



Contrato e Consentimento entre os Nambiquara

Janaina Namba¹

Lucas Valiati²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo examinar os estudos de Lévi-Strauss sobre os Nambiquara, com particular atenção às dinâmicas sociais consideradas pelo autor como elementos culturais primordiais para a constituição da vida em sociedade: contrato e consentimento. A partir dessa análise, realiza-se um diálogo com as teorias freudianas que envolvem a fundação da cultura, com ênfase na concepção de renúncia pulsional do psicanalista.

Palavras-chave: natureza, cultura, antropologia, Freud, Lévi-Strauss.

Contract and Consent among the Nambiquara

Abstract: *The aim of this article is to examine Lévi-Strauss's studies of the Nambiquara, with particular attention to the social dynamics considered by the author to be key cultural elements for the constitution of life in society: contract and consent. Building upon this analysis, a dialogue is established with Freudian theories on the establishment of culture, emphasizing the psychoanalyst's concept of drive renunciation.*

Keywords: *nature, culture, anthropology, Freud, Lévi-Strauss.*

1 Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – jnamba@ufscar.br – <https://orcid.org/0000-0002-0878-5282>.

2 Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – lvaliati@hotmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-5900-3212>.

Contrato y Consentimiento entre los Nambiquara

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo examinar los estudios de Lévi-Strauss sobre los Nambiquara, con especial atención a las dinámicas sociales consideradas por el autor como elementos culturales clave para la constitución de la vida en sociedad: contrato y consentimiento. A partir de este análisis, se establece un diálogo con las teorías freudianas sobre la fundación de la cultura, con énfasis en la concepción de la renuncia pulsional del psicoanalista.

Palabras clave: naturaleza, cultura, antropología, Freud, Lévi-Strauss.

Introdução

Segundo o antropólogo Philippe Descola, é bastante conhecida a ideia de interposição entre natureza e cultura proposta pelo etnólogo Claude Lévi-Strauss ao longo de sua obra, assim como é conhecido que Lévi-Strauss atribui ao filósofo Jean Jacques Rousseau “o mérito de ter, na prática, fundado o campo da etnologia, inaugurando com o *Discurso da Origem e a Fundação da Desigualdade*, uma vertente em que é possível pensar as relações entre natureza e cultura” (Descola, 2009: 103). Na modernidade, a relação entre cultura e a natureza é um tema recorrente e que, com frequência, envolve diversos campos do saber. A obra de Lévi-Strauss é profícua em oferecer perspectivas múltiplas sobre essa relação. Nessa linha, examinaremos algumas considerações que Lévi-Strauss realiza sobre os Nambiquara, com ênfase aos elementos culturais que ele identifica como fundamentais para a constituição da vida social; em seguida, realizaremos um diálogo com as teorias que envolvem a fundação da cultura para Freud.

Particularmente em *Tristes Trópicos* (1996), Lévi-Strauss oferece o relato das relações entre o chefe e os companheiros do grupo Nambiquara, tribo que ele considera ter uma estrutura social mais elementar que outras do Brasil. Ele faz a seguinte observação sobre a origem e a função do poder:

Na base das formas mais toscas de poder, discernimos um aspecto que introduz um elemento novo em relação aos fenômenos biológicos: esse aspecto é o *consentimento*. O consentimento é a um só tempo origem e o limite do poder. [...] Neste caso, as relações políticas reduzem-se a uma espécie de arbitragem entre, de um lado, os talentos e a autoridade do chefe e, de outro, o volume, a coerência e a boa vontade do grupo; todos esses fatores exercem uns sobre os outros uma influência recíproca. [...] Sem dúvida o esquema de Rousseau difere das relações quase contratuais que existem entre o chefe

e seus companheiros. Rousseau tinha em vista um fenômeno totalmente diverso, a saber a renúncia, pelos indivíduos, à sua autonomia própria em benefício da vontade geral. Nem por isso é menos verdade que Rousseau e seus contemporâneos deram provas de uma intuição sociológica profunda quando entenderam que atitudes e elementos culturais tais como “contrato” e o “consentimento” não são formas secundárias, [...] são matérias primas da vida social, e é impossível imaginar uma forma de organização política em que não estejam presentes (Lévi-Strauss, 1996: 335-336).

No mesmo capítulo, logo antes de fazer essas considerações, Lévi-Strauss critica a psicanálise freudiana por ter “ressuscitado” as velhas teorias sociológicas que apresentavam o chefe primitivo como um “pai simbólico”, numa posição mais próxima à de chefe de família do que à de um chefe propriamente social. Ao introduzir a noção de *consentimento* para compreender as relações sociais, Lévi-Strauss vai além das relações familiares — e, como ele mesmo diz, dos fenômenos biológicos — ou das relações que, embora se deem em sociedade, dependem, em última instância, de laços consanguíneos. Para o antropólogo, a origem e os limites do poder se dão pelo consentimento recíproco. Se, por um lado, o chefe deve ter a autoridade, realizar seus deveres de proteger o grupo e ser generoso com ele, por outro, goza do privilégio de ter um casamento poligâmico. O grupo, por sua vez, consente esse privilégio, desde que o chefe assegure e proteja o grupo de maneira coletiva.

Podemos dizer com outras palavras que a instituição do poder que exerce o chefe segue um viés democrático, isto é, a predileção da maioria é que escolhe o novo chefe. O costume faculta ao eleito declinar da concessão, o que não é incomum, pois o privilégio não é exatamente objeto de disputas acaloradas, uma vez que, antes, onera o nomeado a árduas responsabilidades, sendo que estas frequentemente suplantam o orgulho e o privilégio adquirido. Como reconhece o autor, “os chefes que conheci mais facilmente se queixavam de suas pesadas incumbências e de suas múltiplas responsabilidades do que as enxergavam como motivo de orgulho” (Lévi-Strauss, 1996: 330).

Desse modo, o poder encontra sua gênese e legitimidade no consentimento, que, elevando o membro eleito à condição de chefe, se torna o fundamento psicológico do poder. Sua expressão ocorre cotidianamente nas relações entre o chefe e seus companheiros, que permeadas por benefícios e limitações recíprocas, destaca-se a exclusividade dessas últimas.

Aquele que aceita ser chefe entre os Nambiquara assume a responsabilidade de comando da vida comum do grupo, estipulando itinerários de caça,

pesca, tempo de estadia em assentamentos, planejamento de viagens, além de determinar a política de vizinhança. Contudo, realiza essas atividades tendo a generosidade como instrumento e qualidade essencial de seu fazer. Como um democrata, o chefe Nambiquara repetidamente consulta seu grupo, e a aceitação da maioria é determinante para que suas medidas sejam implementadas, uma vez que são desprovidas de quaisquer meios coercitivos. O chefe é avaliado através do bem-estar do grupo e por sua generosidade, tendo como objetivo primordial a satisfação das necessidades e desejos dos seus companheiros. Isso faz com que não goze de prosperidade material em relação a seus pares, como observa Lévi-Strauss, “raras vezes vi um de meus presentes ficar em suas mãos por um período superior a uns poucos dias” (Lévi-Strauss, 1996: 332).

Tudo se passa como se o grupo, ao conferir a um membro a função de chefe, simultaneamente lhe designa a incumbência de ser generoso e zeloso perante os interesses individuais e comunitários da tribo, estabelecendo uma troca de atribuições exclusivas. A compensação, “moral e sentimental” (Lévi-Strauss, 1996: 333), de tamanha generosidade encontra alicerces no exercício de uma poligamia um tanto peculiar.

Salvo raras exceções, a poligamia restrita ao chefe e feiticeiros proporciona condições de cumprimento para suas atribuições como líder. Entre os Nambiquara, a poligamia constitui casamentos secundários que diferem, em natureza, do monogâmico tradicional. Assim como o resto da comunidade, o chefe possui um casamento primário, seguindo a monogamia e sua respectiva divisão social do trabalho: a esposa da união matrimonial segue as normas de gênero, cumprindo os afazeres e restrições endereçados às mulheres. Em contrapartida, as moças que compõem a relação poligâmica não seguem a divisão social do trabalho ordinário, são consideradas companheiras e auxiliam o chefe em atividades tradicionalmente masculinas, como nas caças e explorações. Enquanto é proibido que homens e mulheres Nambiquara se banhem juntos, o chefe e suas jovens esposas extraconjugais assim o fazem, bem como compartilham momentos de lazer e trabalho, tornando a relação deveras singular. Em contraste com a primeira esposa que segue realizando seus afazeres costumeiros, as jovens exercem uma função social e psicológica crucial à coesão social e do exercício de uma liderança fundamentada no consentimento. Isso garante à sociedade Nambiquara certa fluidez quanto à norma, o que aparenta uma assistência e um reconforto ao encargo de líder.

Vale notar que esse sistema matrimonial não é anódino ao grupo. As mulheres selecionadas para o casamento poligâmico são as mais jovens, saudáveis e bonitas da comunidade. A essas jovens fica interdita outra união conjugal. Desse

modo, a seleção feita pelo chefe provoca um desequilíbrio demográfico entre moças e rapazes em idade matrimonial. Fato de suma relevância, pois implica numa concessão que o grupo faz ao estabelecer um novo chefe. Destarte, a poligamia entre os Nambiquara pode ser compreendida em uma dupla chave: além de representar um suporte físico e emocional às atribuições do chefe, permitindo-lhe assim, o exercício da função; a concessão da poligamia pode ser considerada como um ato de generosidade do próprio grupo, como numa troca renunciatória em favor da reciprocidade. Nas palavras do antropólogo:

Todo homem recebe sua mulher de outro homem, mas o chefe recebe várias mulheres do grupo. Em compensação, oferece uma garantia de que lutará contra a necessidade e contra o perigo [...] relacionado ao grupo como um todo que sustou temporariamente um direito comum, em seu favor (Lévi-Strauss, 1996: 336-337).

Lévi-Strauss lembra ainda que Rousseau propõe, no *Contrato Social*, que para existir uma vida social é necessária a renúncia do indivíduo, a sua autonomia em prol de uma vontade coletiva, assim, tanto o contrato quanto o consentimento são elementos fundamentais para a existência da vida em sociedade. Diante disso, o etnólogo não esconde seu espanto perante os benefícios do casamento poligâmico para um chefe Nambiquara. Pois, ainda que a posição de chefia da tribo seja inspirada pelo prestígio, pelo atrativo de assumir certas responsabilidades ou mesmo por uma recompensa pela ocupação dos afazeres públicos, parece-lhe estranho que essas características pertençam a uma “sociedade tão pouco animada pelo espírito competitivo”, o que pode indicar que não sejam de “origem inteiramente social. Fazem parte desses materiais psicológicos brutos com os quais toda sociedade se edifica” (Lévi-Strauss, 1996: 336-337).

Ainda baseando-se em Rousseau, dessa vez a partir do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Lévi-Strauss reconhece que buscou entre os Nambiquara uma sociedade que se aproximasse de uma exposição concreta do processo imaginado por Rousseau, na qual se percebessem os “progressos quase insensíveis dos começos”, e supôs ter encontrado, no interior do Brasil, rudimentos de uma sociedade, isto é, de uma organização social e política extremamente simples, quase inexistente, em que “só havia homens” (Lévi-Strauss, 1996: 337), ou em que as regras de estruturação social seriam tão incipientes que se ateriam ao estritamente necessário para haver sociedade. Nesse contexto empírico, oferecido pelo Nambiquara, não haveria nenhum pai simbólico, ainda que, tal como Freud, admita uma causa psicológica

dos fenômenos sociais e uma base biológica das regras sociais; o antropólogo, porém, desloca essa base do indivíduo em sua relação com a espécie para o indivíduo em sua relação com os demais indivíduos da mesma espécie.

É uma diferença importante, que nos convida a retomar as considerações de Freud a esse respeito — ainda que seja para medir o alcance e determinar a pertinência das críticas de Lévi-Strauss (cruciais, em seu entender, para a autonomia da antropologia como ciência social).

Em diversos momentos de sua obra, Freud afirma que um fenômeno a ser considerado para que a cultura se edifique é a renúncia pulsional. Analisaremos de perto o que vem a ser essa renúncia pulsional e, uma vez estabelecida a cultura, quais seriam as consequências dessa renúncia, na relação estabelecida entre o homem e a própria cultura.

Natureza e cultura

Quando aborda a questão da cultura em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud não faz distinção entre cultura e civilização, e se refere à cultura como “tudo o que, na vida humana, se eleva acima das condições animais e se distingue da vida animal”, o que na sua concepção abarca dois aspectos: “governar as forças da natureza” e “estabelecer normas para regular os vínculos recíprocos entre os homens [...]” (Freud, 1927b: 6). Ou seja, distinguir-se da vida animal é distinguir-se da natureza, dominá-la justamente pelo estabelecimento de normas que regulam uma convivência em sociedade. Porém, para que a cultura se estabeleça, é necessária uma coerção, assim como uma renúncia pulsional. Os meios de coerção acabam por si só exigindo essa renúncia, mas existem também para proteger a cultura, isto é, eles devem ser capazes de manter entre os homens e a cultura uma relação de conciliação, uma relação que seja compensatória dos sacrifícios deles exigidos (Freud, 2011: 44). Freud se questiona como é possível diminuir a carga de sacrifícios imposta pela renúncia, e como os indivíduos seriam recompensados satisfatoriamente pela renúncia. Por fim, pergunta-se como reconciliar os sacrifícios com renúncias que são inelutáveis (Freud, 2011: 39-40).

De acordo com Ricoeur (2010: 133), a “ilusão com a qual Freud avalia o futuro, inscreve-se numa tarefa mais vasta, cuja proibição é apenas uma casca rígida”, pois a própria cultura se inscreve “numa tripla problemática: da diminuição da carga pulsional, da reconciliação com o inelutável e da compensação pelo sacrifício”. Em decorrência dessa tripla problemática, seria possível localizar uma tripla consequência: a *frustração*, que ocorre pelo “fato de um impulso não poder ser satisfeito, a *proibição*, que estipula a frustração, e a *privação*, estado produzido

pela proibição” (Freud, 2011: 45). As proibições mais antigas ainda prevalecem, e nos mantêm num estado de privação. Elas seriam as proibições fundadoras da sociedade que regulam, justamente, os desejos pulsionais que nos aproximam da natureza e dos animais: o incesto, o canibalismo e o prazer de matar.

No texto conhecido como *Manuscrito N*, anexado a uma carta a Fliess que data de maio de 1897, Freud discorre sobre os impulsos (ou moções pulsionais), sua expressão e representação, e suas relações com a fantasia, a crença e a poesia. A repressão desses impulsos, no indivíduo, estaria ligada à formação de sintomas, particularmente à melancolia. Já na cultura, uma comunidade maior surge ao sacrificar “um fragmento de sua liberdade sexual e sua liberdade para incorrer na perversão” (Freud, 1979a: 299). Ou seja, Freud se refere ao horror pelo incesto como uma consequência da formação de uma comunidade sexual (desde a infância), em que os membros se encontram fortemente ligados e incapazes de incorporar novos membros. Para que essa comunidade fosse ampliada, seria necessário sacrificar, ainda que apenas em parte, os impulsos e a ausência de proibições e regulações. De tudo isso, Freud conclui que “o incesto é anti-social – e que a cultura consiste nessa renúncia progressiva da liberdade pulsional incondicionada” (Freud, 1979a: 299).

Da mesma maneira, em 1908, Freud diz que, em “termos universais, nossa cultura se edifica sobre uma contenção das pulsões. Cada indivíduo cedeu um fragmento de seus poderes, das inclinações agressivas e vingativas de sua personalidade[...]” (Freud, 1982: 168) Mas acrescenta duas particularidades com relação às moções pulsionais sexuais. A primeira é que a pulsão sexual coloca à disposição do trabalho da cultura um volume grande de força, ao qual se deve a capacidade de deslocar a meta sem sofrer qualquer prejuízo em termos de intensidade. Isto é, graças à pulsão sexual é possível o processo de sublimação, que significa desviar sua satisfação sexual para obter outro tipo de satisfação *não* sexual, sem perder sua intensidade original. A outra particularidade se refere à constância da pulsão, que, nesse estágio, há muito teria superado uma “periodicidade instintiva (sexual) típica dos animais” (Freud, 1982: 168). Esclareceremos o significado dessa constância examinando a suposição freudiana de uma *repressão orgânica* pela qual passa a espécie humana.

Em *O mal-estar na Cultura* (1930), Freud se refere à bipedestação como responsável pela instauração da *repressão orgânica*, quando o homem, ao adotar a postura vertical, tornaria visíveis os órgãos genitais que até então se encontravam encobertos por uma postura predominantemente horizontal. Desse modo, passaria a ter vergonha de expor a genitália, fonte de uma estimulação constante. Esse processo estaria intimamente ligado ao deslocamento da atenção, antes voltada para as sensações olfativas, devido à periodicidade do ciclo menstrual, para as sensações

visuais. A principal consequência da adoção da bipedestação seria justamente o “início fatal do processo de cultura [...] do ser humano” (Freud, 1979c: 97).

A adoção da posição ereta levaria à estimulação sexual contínua. E a necessidade de satisfação sexual, decorrente desse estímulo, produziria uma espécie de família, ou o que Freud chama, em *Totem e tabu* (1913), de *horda primitiva*. Isso porque deixaria de haver um comportamento de “hóspede”, cíclico, para ser substituído por um comportamento de permanência — ou, como dissemos antes, de constância de conservação dos objetos sexuais junto a si —, o que por sua vez conduziria à formação dessa família na qual já encontraríamos “um traço essencial da cultura” (Freud, 1979a: 299). Uma característica importante dessa família primitiva seria o que mencionamos anteriormente: a coesão entre seus membros e um isolamento do grupo incapaz de aceitar “estrangeiros”, caracterizando-a como uma horda endogâmica, ou seja, que ainda não se encontrava completamente inserida na cultura.

Em *Totem e Tabu*, Freud descreve uma horda primordial hipotética (pressuposta por Darwin, que buscava nos macacos um esboço do comportamento social primitivo humano), que contava com um pai violento e ciumento e reservava todas as mulheres da horda para si, expulsando os filhos varões assim que cresciam (Freud, 1980: 142). Como diz Freud, “um dia os irmãos expulsos se uniram, se aliaram, mataram e devoraram o pai. Unidos ousaram fazer e levaram a cabo o que individualmente teria sido impossível” (Freud, 1980: 14). Após a morte do pai da horda primitiva, decorrente de uma conjuração dos irmãos, fica instituída a proibição do incesto, para que nenhum deles tenha novamente o privilégio que um dia tivera o pai. Com isso, aquele que ousasse obter novamente o lugar do pai, se arriscaria a ser assassinado como ele fora. Portanto, como explica Freud,

A necessidade sexual não une os homens, mas provoca desavença entre eles. Se os irmãos haviam se unido para avassalar o pai, eram também rivais entre si com relação às mulheres. Cada um haveria de querer tê-las todas para si, como o pai. E se houvesse uma luta de todos contra todos, a nova organização teria sucumbido (Freud, 1980: 145).

A nova organização envolve, portanto, uma convivência de aliança entre os irmãos, que renunciariam ao poder garantindo a vida de cada um do grupo e das mulheres de seu próprio grupo. O parricídio e a proibição do incesto tornavam necessária a busca de mulheres fora do clã primitivo.³

3 Sobre esse tema conferir Namba (2018).

Poderíamos dizer então que, do ponto de vista da psicanálise, a proibição do incesto também marca a entrada na cultura, por um processo repressivo originário, pelo fato de exigir uma renúncia pulsional. Renúncia individual absolutamente necessária para que se inaugurasse a sociedade fora da horda. Assim como para a antropologia estrutural estaríamos diante de uma regra que restringe a satisfação do indivíduo para que se configure a vida social.

Em vista disso, é forçoso reconhecer que Lévi-Strauss tem razão: a psicanálise de fato se volta para as teorias sociológicas — de um Robertson Smith, por exemplo — e resgata o chefe primitivo enquanto “pai simbólico”. Segundo Freud,

A psicanálise nos revelou que o animal totêmico é realmente um substituto do pai, e se harmonizava com isso a contradição de que normalmente é proibido matá-lo e que sua morte se transforme em festividade – que o animal seja morto e, no entanto, pranteado. A atitude emocional ambivalente que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças, e que muitas vezes prossegue na vida dos adultos, também se estenderia ao animal totêmico substituto do pai (Freud, 2013: 206).

Nada mais distante da ironia com que Lévi-Strauss se dirige ao totemismo, noção que seria contaminada pelos preconceitos teóricos da velha sociologia, às voltas com um *a priori* desmentido pela observação de campo munido dos conceitos pertinentes à etnografia.

Mesmo assim, a teoria de Freud está longe de ser uma fantasia. Voltemos a ela, às voltas com a narrativa totêmica. Após a morte do pai primordial, os irmãos os devoraram e choraram sua morte. Ainda que os filhos tenham tido uma atitude hostil pelo fato de odiarem o pai, também sentiam por ele admiração, pelo seu poder e por sua força. Ainda que desejado, ninguém mais ousava ocupar o lugar do pai. A atitude ambivalente surgiria então pelo ódio e pelo desejo de ser como o pai.

É a partir da ideia da refeição totêmica e do animal sacrificial de Robertson Smith que Freud associou tais noções ao complexo paterno: “A forma mais antiga de sacrifício era [...] o sacrifício animal, cuja carne e cujo sangue, o deus e seus adoradores consumiam em comum” (Freud, 2013: 198). Ou seja, o sacrifício animal exigia que todos comessem e bebessem juntos, numa refeição em que se comemorava a solidariedade mútua com a divindade. A refeição sacrificial, que se tornou simbólica, baseava-se em antigas ideias de que comer e beber junto com outra pessoa as uniria numa comunhão social em que possuíam obrigações recíprocas (Freud, 2013).

O animal sacrificado na refeição comunitária era o animal que dava origem ao totem ou ao clã. O animal totêmico era um deus primitivo, intocável, inviolável e só podia ser consumido num ritual coletivo entre os membros do clã, pois nesse ritual celebrava-se a renovação e a semelhança entre os membros do clã e seu deus (Freud, 2013: 203). Um ritual como esse envolve o lamento e luto perante a morte do animal sagrado, mas esse é justamente o momento permitido para uma comemoração festiva, em que ocorre a ingestão da substância do totem, havendo conseqüentemente uma identificação com ele: “[...] nele há o desencadeamento de todas as pulsões e a licença para todas as satisfações” (Freud, 1980: 142). É nesse sentido, portanto, que Freud aproxima o animal totêmico de um substituto do pai. Assim, a morte do pai primevo pela união dos irmãos teria deixado “traços indelévels na história da humanidade”, os quais se expressam em “formações substitutivas” (Freud, 2013: 224). E essas formações não seriam outra coisa que processos psíquicos incorporados e transformados ao longo do tempo, que na atualidade compõem nossas disposições psíquicas.

Se, por um lado, vimos a ambivalência de sentimentos, que se resume a uma convergência do amor e do ódio num mesmo objeto, o pai, e posteriormente o totem, na base da formação da cultura; por outro, Freud (2013: 226) supõe que essa ambivalência, “originalmente alheia à vida emocional, tenha sido adquirida pela humanidade devido ao complexo paterno”, e atualmente se expressa no indivíduo pela rivalidade do menino sentida em relação ao pai, no complexo de Édipo. Além disso, o psicanalista afirma que a *consciência de culpa*, decorrente do arrependimento do parricídio “não se apagou entre nós” (Freud, 2013: 229). Ou seja, permanecem no indivíduo não somente as proibições e restrições morais que deram origem à sociedade primitiva, como também o arrependimento pelo assassinato cometido pela união dos irmãos, sob a forma de consciência de culpa. Segundo Freud,

Podemos encontrá-la atuando de maneira anti-social nos neuróticos com a finalidade de produzir novas prescrições morais e limitações contínuas sob a forma de expiação pelas más ações já cometidas e de precaução frente a novas más ações que ainda podem vir a ser cometidas (Freud, 2013: 229).

Pela teoria das neuroses, no plano individual, o próprio sintoma recupera a consciência de culpa prescrevendo novas normas e novas proibições que possam vir a limitar ou mesmo repreender possíveis sentimentos inconscientes, isto é, cria prescrições conscientes que possam impedir a realização do desejo fantasioso, e, portanto, inconsciente.

Isso quer dizer que o neurótico sente a culpa de um ato que até pode ter almejado cometer, mas não cometeu. Tanto o desejo quanto a culpa fazem parte de sua realidade psíquica e não necessariamente dizem respeito a uma realidade factual. No entanto, em *O Mal-estar na cultura*, Freud se questiona a respeito da possibilidade de que um arrependimento possa existir sem que tenha ocorrido nenhuma ação e sem a existência prévia de uma *consciência moral*, ou seja, sem que já houvesse uma predisposição para que ele se sentisse culpado.

A consciência moral é pensada de maneira similar à integração dos sentimentos de ambivalência e consciência de culpa, no interior do psiquismo. A instância psíquica, o superego, é o resultado de uma interiorização gradativa de coerções externas (Freud, 2011: 46). As antigas restrições e proibições responsáveis pela edificação da cultura são erigidas no interior do aparelho psíquico como preceitos morais, de modo que as proibições antes exteriores passam a ser exigências pulsionais que partem não do exterior, mas do próprio interior do psiquismo, de uma instância moral chamada superego. Isso quer dizer que a renúncia pulsional, que fora, nos primórdios da cultura, imposta por coerção desde o exterior do psiquismo, torna-se uma imposição interna, uma exigência do superego. Além da exigência de portar-se como uma consciência moral, ao superego é também atribuída uma função de ideal, de ideal de ego. Um ideal pelo qual o ego mede-se a si mesmo. Segundo Ricoeur, “a consciência moral, por sua vez designa o rigor e a crueldade dessa instância, [...] assim, o ego não é somente olhado, mas maltratado por seu outro interior e superior” (Ricoeur, 2010: 141).

Se, no plano individual, vemos que as renúncias pulsionais nos encaminham para a formação das neuroses — podendo inclusive nos levar a conjecturar sobre a paranoia, no caso de uma vigilância extrema por parte da instância observadora (o superego), e a uma dissociação total com relação ao ego —, no plano da cultura temos o mal-estar.

Primeiramente, vê-se, das renúncias pulsionais individuais em prol da cultura e do estabelecimento de uma vida em sociedade, uma possibilidade, no indivíduo, da permanência de um restante do ímpeto libertário contra as próprias coerções impostas pela cultura (Freud, 2010: 98). Ou seja, há um conflito desde o início de sua conformação entre as forças restantes da liberdade individual originária e a própria cultura. Entretanto, Ricoeur (2010) enumera vários dos antagonismos, que poderiam conduzir ao mal-estar, expostos no texto freudiano, mas extrai duas consequências importantes quanto ao conflito inicial:

De uma parte “a libido resiste com toda a sua força de inércia à tarefa que a cultura lhe impõe de abandonar suas posições anteriores; de outra parte, que o vínculo libidinal da sociedade se alimenta da energia extraída da sexualidade até ameaçá-la de atrofia (Ricoeur, 2010: 135).

Ou seja, se permanece um ímpeto libertário individual que se opõe à cultura, ele se deve à inércia libidinal de permanecer em seu estado anterior às modificações impostas pela própria cultura. Além disso, para que os vínculos sociais sejam mantidos é necessário que o indivíduo quase inexistia enquanto tal. Mas Freud ainda se pergunta se é possível uma conciliação e um equilíbrio entre “as exigências individuais e as reivindicações culturais das massas” (Freud, 2010: 99), o que significa se perguntar até que ponto é possível encontrar um equilíbrio entre uma renúncia individual em prol da coexistência em sociedade. No entanto conclui, ao longo desse texto, que “o ser humano não é [apenas] uma criatura afável e carente de amor, [...] mas que ele pode contar com uma cota considerável de agressividade nos seus dotes pulsionais” (Freud, 2010: 123). Isso porque é intrínseca ao ser humano uma pulsão agressiva que age no sentido de dissolver a substância viva, segregá-la, a saber, a pulsão de morte.

A ideia de pulsão de morte já havia sido apresentada em *Para além do princípio do prazer* (1920), mas no início do VI capítulo de *O Mal-estar na Cultura*, Freud reafirma e retoma o modo como a teoria psicanalítica se encaminhou para a formulação do dualismo entre pulsões de vida e pulsão de morte.

Inicialmente havia um antagonismo entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais (libido) que se dirigiam aos objetos. A agressividade estaria ligada às pulsões sexuais em função de sua similaridade com as características de dominação da libido. Posteriormente, o enfoque do dualismo pulsional foi modificado “quando nossa investigação avançou do reprimido/recalcado para o repressor/recalcador”, deslocando-se assim da libido para o ego, sendo esse último também um depositário da libido, ou seja, havia uma libido narcísica, do ego, que se deslocava para os objetos; as pulsões do ego (autoconservadora) também eram libido, o que praticamente extinguiu o dualismo pulsional. No entanto, o determinante para a manutenção do dualismo pulsional foi a certeza de Freud de que as pulsões não poderiam ser da mesma espécie. Ele realizou alguns paralelos biológicos e fez algumas especulações quanto ao surgimento da vida. Tentativa contrária de dividi-la e dissolvê-la. De modo que passou a supor que as duas espécies de pulsão não se mostram sozinhas e se ligam em medidas variáveis, o que quer dizer que as inferências deveriam ser feitas a partir das patologias (masoquismo e sadismo), bem como através da parcela pulsional que se mostra como agressão e destruição, ou mesmo autodestruição.

A ubiquidade entre as pulsões deve ser amplamente considerada, pois “quando não é tingida eroticamente, a tendência destrutiva voltada para dentro escapa quase sempre à percepção” (Freud, 2010: 138). Já quando essa tendência se volta para fora, como por exemplo no caso do sadismo, há uma torção da finalidade erótica, revelada pelo prazer que se tem na agressividade. Ou ainda, quando não há uma finalidade sexual, a satisfação se encontra no âmbito narcísico, “na medida em que essa satisfação mostra ao ego o cumprimento de seus antigos desejos de onipotência” (Freud, 2010: 140).

Também é interessante notar que a teoria pulsional bem poderia se respaldar nas teorias biológicas atuais, em que se pensa que deve haver um mecanismo destruidor ou, ainda, mecanismos celulares que impeçam uma aglomeração de células de maneira indefinida. Podemos dizer que são mecanismos de morte intrínsecos à própria unidade da célula que regulam a vida para que ela possa existir. Se por um lado inferimos que um embate pulsional nas unidades celulares e individualmente tem uma função regulatória da vida individual, também é possível pensá-lo no âmbito cultural.

Quanto à cultura, Freud vê na pulsão de destruição o seu mais forte opositor, uma vez que a serviço da primeira encontra-se Eros, “que deseja reunir indivíduos humanos isolados, depois famílias, tribos, povos e nações numa grande unidade, a humanidade” (Freud, 2010: 141). Mas, como vimos anteriormente, é no seio da formação da cultura — pelo parricídio que contém a agressividade paterna e pela instituição de normas que regulam a própria sexualidade, ou seja, a atividade de Eros — que se torna possível a própria existência da cultura, para a qual, na concepção do próprio Freud, a luta entre as pulsões de vida e de morte “é o conteúdo essencial da vida, e por isso o desenvolvimento cultural pode ser caracterizado sucintamente como a luta da espécie humana pela vida” (Freud, 2010: 142).

Quanto a esse tópico Lévi-Strauss oferece uma concepção de cultura que, é em parte, divergente a do psicanalista:

Inversamente ao que Freud sustenta, as coações sociais, positivas e negativas, não se explicam, nem quanto à sua *origem* nem quanto à *persistência*, por efeito de pulsões ou emoções que reapareceriam com as mesmas características, no correr dos séculos e milênios, em indivíduos diferentes [...]. Os homens não agem, enquanto membros do grupo, em conformidade com o que cada um sente enquanto indivíduo: cada homem sente em função da maneira como lhe é permitido ou prescrito conduzir-se (Lévi-Strauss, 2018: 78-79).

É curioso notar que apesar do que diz Lévi-Strauss a propósito das pulsões, a partir de uma posição nitidamente contrária a algumas explicações freudianas, não necessariamente relacionadas de modo direto à cultura, quanto a essa última o seu posicionamento não nos parece tão contrário assim, dado que Freud também menciona, como vimos acima, que em seu conjunto o indivíduo se dissolve enquanto tal, passando a agir conforme as relações estabelecidas no próprio grupo.

Para o antropólogo Pierre Clastres,

a chefia, na sociedade primitiva, é apenas o lugar suposto, aparente do poder. Qual é seu lugar real? É o corpo social ele próprio, que o detém e o exerce como unidade indivisa. Esse poder não separado da sociedade se exerce num único sentido, ele anima um único projeto: manter na indivisão o ser da sociedade, impedir que a desigualdade entre os homens instale a divisão da sociedade. Segue-se que tal poder se exerce sobre tudo o que é suscetível de alienar a sociedade, de nela introduzir a desigualdade: ele se exerce, entre outras coisas, sobre a instituição de onde poderia surgir a captação de poder, a chefia. O chefe está sob vigilância da tribo: a sociedade cuida para não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder. Se o desejo de poder do chefe torna-se muito evidente, o procedimento empregado é simples: ele é abandonado ou mesmo morto. O espectro da divisão talvez assombre a sociedade primitiva, mas ela possui meios de exorcizá-lo (Clastres, 2004, p. 105).

Clastres menciona acima que o poder do chefe é constantemente vigiado para que a sociedade não se divida, isto é, para que não prevaleça “o gosto do prestígio” de ser chefe e para que esse gosto não se transforme em um “desejo de poder”. O que significa dizer que se há uma posição social em que os desejos individuais podem mais facilmente se sobrepor aos da coletividade, ela seria a de chefe, necessitando assim de uma vigilância constante, ou seja, apesar da regulação social, há uma individualidade latente que é constrangida pela ação social.

Se, no entanto, levarmos em conta as considerações de Lévi-Strauss a respeito da origem e função do poder nos Nambiquara, à luz da psicanálise podemos dizer que através do consentimento há uma clara expressão do que seria o embate compreendido pela renúncia parcial do indivíduo em prol dessa comunidade, dado que o chefe mantém o privilégio da poligamia em troca dos cuidados e dos interesses de sua tribo. Sob essa ótica, a partir das próprias normas, observa-se pela ambivalência do chefe (posição que não é muito almejada pelos Nambiquara) uma dicotomia pulsional originária à cultura. Ora, não seria esse costume Nambiquara um modo de reconciliação dos sacrifícios e renúncias inelutáveis aos quais se refere Freud?

Referências

- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Cosaic & Naify, 2004.
- DESCOLA, Philippe. The two natures of Lévi-Strauss. In: WISEMAN, Boris (Org.). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 103-117.
- FREUD, Sigmund. Manuscrito N (1897). In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1979a, v. IX, p. 296-299.
- FREUD, Sigmund. El delirio y los sueños en la « Gradiva » de W. Jensen (1907). In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1982, v. I, p. 7-80.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos (1913). Porto Alegre, L & PM, 2013.
- FREUD, Sigmund. Totem y tabu. Algunas concordancias em la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913). In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1980, v. XIII, p. 7-164.
- FREUD, Sigmund. El porvenir de una ilusión (1927). In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1979b, v. XXI, p. 5-56.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927b). Porto Alegre, L & PM, 2011.
- FREUD, Sigmund. El malestar em la cultura (1930). In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1979c, v. XXI, p. 65-140.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura* (1930). Porto Alegre, L & PM, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70, 2018.
- NAMBA, JANAINA. A proibição do Incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 61, n. 1, p. 176-190, 2018.
- RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 1 - em torno da psicanálise*. São Paulo, Edições Loyola, 2010.
- Data de recebimento: 23/07/2024
- Data de aceite: 21/11/2024

Como citar este artigo:

- NAMBA, Janaina. VALIATI, Lucas. Contrato e Consentimento entre os Nambiquara. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-15, e141348, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1348>