/pesquisador como uma condição para o processo de análise/investigação, referindo-se à disponibilidade do analista/pesquisador de questionar o contexto geral da pesquisa. Como apontam Lameira, Costa e Rodrigues (2017), a íntima relação entre teoria e prática em psicanálise é tal que podemos reconhecer, por meio da trama conceitual traçada, a relevância da atenção flutuante, expediente de manejo clínico, para o trabalho com os textos durante a realização da pesquisa teórica. Dessa forma, no método da pesquisa teórica em psicanálise, o pesquisador aparece nas apreensões de suas perguntas e no material que pretende analisar.

Nossa metodologia de análise da história se inspira na abordagem freudiana da clínica do caso que, apesar de serem dimensões distintas da experiência humana, estão igualmente determinadas pelo inconsciente, inalienável do sujeito e das massas. Tentaremos estabelecer nossa hipótese a partir da noção freudiana do trauma, passando pelo que LaCapra (2005) chama de trauma trans-histórico, por transmitir a estrutura de seu mal-estar entre as culturas. Para chegarmos aos sintomas do mal-estar institucional brasileiro atual, buscaremos isolar os elementos traumáticos inconscientes na história do cristianismo, de onde, acreditamos, nos foi transmitida a estrutura da relação à alteridade exercida por instituições brasileiras.

Em LaCapra (2023), o termo trans-histórico se refere ao que recorre ou se repete com variações ao

longo do tempo, incluindo a transmissão transgeracional do trauma e da vitimização. O autor procura abordar trauma, história, memória e identidade, formalizando uma agenda de pesquisa multifacetada na qual esses conceitos são inter-relacionados ao longo da pesquisa. Nessa perspectiva, seria equivocado ver a memória como o *locus* de uma tentativa de absorver a história ou como uma procura enganosa de um patrimônio, um passado mais fiel. Para ele, a memória tem um papel crucial para uma história de abordagem crítica, por intermédio do papel relevante que o trauma ocupa nestes estudos. O trauma revela a importância do afeto e de seu impacto na memória, retratando a memória traumática em seus efeitos pós-traumáticos, e ele nos desafia à construir uma possibilidade de perlaboração.

De fato, segundo Freud e Breuer (1893-1895/1990), o trauma se estrutura a partir de uma cena originária que “persegue” o sujeito, se repetindo metaforicamente em sintoma e ato. Inicialmente, ouvindo os relatos do tratamento hipnótico dispensado por Breuer a Anna O., Freud acreditou que o sintoma neurótico se produzia a partir de um evento factual que o psiquismo não podia processar. Mas, rapidamente, entendeu que a cena real do trauma é psíquica e inconsciente. Mesmo não sendo obrigatoriamente um evento real, segundo as circunstâncias, “invade toda a existência do sujeito” (p. 36).

É traumatizante, dizem Freud e Breuer (1893-1895/1990, p. 25), “Todo incidente capaz de provocar afetos penosos: susto, ansiedade, vergonha”; uma “situação social” (p. 30) humilhante não reparada que agrida “o sentimento de dignidade pessoal” (p. 29). Por outro lado, falar do sofrimento – e formular um romance – permite ao conteúdo traumático “se derramar verbalmente e se modificar por associação” (p. 38), aliviando o sintoma.

O trauma é imune ao tempo, e a gravidade do sintoma é desproporcional ao evento traumatizante ou à série de eventos traumatizantes que constituem os “fragmentos da história da doença” (p. 25). Observa-se que o afeto do trauma se desloca pelos significantes, associado a diferentes representações.

Quando Freud (1921/2011) aproxima o sujeito da massa, demonstra que o *fascínio* exercido pelo hipnotizador sobre o paciente é análogo ao que o líder ou o ideal provoca no sujeito do grupo. O sujeito é tomado pelo desamparo infantil, enamorado e dócil diante da figura paterna sublime e inquestionável, como foi

diante do “primeiro objeto de amor” (p. 54). Ao contrário da idealização que constrói, essa identificação mórbida empobrece o Eu, como na melancolia, resalta Freud. Nessa subjetividade infantil do sujeito da massa, o líder toma o lugar do ideal do Eu, se fundiona com o Eu ideal, despertando o sentimento do triunfo (inclusive sobre a lei). O pensamento infantil, recalcado pela civilização, retoma morbidamente o protagonismo da cena fantasmática.

Caminharemos seguindo a observação colocada por Freud de que o analista deve abordar massas e povos como um sujeito na clínica, abolindo “o abismo entre psicologia individual e psicologia das massas, e [assim] podemos tratar os povos como tratamos um indivíduo neurótico” (Freud, 1939/2018, p. 76). Ele coloca a história como um fato psíquico próximo ao da fantasia sexual, pois traumatiza e se apresenta como um objeto da construção analítica, um romance a ser estabelecido.

Certeau (2023), considera que Freud mudou sua escrita quando abordou a histeria, colocando a conversão psicanalítica na ordem literária que ordena os signos. O historiador destaca três pontos. O primeiro que, segundo a definição freudiana, o romance se constitui na combinação dos sintomas da doença em um mesmo texto, uma semiologia baseada na identificação das estruturas patológicas com a história do sofrimento. Ou seja, uma série de acontecimentos relacionais que surpreendem e alteram o modelo estrutural: “Sei que há – ao menos nesta cidade – muitos médicos que (coisa bastante repugnante) vão querer ler um caso clínico desta índole *como uma novela* [ênfase adicionada] destinada à sua diversão e não como uma contribuição à psicopatologia das neuroses” (Freud, 1996/1905, p. 8).

No segundo ponto, que também é uma referência ética dessa pesquisa, Certeau vê Freud enredado com seu interlocutor. Suas análises evidenciam a surpresa com o sofrimento de seus pacientes e mostram a ética da teorização freudiana, que se abstém de teorizar sem a palavra dos pacientes, sendo a interpretação construída à medida da elaboração do texto falado em análise. O terceiro ponto indica que a concepção freudiana acerca de sua escrita, ensina a ler distintos documentos e permite entrever qualquer narrativa como uma relação entre uma estrutura e acontecimentos e suas diferenças.

Parte do nosso método consiste na escolha de passagens da historiografia que consideramos como

importantes “fragmentos da história da doença” do mal-estar institucional brasileiro, para abordá-lo como um caso clínico a ser construído. Encontramos, na origem deste percurso, afetos e significantes distantes, ligados a traumas produzidos e estabelecidos no romance familiar da fundação da Igreja. Neste ensaio, tentamos elaborar uma trama continuamente reescrita na ordem social mesmo em nosso mal-estar institucional.

LaCapra (2005) discute o trauma histórico em termos de perda e ausência. A perda remete, por exemplo, à dor da perda de uma pessoa querida, que pode se transformar no que ele chama de ausência, marcada pelo trauma da história. Não é, observa ele, necessário que o texto do romance histórico seja nem claro nem coerente para se impor como ausência no pensamento social. O trauma, segundo ele, é trans-histórico, pois é vinculado à falta estrutural do inconsciente e tampouco depende de um fato real e, por isso, também pode ser transmitido entre os povos, como os tutsis e os hutus.

Segundo LaCapra (2005), o trauma histórico pode se articular ao Supereu, como no luto ou como na melancolia individuais. Na melancolia (Freud, 1914/2010), a cena traumática se repete compulsivamente e sem perspectiva subjetiva de cura. Já o luto visa distanciar o Eu do objeto para superá-lo, permitindo novos investimentos que desarticulam a morbidez reacionária do psiquismo, que rejeita a realidade e continua se identificando ao lado sombrio do objeto perdido.

Os traumas transmitidos pelos significantes do Outro da história, se não elaborados, podem levar um povo a ser “possuído ou perseguido pelo passado” (LaCapra, 2005, p. 68). Na política, continua o autor, a ausência melancólica se exprime na nostalgia dos autoritarismos, onde “qualquer processo de elaboração das perdas passadas é forcluído ou abortado prematuramente” (p. 68). O evento traumático se repete na política, em metáforas e em ato. Nossa hipótese considera que o ódio social brasileiro, estabelecido a partir dos significantes-mestres do eurocentrismo, é ele mesmo oriundo do mal-estar do cristianismo.

Eurocentrismo na América

Dussel (1994) considera Colombo (1451-1506) o primeiro homem moderno, por ter iniciado, com apoio das instituições oficiais, o “descobrimento” da América. Ele observa que o europeu não viu neste

feito a descoberta de novas alteridades e possibilidades existenciais, senão um meio de universalizar sua própria representação de si no outro.

O europeu se percebe como “centro da história, desde Adão e Eva, também considerados europeus ou, ao menos, como o mito originário da europeidade que exclui as outras culturas.” (Dussel, 1994, p. 30). O eurocentrismo traça limites existenciais que rejeitam as trocas simbólicas com a alteridade, pois é incapaz de reconhecer no outro um horizonte de identificação e idealização transformadora da própria subjetividade. “Descoberto”, o outro é imediatamente objeto desse fantasma formado ao longo da história europeia.

Essa consciência moral aceita crimes brutais como a escravização, o genocídio, a destruição das sociedades e culturas, para moldar um mundo do qual Hegel se colocou como porta-voz mais expressivo (Dussel, 1994). Para Hegel, a Europa é o destino da história mundial, pois para Deus, a Ásia seria imatura e infantil; como o Novo Mundo, novo no nome, e:

em todas suas características [. . . sua civilização] se desfaz imediatamente à proximidade do Espírito [europeu . . .] A inferioridade destes indivíduos [das Américas] é evidente em todos os aspectos . . . A América ainda não terminou sua formação e por isso é a terra do futuro. Sua importância histórica ainda está por vir, mas como terra do futuro, a América, não nos interessa [. . . pois é] o mar mediterrâneo que une estas três partes do mundo [Ásia, África e América], fazendo dele o ponto central de toda história universal (Hegel como citado em Dussel, 1994, p. 15-16).

Tal concepção da própria identidade, observa Dussel, se inscreve na educação formal europeia e norte-americana, se colocando como nações escolhidas de Deus. Contudo, a educação na África, Ásia e América Latina reconhece muitas vezes e assimila essa perspectiva comparativista. Dussel classifica esse texto hegeliano como o mais insultante da história da filosofia, excluindo os africanos da humanidade, os descrevendo como selvagens enfurecidos facilmente fanatizáveis, pois nas palavras de Hegel (como citado em Dussel, 1994, p. 17): “. . . porque A África não tem história própria . . ., nem desenvolvimento histórico, além de ser isolada . . ., inteiramente tomada pelo espírito natural, na fronteira da história universal” (p. 17).

Hegel ainda compara o valor de cada país europeu perante Deus. Apesar de se distanciarem da bestialidade africana, o sul e o leste europeus seriam periféricos em relação à França, à Alemanha e aos países escandinavos, nas palavras de Hegel (como citado em Dussel, 1994, p. 18): “o coração da Europa”. Finalmente, Hegel exalta – com um narcisismo infantil próprio do sentimento de triunfo maníaco – que a superioridade do espírito germânico justificaria a abolição da lei e o direito de uso sem restrições do outro, para a

realização da verdade absoluta, como autodeterminação infinita da liberdade . . . O princípio do Império germânico deve se ajustar à religião cristã, sendo o destino dos povos germânicos a referência produtora dos princípios cristãos . . . a Reforma também acontece em seu espaço exterior, *com a descoberta da América*, . . . O princípio do Espírito livre tornou-se aqui o estandarte do mundo de onde se desenvolverão os princípios universais da razão. . . A realização deste princípio será o fim dos Tempos: a aspiração do cristianismo se realizará plenamente . . . O povo com tal princípio natural domina este momento da história mundial. Por ser portador de tão elevado desenvolvimento do Espírito, [o europeu] tem o direito absoluto, *o espírito dos outros povos não têm direito algum* (Dussel, 1994, pp. 18-20).

Hegel a celebra a subjetividade colonizadora e escravagista orgulhosa, cruel, nostálgica, maníaca e melancólica. É “a melhor definição, não apenas do ‘eurocentrismo’, como também da sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o mundo colonizado e dependente” (Dussel, 1994, p. 20). Vê-se aqui como o particularismo europeu se impõe como universal a outros particularismos.

Neste ensejo, Santos (2014) enfatiza que nosso século é atravessado por uma linha epistêmica abissal que segrega os saberes do Sul global, países não reconhecidos pelo Norte global. Ele considera que essa diferença colonial esconde fraturas persistentes das relações e interpretações coloniais constatadas pelo retorno do colonizador. Ressurgem formas de governo colonial nas metrópoles que governam os cidadãos comuns, nomeadas curiosamente de “governo indireto” (Santos, 2010, p. 41).

Sem empregar o termo, Dussel trata dos afetos que edificaram as sociedades latino-americanas, como “parte das contradições internas da cultura colonial e dominada, como é a nossa. Temos dentro de nosso próprio ser o ser do dominador, ao menos em nossas elites dominantes, desde Cortés” (Dussel, 1994, p. 31). A propagação desse afeto trans-histórico dentro da sociedade faz que os próprios “conquistados” respondam servilmente, se colocando ao mesmo tempo como “missionários da civilização [eurocêntrica] no mundo inteiro”, entendendo que o outro deve “ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como uma ‘matéria’ do ‘ego moderno’” (p. 36).

Terceiro momento deste romance histórico mundial

Os ideais de algumas instituições brasileiras ao longo da história colocam levemente que a culpa pelo mal-estar social está na alteridade, como nas favelas ou nas pessoas de pele negra, associadas arbitrariamente ao crime. Essa posição era oficialmente alimentada por agentes governamentais em encontros internacionais, como no *Congresso Universal das Raças* de 1911, onde o representante do governo brasileiro foi enaltecer a tese (e o projeto) do embranquecimento da população negra do país e ouvir, entre outras teses afins, “O problema da raça negra nos EUA” (Schwarcz, 2011, p. 226).

Hoje, tais ideais são perfeitamente delineados, como são suas consequências, e isso se observa, por exemplo, nas razões relatadas pelo policial sobre a finalidade de seu batalhão que não foi criado para “enfrentar os desafios da segurança pública, mas para ser máquina de guerra. [Seu policial] Não foi treinado para lidar com cidadãos e controlar infratores, mas para invadir territórios inimigos.” (Soares, Batista, & Pimentel, 2006, p. 7). Neste prisma institucional, as favelas são literalmente nomeadas pela instituição como lugar do inimigo e da angústia, cuja relação se resume no canto em que o policial explica que, para evoluir em sua missão de espantar demônios, deve “invadir favela e deixar corpo no chão . . .” (p. 7).

Segundo o policial, sua instituição enaltece publicamente e pratica *sem remorso*, tortura, terror, morte e destruição. Agredindo a civilização, os policiais visam a “glória, recompensa muito maior que os bens materiais [. . . o] contato com o sagrado” (p. 7).

Não se trata de uma religião, mas o policial evoca um tipo de pensamento religioso acompanhado da

sensação de *trunfo* que, segundo Freud (1921/2011), sinaliza a união do Eu ideal com o ideal do Eu nos sujeitos das massas. Assim, eles se desfazem da auto-crítica, da inibição e da reflexão, como em uma mania – uma face da melancolia (Freud, 1914/2010). Nessa patologia do amor e da identificação, o sujeito enamorado da massa se abre para “tudo [que há] de mau da alma humana” (p. 15). O sujeito apaixonado pelo objeto amado “pode se tornar, sem remorsos, um criminoso” (p. 56), capaz dos piores crimes. Diante de tal falha da inibição, nos perguntamos: o que sustenta esse obscuro desejo desse Outro com o qual comungam essas instituições brasileiras?

No Brasil, o Ministério Público é responsável pelo controle da atividade policial. Entretanto, como diz o especialista, sua atuação é inefetiva, dada a “falta de interesse da maior parte dos promotores na função de controle externo da atividade policial, somada à fragilidade das ouvidorias de polícia” (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021, p. 2). Segundo dados governamentais (Bueno & Lima, 2023), em 2022 foram registrados 47.398 homicídios dolosos no Brasil; mais de três quartos (76,5%) das pessoas assassinadas eram negras.

As polícias brasileiras declaram oficialmente responder por 6.429 homicídios voluntários em 2022, ou 13,6% do total registrado no ano tendo, a maioria absoluta (83,1%) das pessoas assassinadas por policiais, sido declaradas de pele *negra*. Ao lado desse tipo de homicídio, somam-se 34.104 pessoas desaparecidas e não encontradas (Nascimento, 2023). Segundo a autora, entre as causas de desaparecimentos, estão as ações clandestinas de agentes policiais. Sendo o desaparecimento uma categoria que não gera inquérito, inclusive porque não é considerada prioridade administrativa policial, o que desobriga a reação das instituições. Estes dados se referem a fatos recentes, mas também perenes ao longo da história brasileira e correspondem a um parâmetro moral e à presença do “direito absoluto” expresso na “história mundial” hegeliana.

A cristianização da Europa

Seguimos esse romance histórico mundial de um ponto de vista distinto de Hegel e o dividimos em três atos historiográficos. Na trilha aberta por Freud (1939/2018), partimos da atualidade brasileira (terceiro ato deste romance) para remontar até à Antiguidade do Oriente Médio (momento inicial deste romance e objeto central do desenvolvimento

de nossa hipótese), passando pela cristianização da Europa, o segundo bloco historiográfico por onde transitou este mal-estar antes de chegar à América. Nossa atenção sobre esse segundo momento enfatizará a violência empregada na substituição dos politeísmos europeus pelo cristianismo para delimitar, com Freud, suas consequências traumáticas sentidas no Brasil.

Freud elencou a conversão traumática dos povos europeus como causa central da judeofobia, e ele contextualiza historicamente o afeto:

os povos [europeus] que hoje sobressaem no ódio aos judeus se tornaram cristãos apenas em épocas mais recentes, e muitas vezes foram a isso compelidos de forma sangrenta. Poderíamos dizer que são todos “mal batizados”, que sob um tênue verniz de cristianismo continuaram a ser o que eram seus ancestrais, que cultivavam um politeísmo bárbaro. Não superaram seu rancor à religião nova que lhes foi imposta, mas o deslocaram para a fonte de onde lhes chegou o cristianismo [o judaísmo]. O fato de os evangelhos contarem uma história que se passa entre judeus e que, na verdade, trata apenas de judeus, facilitou-lhes esse deslocamento. Seu ódio aos judeus é, no fundo, ódio aos cristãos . . . (Freud, 1939/2018, p. 70).

Chama a atenção dos historiadores, como também a nossa, a dimensão paradigmática de uma transformação social produzida no Império romano com a substituição do politeísmo pelo cristianismo. Pela primeira vez uma religião era apresentada pelos seus aderentes como “a” verdadeira religião (Veyne, 2007). Essa concepção colaborou com a conversão da multiplicidade anterior do conjunto dos povos europeus para essa única religião. Antes da cristianização, o Império não apenas permitia a diversidade religiosa dos povos dominados como também incorporava frequentemente em sua própria cultura os deuses estrangeiros que lhes interessavam. Notadamente os deuses da Grécia, diante da qual “os romanos mais patriotas admitiam a superioridade [cultural e religiosa]”, diz Le Bohec (2020, p. 136), antes de citar Horácio: “A Grécia conquistada conquistou seu vencedor selvagem”.

O paganismo não se preocupava com a questão da verdade do Deus ou da religião. Quando um

pagão ouvia dizer que algum povo distante adorava deuses que ele desconhecia, ele não se perguntava se o Deus era falso ou verdadeiro . . . Para ele, os deuses desconhecidos eram estimados como bons a serem importados, como quando se aclimata uma planta útil estrangeira em seu próprio país (Veyne, 2007, p. 58).

Veyne (2007) parodia Hegel: “toda consciência de ser verdade quer a morte do outro” (p. 59). Na nova religião, continua, não bastava apenas acreditar, era necessário anunciá-la, professá-la e “enfrentar o martírio para não negar sua fé” (p. 59). O cristianismo, observa ele, inaugurou uma prática até então inédita: “querelas teológicas, heresias, cismas, e a repressão religiosa” (p. 61). O cristianismo era prosélita, ao passo que “as outras religiões raramente buscaram convencer outros a adotarem suas divindades . . . A Igreja pretende se impor a todos, aos pequenos como aos grandes, e ter o monopólio religioso” (pp. 62-63).

Ao assumir o Império e iniciar sua cristianização, Constantino incorporou a “exclusividade da verdade . . . : toda divergência de opinião e toda recusa da autoridade eclesiástica era reprimida pelo soberano como heresia ou cisma; . . . [Constantino] fez executar as decisões teológicas dos concílios, exilou os bispos insubmissos, fulminou um édito sobre os heréticos” (p. 133).

Constantino promoveu e participou diretamente de eventos como o Concílio de Niceia e homologou a força institucional à *sua* Igreja, outorgando, por exemplo, força de lei às decisões eclesiásticas (Veyne, 2007). “Apesar de não proibir o paganismo e declarar a lei de tolerância a outras religiões continuamente, Constantino insulta os politeísmos, os qualificando de superstição, seus santuários de mentirosos e a seus deuses de ultrapassados” (pp. 146-147). Em 392, Teodósio proíbe todos os cultos pagãos. No ano de 394, houve a primeira guerra de religião (pagãos e cristãos se afrontaram militarmente pelo poder imperial), no que culminou definitivamente o processo de destruição do paganismo. Assim, na Europa, “dois ou três séculos após Constantino, [o cristianismo] se tornará a fé de [praticamente] todos” (p. 172).

Antes de Constantino, estimava-se que os cristãos constituíam entre 5 e 10% da população do Império e, cinquenta anos após sua morte, Justiniano aboliu as leis de tolerância religiosa, proibiu toda outra religião e inaugurou oficialmente a perseguição a pagãos e judeus.

Constantino não teve a força para universalizar compulsoriamente o cristianismo, pois a população era majoritariamente pagã e o senado, completamente pagão. No século VI, quase todo Império Romano já havia sido convertido (Veyne, 2007), sendo o último resquício do paganismo Europeu, extinto definitivamente em 1417 na Lituânia (Chollet, 2015).

Desdobramentos do eurocentrismo na América

A lei, autorizando o escravismo transatlântico, se justificava, em seu texto, pela conversão religiosa da população africana pagã. Os sequestros para escravização realizados por portugueses foram oficializados em 1444, sendo a primeira missão oficiosa de 1441 assim que o “progresso” o permitiu com o desenvolvimento tecnológico das caravelas (Oliveira, 2018). O documento emitido pelo papa Nicolau V, legalizando o escravismo em 1452 colocava que: o “Pontífice autoriza o rei de Portugal a atacar, conquistar e submeter Sarracenos, pagãos e outros descrentes *inimigos* [ênfase adicionada] de Cristo; a capturar os seus bens e territórios; a reduzi-los à escravatura perpétua e a transferir as suas terras e territórios para o rei de Portugal e para seus sucessores” (Boxer, 1969, p. 44).

No Brasil atual, a argumentação do ódio institucionalizado não passa necessariamente por um discurso religioso, os significantes desse afeto se deslocaram e a estrutura de pensamento se atualiza em outros lugares e circunstâncias. Ainda assim, circula no Brasil um pensamento análogo, um ideal de conversão não apenas religioso, mas da cor de pele que designa a alteridade. Essa angústia da tonalidade da cor de pele se nota, por exemplo, na iconografia produzida em torno do tema da maldição lançada por Noé a seu neto Canaã (ao qual se infere a pele escura), condenando ele e seus descendentes à escravidão. Pouco após a abolição no Brasil, Modesto Brocos pinta *A redenção de Cam* (1895), propagando a tese de que o embranquecimento anularia a maldição bíblica da descendência, permitindo o progresso nacional (Lotierzo & Schwarcz, 2013).

A solução imaginária da “conversão” da alteridade, entretanto, não curam o mal-estar do agressor. Vide os eventos da Península Ibérica de 1492 quando, terminada a Reconquista após uma série de campanhas de conversão forçadas de judeus e muçulmanos, a coroa espanhola expulsou para Portugal o conjunto de sua população judaica que recusou se converter.

Em seguida, a partir de 1497, todos os judeus que estavam em solo português, inclusive os expulsos da Espanha, foram convertidos por decreto (Soyer, 2008; Yerushalmi, 1993a).

Sem a presença de judeus – pois foram todos convertidos – a paranoia se aprofundou ainda mais na Península, instituindo-se a associação da angústia com uma suposta impureza, na política da *limpieza de sangre*, investigando-se os suspeitos de terem em sua ascendência uma gota de sangue judeu ou mulçumano. Buscava-se minuciosamente nos arquivos qualquer elemento de suspeição, vasculhando-se mais de vinte gerações da genealogia do familiar investigado. Entretanto, essa prática motivada por um discurso religioso não observava mais sequer o dogma teológico que pregava a salvação pela conversão, explicitando o deslocamento argumentativo da xenofobia inicial em um contexto já diferente do original.

Depois da abolição no Brasil, não havia mais escravizados, como não havia mais judeus na Península Ibérica depois de 1497, pois a lei libertou ou converteu a todos. Nos dois casos, todos se tornaram iguais para a lei. As perseguições, no entanto, persistiram e se atualizaram, tanto no Brasil pós-abolição (Araújo, 2020b), quanto na Península Ibérica do final do século XV.

Esse afeto domina a cena política Ibérica de então, como também foi na fundação da República de 1889, cuja principal motivação foi reagir à abolição. A história demonstra que, nesse contexto, não se cura o ódio apenas pela alteração da lei.

A conspiração [golpe que derrubou a monarquia e inaugurou a República] foi vitoriosa devido apenas ao apoio dos conservadores, partido dos escravistas hegemônicos, antes de 1888, que seguiu representando grandes banqueiros, comerciantes e sobretudo fazendeiros. O golpe militar de 15 de novembro de 1889 liquidou com impulso reformista do movimento abolicionista vitorioso . . . uma verdadeira contra-revolução política. . . . Quando facções das populações regionais do Brasil levantaram-se, confusamente, contra uma ordem que compreendiam ser-lhes absolutamente madrastra – como em Canudos, no Contestado ou na revolta dos Marinheiros Negros – foram acusadas de selvageria e duramente massacradas, para que ficasse claro que a República não era coisa para os miúdos. O exército republi-

cano em formação foi instrumento determinante da repressão anti-popular, como tinham sido as forças de primeira linha na era colonial e imperial. Realidade que se mantém através dos anos e se radicaliza nos dias atuais. (Maestri, 2021).

Insistimos na analogia das fobias odiosas em épocas e contextos distintos, isto é, na Península Ibérica após a conversão generalizada e no Brasil pós-abolição, pois, ao nosso ver, exprimem um mesmo traço de pensamento. Na Assembleia baiana,

No dia 14 de maio [de 1888] um parlamentar protesta na Assembleia da província contra a diminuição dos efetivos da polícia, grave erro aos seus olhos no momento em que aproximadamente 80.000 pessoas se libertaram do controle da ordem escravagista. As cidades do recôncavo e de outras regiões da província solicitaram ao chefe da polícia um aumento dos contingentes policiais (Fraga Filho, 2007, pp. 320-321).

Depois da conversão forçada na Península Ibérica, uma situação análoga se produziu:

Quando os judeus ainda estavam em sua religião ancestral, as leis restritivas permitiam contê-los facilmente dentro de limites estritos. Pois, de um dia para o outro, para dizer assim, o conjunto da legislação antijudaica deixou de ser aplicada ao enorme grupo de conversos (Yerushalmi, 1993a, p. 12).

As instituições brasileiras anularam a abolição, buscaram fazer do evento uma mera formalidade, proibindo inclusive as comemorações espontâneas do 13 de maio (Fraga Filho, 2007). Na Península Ibérica, a conversão generalizada não curou a angústia. Para os dois casos, assim como para outras xenofobias derivadas do eurocentrismo, encontramos a mesma fonte: a história do cristianismo.

Primeiros momentos do cristianismo

A memória, nos lembra Michel de Certeau, “é feita de estilhaços peculiares”. Ora, é próprio dos estilhaços serem arremessados longe e encontrados onde não são esperados. (Valensi, 1992, p. 8)

Paulo é considerado a figura principal do movimento que culminou na criação do cristianismo. Foi dele a iniciativa de agrupar os pescadores judeus que teriam tido contato com um rabino, Jesus, para, juntos, criarem sua história e difundi-la. As observações de Doré salientam o aspecto de romance e a distância da história factual que atravessou a “invenção do cristianismo”.

O autor coloca uma questão metodológica: para abordar a religião, seria importante iniciar pela história de Jesus. Entretanto, ele:

não deixou escritos (código, regulamentação ou “catecismo”) e é espantoso como isso é desconsiderado na literatura cristã . . . nem escrito, nem oralmente, proferiu ensinamento para “repercutir tal qual”. Não há documentos históricos sobre ele, apenas informações criadas por quem desejou inventar e ensinar a Revelação. Jesus quase não saiu da Palestina, mas espalharam seu nome afora. . . os discípulos-testemunha encontraram os meios, inicialmente de falar e, em seguida, de escrever, o que não haviam recebido para transmitir. Alegavam ter “recebido do Espírito Santo” “todo o ensinamento” (Jo 14, 26; At 1, 8) que lhes permitia “coisas ainda maiores [que as de Jesus]” (Jo 14, 2), a ciência do caminho “para verdade completa” (Jo 16, 13). A novíssima assembleia cristã – formada mais de vinte anos após a morte de Jesus [por Paulo, que não o conheceu] – justificava suas posições dizendo que: “O Espírito Santo e nós decidimos que...” (At 15, 28) (Doré, 2020, pp. 7-8).

Os historiadores, contudo, descrevem passagens dos primeiros fragmentos de uma cena originária da história do cristianismo. Eles abrem uma perspectiva sobre a natureza dos significantes-mestres e dos afetos em jogo. As fontes literárias desses primeiros momentos são os textos cristãos do próprio Evangelho (Fédou, 2020), começando pelas cartas inaugurais redigidas por Paulo do início dos anos 50, seguido por seus discípulos, autores dos evangelhos de Marcos (65-67), Mateus e Lucas (80-85) e João (final do primeiro século), bem como a primeira história do cristianismo, os Atos dos apóstolos (80-90), nos quais Lucas enfatiza as campanhas lideradas por Paulo pela Ásia Menor, pela Grécia e, finalmente, até Roma.

As primeiras animosidades deste romance são proferidas por Paulo, dirigidas contra sua própria nação judaica, na medida em que ele inaugura uma disputa interna de âmbito fraterno. Paulo não pretendeu se separar do judaísmo institucional, nem de criar uma nova religião, antes, almejava que o conjunto das numerosas correntes do judaísmo existentes à época aderisse à sua nova interpretação teológica da Torah para salvar a humanidade. Entretanto, inconformado com a negativa generalizada e com sua exclusão dos meios judaicos, voltou sua cólera contra eles.

Vejamos rapidamente alguns dos numerosos propósitos de Paulo, protagonista deste romance histórico. Sua missão, explica aos romanos (Rm 1, 5), era “Conduzir à obediência da fé” (La Bible, 2010, p. 2428) pagãos e judeus. A resistência à conversão seria a causa da cólera de Deus, dizia ele. Os pagãos são culpados de injustiça, por não admitirem Sua existência (Rm. 1, 18) e, por isso, são “indesculpáveis” (p. 2430). Pagãos, continua Paulo, “trocam a glória do Deus incorruptível pelas imagens de homens corruptíveis, pássaros, quadrúpedes e répteis” (Rm 1, 21-23, p. 2430). Seus ataques aos outros são inúmeros e de toda sorte: “suas mulheres trocaram as relações naturais por relações contrárias à natureza; o mesmo com os homens, pois eles abandonaram as relações naturais com a mulher, se inflamaram de desejo uns pelos outros, cometendo a infâmia de homem para homem” (Rm 1, 26-27, p. 2430) Ainda sobre os pagãos, diz Paulo, são “cheios de todo tipo de injustiça, perversidade, cupidez, maldade, inveja, assassinato, querelas, esperteza, depravação, difamações, mentira, inimigos de Deus, provocadores, orgulhosos, fanfarrões, engenhosidade do mal, rebeldia com os pais, falta de inteligência, deslealdade, frieza no coração, impiedade.” (Rm 1, 29-31, p. 2430). Contra os judeus, os ataques são análogos, com algumas especificidades. Sucintamente, porque recusam o batismo e a conversão, são criminosos aos quais Paulo promete julgamento e castigo divino (Rm 2, 2-3) “a cada um o troco merecido” (Rm 2, 6, p. 2431).

Nas palavras de Freud,

Paulo, o prosseguidor do judaísmo, veio a ser também seu destruidor. Certamente seu êxito foi devido, em primeiro lugar, ao fato de ele esconjurar a consciência de culpa da humanidade mediante a ideia da redenção, mas também à circunstância de abandonar o caráter de “eleito” do seu povo e a marca visível disso, a circuncisão, de

modo que a nova religião pôde se tornar universal, abrangendo todos os seres humanos. Talvez tenha colaborado para essa medida de Paulo a sua sede pessoal de vingança pelo antagonismo que sua inovação encontrou nos círculos judaicos (Freud, 1939/2018, p. 67).

A proposta teológica de Paulo infringia frontalmente os fundamentos da lei mosaica, abolindo as particularidades de sua religião, que repeliam os pagãos, como a circuncisão e as proibições alimentares. Pelo prisma do judaísmo, a mais grave concepção paulina é possivelmente a divinização e o culto ao homem, que o cristianismo tomou do paganismo, como esclarece o extrato da liturgia judaica romana citada por Yerushalmi (1993b) em seu prefácio.

Os romanos massacraram Jerusalém em 70, o que terminou por transformar completamente os judaísmos. Até então, essa nação era muito plural, composta de numerosas correntes e subcorrentes: escribas, fariseus, zelotes, essênios, sicários, saduceus etc. (Friedheim, 2020). Quando o templo foi destruído, diz Grappe (2005), uma de suas correntes era o cristianismo. Quase todos seus fundadores eram judeus com graus variados de helenização. Lucas, por exemplo, foi um “crente a Deus” – pagão judaizado, mas não convertido, não circuncidado – (Étienne, 1992)

O Templo era o centro administrativo de onde funcionavam as instâncias do executivo, do legislativo, do judiciário e da religião. O conjunto das hierarquias era determinado pelo Império Romano, que havia conquistado Jerusalém em -37 e exigia altos impostos. Roma destruiu Jerusalém e o Templo depois da revolta liderada pelos zelotes (66-70/73). Diz-se atualmente que, para evitar o desaparecimento do judaísmo em caso de revolta contra Roma, os fariseus estabeleceram, em Jamnia (80-85), o judaísmo rabínico como única corrente legítima, recusando e combatendo toda outra tendência, criando a instituição da Sinagoga em substituição ao Templo. Nessa passagem decisiva, ao contrário dos membros das outras correntes, o cristianismo não foi assimilado a essa “nova família”. Os cristãos frequentaram o Templo até sua destruição, contudo, as tensões os conduziram à expulsão progressiva, mas definitiva, da recém-criada Sinagoga até os anos 90 (Mimouni, 2019).

O cristianismo, levou um tempo para se entender e para ser considerado pelos outros – judeus e pagãos – como uma instituição religiosa independente. Para

Mimouni (2019), a institucionalização do cristianismo como religião distinta do judaísmo data do século IV. Desde então, a comunicação oficial entre as instituições, foi proscrita pela Igreja e autorizada novamente apenas com a publicação do *Nostra Aetate* em 1965 (“Em nosso tempo”).

Um “drama familiar”, o fragmento originário do trauma

A cena traumática, como vimos em Freud e Breuer, é desproporcional se comparada à gravidade do sintoma, pode ser uma situação social de humilhação, um prejuízo pessoal não reparado, uma rejeição, um ferimento narcísico que, para muitos, não teria relevância. Esse “romance histórico” da Igreja revela o profundo desgosto vivido pelos seus fundadores, o que entendemos como um dos primeiros fragmentos traumatizantes do cristianismo e que, inferimos, o marcou com um ressentimento colérico.

Em breve, no romance histórico que construímos auxiliados pela historiografia, entendemos que a “história da doença” ou do mal-estar dos cristãos se inicia com a exclusão de Paulo e de seus seguidores pelo judaísmo institucional. Esse, que interpretamos aqui como o primeiro “trauma parcial” do cristianismo, indica a natureza do afeto inconsciente dessa passagem marcante da história, abrindo os caminhos para a repetição patológica da pulsão de morte (Freud, 1920/2010).

Na realidade, estamos bem no meio de um drama familiar. A violência das proposições de Mateus [fiel à Paulo] exprime o medo de um grupo ainda frágil e traumatizado pela dolorosa rejeição dos que agora reivindicam violentamente a representação exclusiva de Israel ... Este é um combate entre irmãos que se tornaram inimigos e onde os cristãos atacavam vigorosamente os fariseus da Sinagoga, apesar de estarem em posição de inferioridade (Mt 23, 2-3) (Grappe, 2005, p. 335).

A nomeação “cristão”, passou a designar uma identidade a partir do século II (Freidheim, 2020), depois da expulsão da Sinagoga. Excluído da institucionalidade e, logo, do olhar de Deus, o cristianismo passou a reivindicar a exclusividade da predileção de Deus, que tinha, portanto, rejeitado suas propostas, representado pela instituição judaica.

Essa circunstância de completa e inegociável rejeição levou a Igreja a se concentrar na universalização, intensificando inicialmente os esforços de conversão dos pagãos (Grappe, 2005).

Paulo não inventou a noção de universalismo, ela vem do Império Romano helenizado, da palavra grega *katholikos* (universal) (Baslez, 2020), associada à religião por Filon de Alexandria (25 a.C. -50), filósofo judeu, de cidadania romana (como Paulo), que se dedicou a propagar universalmente a Torah, interpretada à luz da filosofia grega (Tassin, 2011). Originalmente, entretanto, a noção do universalismo vem da tradição iniciada por Augusto, o primeiro imperador romano (em -27), que declarou a vocação de “submeter o mundo inteiro ao Império Romano” (Augusto como citado em Voisin, 2020, p. 127).

A determinação do outro como criminoso

A partir do século II, as campanhas de conversão dos pagãos se intensificaram, aumentando consideravelmente os aderentes do cristianismo (Lanfranchi, 2020). A Igreja primitiva também inicia neste momento a perseguição aos hereges, movimentos do cristianismo com posições teológicas distintas.

A virulência na relação com a alteridade se tornou um elemento da cultura do cristianismo nascente. Um movimento intelectual determinante na separação das religiões teve início em 135, quando o cristianismo grego oriental fundou a tradição literária *Adversus Iudaeos*. O gênero, que buscava construir e estabelecer a argumentação para diferenciar cristãos e judeus, que em geral ainda não eram percebidos como dois povos distintos. O autor resume esse discurso assim:

Israel pecou, esqueceu Deus e se consagrou à idolatria, matando os profetas e recusando Cristo. Por conseguinte, Deus repudiou os Judeus e estabeleceu uma Nova Aliança [o cristianismo] com as nações que se tornaram o novo povo eleito, o “verdadeiro Israel”. A destruição de Jerusalém pelos Romanos é a punição justa que Deus enviou aos judeus (Lanfranchi, 2020, p. 330).

Essa tradição aprofundou definitivamente o rompimento e foi decisiva para o estabelecimento de uma nova religião. Os cristãos, de rejeitados, passaram a se entender como o centro, donos da boa interpretação dos

escritos, posto que “os judeus” seriam incapazes por não reconhecerem o messias. Por fim, a literatura *Adversus Judaeos* inseriu no discurso cultural a qualidade da maldade atribuída ao povo judeu. Justino de Nablus (100-165) e Melitão de Sardes (100-180) definiram essa maldade como o desejo deliberado de assassinar o Cristo com a fórmula acusatória de traço paranoico, amplamente difundida de povo criminoso, deícida.

A identidade cristã se estabeleceu “Confrontando inimigos externos e internos, fabricando sua própria identidade e a modelando, para sustentar os objetivos de sua polêmica, a imagem do Outro, judeu, pagão ou herege” (Lanfranchi, 2020, p. 331). Como vimos, o trauma gestado inicialmente nesse romance histórico do cristianismo se dissipou na formação das sociedades modernas e secularizadas, criando um tipo particular e nocivo de relação com a alteridade.

Conclusão

A distância entre o mal-estar da fundação do cristianismo e o de certas instituições brasileiras não é completa. Isso se demonstra, por exemplo, pelo significativo “favela”, diretamente ligado à guerra de Canudos (Araújo, 2020a). Na literatura científica (Valensi, 1992), como na ficção (Suassuna, 1971), se trabalha com a interpretação de Euclides da Cunha (1902/1967) de que Canudos era um movimento sebastianista, logo, formado e alimentado durante séculos, sobretudo por conversos marranos. De tal modo que Suassuna (1971) interpreta o ódio das instituições brasileiras contra uma parte da própria população, como um reflexo estrutural da judeofobia ibérica.

Façamos um adendo, pois a hipótese da Canudos sebastianista (criptojudaica) foi descartada pela historiografia (Hermann, 2013; Nogueira, 1978; Villa, 1995). Em síntese, a destruição de Canudos não foi um crime judeofóbico, e Canudos não foi organizada em torno de um criptojudáismo. Contudo, entendemos que a intuição de Cunha de 1902 e de Suassuna (1971) fazem certo sentido, já segundo nossa hipótese, a estrutura da angústia da sociedade brasileira, apesar de ter outras identidades por objeto, é análoga à judeofobia, ao menos, compartilham a mesma fonte de origem.

Ademais, averiguou-se que Conselheiro descendia de cristãos novos (judeus convertidos) da Península Ibérica e, por isso, veio ao mundo em meio a uma terrível guerra de vendeta familiar (Barreto, 2016), inclusive mencionada por Cunha. Os antepassados de Conselheiro, diz Barreto, foram injustamente acusados

de roubo de terra. Tal acusação, observa a autora, tinha uma significação especial naquela sociedade, não apenas por ser a mais ofensiva e desonrosa que poderia haver. Secularizada, sua gravidade equivalia no entanto à acusação do crime de deicídio, imputada aos judeus em outros tempos. Como destacou Cunha, a fúria que fez explodir a guerra de Canudos foi uma falsa acusação de roubo que acirrou os ódios e levou finalmente ao massacre cruel de dezenas de milhares de pessoas de Canudos, crime coordenado pelo Estado.

Este trabalho pretendeu apontar com alguns detalhes, ainda que muito sucintamente e com figuras esquemáticas, a hipótese de que alguns elementos inconscientes do mal-estar de nossas instituições têm sua origem no trauma do romance histórico do cristianismo. Os historiadores nos levam a inferir que a experiência pessoal de Paulo foi marcada por sofrimento e humilhação diante do olhar do irmão e da predileção de Deus pelo outro, como no mito de Caim e Abel. No lugar de um luto, essa exclusão traumática, cogitou Freud, versou em um projeto pessoal de vingança e destruição do outro, núcleo estrutural da relação à alteridade do cristianismo. Trans-histórico, esse trauma se secularizou com as instituições, e o colonialismo moderno refletiria o enraizamento desse mal-estar, como um sintoma não tratado, expondo um trabalho de luto a fazer.

Do ponto de vista metapsicológico, “O sofrimento produz uma alteração no eu, mas a elaboração pelo luto proporciona um devir-outro, ou seja, a elaboração revela a alteridade em mim . . . o sujeito pode quebrar sua identidade imaginária e se posicionar como um outro” (Moreira, 2004, p. 39). O mal-estar institucional em questão, no entanto, apegado narcisicamente à seu objeto perdido, exclui “a possibilidade de construir devires-outros a partir da dor” (p. 39).

O fundador Paulo aparece como um herói da melancolia freudiana, motivado pela rebeldia psíquica diante da perda do objeto. Esse mal-estar no cristianismo cria na cultura um lugar no qual se pode supostamente triunfar sobre a melancolia (por seu avesso maníaco), sobre a perda do objeto (mas também sobre a realidade). Essa posição melancólica, no entanto, tem seu preço, pois a perda é vivenciada “como uma hemorragia que não se estanca, e com a qual o eu se empobrece”, diz Moreira (2004, p. 40).

Narciso não vivencia a experiência da alteridade, salvo a experiência de ser um duplo de si ou um

outro [especular] que visa como objeto do próprio eu Acreditamos que o melancólico realiza escolhas narcísicas que rejeitam os limites impostos pela castração. O *outro-narcísico* que comparece na melancolia está ligado à busca do eu ideal, por isso busca um objeto que pode ser assimilável à si mesmo (Moreira, 2004, p. 41).

Nesse ensaio, tentamos abordar o trauma no romance histórico do mal-estar institucional brasileiro. Encontramos o “romance familiar”, uma disputa fratricida, que fundou as primeiras instituições do cristianismo. Nessa trama, estão costurados tanto o colonialismo como os cantos policiais que evocam

literalmente sacrifícios supostamente necessários para afugentar um demônio. Parafraseando Lacan, em nome do desejo obscuro de um Outro.

Por outro lado, vemos que o cristianismo pretendeu se sobrepor universalmente à toda alteridade, criando nesse ensejo a noção paranoica de que o outro da identidade é um criminoso ameaçador. As outras identidades são, então, sempre inimigas, segundo as circunstâncias: do Cristo, do Rei, da República, da raça, como podem ser consideradas também as pessoas da favela etc. Apenas por serem outro que o rezado pela oficialidade, grande ou pequena, a diferença é tratada pelo viés imaginário da agressividade especular infantil, a partir de uma atitude maníaca que despreza a lei.

Referências

- Araújo, R., S., (2020a). Les enjeux inconscients de la haine et le signifiant favela. *Sygne*. <https://www.sygne.net/les-enjeux-inconscients-de-la-haine-et-le-signifiant-favela-renato-sarieddine-araujo/>
- Araújo, R., S. (2020b). Uma lei contra o crime escravista e o mal-estar da abolição. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40. <https://www.scielo.br/j/pcp/a/WqwxrLhBkGfcpGqCPYJX4pL/>. Baslez, M. F. (2020). Des Églises à l'Église, une lente structuration. In R. Dupont-Roc, & A. Guggenheim (Eds.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 449-456). Albin Michel.
- Barreto, M. L. (2016). *Le pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel et la foule sertaneja dans la guerre de Canudos: sujets de l'Histoire* [Tese de doutorado, Universidade de Paris-Diderot].
- Boxer, C. R. (1969). *O Império colonial português (1415-1825)*. Edições 70.
- Bueno, S., & Lima, R. S. (2023). Incertezas na medição da evolução das Mortes Violentas Intencionais no Brasil: desafios. In Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. pp. 19-44. <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>
- Certeau, M. (2023). *História e psicanálise: entre a ciência e a ficção*. Autêntica.
- Cevasco, R., & Zafiroopoulos, M. (1996). Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión. *Abaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, (9-10), 99-110.
- Chollet, L. (2015). D'une cohabitation à l'autre: controverses autour des Chevaliers Teutoniques et de la Samogitie, dernière province païenne d'Europe (1398-1417). In C. Maurer, & C. Vincent (Eds.), *La coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale: Du Moyen Âge à nos jours* (pp. 191-205). LARHRA. <https://books.openedition.org/larhra/4237>
- Cunha, E. (1967). *Os Sertões: campanha de Canudos*. Coleção Edições de Ouro dos Clássicos Brasileiros. (Trabalho original publicado em 1902)
- Doré, J. (2020). Préface. In R. Dupont-Roc, & A. Guggenheim (Eds.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 7-10). Albin Michel.
- Dussel, E. (1994). *1492, El encubrimiento del Otro*. La Paz, Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA.
- Dupont-Roc, R., & Guggenheim, A. (2020). *Après Jésus. L'invention du christianisme*. Albin Michel.
- Étienne, T. (1992). Pourquoi le christianisme est-il si vite devenu romain? *Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 17(1), 297-304; <https://doi.org/10.3406/ktema.1992.2074>
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2021). *Editorial in Fórum Brasileiro de Segurança Pública*. Disponível em <https://fontesegura.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/05/88-Editorial-Ministerio-Publico-e-controle-da-atividade-policial.pdf>
- Fédou, M. (2020). Sources chrétiennes. In R. Dupont-Roc, & A. Guggenheim (Eds.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 31-39). Albin Michel.


- Fraga Filho, W. (2007). Le 13 mai 1888 et les jours qui suivent. *Cahiers du Brésil Contemporain*, (67-68), 315-361.
- Freud, S., & Breuer, J. (1990). *Anna O. (Études sur l'hystérie)*. Hatier. (Trabalho original publicado em 1893-1895)
- Freud, S. (1996) Fragmento de analisis de un caso de histeria. In *Obras completas* (pp. 7-108). Amorroutu. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (2010). Luto e melancolia. In S. Freud, *Obras completas: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (P. C. Souza, Trad.; Vol. 12, pp. 127-144). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Obras completas: História de uma neurose infantil (O homem dos lobos), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)* (P. C. Souza, Trad., Vol. 14, pp. 120-178). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo. In: S. Freud, *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)* (P. C. Souza, Trad., Vol. 19, pp. 10-110). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939)
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud, *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)* (P. C. Souza, Trad., Vol. 15, pp. 9-100). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921)
- Friedheim, E. (2020). Regards juifs sur les chrétiens. In R. Dupont-Roc, & A. Guggenheim (Eds.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 40-44). Albin Michel.
- Grappe, C. (2005). La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle : circonstances historiques et raisons théologiques. *Études théologiques et religieuses*, 80(3), 327-345. <https://doi.org/10.3917/etr.0803.0327Guerra>, A. M. C. (2019). Universal, particular e singular: Psicanálise e Política. *Clínica & Cultura*, 8(1), 7-23.
- Guerra, A. M. C. (2020). O Papel da Psicanálise na Desconstrução do Racismo à Brasileira. *Revista Subjetividades*, 20(2), 1-14.
- Hermann, J. (2013). Canudos: a terra dos homens de Deus. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 5(2), 16-34.
- La Bible. (2010). *Traduction Oecuménique de la Bible - TOB*. Cerf.
- Lacapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- Lacapra, D. (2023). *Comprender outros. Povos, animais, passados*. Autêntica.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil. (Trabalho original publicado em 1963-1964)
- Lanfranchi, P. (2020). Les débuts de la polémique contre le judaïsme. In R. Dupont-Roc, & A. Guggenheim. (Orgs.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 326-332). Albin Michel.
- Lameira, V. M., Costa, M. C. S., & Rodrigues, S. M. (2017). Fundamentos Metodológicos da Pesquisa Teórica em Psicanálise. *Revista Subjetividades*, 17(1), 68-78.
- Le Bohec, Y. (2020). Religions et politique. In R. Dupont-Roc & A. Guggenheim (Eds.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 134-142). Albin Michel.
- Lotierzo, T. H. P., & Schwarcz, L. K. M. (2013). Raça, gênero e projeto branqueador: “a redenção de Cam”, de modesto brocos. *Artelogie. Recherche sur les arts, le patrimoine et la littérature de l'Amérique latine*, (5). <http://journals.openedition.org/artelogie/5242>
- Maestri, M. (2021). A República contra a revolução abolicionista. *Contrapoder*. <https://contrapoder.net/colunas/brasil-a-republica-contra-a-revolucao-abolicionista/>
- Mimouni, S. C. (2019) *Introduction à l'histoire des origines du christianisme*. Bayard.
- Moreira, J. O., Guerra, A. M. C., Marinho, F. C., S. B. F. Alves, R. B. F., Silva, A. C. D., & Oliveira, L. C. P. (2022). Trajetórias adolescentes e infração: José entre a morte e a aposta. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 42. <https://www.scielo.br/j/pcp/a/KNTQVgLX3JjjZbSStjWmbf/?lang=pt>
- Moreira, J. O. (2004). Luto e melancolia: uma leitura sobre o problema da alteridade. *Pulsional: Revista de psicanálise*, 179, 33-42.
- Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro, processo de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra.

- Nascimento, T. (2023). Desaparecidos no Brasil: da contagem de registros às responsabilidades do Estado. In: *ABSP – Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, ano 17 (pp. 72-77). Fórum de segurança. <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Nogueira, A. (1978). *Antônio Conselheiro e Canudos*. Companhia Editora Nacional.
- Oliveira, C. (2018). *A prole de Caim e os descendentes de Cam: legitimação da escravidão em Portugal e a influência das Bulas Dum diversas (1452 e Romanus Pontífex (1455))* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Alfenas].
- Ory, P. (2021). *De la haine du Juif*. Bouquins.
- Poliakov, L. (1991). *Histoire de l'antisémitisme*. Tome 1: L'âge de la foi. Seuil.
- Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Santos, B. S. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Routledge.
- Soares, L. E., Batista, A., & Pimentel, R. (2006). *Elite da tropa*. Objetiva.
- Soyer, F. (2008). Le royaume du Portugal et l'expulsion des juifs d'Espagne en 1942. In M. F. L. Barros & J. Hinojosa Montalvo (Eds.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: Período Medieval e Moderno* (pp. 325-347). Publicações do Cidehus. <https://books.openedition.org/cidehus/249>
- Suassuna, A. (1971). *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue vai-e-volta*. José Olympio.
- Schwarcz, L. M. (2011). Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 18(1), 225-242.
- Tassin, C. (2011). De la Terre sainte à la diaspora. *Transversalités*, 119(3), 25-34. <https://doi.org/10.3917/trans.119.0025>
- Valensi, L. (1992). *Fables de la mémoire: la glorieuse bataille des trois rois*. Seuil.
- Veyne, P. (2007). *Quand notre monde est devenu Chrétien*. Albin Michel.
- Villa, M. A. (1995). *Canudos. O povo da terra*. Ática.
- Voisin, J. L. (2020). Le cadre géopolitique. In R. Dupont-Roc & A. Guggenheim (Eds.), *Après Jésus. L'invention du christianisme* (pp. 127-133). Albin Michel.
- Yerushalmi, Y. H. (1993a). L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle ? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme: Continuités et ruptures. *Esprit*, 190(3-4), 5-35. www.jstor.org/stable/24276503
- Yerushalmi, Y. H. (1993b). *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et judaïsme interminable*. Gallimard.

Renato Saredidine Araújo

Doutor em Psicanálise e Práticas Sociais pelo Centre de Recherches Psychanalyse, Médecine et Société (CRPMS/Paris 7). Integrante do Grupo Interinstitucional de Historiografia e Política da Psicanálise (GIHPP/UFSJ), Cercle International d'Anthropologie psychanalytique (CIAP/Espace Analytique), Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS/UFMG) e do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Crítica Social (LAPCRIS/PUC-MG). Estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), São José del-Rei – MG, Brasil.


E-mail: renatosarieddine@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3993-333X>

Fuad Kyrillos Neto

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Coordenador do Grupo Interinstitucional de Historiografia e Política da Psicanálise (GIHPP/UFSJ). Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ-C). Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), São José del-Rei – MG, Brasil.

E-mail: fuadneto@ufsj.edu.br

 <https://orcid.org/0000-0001-8071-0907>

Endereço para envio de correspondência:

Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São José del-Rei. Campus Dom Bosco. Praça Dom Helvécio 74 - Sala 2.17C. CEP: 36301-160. São João del Rei – MG. Brasil.

Recebido 24/06/2024

Aceito 26/08/2025

Received 06/24/2024

Approved 08/26/2025

Recibido 24/06/2024

Aceptado 26/08/2025

Disponibilidade de dados: os dados da pesquisa estão disponíveis no corpo do artigo.

<https://doi.org/10.1590/1982-3703003287860>

Editores responsáveis: Miriam Cristiane Alves e Rafael Wolski de Oliveira.

Como citar: Araújo, R. S., & Kyrillos Neto, F. (2026). O Mal-estar Institucional Brasileiro como um Romance Histórico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 46, e287860. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003287860>

How to cite: Araújo, R. S., & Kyrillos Neto, F. (2026). Brazilian Institutional Discontent as a Historical Romance. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 46, e287860. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003287860>

Cómo citar: Araújo, R. S., & Kyrillos Neto, F. (2026). El Malestar Institucional Brasileño como una Novela Histórica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 46, e287860. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003287860>