

Do seio ao laço social: considerações sobre alimentação, identidade e trauma no Brasil

Fernanda Guerra Roman Náufel do Amaral
Juliano Moreira Lagoas

Resumo

A reflexão sobre as práticas alimentares pode ser um ponto de partida interessante para compreendermos estruturas sociais e identitárias profundamente enraizadas na história sociopolítica brasileira. Nesse sentido, o objetivo do artigo é analisar o campo da alimentação à luz do problema da identidade na psicanálise e da dimensão traumática que caracteriza os processos de formação de laços sociais no Brasil, especialmente no que diz respeito às matrizes simbólicas advindas de um passado colonial tão longínquo quanto presente.

Palavras-chave: Psicanálise, Identidade, Alimentação, Laço social.

Conjugar os campos da linguagem e do gozo de tal maneira que, da articulação entre modos de relação ao Outro e modos de acesso ao gozo, possa emergir uma verdade sobre o laço que estrutura as relações entre seres falantes no interior de determinada cultura. Eis aí uma das tarefas a que se propõe a teoria lacaniana dos discursos. Nesse sentido e na esteira do ensino de Lacan, partimos da compreensão de que o laço social é discursivamente orientado e “o inconsciente é, em seu fundo, estruturado, tramado, encadeado, como tecido de linguagem” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 135). Trata-se de uma definição que recusa toda concepção naturalista de vínculo humano, visto que a própria linguagem é um código não natural e, portanto, forjado, como o próprio laço, no interior da cultura. Desde o princípio, é em torno das relações com o Outro, enquanto “modelo, objeto, auxiliador e adversário”, que se estrutura nossa vida psíquica (Freud, 1921/2011, p. 14).

A amamentação nos leva a constatar o campo da alimentação como um espaço simbólico privilegiado desde os primórdios

da vida do sujeito, operando para além da dimensão de pura manutenção do organismo em face da necessidade biológica da fome. Assim como Freud (1950 [1895]/1996) nos mostra em seu texto *Projeto para uma psicologia científica*, é a partir da fome do recém-nascido que a Coisa [*Das Ding*] mostra suas primeiras faces. A dinâmica de amamentação, tributária do desamparo fundamental que caracteriza o início da vida humana, pode ser tomada como a marca inaugural da entrada da criança no domínio da ética, na medida em que instaura a exigência de uma ação específica, não instintiva, que crie no mundo as condições para a satisfação.

Tomemos ao pé da letra a dita necessidade biológica, por exemplo, de comer. Se a criança tem fome e o alimento está ao seu alcance, com um pequeno dispêndio motor, ela come e satisfaz sua necessidade. O que é significativo, no entanto, é que, se o alimento não está ao seu alcance – o que, via de regra, é o caso de um bebê – é preciso mais do que um pequeno dispêndio para cancelar o estímulo penoso de origem endógena (a

fome), já que a satisfação, nesse caso, não pode ser atingida por uma “reação motora”, mas apenas por uma “ação específica”. O que é “específico” nessa ação é o fato de que ela não diz respeito ao circuito reflexo que comanda os processos primários do aparelho psíquico, sua tendência à descarga/constância, devendo, portanto, vir de fora; em suma, só pode ser realizada com uma “ajuda externa” (Lagoas, 2016, p. 113-114).

Elegendo o laço social como uma articulação essencial para o funcionamento do psiquismo – tanto por instituir dinâmicas de socialização quanto por gerar e transformar expectativas de reconhecimento –, trata-se aqui de pensar a alimentação, suas práticas e seus rituais como o campo que sedimenta arcaicamente as bases identitárias dos sujeitos situados no interior do laço. O objetivo deste artigo é, portanto, promover uma reflexão crítica sobre o campo da alimentação à luz do problema da identidade e da dimensão essencialmente traumática que caracteriza o pacto simbólico sobre o qual se funda a sociedade brasileira.

Nutrir o laço: sujeito e alimentação

Em *Totem e tabu*, Freud (1913/2012, p. 206) nos lembra que, nos mitos, o ato de comer e beber coletivamente entre diferentes clãs, como comensais, é, “ao mesmo tempo, um símbolo e um robustecimento do vínculo social e da adoção de obrigações recíprocas”. Entre certos povos, a tradição de sentar-se para comer com o outro era tomado como um sinal de estreitamento da confiança e reiteração dos votos de paz, que se asseguravam por intermédio da partilha do alimento.

Quem divide mesmo um pequeno bocado com um beduíno, ou bebe apenas um gole do seu leite, não precisa mais temê-lo como inimigo, podendo estar certo de sua proteção e ajuda. Mas não

eternamente, a rigor, apenas enquanto a matéria ingerida conjuntamente permanece em seu corpo. Desse modo realista, o laço da união é compreendido, ele necessita de repetição para ser forte e duradouro (Freud, 1913/2012, p. 207).

É a partilha do alimento que promove o vínculo, produzindo um enlaçamento entre os que dele comungam. Disso decorre também sua necessidade de repetição como exercício de repactuação do laço. No mito da origem da horda fraterna, o laço social inaugural fora pactuado na comunhão da carne e do sangue do falecido pai, e, posteriormente, na repetição cerimonial de sua morte por meio da ingestão da carne sagrada do animal totêmico (Freud, 1913/2012).

Na teoria freudiana, o animal totêmico simboliza o pai ancestral e primitivo. Os dois mandamentos centrais do totemismo, a saber, a “completa identificação com o animal do totem” e a “atitude emocional ambivalente em relação a ele” (Freud, 1913/2012, p. 202), convergem com os dois tabus – incesto e parricídio – estruturantes do complexo de Édipo na vida infantil. Assim, a refeição totêmica seria a “repetição e celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (Freud, 1913/2012, p. 207).

À luz do pacto social brasileiro, há que pensar a respeito da pretensa universalidade da posição do “irmão”, sustentada na ideia de que existiria uma inclusão igualitária frente ao interdito. Segundo Rivera (2020, p. 24), a fraternidade se baseia, no fundo, em uma lógica da exclusão ou, mais precisamente, “no apagamento de alguns significantes” velando, sob a inscrição de ‘todos’, a exclusão de muitos.

A apropriação fundante de um novo significante capaz de identificar o sujeito

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

Uma vez que as possibilidades de inscrição simbólica de significantes que gerem processos de reconhecimento social se encontram cerceadas, precarizadas ou interditas, o totem deixa de ser um “traço identificatório inclusivo e igualmente partilhado por todos” e passa a operar como um “instrumento de poder de alguns sobre muitos” (Rivera, 2020, p. 24). O mito sobre as origens do laço social seria, à luz deste argumento, resultado de uma espécie de denegação das violências coloniais que fundaram a Europa iluminista. Traduzida para a realidade brasileira, essa narrativa incorreria sobre o mesmo problema estrutural: a ausência de uma sociedade fraternal, “a não ser localizadamente, entre aqueles que detêm privilégios” (Rivera, 2020, p. 25).

Em todo caso, o mito freudiano ilustra a centralidade das cerimônias alimentares nas formas de organização social, bem como a dimensão desejante que opera nas relações estabelecidas entre esses povos e suas práticas alimentares. De acordo com Freud (1913/2012), o tabu guarda, em sua base, a ambivalência de um movimento simultâneo de interdição e eleição do objeto, cuja tensão conflitiva se dá pela tentativa de manter uma distância segura em relação a esse objeto e, portanto, ao desejo a ele vinculado.

Segundo Harrus-Révidi (1998, p. 93), a refeição nos remete a “vagos fantasmas, que se mexem e atualizam fragmentos de memórias constituídos não de lembranças precisas, mas de reminiscências sensoriais – visuais, gustativas,

olfativas ou táteis”. Cada garfada, cada olhar ou cheiro requalificam a pulsão, reduzindo a tensão por ela gerada, facilitando, assim, o escoamento libidinal implicado no ato de comer. Não é por acaso que isso se opera sob a forma de uma repetição apaziguadora cuja função se assemelha àquela de que se trata na relação de amamentação entre o bebê e sua mãe.

O campo alimentar se apresenta aqui como o campo original da formação do laço, seja por introduzir uma ruptura em relação ao mundo natural, seja por operar com a falta encarnada na fome, ou ainda por criar e recriar, através da comida, as histórias e os mitos que atravessam a formação de um povo, atualizando-os nos próprios rituais alimentares. E não faltam, no contexto brasileiro, indicativos da relação entre a história das práticas alimentares e as mazelas sociais que permeiam o tecido social até os dias de hoje.

Identidade e trauma:

um prato cheio à brasileira

Ao longo de seu ensino, Lacan (1966-1967/2008, p. 96) empenhou numerosos esforços em depreender o caráter de miragem daquilo a que se pode chamar de “identidade do sujeito”, miragem produzida no circuito da alienação primordial e constitutiva do desejo humano na imagem do outro.¹ Via de regra, as críticas à identidade concebem-na enquanto uma categoria problemática por sua dimensão

1. Comentando os princípios da lógica matemática de George Boole, à ocasião de uma de suas intervenções no *Seminário 14: A lógica do fantasma*, Jacques Alain-Miller propõe que “a significação de um elemento no universo do discurso implica sua reduplicação, e que sua identidade a si não é nada mais do que a redução de seu duplo a ele mesmo” (Lacan, 1966-1967/2008, p. 60). Isso significa que a identidade a si não se constitui sem alteridade. É ao que Lacan (1961/2003, p. 15) se dedicara a demonstrar em seu *Seminário 9: A identificação* que o sentido de toda identidade deve ser procurado naquilo que “se designa por uma espécie de reduplicação de mim mesmo [*moi-même*]”.

de autocentramento e por aludir ao estancamento de um processo que é indefinidamente relançado em função da natureza própria de seu motor, a pulsão (Freud, 1921/2011; Lacan, 1961/2003).

Nesse sentido, a preferência por identificação visa ressaltar a dimensão não substantiva das identidades, em detrimento de sua função meramente predicativa. Em um de seus últimos seminários, Lacan dirá que “a identificação é isso que se cristaliza em uma identidade” (Lacan, 1976-1977, p. 4).

No entanto, é preciso considerar que o juízo crítico quanto ao caráter inautêntico da identidade, tomado sob o ângulo das vicissitudes e singularidades da realidade histórica brasileira, pode assumir, ao contrário, uma forma acrítica e ideologizada, diante do “ocultamento das desigualdades, especialmente no que diz respeito aos povos originários e pessoas escravizadas, cujo assujeitamento violento, aviltante e sistemático fica silenciado pela ideia de mescla de cultura” (Rivera, 2020, p. 22).

Nesse sentido, as cozinhas brasileiras não deveriam ser pensadas à parte do dito processo de miscigenação formador da identidade nacional. Por essa razão, é de suma importância que retomemos a crítica à apologia da miscigenação. A cultura brasileira não deriva de um processo horizontal de interação e mesclagem entre as várias etnias, por isso deve ser compreendida como uma produção histórica calcada em um violento processo colonizador, sustentado por uma hierarquia racial.

Segundo Maciel (2004, p. 29),

[...] ao se afirmar que a cozinha brasileira é marcada pelos diferentes povos que viveram e vivem em seu território, reafirma-se o papel e a participação desses povos, rompendo com uma visão de harmonia que implica o “mito” da democracia racial. Colocando o fenômeno

num quadro de desigualdades e conflitos, não dá para ignorar que o português branco colonizador foi instaurador da hierarquia, que o negro foi trazido à força e que o índio foi, em grande medida, dizimado. Não é possível, assim, colocar as “três raças” em um plano horizontal e, se este é o país das hierarquias internalizadas, cabe verificar como isso se expressa.

Depreende-se daí um ponto crítico dos estudos acerca da cultura alimentar brasileira. A formação de hábitos alimentares nacionais não teve como traço principal o encontro harmônico entre etnias, mas o embate traumático e assujeitador, a que os povos colonizados se viram forçados a adaptar técnicas, substituir ingredientes e reinventar seus hábitos alimentares, não apenas como forma de sanar as necessidades biológicas da fome, mas também de nutrir as redes simbólicas sobre as quais se apoiavam suas referências identitárias (Maciel, 2004; 2016).

No que tange ao trauma oriundo desse processo, há silenciamentos que ecoam até os dias de hoje. Diante do desamparo decorrente da falta de recursos psíquicos que deem conta de tamponar o furo do real, o psiquismo lança mão da compulsão à repetição como uma forma de “retroativamente dominar o estímulo excessivo e gerar um sinal que nos proteja contra ser novamente apanhados desprevenidos pelo evento traumático” (Rudge, 2003, p. 114).

Essa literalidade repetitiva do traumático remete tanto à historicidade singular de um sujeito – ou de um conjunto de sujeitos –, quanto à dimensão patológica de um momento histórico que atravessou uma experiência coletiva de determinada comunidade (Rudge, 2003). Nesses casos, a trama simbólica pode ser rompida por acontecimentos violentos, como guerras, períodos de miséria, de doença ou, a exemplo do que se trata aqui, processos de colonização.

O trauma colonial parece ter se instaurado de forma especialmente violenta para dois povos: negros e indígenas. Tendo em vista os componentes de espoliação identitária, escravidão, massacres e violências de toda sorte que estiveram presentes em seu processo de entrada no caldeirão cultural brasileiro, o silenciamento histórico do sofrimento experienciado por esses povos obstaculiza, ainda hoje, a elaboração desse episódio da história brasileira (Haroche, 2009).

Em *Luto e melancolia*, Freud (1917/2011) nos ensina que a superação de uma experiência traumática está intimamente ligada à possibilidade da vivência do luto, implicando o atravessamento da experiência da perda pela via de sua simbolização, para que seja possível uma economia de gozo que redistribua os investimentos outrora drenados pela “ferida aberta” do trauma, de forma a transformar e metabolizar o desamparo em novos laços sociais e, por conseguinte, novas narrativas para o desejo. Da não elaboração do trauma colonial resulta a repetição insistente e sintomática de processos discriminatórios e violentos contra esses povos na contemporaneidade (Ribeiro, 1995). Como diz Freud (1914/2010, p. 199) a respeito do mecanismo da compulsão à repetição, aquilo que não pôde ser lembrado, será atuado.

É preciso reconhecer que as dinâmicas coloniais fizeram com que “itens culturais criados por grupos dominados fossem apropriados ou ‘domesticados’, perdendo, assim, a capacidade de simbolizar o grupo original” (Maciel, 2016, p. 52). A lógica da indiferenciação, que se faz presente, por exemplo, na categoria de “identidade brasileira”, opera a partir do princípio de que todos esses povos teriam participado igualitariamente do processo de ocupação e desenvolvimento do território brasileiro, ficando velada, por detrás desse significante,

a brutalidade com a qual se impôs a formação identitária do país.

Dessa forma, retomar o conceito de identidade a partir de suas possibilidades de subversão e desidentificação em relação à categoria pretensamente hegemônica de “identidade brasileira”, se constitui como uma das mais importantes tarefas na luta contra o agenciamento identitário, supostamente a serviço da alteridade. Ao reduzir a identidade a sua dimensão de pertencimento imaginário alienante, acaba-se por sancionar estratégias coloniais que visam impedir que determinados grupos sociais se identifiquem com significantes que potencializem as lutas políticas de grupos historicamente segregados.

Rivera (2020, p. 25) esclarece:

Recusar a identidade em nome da alteridade, da diferença e da singularidade, hoje, é ignorar que se trata, com o recurso a significantes identitários, justamente de afirmar diferenças secularmente denegadas por discursos pseudodesidentitários que relativizam a cor da pele pela afirmação de uma mestiçagem generalizada.

O desafio de pensar o laço social brasileiro é, portanto, concebê-lo a partir do hiato constituinte entre seus grupos, e não de sua coalescência. Insistir na ideia de que “o eu é um outro” pode ser tão alienante quanto aquela de que se acusa o conceito de identidade, na medida em que circunscreve os sujeitos a uma identificação com seu opressor, sem oportunizar a construção de uma posição alternativa diante de seu próprio assujeitamento (Rivera, 2020).

Diante dessa falta de reconhecimento das dimensões plurais que atravessaram a formação do pacto civilizatório (e, consequentemente, de seus efeitos), se impõe para a psicanálise, a nosso ver, a tarefa de contribuir com a recuperação

do potencial crítico do conceito de identidade, não enquanto um universal abstrato que funcionaria como finalidade última das lutas políticas na contemporaneidade ou enquanto reivindicação de espaços nos quais os indivíduos possam elaborar suas particularidades narcísicas, isto é, sem a presença do outro; mas diferentemente, trata-se de conceber a identidade como “ilusão subjetivamente necessária que organiza nossa fantasia de si” (Barros, 2022, *on-line*). Necessária porque é ela que nos permite organizar nossa relação com a realidade. E, de resto, se a identidade não deve ser tomada como um universal abstrato nem como finalidade última das lutas políticas, é justamente na medida em que, na condição de “fantasia de si”, ela deve ser atravessada, rompendo o tecido de nossa pré-compreensão simbólica do mundo e engajando-nos, assim, na criação de novas modalidades de laço social.

Considerações finais

Cabe pensar de que forma a psicanálise pode contribuir na tarefa de retomar o conceito de identidade no interior de um horizonte crítico-transformativo a partir do qual novas formas de pensar as relações alteritárias possam emergir. Formas que façam jus às vicissitudes do percurso histórico-social brasileiro, levando em conta as histórias de opressão e violência que, em suas singularidades e diferenças, costuraram os retalhos identitários de determinados grupos sociais ao longo do desenvolvimento da sociedade brasileira. Ao explorar a interseção entre alimentação, identidade e trauma, buscamos instigar a reflexão sobre como as práticas alimentares podem ser um ponto de partida interessante para compreender e interpelar estruturas sociais e identitárias profundamente enraizadas e escamoteadas.

Nesse cenário, é necessário interrogar a passagem do tempo e o que nela

se cristaliza, especialmente quando se suspeita de que há algo que parece encobrir aquilo que não cessa de tentar se inscrever na trama social – a violência, o silenciamento e outros restos coloniais submergidos. A presença dessas dinâmicas na história brasileira ecoa como uma repetição que rememora o longo caminho que ainda temos a percorrer no sentido de podermos reconhecer, nomear e repensar as escolhas que conduziram o Brasil até os nossos dias. Não basta engolir o alimento, é preciso digeri-lo – eis o desafio psicanalítico frente a sujeitos subalternizados e famintos de história.

Que o psicanalista não deva, como sugere Freud (1915/2010, p. 218), “renegar a neutralidade” a duras penas conquistada, que, em sua escuta, ele deva se abster de querer notar alguma coisa em especial “e oferecer a tudo o que se ouve a mesma ‘atenção flutuante’” (Freud, 1912/2010, p. 149), entregando-se “totalmente à sua ‘memória inconsciente’” (p. 150), isso não nos faz concluir de que identidades sócio-históricas designem apenas uma idealização alienante sob a qual caberia desvelar a estrutura a-histórica da sobredeterminação significativa do sujeito; antes, é no nível da neutralidade e da atenção flutuante que o psicanalista se vê convocado a uma escuta especialmente sensível – refinada no limite das condições materiais e sociopolíticas que fundam seu apreço às diferenças. Essa sensibilidade lhe permitirá dar voz a verdades históricas que conjugam sempre algo de velado e enigmático, e que, por essa razão, apelam a um trabalho de decifração que as devolva “ao lugar do passado a que pertencem” (Freud, 1937/2018, p. 198). ¶

FROM THE BREAST TO THE SOCIAL BOND: CONSIDERATIONS ON NUTRITION, IDENTITY AND TRAUMA IN BRAZIL

Abstract

The reflection on food practices can be an interesting starting point for understanding social and identity structures deeply rooted in Brazilian sociopolitical history. In this sense, the objective of the article is to analyze the field of food in light of the problem of identity in psychoanalysis and the traumatic dimension that characterizes the processes of formation of social bonds in Brazil, especially regarding the symbolic matrices arising from a colonial past as distant as it is present.

Keywords: Psychoanalysis, Identity, Food, Social bond.

Referências

BARROS, D. Identidade não é sinônimo de identitarismo. *Revista Rosa*. São Paulo, v. 5, n. 3, s/p, 2022. Disponível em <https://revistarosa.com/>. Acesso em: 15 abr. 2024.

FREUD, S. Algumas reflexões sobre a psicologia escolar (1914). In: _____. *Totem e tabu e outros trabalhos* (1913-1914). Direção da tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 247-250. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

FREUD, S. Construções em análise (1937). In: _____. *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos* (1937-1939). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018. p. 327-344. (Obras completas, 19).

FREUD, S. *Luto e melancolia* (1917). Tradução, introdução e notas: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FREUD, S. Observações sobre o amor de transferência (1915). In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber")*, artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 201-228. (Obras completas, 10).

FREUD, S. *Projeto de uma psicologia* ([1950]1895). Tradução: Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]). In: _____. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* (1886-1889). Direção da tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 347-454. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: _____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113. (Obras completas, 15).

FREUD, S. Recomendações ao médico que pratica a psicanálise (1912). In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber")*, artigos

sobre técnica e outros textos (1911-1913). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 147-162. (Obras completas, 10).

FREUD, S. Repetir, recordar e elaborar (1914). In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber")*, artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 193-209. (Obras completas, 10).

FREUD, S. Totem e tabu (1913). In: _____. *Totem e tabu e outros trabalhos* (1913-1914). Direção da tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 21-162. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

HAROCHE, C. Reflexões sobre a subjetividade na colonização. *Revista Conexão Letras*. Rio Grande do Sul, v. 4, n. 4, s/p, 2009.

HARRUS-RÉVIDI, G. O prato. *Travessia*. Santa Catarina, n. 36, p. 89-95, 1998.

LACAN, J. O seminário, livro 3: *As psicoses* (1955-1956). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. O seminário, livro 14: *A lógica do fantasma* (1966-1967). Inédito. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Inédito. Versão digital Staferla. Disponível em: <http://staferla.free.fr>.

LACAN, J. O seminário, livro 9: *A identificação* (1961-1962). Tradução: Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, PE, 2003.

LAGOAS, J. M. *O problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan*. 2016. 193 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) - Universidade de Brasília, 2016.

MACIEL, M. E. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, A. M; GARCIA, R. W. (Org). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2016. p. 49-56.

MACIEL, M. E. Uma cozinha à brasileira. *Estudos históricos*, v. 1, n. 33, p. 25-39, 2004.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

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

Recebido em: 21/08/2023

Aprovado em: 12/04/2024

Sobre os autores

Fernanda Guerra Roman Náufel do Amaral
Psicóloga pelo Centro Universitário de Brasília (DF). Licencianda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

E-mail: ssvnta@gmail.com

Juliano Moreira Lagoas

Professor nos cursos de mestrado e graduação em Psicologia do Centro Universitário de Brasília (CEUB).

Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Membro do Grupo de Pesquisa (CNPq) "Jacques Lacan: teoria, clínica e discursos conexos".

E-mail: juliano.lagoas@ceub.edu.br