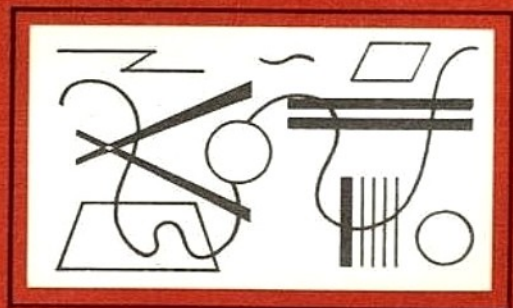


Eugène Enriquez

DA HORDA AO ESTADO

Psicanálise do Vínculo Social



Eugène Enriquez

Da Horda ao Estado
Psicanálise do vínculo social

Tradução:

Teresa Cristina Carreiro
e Jacyara Nasciutti

ALEXANDRE

12/11/2005

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

O século XIX foi o século da esperança no progresso e na capacidade dos homens de viverem fraternalmente. O século XX é o século da inquietude e da desilusão com este mesmo progresso. Por que os homens, que aspiram à paz, à liberdade e à plena expressão de suas individualidades, constroem, na maior parte das vezes, sociedades alienantes que favorecem a agressão e a destruição da vida comunitária? Quais as ligações que existem entre destino individual e destino social? Por que o social é o reino das pseudocertezas e do esquecimento da verdade?

São estas as questões que Eugène Enriquez responde neste trabalho. A primeira parte é uma releitura sistemática dos textos de Freud que tratam dos fenômenos coletivos e suas significações — cada texto é estudado em um capítulo especial, o que faz deste livro uma obra de referência obrigatória para especialistas e estudiosos. A segunda parte esboça, a partir da problemática freudiana, uma teoria do vínculo social e uma análise do poder nas sociedades modernas, além de apresentar um breve estudo do Estado nazista do ponto de vista do anti-semitismo e como protótipo do “Estado-para-a-destruição”. Na terceira parte, o autor conclui que se os homens querem manter a necessidade de um pai ou de uma organização todo-poderosa, se eles são incapazes de perceber a virulência das pulsões de morte que se escondem sob a máscara da vida, eles serão sempre incapazes de fazer com que palavras e instituições novas e inéditas se transformem em palavras plenas e desmistificadoras. Como ele próprio diz: “Os bárbaros estão entre nós, em nós mesmos. Não espere para combatê-los quando se apresentarem vindos do exterior, pois eles não nos farão esta gentileza.”

Este livro, rico de idéias e de paixão, mostra que as grandes noções freudianas não poderiam estar circunscritas aos limites da psique individual. Pulsões, fantasmas e projeções não cessam de agir no campo social e é em Freud, notadamente, que se encontram os subsídios essenciais para compreender o paradoxo da servidão voluntária.

Sobre o autor

EUGÈNE ENRIQUEZ é um teórico da sociologia, embora suas referências sejam também psicanalíticas. Professor da Universidade de Paris VII no curso de doutorado em ciências sociais, é membro fundador da ARIP (Association pour la Recherche et l'Intervention Psychosociologiques), onde atua na área de intervenção psicossociológica. É autor de *Psychanalyse et Organization* (PUF, no prelo), e colaborou com o artigo "Le Travail de la Mort dans les Institutions" para o livro *Les Institutions*, organizado por René Kaës (Paris, Ed. Dunod, 1986). É redator-chefe da revista *Connexions*, tendo também vários artigos publicados nos periódicos *Topique* e *Pouvoirs*.

Sobre as tradutoras

Teresa Cristina Carreteiro é psicóloga clínica, mestre em psicologia pela FGV-RJ e professora do departamento de psicologia da UFF.

Jacyara Nasciutti é psicóloga social, mestre em psicologia pela PUC-RJ e professora do departamento de psicologia da Universidade Católica de Petrópolis.

Ambas são doutorandas da Universidade de Paris VII, no departamento de psicologia social clínica, desenvolvendo trabalho de pesquisa junto ao departamento de sociologia, orientadas pelo professor Eugène Enriquez.

Titulo original:
De la horde à l'État (Essai de psychanalyse du lien social)

Tradução autorizada da versão resumida pelo autor
da primeira edição francesa, publicada em 1983
por Éditions Gallimard, de Paris, França,
na coleção "Connaissance de l'inconscient",
dirigida por J.-B. Pontalis

Copyright © 1983, Éditions Gallimard

Copyright © 1990 da edição em língua portuguesa:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (021) 240-0226 / fax: (021) 262-5123
e-mail: jze@netgate.com.br

(Edição para o Brasil)

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Reimpressões: 1991, 1996, 1999
Impressão: Pro! Editora Gráfica

ISBN: 85-7110-111-6

Sumário

<i>Apresentação</i>	11
PARTE I	
FREUD E O VINCULO SOCIAL	27
I. <i>Totem e Tabu:</i>	
O advento do social	28
1. O retorno do totemismo na infância, 30; 2. O desejo de incesto, 35; 3. O tabu e a ambivalência dos sentimentos, 37; 4. O animismo, a magia e a onipotência do pensamento, 38; 5. A ordem cultural, 43	
II. <i>Psicologia das Massas e Análise do Ego:</i>	
As metamorfoses da função social	47
1. A psicologia individual e a psicologia social, 47; 2. A natureza da massa e da organização, 55; 3. A identificação, 66	
III. <i>O Futuro de uma Ilusão:</i>	
A civilização e a ilusão necessária	79
1. O projeto, 79; 2. Cultura e civilização, 82; 3. A ilusão, 86; 4. A ciência e a ilusão religiosa, 89	
IV. <i>O Mal-Estar na Civilização:</i>	
Da ilusão necessária à culpa estruturante e à destruição como horizonte da civilização	96
1. Felicidade, civilização e recalque, 99; 2. A mulher e o amor, 104; 3. A pulsão de destruição, 108; 4. O sentimento de culpa, 113; 5. O triunfo da pulsão de morte, 117	
V. <i>Moisés e o Monoteísmo: O salvador assassinado, paradigma da civilização ocidental</i>	121
1. O grande homem, 121; 2. O período de latência, 124; 3. A renúncia aos instintos e o progresso na espiritualidade, 129; 4. As razões do anti-semitismo, 134	

VI. <i>A Guerra e a Morte:</i>	
O Estado como imagem da guerra total	140
1. Considerações sobre a guerra, 140; 2. Nossa atitude para com a morte, 146; 3. Por que a guerra?, 149; 4. A guerra, a morte e o Estado, 152	
VII. <i>O Vínculo Social: Da luta contra o caos e o homicídio à separação e à dominação</i>	155
1. Nossa perspectiva, 155; 2. A experiência vivida, 158; 3. Da classificação à dominação, 169	

PARTE II

O VÍNCULO SOCIAL, DOMINAÇÃO E PODER 179

A. DA ORDEM DOS SEXOS A ORDEM COSMOLÓGICA 181

I. <i>A Ordem dos Sexos: A relação homens/mulheres, primeira forma de dominação</i>	182
1. A mulher, o gozo e a morte, 183; 2. As expressões da mulher perigosa, 186; 3. A transformação do nefasto em fausto, 201	
II. <i>A Ordem das Gerações:</i>	
A relação adultos/jovens	208
1. A relação pai/filho, 208; 2. O significado dos ritos de iniciação, 209; 3. Pais e filhos na sociedade moderna, 213	
III. <i>A Ordem Natural e a Ordem Cultural:</i>	
A relação com a natureza: participação e exploração	217
1. A relação com o mundo e a construção da comunidade, 217; 2. Implicação pessoal e relação com a natureza, 222	
IV. <i>A Ordem Cosmológica:</i>	
A relação profano/sagrado	227
1. A relação limpeza/impureza, 227; 2. Interdição e transgressão, 231; 3. Religiões da imanência, religiões da transcendência, 235	

B. O PODER NAS SOCIEDADES MODERNAS 243

I. <i>O Mundo da Economia e o Mundo do Estado:</i>	
A invenção de novos sagrados	244
1. Cristianismo e capitalismo, 244; 2. A liberdade e a igualdade, 247; 3. O mundo profano e o novo sagrado: o Estado, 257; 4. A marcha da racionalidade e a generalização do fetichismo, 260	

II. <i>Poder e Estado Moderno:</i>	
A dominação do Estado	264
1. Os tipos de regime político, 264; 2. Os modos de controle social, 283	
III. <i>Poder, Morte e Amor:</i>	
O sexual e a morte à sombra do poder	291
1. O poder e a morte, 292; 2. Poder e amor, 306	
IV. <i>O Anti-semitismo Nazista:</i>	
A negação do vínculo social	319
1. Considerações gerais sobre o Estado e o judaísmo, 320; 2. Algumas observações sobre o Estado alemão, 325; 3. Os judeus e os alemães, 332; 4. O Estado nazista, 337; A destruição dos judeus como paradigma da sociedade moderna, 354	
<i>Conclusão</i>	357
<i>Notas</i>	368
<i>Índice onomástico</i>	400

"Foi então que chegou o instante esperado pela massa bestial, ruminando surdamente, para explodir seu grito de alegria, e foi então que ela disparou, sem parar e sem fim, triunfante, fazendo tudo tremer, irrefreada, terrificante, grandiosa, se adorando a si mesma na pessoa de um só."

Hermann Broch, *A morte de Virgílio*

"Mataremos primeiro todos os subversivos, em seguida, aqueles que com eles colaboram; em seguida, os simpatizantes; em seguida os indiferentes, e finalmente, os tímidos."

Frase pronunciada pelo general Alfredo Saint-Jean, membro da junta argentina, quando da grande repressão de 1976-1977.

Apresentação

I

O século XIX foi o século da esperança, da crença no progresso social, na fraternidade humana. O século XX é o da inquietude e das desilusões em relação ao progresso.

Contrapondo-se à fórmula otimista de Durkheim "*homo homini Deus*" ressurge outra, mais antiga e desiludida, a de Hobbes, "*homo homini lupus*" que Freud recolocou como epígrafe dos Estados modernos.

A liberação política do homem e o desenvolvimento das forças produtivas favorecem uma evolução política sem precedente. Apesar do esforço pedagógico constante, parecem só ter podido produzir uma sociedade sujeita a convulsões e tentada pelo apocalipse.

Contudo, tal diagnóstico está longe de levar a uma adesão total. Ao contrário, certas pessoas, e não em pequeno número, insistem sobre o interesse da aplicabilidade da ciência, o valor da educação, a utilidade do crescimento econômico e sobre a atual possibilidade de fundar uma sociedade de autogestão onde os homens acederiam à sua autonomia e realizariam sua essência. Tal realidade apresenta-se, na verdade, ainda distante, e os caminhos repletos de ciladas. Contudo, apesar dos mais diversos obstáculos que se contrapõem ao desenvolvimento, a humanidade se encontra em uma boa via.

Cada indivíduo é confrontado, segundo as circunstâncias, por estas duas visões.

Não posso escapar a esta confrontação, a este movimento de mal-estar e de esperança, de dúvida metódica e de ilusão lírica. Mas, não, sendo partidário de um pensamento teórico oscilante,

tentei conduzir meu esforço de compreensão para os processos que presidem o funcionamento de nossas sociedades.

Há muito me impressiono com os fenômenos que as teorias sociológicas tendem a deixar à sombra ou a ocultar deliberadamente:

a) Por que os indivíduos e os grupos sociais “funcionam” a partir da crença e têm necessidade de viver na ilusão, no disfarce e no erro? Por que o social é antes de tudo o reino da certeza e do esquecimento da verdade? Indivíduos que, isoladamente, são às vezes capazes de pensamento livre e rigoroso, por que razões, quando em grupo, identificam-se ao mestre e a seus ideais e sustentam as ações mais absurdas e as menos suscetíveis de favorecer a realização de seus desejos? Em síntese, por que a obediência é tão fácil, a servidão voluntária tão freqüente, enquanto a revolta se revela tão difícil e o desejo de autonomia tão frágil?

b) Que relações existem entre o destino individual e o destino da sociedade? Mais especificamente, em que sentido um “mal-estar” social pode determinar condutas patológicas individuais e, inversamente, qual é o papel de indivíduos que apresentam anomalias psicológicas ou que são afetados por um delírio de grandeza que não é percebido como tal na dinâmica social?

c) Quais são as razões que animam a sociedade civil a ser cada vez mais dominada pelo Estado em seu processo mortífero de homogeneização e em seus procedimentos de massificação contínua? Por que os homens, temendo a anarquia e o desenvolvimento da “luta de todos contra todos”, multiplicam as instituições que fornecem ao Estado as bases de transmissão de seu poder? Tal proliferação pode ser freada, mas a que preço?

d) Por que o anti-semitismo, como forma do mais exacerbado racismo, não só não se desfez ao longo dos séculos, como se transformou exatamente no que possibilita pensar o mundo moderno, mundo da destruição tranqüila, científica, sem culpa; mundo da expansão narcísica que nega todo vínculo com o outro, tornando-o um ser a explorar, cujo sofrimento pode ser fonte de gozo ou pelo menos de indiferença?

Estas diversas interrogações se articulam em torno de uma primeira questão: Por que os homens, dizendo-se guiados pelo princípio do prazer e pelas pulsões de vida, aspirando à paz, à liberdade e à expressão de sua individualidade e, dizendo-se conscientemente desejar a felicidade para todos, criam, freqüentemente,

sociedades alienantes que mais favorecem a agressão e a destruição do que a vida comunitária? Por que as instituições, que os homens edificam, funcionam mais como órgãos de repressão do que como conjuntos onde a aceitação da regra favorece a sua própria realização e a constituição de uma identidade sólida e maleável?

Meus questionamentos surgiram não somente a partir de questões teóricas, mas principalmente de minha experiência de formador, de pesquisador e de intervenções que tenho feito em organizações, onde me confronto com a inércia das estruturas, a submissão dos indivíduos às ordens (muitas vezes as mais absurdas) e com a enorme dificuldade que os indivíduos encontram para se tornarem atores sociais e imprimirem à palavra o signo da soberania.

Se hoje retomo esta questão é por que ela se inscreve na linha de meus trabalhos anteriores e por considerar que as obras publicadas até o momento não questionaram adequadamente este objeto de pesquisa, ainda que alcançassem avanços incontestáveis sobre determinados pontos.

Certos intelectuais enclausuraram-se na oposição maniqueísta entre sociedade repressiva e desejo individual liberador, analisando-a sob todas as formas. Eles pautaram-se na idéia da possível edificação de sociedades que escapariam, para sempre, dos processos de alienação.

Outros contribuíram para a difusão de um pensamento pouco consistente, recusando-se a qualquer escolha entre significações e signos marcados de equivalência. Pensamento bastante sedutor, pois, sob o pretexto de respeitar a variedade de subjetividades e a fluidez das experiências vividas, favorece um relativismo de bom quilate. Todo pensamento exigente, formulando hipóteses precisas, recusando outras, enunciando conceitos claros e construindo paradigmas rigorosos, é considerado, na melhor das hipóteses, como expressão de uma vontade totalitária, ou, na pior, como a marca incontestável de um partido considerado retrógrado.

Estas pessoas tendem a falar de um lugar indeterminado que pensam ser o lugar da verdade, o da cena das idéias puras; entretanto, este lugar nada mais é do que o das pulsões, dos preconceitos ou da moda dominante.

É impossível pensar diferente. Freud e Marx nos ensinaram, cada um à sua maneira, sobre a não-validade de toda teoria que não seja a expressão de uma prática social, a qual deve ser acompanhada sistematicamente, e continuamente refletida e interrogada.

É por isso que, no presente trabalho, apesar de não fazer referência direta nem às intervenções psicossociológicas nem aos trabalhos de análise de grupo que, há mais de vinte anos, tenho conduzido, são tais práticas que me permitiram entrever o problema central deste livro e infundiram-me o desejo de estudá-lo.

Na realidade, graças ao trabalho de formação, ao estudo de pequenos grupos, à análise de grupo, à consulta de equipes ou à intervenção no interior de organizações, pude viver as aventuras e os riscos dos vínculos sociais tanto em estado nascente como estruturado (de maneira mais ou menos rígida); pude viver as dificuldades das mudanças, mesmo quando se referem a certos setores específicos. Pude constatar tanto o desmoronamento de ilusões, como o reaparecimento das crenças mais aberrantes e ao mesmo tempo das mais operantes. Estas experiências de microssociedades permitiram-me ver, no que elas têm de puro ou ingênuo, certos elementos ou mecanismos que estão na base da estrutura social, que as animam e as fazem viver; propiciaram o entendimento de modo mais ou menos claro dos significados dos "gritos e sussurros", do "som e da fúria" que agitam o campo social global, e que mascaram, em sua profusão e germinação, o que realmente está em jogo, as lutas essenciais e o sentido do desenvolvimento histórico.

Então, a partir das questões que me coloquei (e que minha prática me colocou), dos impasses que me desorientaram, das dificuldades que tive durante meus encontros com grande número de grupos e organizações, é que comecei a pensar que minha experiência de psicossociólogo engajado num processo de "ação-pesquisa" poderia ser de alguma utilidade para o estudo de movimentos sociais ou de instituições que encontram no sistema social funções de regulação e de desregulação.

Mas tal empreendimento só será possível se se basear numa teoria capaz de conectar os processos individuais, o funcionamento dos grupos e as regulações sociais. Ora, a obra de Freud parece permitir fazer essa conexão. Tal obra constitui uma referência constante no meu pensamento e tem sempre balizado meu trajeto, desde minha análise pessoal, e onde, quando no meu trabalho de analista de grupos de base, confrontei-me com as manifestações do inconsciente individual e com o que chamarei simplesmente de inconsciente social, por falta de uma definição melhor no momento.

É essencialmente nas obras de Freud, ditas sociológicas, que pretendo encontrar o fio condutor que pode me guiar aos meandros

de minha experiência. Torna-se necessário estabelecer que não pretendo me limitar ao estudo estrito dos trabalhos de Freud sobre o nascimento e a possibilidade da cultura, mesmo que minha intenção seja a de analisá-los sistematicamente. Na verdade, seria cometer uma grave amputação, pois toda obra sociológica só pode encontrar seu lugar e fazer surgir sua significação essencial ao se ligar ao conjunto do projeto freudiano. Levarei em conta, igualmente, ao longo deste trabalho, os textos que me parecem permitir um aprofundamento das questões de que tratam os livros consagrados aos fenômenos coletivos.

Entretanto, meu projeto não é o de deixar-me levar por uma exegese ou por uma hermenêutica, que dariam as chaves de uma verdadeira leitura de Freud, ou mesmo de sua teoria da cultura. Minha ambição é outra: consiste em tentar indicar e mostrar claramente as questões fundamentais colocadas por Freud sobre a natureza e as modalidades do vínculo social.

É óbvio que tal leitura é parcialmente subjetiva e que alguns críticos não encontrarão nela o *seu* Freud. O que é, sobretudo, inevitável para um pensador e pesquisador como Freud, que foi o único a tentar fundar uma ciência do vivido.

Não se trata de fazer uma interpretação da obra de Freud nem de um *bricolage* (no sentido de Foucault) de seus conceitos, a fim de assegurar seu funcionamento e sua eficácia, mas, antes de tudo, de proceder a uma leitura rigorosa, cujas características essenciais são a admiração calorosa que nutro pelo autor e o interesse por sua obra.

As obras são como os seres humanos. Há aquelas que nos dão o sentimento da descoberta, da certeza de estar diante de uma obra "*aere perennius*"¹ (Horácio) e aquelas que, mesmo interessantes e estimulantes, nos deixam o sentimento de fragilidade ou de imprecisão. Acho que a obra freudiana se classifica entre as primeiras. Ela comporta um caráter de *necessidade* e de *fulguração*, mas que desperta "a promessa de um fruto maduro".²

Gostaria de acrescentar, ainda, que este trabalho não pretende, de maneira alguma, situar-se no rastro da "palavra do mestre". Não creio que Freud tenha dito tudo, ou que seja necessário comentá-lo interminavelmente. Ao contrário, Freud nos convida a continuar seu trabalho, visto que deixou uma "obra aberta". Como escreveu Rimbaud: "Virão outros horríveis trabalhadores, eles começarão onde o outro fraquejou!" Não se trata, ainda, de aplicar pura e

tranquilamente os conceitos psicanalíticos aos movimentos sociais. Neste ponto é preciso ser bastante preciso. Assistimos a muitos reducionismos simplificadores, o que me fez extremamente desconfiado diante das tentativas deste gênero, onde as explicações generalizadoras sobre o desejo de morte do pai, a rivalidade edipiana ou o estilo de enrolar as crianças, encontram lugar privilegiado de reflexão e demonstração, esvaziando os fenômenos sociais do peso de sua realidade histórica. Na verdade, é às vezes difícil evitar tal risco, e o próprio Freud deu um exemplo que não deve ser seguido em seu livro (escrito com W. Bullitt) *O presidente Wilson*, cujo caráter esquemático é, no conjunto, bastante consternador.

A fim de não repetir a mesma aventura, e de não incorrer nas mesmas críticas que faço, parece-me indispensável: por um lado, não tentar abarcar todas as manifestações da realidade social relacionando-as aos mecanismos inconscientes que as subentendem, as sobredeterminam, ou são sua consequência. Tentarei sugerir outras significações de condutas sociais, interessando-me, igualmente, pelos projetos voluntaristas e pelas condutas efetivas que tornaram-se conhecidas na cena histórica; por outro lado, e principalmente, tentarei construir conceitos "transespecíficos", ou seja, conceitos que, ainda que nascidos em uma região particular do saber, podem ser retrabalhados "fora de suas regiões originais" (G. Canguilhem) e, após terem passado por transformações indispensáveis, podem esclarecer sobre a realidade de outras "regiões", mas com a condição de, a cada emprego, terem sua compreensão e extensão determinadas.

II

Se considero que a teoria analítica é a referência essencial de meu trabalho, é porque ela me fornece os conceitos "transespecíficos" necessários para levar a termo minha tarefa.

Não se trata de uma colocação de princípio, mas do resultado de um lento e progressivo processo de reflexão. Antes de entrar no corpo da minha reflexão, gostaria de expor as razões de minha escolha:

a) As características singulares do ser humano fazem dele um ser pulsional e um ser social. As pulsões fazem diretamente parte do jogo das identificações: ou seja, todo conflito pulsional se ins-

creve fundamentalmente como um conflito identificatório. Na medida em que todo ser humano está constantemente dividido (e é esta própria divisão que designa sua humanidade) entre o reconhecimento de seu desejo e o desejo de reconhecimento (identificação), as pulsões que o animam são obrigadas, para encontrar satisfação, a voltar-se para a existência do outro. Somente o outro pode aceitar seu desejo como tal e reconhecê-lo como portador de desejo, só o outro pode assegurá-lo de seu lugar na ordem simbólica social, na medida em que aceitou tomá-lo, muito ou pouco, como modelo. O desejo (qualquer que seja), para trilhar seu caminho, deve poder ser aceito pelo sujeito (e ser identificado pelos outros), que pode se identificar como sujeito desse desejo. A pulsão deve sempre encontrar sua expressão em um desejo específico. O pulsional é, então, o que imprime um movimento ao organismo mas, ao mesmo tempo, visa ao outro como aquele que pode reconhecer o desejo ou responder ao desejo de reconhecimento. O pulsional faz parte do fundamento de cada sujeito e do fundamento da vida social. Torna-se indispensável recorrer-se à teoria das pulsões e dos processos identificatórios para se compreender as duas ordens de realidade: a realidade psíquica e a realidade social.

b) A psicanálise insiste em um elemento igualmente enfatizado pelos psicossociólogos: as estruturas não existem em si, são sempre habitadas, modeladas pelos homens que, na sua ação fazem-nas viver, as esculpem e lhes dão sua significação. Não existe líder sem homem sedutor e repressor; nem divisão do trabalho sem pessoas dominantes que têm o direito de pensar e exprimir sua palavra e sem pessoas submissas, mantidas à distância de seus desejos e de suas palavras. Não existe lógica capitalista sem que os capitalistas sejam mais ou menos inteligentes e exploradores. Mas não existem capitalistas, como demonstrou Castoriadis, sem a construção de um imaginário social que autorize atos capitalistas. Nenhuma teoria, excetuando a teoria psicanalítica, favorece pensar estas diversidades: as noções de imaginário, de recalque, de repressão, de sublimação de domínio, propiciam que se reconheçam as interações nas diversidades. A teoria marxista, na sua vontade de classificar e de distinguir (entre forças produtivas e relações de produção, entre infra-estrutura e superestrutura) e, em última instância, de encontrar o fator dominante, centrando-se sobre a lógica das situações históricas e esquecendo a importância dos fenômenos psíquicos e fantasmáticos, não pode almejar ser uma teoria que fornece con-

ceitos transespecíficos indispensáveis na tarefa de captar o nascimento e os avatares do vínculo social. As tentativas de estabelecer correspondências, num mesmo plano, entre Freud e Marx (o freudo-marxismo), ou de incluir a psicanálise como provinda do materialismo dialético (Althusser e os teóricos de sua escola), ou a inclusão de conceitos marxistas nos fenômenos institucionais ou grupais, tiveram por resultado criar teorias que pagam por sua ambição através de uma extrema fragilidade.

c) A psicanálise pode assumir tal papel porque suas ambições são de considerar a divisão como um advento do sujeito em sua história pessoal e em sua história coletiva. Se o tratamento analítico nem sempre pode dar conta da história social, a menos que se transforme profundamente (e vemos aqui o papel que poderiam ter a psicossociologia e uma sociologia de intervenção de inspiração psicanalítica), a teoria pode fazê-lo. Ainda que não seja uma *Weltanschauung*, ela tornou-se um método que visa perceber as interações dinâmicas dos componentes da estrutura social que fazem de cada objeto o lugar onde se fazem e se desfazem as cadeias de significados. Como escreveu S.H. Foulkes: "Há muito tempo tenho considerado o paciente como sendo essencialmente uma malha de uma longa cadeia em toda uma rede de interações que é o vínculo real do processo, e que se encontra, simultaneamente, na origem do mal e da cura".³ Na realidade, o discurso de cada sujeito contém as construções fantasmáticas dos grupos sociais em que ela se insere, além de conter suas próprias lembranças, inibições e repetições. O discurso é, então, atravessado pelo imaginário social, pelo imaginário individual, pela simbólica social (os grandes mitos, as angústias fundamentais) e pelas tentativas da simbólica individual. Ao trabalhar com o discurso dos "doentes", o analista lida não somente com a expressão de um sofrimento individual mas, igualmente, com a expressão de um sofrimento social, assim como: os grandes medos coletivos, a angústia de castração (e a angústia de morte) que se enraízam em todo psiquismo, os efeitos do recalcado e da repressão específica de uma dada sociedade. Todo sintoma é sempre a marca inevitável do social como tal e da sociedade particular na qual ele se expressa.

d) Podemos vislumbrar as razões que conduzem Freud a elaborar uma classificação das ditas condutas na sua relação com o social; exemplifiquemos: a paranóia, enquanto estrutura clássica, não somente abarca efeitos sociais,⁴ mas ainda é uma resposta

"louca" aos problemas verdadeiros colocados no campo social. O desenvolvimento, tanto de estruturas paranóides "alienadas" como de estruturas paranóides "normais" (isto é, ratificadas pelo sistema político e social), não pode ser apreendido se não se levarem em conta as solicitações e as exigências de estruturas sociais determinadas historicamente. Ele não pode, além disso, ser "compreensível", se nos esquecermos que o atributo de toda divindade é a infinita possibilidade de redenção e a produção partenogênica de um mundo de dualidade, por mais caricatural que seja este pensamento.

A paranóia nos coloca simultaneamente no *socius* e no *imaginário* (enquanto portador da vontade de onipotência). Ela não se refere unicamente a um indivíduo, mas à *tentação de criação totalmente livre*, à vontade de fornecer respostas definitivas, ao desejo de gerar sem ter sido gerado: logo, à *tentação divina* e à *tentação social* (quando a sociedade e seus dirigentes pretendem ocupar o lugar dos deuses). Esta tentação, muitos a assumirão e confirmarão, principalmente se ela for considerada como legítima, ou como a única saída possível para os conflitos que os habitam.

e) O método psicanalítico se instaura pela descoberta do inconsciente, isto é, de tudo o que escapa a, e de tudo o que se encontra aquém da, vontade racional, disso que podemos chamar "o irredutível" ao apelo da razão e sobre o qual a razão não poderá jamais ter controle: ou seja, o desejo e o ódio do outro, o desejo de criar e o de destruir. Mesmo que a razão possa domesticá-los e tentar modificar suas relações de força, ela não poderá nunca fazê-los desaparecer ou torná-los inoperantes.

A partir dessa descoberta, dois caminhos são possíveis: tentar instaurar a razão sobre as ruínas deste "irracional" (considerado simplesmente como tal, já que a razão não sabe o que pensar nem o que fazer dele), ou então considerar o inconsciente como o lugar de germinação da razão. No primeiro caso, a vontade racional leva ao fenômeno de racionalização. O desejo e a vontade de não saber, de não ter que conhecer o que se move e se encontra em gestação, de proceder a uma erradicação total do pulsional e do afetivo, tem como consequência inevitável que o que foi ignorado retorna violentamente, não só apesar das negações e dos desmentidos, como através deles mesmos.

Isso resultará em discursos e condutas convictas, como por exemplo, sobre a inferioridade fisiológica das mulheres ou dos negros, sobre a astúcia dos judeus, sobre o caráter perigoso dos po-

bres, etc. Os discursos são múltiplos; entretanto, apresentam as mesmas características: uma argumentação firme, tendenciosa e redundante, uma ausência de reflexão (se a reflexão é a possibilidade de se interrogar sobre suas próprias condições de produção e de elaboração), bem como arrogância e desprezo pelo discurso dos outros. A racionalização não é outra coisa senão a perversão da razão. É sob esse aspecto que a razão aparece freqüentemente fazendo parte da argumentação social. Percebe-se, então, que todo discurso que pretende suprimir os "estados de alma" é, efetivamente, um discurso sem alma, um discurso vazio, onde a argumentação não tem ponto de apoio e não é atravessada por nenhuma premência vital. A racionalização é ainda mais acentuada quando acompanhada da *projeção* pela qual cada um (cada grupo) pode expulsar de si e localizar no outro os desejos e sentimentos "inquietantes" que o agitam e que ele não quer nem pode examinar.

Este é um ponto crucial: se a razão, na vida social, é racionalização, e freqüentemente racionalização projetiva, é porque ela está a serviço não do desejo de verdade mas do desejo de certeza, não da relação social, mas da couraça individual. A verdade é sempre carnal; todas as mensagens divinas que conseguiram se fazer ouvir, não esqueceram esse princípio fundamental.

No segundo caso, a vontade racional (o propiciar ordem e sentido) aceita que "o irredutível" dirija seu agenciamento, aceita encontrar sua origem fora do entendimento e do julgamento, aceita deparar com pontos de impasse e de ser, se não servidora, pelo menos dependente do imaginário e do afetivo. Lembremo-nos que, para R. Jakobson, os dois pólos da linguagem são a metáfora e a metonímia, e que a competição entre esses dois processos manifesta-se em todo processo simbólico, seja ele intra-subjetivo ou social. Ora, uma linguagem que faz abstração de um desses processos (no máximo pode existir uma primazia de um sobre o outro) não é viável, o que nos leva a concluir que toda linguagem deve ao mesmo tempo favorecer a evasão poética (a metáfora) e a construção proposicional (metonímia e sinédoque), em outros termos, que toda linguagem deve sua possibilidade ao imaginário e ao racional. Se a linguagem é realmente o sistema simbólico por excelência, que permite a uma cultura se estabelecer e se manter e aos seres humanos se comunicarem, então a possibilidade de pensar e de trocar idéias não pode existir (ou existe de modo empobrecido) se um dos dois pólos da linguagem vem a falhar. A linguagem (e o pensamento)

se apóiam sobre o imaginário, sobre "o irredutível", sobre a atividade fantasmática essencial à atividade metafórica. Essa idéia não é original. Encontra-se exposta por Aristóteles em seu tratado *Sobre a alma*. Aristóteles desenvolve a hipótese segundo a qual "a alma jamais pensa sem fantasma".⁵ Os gregos antigos, antes do século IV a.C., já reconheciam, como prova de inteligência ardilosa, os conjuntos cujos traços essenciais eram "leveza e polimorfia, duplicidade e equívoco, inversão e retorno", atribuindo valores ao curvo, ao tortuoso, ao oblíquo e ao ambíguo, em oposição ao reto, ao direto, ao rígido e ao unívoco.⁶ Essa forma de raciocínio opõe-se assim a uma lógica de identidade que caracteriza o processo racional e prevalece, central, no pensamento platônico,⁷ esse tipo de inteligência que "para se orientar no mundo de mudanças e instabilidade, para controlar o processo de mudanças astuciosamente, vai, de certa forma, unir-se à natureza, revestindo suas formas".⁸ Esse aspecto da inteligência aceita que o mundo esteja sempre em movimento, que os eventos se consumam no efêmero, que uma coisa possa ser única e múltipla, melhor ainda, considera o mundo como definitivamente "encantado". Tenta não simplesmente se acomodar a este mundo, mas brinca com ele e dele tira prazer. O grego antigo sabe que o mundo está em mãos mais poderosas que as suas. Ao invés de se opor (e ser derrotado) ele vai tentar se servir dessa força. É nas forças que atravessam o mundo, e que também o atravessam, que ele vai buscar sua capacidade de sobreviver, de amar, de construir. Para ele, não existe separação entre a sensação e a inteligência. Ele é ao mesmo tempo poeta e pragmático, e mais pragmático será, quanto mais poeta for (como Platão está distante, ele que queria proibir a cidade aos poetas!). Escutando os rumores e murmúrios da vida que brota em volta e no interior dele próprio, ele se constrói como ser paradoxal, em outros termos, como verdadeiro ser humano.

Citemos a esse respeito G. Bachelard: "Para aventurar-se à navegação é preciso ter interesses poderosos. Ora, os verdadeiros interesses poderosos são os quiméricos".⁹ Assim, a transformação das coisas supõe o dinamismo do devaneio. Na mesma linha de pensamento, Bachelard mostra que os obstáculos ao progresso científico surgem a partir de uma transformação nos modos de pensamento, que resulta de um jogo com os elementos. "Foi na alegria e não na tristeza que o homem encontrou seu espírito. A conquista do supérfluo provoca uma excitação espiritual maior que a conqui-

ta do necessário. O homem é uma criação do desejo, não uma criação da necessidade".¹⁰ Assim, o racional emerge a partir de elementos irracionais, de nossos desejos, de nossos interesses fabulosos, de nossos sonhos.

É a partir desse "irredutível", cuja razão não terá jamais razão, e que serve de alicerce a todo pensamento criativo, que se situa a psicanálise. É importante constatar-se que é a única teoria a ter tentado alcançar os processos mais irracionais do homem, como também os mais sublimados. É a única que nos permite apreender os processos de racionalização e de projeção que escoam num mundo insensível, bem como os processos que autorizam um pensamento nutrido pelos processos inconscientes.

f) Nossa sociedade ocidental é obcecada, há muitos séculos, pelo problema do social como tal. Como favorecer a criação de uma comunidade satisfeita, onde um verdadeiro contrato social uniria os homens entre si, onde seria possível passar sem dificuldade de um sistema de preferência individual para um sistema de preferência coletiva? Em outras palavras, quais são as condições de uma verdadeira democracia, ou então, como libertar os homens de sua tendência à servidão voluntária? Essa questão é central na psicanálise, que nos ensina que o poder tende sempre a se encarnar, que os homens se identificam entre si, que as relações de autoridade são relações de ódio e de amor; a psicanálise nos anuncia que à humanidade deve se confrontar com o problema da inevitabilidade da violência inerente ao grupo. Todos os pesquisadores interessados na autonomia de grupos sociais que poderiam ser o embrião de uma sociedade de autogestão sabem que não podem desprezar tal reflexão. Todas as sociedades que acreditaram poder ignorá-la só souberam propor um modelo totalitário que se encontra a serviço da pulsão de morte.

g) Última observação: ao nos ensinar que o reprimido tende sempre a voltar à superfície, a psicanálise nos coloca frente à necessidade de nos interessarmos pelo "obscuro", pelo "inominável", isto é, pelo que é excluído do cenário da história, pelo que nunca está sob os projetores da mídia, ou do pensamento vigilante. Para um especialista em ciências sociais, a psicanálise é preciosa, porque ela nos indica que o importante não é necessariamente a representação que uma sociedade faz dela mesma, ou suas manifestações mais elevadas, mas, pelo contrário, aquilo que não é percebido, aquilo a que não podemos dar nome e que tende a aparecer. Re-

sumindo, o importante de nossa sociedade não reside na consumação em excesso ou no poder das multinacionais, mas na angústia difusa e mesmo no temor expresso (e na realização) do apocalipse, na corrupção generalizada, no aumento do racismo, no genocídio utilizado como forma de governo, no acesso ao terrorismo... A referência à psicanálise nos obriga a perceber o que mais nos incomoda: a possibilidade constante de dissociação do *socius*.

Seja através de hipóteses da dualidade pulsional no coração do homem e do social, do crime inaugurando a vida em comunidade, dos processos de identificação, da impossibilidade de suprimir a luta de todos contra todos, da marcha da civilização em direção à destruição, da persistência das ilusões, do apelo ressurgente ao grande homem, das condições de autonomia da pessoa e das relações transferenciais, a psicanálise nos confronta com o problema do poder. Ela nos mostra que o vínculo social é antes de tudo um vínculo de poder; que a questão essencial não é a questão econômica (a produção e a distribuição de bens), mesmo considerando que a esfera da economia desempenha seu papel de maneira que o poder possa ser exercido, nem a questão da relação interindividual (mesmo que a psicanálise tenha surgido da exploração dessa região). A questão crucial é a da violência e da harmonia, da criação de instituições, de tentativas de persuasão ou de imposição que apóiem o tipo de social assim criado, da produção de certos tipos de personalidade indispensáveis ao funcionamento social e da construção de mitos (religiões ou ideologias) cuja textura garanta à sociedade uma coerência mínima.

Podemos entrever que o estudo sistemático, sempre retomado do psiquismo individual, somente tangencia os limites do psiquismo coletivo. Não foi apenas a genialidade de Freud ou seu interesse particular pelos fenômenos sociais que o levaram a fazer uma obra sociológica. Podemos, pelo contrário, afirmar que ao pretender ser honesto e explorar todas as consequências de suas descobertas, Freud não podia se furtar à questão da instauração do social (a civilização, os mitos, as religiões, o grupo), que ele percebia agir na sintomatologia de seus pacientes. Confirma-se essa idéia essencial da epistemologia contemporânea, ou seja, que o estudo atento, sem preconceito de qualquer espécie, nos coloca em comunicação imediata com os outros domínios que estão "*déjà là*", e sempre presentes. Somente a cegueira disciplinar, o medo de se aventurar

em terrenos menos explorados, pode impedir a consciência dessa evidência. O mérito e a coragem de Freud é de ter-se aventurado em regiões desconhecidas e mal sinalizadas. No momento em que escrevo, essa coragem deveria tornar-se comum a todos. Os sociólogos sabem bem que, se pretendem estudar o funcionamento político, não podem deixar de lado o estudo dos mitos, das forças irracionais, dos processos de decisão em grupo; quanto aos economistas, devem se confrontar com o problema do Estado, do lugar da economia na cultura, do desejo e do imaginário produtivistas; os psicossociólogos, com os problemas do psiquismo "grupal", das instituições, das conseqüências históricas das ações humanas. Quanto mais esses pesquisadores se aprofundarem em seus campos específicos, mais descobrirão sobre os outros domínios. Impossível ser de outro modo, sob o risco da esterilidade. Essa enumeração não-exaustiva tem como objetivo salientar, como tantos outros já o fizeram, *a unidade do homem*, e a necessidade de um novo modo de apreensão dos fenômenos. É evidente que este novo modo de apreensão encontra obstáculos. Isso não impede que tal tarefa, que já reuniu numerosos "trabalhadores", deva prosseguir. Gostaria de mostrar aqui que o mais íntimo do ser humano nos leva ao mais essencial do social, que os problemas mais fundamentais da sociedade se inscrevem no corpo e no psiquismo. O conjunto desses problemas se condensa nos fenômenos de poder e de vínculo social, que são para nós os fenômenos primordiais, na medida em que nos colocam diretamente em relação com as questões do amor (da fascinação, da sedução, da reciprocidade), do trabalho (criativo ou alienado), da morte (em seu trabalho do negativo ou em sua obra destrutiva), da imutabilidade e da mudança. Essas são e continuam sendo as questões essenciais às quais todo ser humano, como todo corpo social, deve responder, sob risco de desaparecer ou de subsistir no estado de ectoplasma, de folclore ou de fóssil.

III

Resta-me agora estabelecer o percurso para o qual convido o leitor.

Numa primeira parte procedo a uma releitura das obras de Freud que tratam de fenômenos coletivos, seus nascimentos suas metamorfoses, suas significações. Decidi, ao contrário de outros autores, estudá-las não como um todo, mas uma após outra, de ma-

neira sistemática, consagrando a cada texto um capítulo especial (cap. I a VI).

Adotei essa perspectiva visando salientar o percurso do pensamento freudiano, tanto suas lacunas como seus acertos, seus pontos de interrogação, tanto quanto suas aquisições incontestáveis. Pretendo assim demonstrar o verdadeiro esforço ao qual Freud se entregou e prestar homenagem a cada uma de suas tentativas que testemunham a evolução e a firmeza de seu pensamento.

No capítulo final (cap. VII), sublinhei a pertinência do pensamento freudiano e indiquei as questões que me surgiram; assim como os caminhos que tal teoria me propôs para definir meu próprio campo de investigação.

Numa segunda parte, a partir da problemática freudiana, é esboçada uma teoria do vínculo social.

Na primeira subdivisão, intitulada "Da ordem dos sexos à ordem cosmológica", o vínculo social é analisado como classificatório, dispondo sobre a reciprocidade e o reconhecimento da alteridade, e instaurando, simultaneamente, mecanismos de separação e de poder sobre grupos sociais, dos quais a dominação sobre as mulheres (cap. I) e os jovens (cap. II) seria o paradigma. Esse estudo me permitiu enunciar a hipótese segundo a qual essa vontade de poder se inscreve na dominação dos homens sobre a natureza (cap. III), dominação que tem sua fonte na definição de um sagrado transcendente instituído pelas religiões monoteístas. A constituição de tal esfera de poder favoreceu, de um lado, as tendências à obediência e à servidão; de outro lado, a liberação das energias pulsionais necessárias à construção, na Terra, de um reino "paradisiaco" (cap. IV).

Tal projeto tem como implicação fornecer ao campo econômico um caráter preeminente. Não pode ser levado a termo se os homens não se investirem eles mesmos, e investirem de um poder divino as sociedades contingentes que constroem.

Na segunda subdivisão, "O poder nas sociedades modernas", propõe-se uma interpretação das conseqüências da passagem de sociedades regidas pelo mito para sociedades onde a historicidade reina e a economia é preponderante.

Tal mutação foi a obra da Revolução Francesa. De fato, ao proclamar o desaparecimento de todo princípio transcendente, ela colocou a questão política (que tem o direito de proferir a lei) e a questão econômica (como restabelecer diferenças num mundo igua-

litário) na primeira linha de preocupações dos Estados modernos (cap. I).

A "sociedade civil", dando primazia ao mundo dos negócios, corre o risco de favorecer a "luta de todos contra todos" por intermédio do combate entre as novas esferas do sagrado, do dinheiro e do trabalho. Da mesma forma, os homens foram levados a criar um novo princípio transcendente: o Estado, que tende a construir um corpo social segundo diferentes perspectivas, para subjugar a sociedade civil e fazer existir, no real, o fantasma do Um (cap. II).

O funcionamento do Estado, como o das diversas instituições e organizações que o constituem e garantem sua regulamentação, aciona mecanismos de poder fundados tanto sobre o discurso do amor como sobre o desenvolvimento na sociedade global, e também age no psiquismo individual, inculcando desejos paranóicos e perversos, permitindo à pulsão de morte encontrar aí um campo de aplicação e de justificação (cap. III).

Finalmente, através de um breve estudo sobre o Estado nazista, visto unicamente sob o ângulo de um anti-semitismo levado ao ponto de incandescência, pretendi descrever o protótipo do "Estado-para-a-destruição", que tornou real, através da retomada da força dos ídolos e dos processos mortíferos, a negação do vínculo social (cap. IV).

Concluindo, me interrogo sobre o caráter inevitável em toda constituição do social, da dominação mais exacerbada e também sobre a possibilidade (ou impossibilidade) de um vínculo social onde a reciprocidade não seja um engodo e a solidariedade apenas uma aparência.

primeira parte

FREUD E O VÍNCULO SOCIAL

Tem e tabu

O advento do social

Com *Totem e tabu*,¹ Freud inaugura sua teoria do fundamento do social e da cultura. Apesar das críticas suscitadas por esta obra,² ela ocupa uma posição central na obra freudiana. Ele próprio nos incita a pensar desse modo: "Eu escrevo (diz ele), neste momento, o *Totem* com a impressão de que será meu mais importante, meu melhor e talvez meu último bom trabalho. Qualquer coisa em mim me diz que tenho razão..."³ "Desde *A interpretação dos sonhos*, não escrevi nada com tamanha convicção; é por isso que acredito prever o destino reservado a este ensaio."⁴ Numa de suas primeiras cartas a Ferenczi, ele confessa: "Tem sido abominável o trabalho que tenho tido com o *Totem*. Leio livros enormes que não me interessam na realidade, pois sei de antemão o que sairá dali, meu destino me diz, mas é necessário passar por tudo isso, através de todas as matérias relativas ao sujeito... E minha impressão é: eu só procurava uma pequena ligação e eis-me forçado, na minha idade, a *esposar uma nova mulher*".⁵

Assim, nessas poucas linhas, Freud nos adverte da importância de seu livro, que ele considera como o mais inovador depois de *A interpretação dos sonhos*, nos mostra sua segurança sobre a direção a seguir e nos apresenta seu trabalho como o início de uma relação durável, como um casamento *forçado*, mas ao mesmo tempo prazeroso.

É preciso tomar Freud ao pé da letra. Assim como a exploração dos sonhos é a via real para o conhecimento do inconsciente, a compreensão dos fenômenos tabus e totêmicos constitui a via real para a exploração do vínculo social. Este livro abre um novo cam-

po no pensamento freudiano que, sob alguns aspectos, dá continuidade às suas teorias anteriores, mas que, em outros pontos, tende a questioná-las radicalmente. Não é sem razão que muitos psicanalistas ortodoxos tiveram e têm tendência a rejeitar a obra sociológica freudiana e a considerá-la como indigna ou mesmo extravagante.⁶ Eles não viam em que ela poderia ser útil ao tratamento de seus pacientes, e quando refletiam sobre sua pertinência, inquietavam-se ao pensar nas possíveis implicações de tais idéias. Na verdade, essa obra marca não apenas uma descentralização do olhar do analista (até então centrado no indivíduo), em direção ao "socius", mas principalmente o aparecimento de uma teoria radicalmente pessimista, fazendo a humanidade nascer de um crime cometido em conjunto, crime do qual a humanidade não pode jamais se liberar. Assim, o primeiro crime não é senão o prelúdio de uma série ininterrupta de assassinatos, que parece ser o corolário normal da existência humana em sociedade. Não existe mais a esperança de um destino feliz para a comunidade humana associado a um desenvolvimento harmonioso da sexualidade. Ao assinar *Totem e tabu* (bem antes de formular explicitamente a hipótese de uma pulsão de morte), Freud enterra definitivamente a idéia (que será mantida por Reich contra todos e contra tudo) da liberação possível do indivíduo pelo ato de assumir sua sexualidade genital,⁷ assim como a teoria da maturação do indivíduo através da aceitação, realização e sublimação de suas pulsões sexuais, idéias que obcecaram, em maior ou menor grau, a prática psicanalítica, mesmo que o discurso que o acompanha enuncie explicitamente o contrário.

Não é por acaso, então, que depois de *Totem e tabu* Freud se inclina ao estudo do narcisismo, onde o "ego" se transforma em um "objeto", uma imagem, um vestígio de identificações passadas,⁸ e sua teoria se orienta em direção à psicologia das massas e da pulsão de morte. *Totem e tabu* traçou uma nova via (contudo, Freud não abandonará totalmente a antiga), a da especulação filosófica, da reflexão sobre o social e a cultura, e sobretudo da exploração do que resiste à análise, daquilo que impede radicalmente a felicidade da humanidade: a presença persistente do desejo de assassinar.

1. O RETORNO DO TOTEMISMO NA INFANCIA

Voltamos agora ao conteúdo do texto em si mesmo. A parte mais célebre e mais controversa é a quarta, intitulada: "O retorno do totemismo na infância". As três primeiras partes estão longe de serem desinteressantes. Voltaremos posteriormente a elas. Mas, seguindo a tradição, começaremos pelo exame do capítulo escandaloso, a partir do qual se redireciona a obra freudiana.

O que nos diz Freud, de repente, senão que o nascimento de um grupo é correlativo a um crime cometido em comum? "Certo dia, os irmãos, que tinham sido expulsos, retornaram juntos". Tudo começa como num conto de fadas, ou como o relato de um mito originário. Freud nos faz assim pressentir tanto o caráter hipotético (ou romanesco) do que ele enuncia, como seu aspecto de pura origem, de aurora da humanidade. É o *big bang* da civilização. Certo dia: existe sempre um ato original, um ato fundador (é a necessidade de um *ato real*, e não simplesmente sonhado, que conduzirá Freud, após ter abandonado a teoria da sedução, pelo menos em sua primeira versão, a pensar que é necessário colocar um acontecimento na origem de todas as coisas. Ele até evocará o evento sobre o qual se funda a realidade. Para que se constitua em um movimento irreversível, é necessário que tenha sido concluído um ato ("no início era o ato" diz o Fausto de Goethe, frase que Freud toma emprestada) que não permite a ninguém voltar atrás e que, mesmo reprimido e censurado, voltará sempre a assombrar as consciências, se inseminar nos sonhos, se revelar nos sintomas neuróticos ou nos atos falhos da vida cotidiana. Toda ação é uma armadilha. Ela não pode ser compreendida sem referência a uma origem a partir da qual o tempo pode ser contado (e narrado) * e a história se suceder. Os irmãos: em que são eles irmãos, senão em sua impotência comum, que os torna semelhantes, pois que desmunidos? Essa impotência, contudo, não é o bastante para torná-los irmãos. Ela poderia, ao contrário, atizar a rivalidade entre eles, que são os excluídos da palavra e da sexualidade, a fim de

* No original francês: "*compté (et conté)*". (N.T.)

tentar tomar o lugar do pai, ou pelo menos de se situar no lugar do preferido, ao qual o pai cede uma parcela de seu poder. Talvez alguns tenham mesmo buscado ascender a uma situação melhor. Mas experimentaram a inutilidade de sua tentativa, que, estruturalmente, só pode resultar em fracasso. Pois, para aceitar a reparação do poder, ou para sentir preferência por um filho, é necessário que o pai se perceba enquanto pai. O que pressupõe que a civilização já nasceu e que as relações de parentesco se estabeleceram e foram reconhecidas como tal. Ora, o Tempo primevo só conheceu as relações de força e as relações sexuais não-controladas. *Inventando* a primeira relação de solidariedade, reconhecendo o outro enquanto outro e enquanto semelhante, esses seres podem se reconhecer como irmãos. E essa invenção é a consequência de sua reunião. *Eles retornaram juntos: preparando o complô, eles se descobrem irmãos.* O desejo deles é de conjurar sua impotência e de escapar à fascinação mortífera à qual se submetem, bem como à admiração e ao temor frente ao onipotente. Ao fazerem isso, eles se identificam uns com os outros, exprimem sua solidariedade e reconhecem o vínculo libidinal que os une no ódio comum contra o pai. Eis então o golpe de mestre de Freud: se é o ódio que transforma os seres submissos em irmãos, é seu assassinato que transforma o chefe da horda em pai. Logo, não existe pai, se esse, que pode assim ser investido, não somente possui as mulheres, mas ainda, e sobretudo, é o objeto *de um desejo de morte*. O pai, enquanto tal, não existe a não ser morto realmente⁹ ou simbolicamente; o que nos leva a uma noção fundamental: o pai não existe a não ser como *ser mítico*. Do momento em que ele é real e encarnado, se provoca o temor e a angústia, ele se transforma em chefe, aquele que transcende os outros; se ele suscita o amor, assume o aspecto de grande irmão, de amigo, de confidente, como o pai amigável dos trobriandenses, retratado por Malinowski.¹⁰ Mas o pai, em sua função mítica, é aquele que provoca reverência, terror e amor ao mesmo tempo, o pai é aquele que sufoca, castra e que deve então ser morto ou, no mínimo, vencido; ele é, além disso, o portador e depositário das proibições. Seu assassinato é acompanhado de culpa e veneração. Não existe jamais o pai real. O pai é sempre um pai morto, e o pai morto é sempre um pai mítico. A partir do momento em que a função paterna é reconhecida, os filhos são oprimidos. Eles estão numa posição de dependência, presos entre o desejo e a identificação. Sem a referência paterna, nenhuma cultu-

ra é concebível. O acesso à cultura passa por esta referência. Já aí se delineia a idéia de que a mola da civilização é sempre de essência conflituosa e tem vocação neurótica.

Reportemo-nos, por um momento, à união dos irmãos. A consequência do que diz Freud é inquietante em sua simplicidade. Para ele, um grupo só é imaginável e coeso a partir de um projeto comum. Partilhamos tal concepção, que se tornou aliás banal, depois que os psicossociólogos fizeram dela o primeiro princípio da teoria do grupo. Mas o que Freud designa — e ele foi o único a tê-lo feito — é a *natureza* do primeiro projeto que pode unir seres diferentes. Ele propõe que o primeiro projeto, aquele que permite justamente a tomada de contato e o estabelecimento de relações comunitárias, só pode ser uma conspiração contra um outro, contra um poder vivenciado como maléfico. Então, tanto a alteridade quanto o reconhecimento mútuo procedem de um movimento contrário e são inauguralmente um efeito do ódio partilhado. A primeira vez em que os seres sabem o que querem é quando podem dizer o que rejeitam. Não é o termo originário de todo grupo (e de todo indivíduo) enquanto tal e se pensando assim. Não à dominação, não total que só pode se exprimir pela destruição do outro. O objetivo desta aniquilação não é o simples desaparecimento deste outro, que recusa qualquer relação de alteridade, possuidor das mulheres e da linguagem, situado a uma distância vertiginosa dos criminosos, mas principalmente a apropriação desta potência e desta violência originária. “Enfim, *eles mataram e devoraram o pai.*” Pelo ato de incorporação, que segue-se ao assassinato, sela-se de forma durável a existência do grupo. O banquete coletivo, durante o qual são incorporados as virtudes e os poderes daquele que imagina possuí-los, é o momento em que o grupo vive um sentimento coletivo, no transe e na excitação, em que cada um pode ver no olhar do outro o mesmo ódio e o mesmo contentamento, se identificar ao outro na medida em que este se torna seu semelhante pela incorporação de uma potência, de uma carne e de um sangue único. O sangue do onipotente corre na veia de todos.

O momento do festim se apresenta como o segundo momento forte desta história: *eles se reuniram, eles o devoraram.* O assassinato, momento intermediário e central que organiza o que o antecede e o que o sucede, é ao mesmo tempo um momento fugidio e, sem dúvida, menos fundamental do que parece em primeira análise. Explicitando melhor: se o desejo de morte não estivesse pre-

sente, a reunião não seria concebível, se o assassinato não tivesse sido consumado efetivamente, o festim seria inimaginável. E, no entanto, o evento essencial é a conspiração longamente preparada. Ela suscita um sentimento de força comum, favorece a coesão do grupo, preside o nascimento dos irmãos. Outro momento forte: o da refeição. Ao comerem juntos da mesma carne, os irmãos se reconhecem definitivamente como tal, isto é, em *igualdade*, repartindo os despojos, unidos pelo mesmo sangue. É então necessário devorar o morto, interiorizar suas capacidades, a fim de se garantirem uma origem ideal, que transforme os membros do grupo em fragmentos representativos deste ideal e em seres humanos (e não em outros pretendentes à onipotência). Esta refeição em comum tem por conseqüências: a preeminência definitiva do pai, que terá sido o único, para sempre, a ter possuído tanto poder e, em corolário, sua *idealização permanente*; a coesão de um grupo descendente de uma mesma origem, pela carne e pelo sangue; e, pela criação do pai como tal, a existência de filhos que, por sua vez, poderão ser fonte de filiação e criar assim um mundo humano;¹¹ a instauração da igualdade, cada um dos membros tendo incorporado a mesma parcela de virtudes e reconhecendo o outro como semelhante e diferente. O ritual cristão, o qual exige de todos os homens, no momento da comunhão, que incorporem uma parte do corpo de Cristo, e se descubram, assim, filhos de Deus, seres humanos entre outros seres humanos, exprime com toda a força a idéia de que a devoração de Deus é indispensável para que cada um possa se transformar num elemento da unidade divina, ligado aos outros pelo amor e não pelo ódio. A refeição instaura a comunidade feliz, funda um grupo onde a alteridade é reconhecida, a potência sexual repartida e onde a linguagem fortifica o vínculo erótico. A história poderia terminar assim. E nós só conheceríamos pequenos grupos coesos que viveriam sob a égide de um poder fraternal. É assim que Freud concebe o fim de seu mito. Os irmãos se sentem *culpados* por terem matado o pai que temiam e que amavam (pela ambivalência de sentimentos). Eles decidem renunciar¹² (para não reacender entre eles uma nova guerra) ao objeto do desejo pelo qual se tinham ligado; paralelamente, eles mitificam o pai, instituindo-o como totem ou Deus, emblema transcendente, respeitado e venerado, vivido como fundador do grupo. Não totalmente omitido, mas pouco focalizado por Freud, é que, uma vez os irmãos reunidos, ressurge em cada um o desejo de ocupar o lugar

do pai destronado, se apropriando de seus poderes. Ao amor, sucede-se a rivalidade feroz entre os irmãos (lembremo-nos das histórias de Caim e Abel, Remo e Rômulo, Etéocles e Polínicos). O crime ronda entre os irmãos. Os irmãos, como o pai, se transformam em "o que é bom para matar". Impossível ser diferente, pois o poder não foi desmitificado nem mesmo socializado, pelo contrário, ele se tornou *sagrado* e, enquanto tal, seu aspecto fascinante perdura e se amplifica. O homicídio do pai institui a *possibilidade constante do assassinato*. A civilização não somente se inicia com o crime, mas se mantém através dele. Mesmo quando o crime real é suspenso, ele permanece admissível. É sem dúvida por esta razão que, em certas sociedades primitivas (em particular, aquelas descritas por P. Clastres),¹³ o chefe será compelido a evocar a história do grupo para reforçar uma unanimidade sem a qual a comunidade pode explodir a qualquer momento. Compreendemos agora por que o parricídio é indispensável à criação da cultura: ele nos introduz no mundo da culpabilização, da renúncia (tanto à realização do desejo quanto ao seu inverso, ao desejo de realização), da instituição de uma função paterna na origem da humanidade, da necessidade da referência a uma lei externa transcendente (impedindo a arma de guerra de ser o único "julgamento divino"), que se manifestará em "organização social, restrições morais e da religião".¹⁴

Passamos então do *tempo* primordial (o grande tempo regido pela repetição infinita dos mesmos atos e pensamentos), da horda, conduzida por um tirano onipotente, caracterizado pela recusa do amor e pelo manejo da força, ao tempo da história tornada possível por esta primeira infração da ordem, que foi a *decisão unânime do crime*. Passamos de um *mundo* de relações de força a um mundo de relações de alianças e de solidariedade (mesmo se estas permanecem frágeis), de um *estado* de natureza a um Estado de direito, onde a lei é encarnada por aquele que representava em vida o arbítrio total. Esta criação do social é acompanhada (precedida / seguida) pela expressão de sentimentos complexos: amor, veneração, amizade, culpa. O nascimento do grupo é inconcebível sem o surgimento correlativo de sentimentos.

Se a hipótese da horda primitiva, da conspiração dos irmãos, do assassinato do pai e do arrependimento dos filhos fez o sucesso

(e o escândalo) do livro de Freud, ela não o resume. A maioria dos críticos tem tendência a se contentar com essa hipótese, esquecendo assim as questões tratadas nos primeiros capítulos, isto é, o desejo de incesto, a relação do tabu e da ambivalência, a onipotência das idéias. Ora, a exploração dessas questões não só fornece novos elementos à hipótese central ("toda sociedade repousa sobre um crime cometido em conjunto") e lhe confere um caráter de necessidade teórica, mas ainda fornece elementos decisivos à teoria de Freud sobre a instauração do social e seus mecanismos de funcionamento.

2. O DESEJO DE INCESTO

Freud já o tinha percebido há muito tempo, apesar de só dar-lhe seus "títulos de nobreza" e seu nome definitivo, "Complexo de Édipo", em 1910. Ele já tinha mostrado seu caráter estruturalizante para o futuro do indivíduo e para a constituição das neuroses. Mas em *Totem e tabu* ele dá um passo decisivo. Freud revela que o desejo do incesto está presente em todas as sociedades, e se manifestando de tal forma nas sociedades primitivas, que estas são verdadeiramente possuídas pelo medo do incesto. Daí, a lei da exogamia, que "proíbe aos membros do mesmo clã totêmico de casar-se ou de ter relações sexuais uns com os outros".¹⁵ Em outras palavras, a proibição do incesto não é apenas um elemento indispensável ao funcionamento da família, à aceitação da aliança e da filiação (e logo, à estruturação do indivíduo); ela se torna o elemento central em torno do qual se organiza o *socius* e que, segundo Lévi-Strauss,¹⁶ permitirá definir a fronteira entre natureza e cultura. É certo que Freud não inova, e os sociólogos (Durkheim em primeiro lugar) e os etnólogos já tinham se interessado profundamente por esse problema. Porém, Freud acrescenta a necessidade de uma instância *interditória* visando impedir a satisfação da pulsão no imediato e permitir a ligação durável e inevitável do desejo e da lei, tanto no indivíduo quanto no corpo social. A questão do Édipo não é mais uma questão colocada no desenvolvimento do psiquismo individual; ela é a questão decisiva à qual todo corpo

social deve responder para alcançar o estado de cultura, isto é, para viver em relações estabilizadas e simbolizadas. A única resposta possível consiste na edificação de uma proibição, na construção de uma instância repressora. A civilização nasce com e pela repressão. Não pode existir corpo social (instituições, organizações) *sem a instauração de um sistema de repressão coletivo*. Igualmente, não há sociedade que possa surgir sem ser regida por um sistema de parentesco, ou seja, de regras de aliança e de filiação, condição do reconhecimento da diferença dos sexos e das gerações. Senão ela só funcionaria sob o reino de fantasias do caos primordial, da indiferenciação e da permissividade total. Para se constituir, uma sociedade deve impedir a realização não-mediatizada da satisfação da pulsão sexual. A expressão pulsional direta é incompatível com a criação do *socius*; este só se constrói em relação a um desejo, e o desejo só se faz ouvir na medida em que responde a uma lei de organização. Contudo, somos obrigados a escutar igualmente o rumor obsedante da pulsão sempre presente, buscando a satisfação, minando o sistema social criado que, para se proteger, deve erigir continuamente proibições extremamente complexas. Se as sociedades primitivas promulgaram tantas interdições, não foi, provavelmente, por temerem mais o incesto do que nossas sociedades, mas porque as primeiras *instituições sociais* foram as que serviram para reprimir, organizar e canalizar a sexualidade; as outras instituições (econômicas e políticas) se construíram posteriormente; por não apresentarem o mesmo grau de urgência, se fundaram sobre esse primeiro alicerce.

O primeiro drama da humanidade, e o único permanente, é o da tensão entre a tentação e a proibição do incesto; os homens desejaram sempre transgredir a interdição (consentindo assim na expressão do desejo) mesmo sabendo que, se eles se permitirem a transgressão e se mantiverem nesse estado, deverão assumir as consequências desse ato: a destruição do social e do indivíduo. Então, se é necessário, como sustenta Freud, "considerar as relações de uma criança com os pais, dominada como é por desejos incestuosos, como o *complexo nuclear* das neuroses",¹⁷ devemos concluir provisoriamente que, já que o complexo de Édipo constitui o eixo em torno do qual se estrutura a cultura, a obra civilizadora é neurótica em sua própria essência. A aceitação da neurose coletiva é o preço a pagar para sair do reino da violência cega.

3. O TABU E A AMBIVALÊNCIA DOS SENTIMENTOS

Não se compreenderia o caráter imperativo da interdição do incesto, se a sociedade se limitasse a fazer dele a possibilidade de trocas sociais. É preciso ainda aceitar que o sonho da endogamia, a concentração exclusiva sobre um pequeno grupo desconectado do mundo pode, também, ser terrivelmente fascinante; entretanto, todas as sociedades tentam descartá-lo, por exprimir e mascarar simultaneamente, o sonho do assassinato do rival abominado e adorado, daquele que ocupa a função paterna.

O estudo do tabu vai mostrar de maneira mais clara o duplo movimento de amor e ódio (ambivalência) que lhe é subjacente. O que é o tabu senão, “de um lado, o *sagrado*, o *consagrado*, e, do outro, o *misterioso*, o *perigoso*, o *proibido*, o *impuro*”,¹⁸ simultaneamente o atraente e o temido. O tabu tem por “base uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente”.¹⁹ A característica do tabu é de ser revestido de um considerável poder, tanto para o bem como para o mal. Qualquer pessoa que entre em contato com ele torna-se ela própria tabu. Esta “proibição de tocar” os objetos ou os seres tabus se compreende melhor ao considerarmos os três tabus essenciais estudados por Freud: o dos *inimigos* assassinados, dos *chefes*, e dos *mortos*, ou seja, o tabu de três categorias que podemos chamar “os estranhos estrangeiros”: o inimigo como estrangeiro à tribo, o chefe como estrangeiro ao grupo (possuindo as capacidades proibidas aos mortais, tais como permitir as vitórias na guerra ou favorecer a colheita abundante), o morto como estrangeiro à vida. Os estrangeiros assemelham-se no seu *caráter fora do comum*: o poder que eles podem exercer em relação a nós. O inimigo nos mata, o chefe nos subjugua, os mortos nos assombram e nos chamam. E como não desejar destruir estes poderosos personagens (mesmo se simultaneamente os reverenciamos, e cada vez mais o fazemos), para recriar um mundo onde nada esteja fora do prumo e não nos sintamos invadidos pelo medo? A “proibição de tocar” encobre seu verdadeiro significado: a “proibição de matar”, a “proibição de expressar agressividade para com os mortos” ou “os inimigos” (pois o perdão destes será solicitado). Deste modo, sempre nos confrontamos com persona-

gens pelos quais só podemos ter sentimentos extremos. O *sonho de matar* não é, para cada um de nós, aquele sentimento mais extremo, que exprime o desejo de autonomia e poder?

Na base da constituição de um tabu encontra-se a *renúncia* à satisfação de um desejo. Entretanto, a renúncia que se expressa em um ritual que compreende diversas privações não é suficiente. O desejo de transgressão parece ter sido tão poderoso que, para impedi-lo de surgir, foi necessário uma força suplementar completando o esforço repressor contido no cerimonial de interdição. Esta força nada mais é do que a *consciência moral* (produto do sentimento de culpa), a que Freud se refere nos seguintes termos: "É possível... falar de uma consciência tabu ou, após um tabu ter sido violado, de um senso de culpa tabu. A consciência tabu é provavelmente a forma mais remota em que o fenômeno da consciência é encontrado...". Esta consciência "é a percepção interna da rejeição de um determinado desejo, influiu dentro de nós. A ênfase, contudo, é dada ao fato de esta rejeição não precisar apelar para nada mais em busca de apoio, de achar-se inteiramente segura de si própria. Podemos descrevê-la, sem nenhum receio, como uma "consciência angustiante".²⁰ Quais são estes desejos, senão os desejos de agressão, o desejo de matar? Deste modo, Freud constantemente volta a seu ponto fundamental, o desejo de matar os poderosos, e suas implicações lógicas: a renúncia necessária, a impossibilidade de renúncia definitiva, a aparição do sentimento de culpa e a emergência da cultura.

O crime não apenas vagueia: ele é fundador. Só sonhá-lo já acarreta os mesmos efeitos.²¹ Não basta somente renunciar uma vez, é preciso aprofundar-se na renúncia. Não pode haver limites à invenção de tabus, de rituais obsedantes, de "proibições de...". Talvez este processo chegue um dia a alcançar um "nível de tensão intolerável". Mas, no momento, parece que a humanidade não finalizou seu caminho por esta via.

4. O ANIMISMO, A MAGIA E A ONIPOTÊNCIA DO PENSAMENTO

O terceiro capítulo do livro é particularmente interessante porque nos diz ou possibilita entender sobre a onipotência do pensamento,

do narcisismo, da projeção e da arte, bem como sobre a relação destes elementos com as pulsões agressivas.

A "onipotência do pensamento" é expressão de um paciente de Freud. Este termo expressa a capacidade que as idéias (fortemente investidas afetivamente e intensamente representadas) possuem de transformar-se em fenômenos reais. Entretanto, não se trata de qualquer idéia, mas daquela que visa nossa relação com o outro, objetivando dominar seu comportamento e sua vida. O que pronunciamos em relação ao outro são os desejos de presença (de vida) ou de ausência (de morte). O pensamento cria a existência e o desaparecimento. Não estamos longe do jogo do carretel, do *fort-da* que Freud evocará em *Além do princípio de prazer*,²² do aparecimento e do desaparecimento do ser amado e ao mesmo tempo detestado. Particularmente reveladora, ao longo do texto, é a predominância de citações de *desejos de morte*. Para Freud, a onipotência do pensamento parece ter mais ligações com as pulsões agressivas do que com a influência positiva sobre o destino de alguém. Fundar um mundo segundo nosso desejo, fazer desaparecer aquilo que ele tem de nocivo é, no mínimo, trabalhar para a destruição do outro.²³ Percebe-se assim a conexão necessária entre a onipotência do pensamento e o narcisismo, fase na qual o sujeito se toma pelo objeto de amor e onde o outro não existe como tal (na sua própria alteridade), mas somente como instrumento da satisfação do sujeito e, mesmo, de sua vontade de dominar o mundo. Neste caso, o narcisismo reveste-se de um caráter *mortífero*, que o mito de Narciso manifesta quando este se afoga seduzido pelo reflexo de sua própria imagem. O homem-narcisista, querendo construir o mundo à sua própria imagem, não apenas destrói os outros, mas também se perde, tão fascinado que está por si próprio. Pode-se dizer que o recuo da realidade social significa a busca e a perseguição da autodestruição de si próprio e ao mesmo tempo a dos outros.

Entretanto, Freud mostra muito bem a *projeção* destes desejos de morte sobre os espíritos e os demônios que assumem o componente hostil dos sentimentos ambivalentes e que tornam-se, com isso, perseguidores do sujeito. A teoria inteira da paranóia, que fora elaborada sobre o estudo do caso do presidente Schreber, encontra, neste texto, seu desabrochar no campo social. Os homens-narcisistas, os megalomaníacos, se transformam finalmente em paranóicos, agindo no e sobre o "socius". Como não atribuir esta

necessidade projetiva ao difuso sentimento da onipotência do pensamento (na sua conotação narcísica) que não é somente dominação do mundo pela magia (ou pelo ferro, ou pelo fogo), mas, simultaneamente, destruição do sujeito por si próprio? O indivíduo recorre a este mecanismo para *escapar à sua própria morte*, que marcaria a evasão total do campo da realidade e a instalação definitiva na neurose. A neurose não é, na realidade, somente perturbação da vida psíquica do sujeito, mas o signo da proximidade de sua morte. Como o sujeito pode continuar a viver, quando ele é excluído de qualquer comunidade humana? Como escreveu Freud: "Do ponto de vista genético, a natureza associal das neuroses tem origem em seu propósito mais fundamental, que é fugir de uma realidade insatisfatória para um mundo mais agradável de fantasia. O mundo real, que é assim evitado pelos neuróticos, acha-se sob a influência da sociedade humana e das instituições coletivamente criadas por ela. Voltar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, afastar-se da comunidade dos homens." ²⁴

A projeção, deste modo, permitindo externalizar os conflitos, mantém a onipotência do pensamento. Ela está, portanto, estritamente vinculada a posições ou estruturas paranóides ou perversas. Ao projetar a onipotência hostil sobre os demônios, o ser humano torna-se perseguido pelos maus espíritos, não podendo sentir seu próprio comportamento de perseguidor, o que lhe permite continuar acreditando, em parte, na onipotência das idéias *positivas* que surgem dele. O ser humano se concebe como "senhor e dono da natureza", podendo ainda se conceber como dominador do mundo *para o bem* dos outros, como criador do mundo, como criador do real. O real ²⁵ é o que os perversos e os paranóicos desafiam (mesmo se diferem em vários pontos). Neste aspecto nos lembramos do famoso aforismo "a perversão é o negativo da neurose". A perversão, em especial, permite conservar a onipotência do pensamento no seu lado positivo, sem sentimento de culpa; facilita, assim, a conservação de um lado narcísico que torna possível estabelecer os necessários compromissos com a realidade. A tecnocracia não se enganou, ela visa criar um mundo calmo, sem culpabilizar os indivíduos, tenta transformar (destruir) o mundo, dando a sensação de agir pelo bem comum.

Talvez assim nós tenhamos nos afastado do texto freudiano, mas seu terceiro ponto, a arte, se relaciona diretamente à onipo-

tência do pensamento, ao narcisismo e à projeção, o que nos permite retomá-lo.

Segundo Freud “apenas em um único campo de nossa civilização foi mantida a onipotência de pensamentos e esse campo é o da arte. Somente na arte acontece ainda que um homem consumido por desejos efetue algo que se assemelhe à realização destes desejos e o que faça com um sentido lúdico produza efeitos emocionais — graças à ilusão artística — como se fosse algo real. As pessoas falam com justiça da ‘magia da arte’ e comparam os artistas aos mágicos”.²⁶ A arte, na verdade, precisa de um *a priori* narcisista, ela permite *projetar* diretamente na escritura (redacional, pictórica ou musical) os fantasmas, conflitos e sentimentos ambivalentes que perturbam o criador. Sem dúvida “a arte funcionou originalmente a serviço de impulsos que estão hoje, em sua maior parte, extintos. E entre eles podemos suspeitar da presença de muitos intuítos mágicos”.²⁷ Não diremos, como Freud, que esses “impulsos estão em sua maior parte extintos”. Pelo contrário, no mundo moderno, fundamentalmente regido pela política, a arte de governar, a arte da política (ou mesmo a política como arte suprema) é impulsionada ao mais elevado grau. Como não entender que a magia das palavras, o *fascínio* que elas exercem sobre milhões de cidadãos, a referência a soluções *milagrosas* constituem o elemento fundamental do espetáculo cotidiano, o que permite a uma categoria de dirigentes assentar e glorificar seu poder e ainda pensar que a realidade deve curvar-se aos projetos e leis por eles edificadas. Se toda arte tem uma estreita relação com a perversão, e se a magia é uma arte, pode-se avaliar que a magia desapareceu deste mundo. A onipotência do pensamento em seus aspectos paranóicos e perversos tem ainda um longo caminho pela frente. Pois ela mantém relações diretas como todo o poder e, como pensava Freud, com a potência dos chefes da horda. Em sua última obra, *Moisés e o monoteísmo*,²⁸ Freud retorna ao fenômeno mental: “este fenômeno reside numa superestimação da influência que nossos atos mentais (nesse caso, intelectuais) podem exercer na alteração do mundo externo. No fundo, toda magia, precursora de nossa tecnologia, repousa nessa premissa. A ‘onipotência de pensamentos’ foi, supomos nós, expressão do orgulho da humanidade no desenvolvimento da fala, que resultou em tão extraordinário avanço das atividades intelectuais. Escancarou-se o novo reino da intelectualidade, no qual idéias, lembranças e inferências se tornaram decisivas, em contraste

com a atividade psíquica inferior que tinha como seu conteúdo as percepções diretas pelos órgãos sensoriais. Esse foi, indiscutivelmente, um dos mais importantes estágios no caminho da hominização".²⁹ Kauffmann comenta este texto dizendo: "Daqui em diante encontra-se o tema do assassinato do chefe da horda, pela assimilação da onipotência do pensamento ao investimento narcísico da linguagem nascente, promovido ao registro da constituição da linguagem. A hipótese do assassinato original pode, então, ser formulada nos seguintes termos: o acesso da humanidade à linguagem tem, como contrapartida, o surgimento de uma culpa coletiva, visto que o grupo, excluindo o onipotente, criou condições de se apropriar da potência significante".³⁰

Seguindo esta análise, concluímos que o poder direto do chefe da horda, sua "soberana articulação", exprimindo-se diretamente pelo poder físico e pelo poder sexual ("em tempos primevos houve um personagem que estava fadado a parecer gigantesco"),³¹ faz-se acompanhar igualmente do poder da palavra, que aparece como a única que o grupo deve considerar. A efetivação da conspiração deve ter exigido de cada um dos membros a apropriação e o aperfeiçoamento deste instrumento. Mais adiante, quando o grupo teve de dividir o corpo do chefe e estabelecer as regras de troca e de reciprocidade, foi-lhe indispensável continuar a desenvolver este instrumento rudimentar, a linguagem em estado nascente. Faz-se então necessário assinalar:

1) que os membros da horda têm o sentimento de que a linguagem é um instrumento de poder, visto que só o chefe da horda a domina (ela representa mesmo a *quintessência* do poder, pois não existe nenhum hiato entre presença física, sexual e poder da palavra). A linguagem é vivida como a expressão da onipotência. Motivo pelo qual, quando os membros do grupo apropriaram-se da linguagem, julgaram-na de modo particular, não se furtaram à reflexão de que pensar sobre alguma coisa é exercer sobre ela um domínio direto e completo.

2) por outro lado, a partir do momento em que a linguagem é compartilhada, ela, inicialmente, só poderá ser a expressão da culpa e da interdição, na própria medida das condições assassinas de sua apropriação. Assim, pela primeira vez eles poderão reconhecer no chefe a fisionomia do pai e, simultaneamente, se reconhecer como irmãos: o que implica *se nomearem* e viverem juntos o medo e veneração em relação ao pai.

Mas, do mesmo modo que o assassinato daquele que se tornará o pai não significa o fim da violência, e sim a entrada no mundo do crime generalizado, a apropriação da linguagem não significa unicamente culpa, ela significa a crença na "onipotência do pensamento" e a luta para determinar aquele (ou aqueles) que tem o direito de expressar a vontade coletiva, aquele (ou aqueles) cujo pensamento merece tornar-se onipotente.

A projeção sobre os demônios impede a irrupção, não-media-tizada, dos aspectos mortíferos do narcisismo. Ela permite a atualização das características paranóicas e perversas da onipotência do pensamento sob a forma da magia, da técnica, da arte política ou, simplesmente, da arte.

5. A ORDEM CULTURAL

Encerremos aqui nosso comentário (parcial, como todo comentário), desse livro excepcional, escrito por Freud com convicção e prazer, o qual foi e continua sendo tanto a sua obra mais controvertida, como a mais contestada. Lembremos que Freud nunca a negou, pelo contrário, retomou seus temas em *Psicologia de grupo e análise do ego* e em *Moisés e o monoteísmo*.

Ao longo deste trabalho, teremos oportunidade de voltar a esta instância, visto ser ela uma *necessidade estrutural* da obra de Freud e que torna *Totem e tabu* um livro "fundador". Citemos a passagem, bem conhecida, que lhe consagrou Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*: "Mas, como todos os mitos, o que é apresentado com tão grande força dramática em *Totem e tabu* admite duas interpretações. O desejo da mãe ou da irmã, o assassinato do pai e o arrependimento dos filhos não correspondem, sem dúvida, a qualquer fato, ou conjunto de fatos, que ocupam na história um lugar definido. Mas traduzem, talvez, em forma simbólica, um sonho, ao mesmo tempo duradouro e antigo. O prestígio deste sonho, seu poder de modelar, sem que se saiba, os pensamentos dos homens, provém justamente do fato dos atos por ele evocados nunca terem sido cometidos, porque a cultura sempre e em toda parte se opõe a isso. As satisfações simbólicas nas quais, segundo Freud, se expande o sentimento do incesto não constituem, portanto, a

comemoração de um acontecimento. São outra coisa e, mais do que isso, são a expressão permanente do desejo de desordem, ou antes, de contra-ordem".³² Tais palavras, sedutoras e célebres, fornecem aos etnólogos e sociólogos uma abordagem do texto freudiano, afastando (por sua identificação com o mito) as críticas históricas, que lhe foram dirigidas com vigor e, freqüentemente, com grande violência. Expressam, simultaneamente, uma interpretação do texto com a qual concordamos plenamente e uma outra interpretação que só é possível aceitar se esvaziarmos o trabalho de Freud de sua própria substância. Ao escrever sobre o assassinato do pai como um sonho durável e antigo, a partir do qual "Freud explica com êxito não o início da civilização, mas seu presente" e "consegue explicar não porque o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado",³³ Lévi-Strauss enuncia uma idéia eminentemente justa: que o que temos chamado de *sonho do assassinato* está sempre presente de maneira lancinante e, mesmo não se traduzindo em um ato real, se traduz através da culpa.³⁴ Tratando-se ou de um crime real ou de um desejo inconsciente de assassinato, as conclusões são as mesmas. Entretanto, Freud dissera a Jones, confidenciando-lhe suas dúvidas: "Antes eu falei de desejo de matar o pai e agora eu descrevo o fato real, mas apesar de tudo existe uma grande distância entre o desejo e o ato". Desenvolvendo esta idéia freudiana, somos levados a retificar o pensamento de Lévi-Strauss no seguinte sentido: para que a culpa nasça, o *sonho* de assassinato pode ser suficiente. Todo nosso desenvolvimento anterior (particularmente sobre o tabu), mostra bem esta questão. Mas não existe sonho que não se ligue a um ato. Se ninguém houvesse matado o pai (ou aquele que no inconsciente dos homens representa o poder na sua violência e nudez), se ninguém houvesse cedido à tentação e não houvesse cometido o que F. Redl chamara o "ato iniciador",³⁵ suscetível de exercer "uma influência maléfica", não se poderia compreender por que leis e regras tão severas foram promulgadas. Lembremos Frazer (que inspirou Freud): "A lei só proíbe o que os homens seriam capazes de fazer sob a pressão de alguns de seus instintos. Aquilo que a própria natureza proíbe e pune não tem necessidade de ser proibido e punido pela lei". Foi necessário então que tivesse ocorrido, não somente um ato isolado, mas uma *teoria* de atos mostrando (de modo repetitivo) que o assassinato não é, unicamente, uma importante fantasia, mas um acontecimento localizável que adquire sentido: assassinato do pai mas, também,

assassinato dos pais. Foi preciso que o incesto se produzisse para ser proibido de maneira tão radical. E testemunhas atestam que, se o incesto não é um fenômeno freqüente é, ao menos, suficientemente comum.³⁶ É o que nos mostra Freud. Ao assinalar um ato como *originário*, ele assinala ainda que tal ato (como todo ato originário) inicia uma cadeia. A leitura de Freud convida-nos a refletir sobre *o assassinato do pai e a rivalidade entre os irmãos* como um elemento constitutivo da cultura. Neste ponto, a interpretação de Lévi-Strauss não satisfaz. Na verdade, não vemos somente emergir na sociedade desejos de contra-ordem, ao contrário, a civilização é a manifestação (contínua e violenta) de partidários de diferentes ordens. Justamente a diferença entre o homem e o animal é que o jogo vivido pelos seres humanos é formalmente apresentado como *jogo aberto*, onde a luta é sempre possível e o vencedor não é de antemão conhecido.³⁷ Contrariamente ao que escreveu Lévi-Strauss sobre “os atos por ele [Freud] evocados nunca terem sido cometidos, porque a cultura sempre e em toda parte se opôs a isso”, nós pensamos, fiéis a Freud, que a *ordem cultural* manifesta-se pelo combate, o jogo aberto, assim como pela repressão destas tendências; tanto pela *atualização* do incesto como por sua interdição; pela busca da onipotência e do *domínio* da linguagem, como pelo estabelecimento de regras de reciprocidade.

Lévi-Strauss, ao tornar o assassinato do chefe um simples sonho, apaga a efetiva luta pelo poder, o combate pela conquista da palavra. Ele os transforma em puras fantasias. Ao contrário, devemos ser reconhecidos a Freud por nos ter dito que *no início existiu o ato*, e ter assim inaugurado sua obra sociológica, buscando erguê-la sobre fenômenos reais e não unicamente sobre fenômenos imaginados. Até o presente momento, vários elementos aparecem como já adquiridos:

a) O assassinato do chefe da horda (acontecimento real da pré-história e da história) converte o chefe em pai, em símbolo da comunidade e converte os membros do grupo em filhos e em irmãos. O crime preside o nascimento do grupo, da história da linguagem.

b) As primeiras instituições sociais, permitindo regular o problema da possível rivalidade dos irmãos para a obtenção e divisão das mulheres são, assim, as que serviram para recalcar e canalizar a sexualidade. A proibição do incesto encontra aí sua razão de existir. A tentação do “*entre-soi*”, da endogamia, encontra aqui seu caráter fascinante, obstinado e repetitivo.

c) A proibição do incesto não é suficiente, os irmãos podem buscar ocupar o lugar do onipotente. A construção dos tabus, o cerimonial que envolve o objeto tabu, têm por função exprimir a ambivalência dos sentimentos e a culpa coletiva. A culpa faz surgir a consciência moral, que visa impedir o assassinato real (tanto paricida como fratricida) e o incesto.

d) A impossibilidade de apropriação da potência física e sexual de um "ser único" por um dos membros do grupo possibilita a tentativa de captar este poder por intermédio da onipotência do pensamento. *As idéias são substitutos da força.* A paranóia e a perversão encontrarão, deste modo, a possibilidade de seu surgimento e de seu desenvolvimento.

e) A civilização vive do assassinato e da repressão do assassinato, do desejo insatisfeito e da vontade de transgressão das normas. O Édipo é o elemento estrutural da civilização.³⁸ Toda civilização tem, então, uma essência neurótica. A passagem da força à civilização é a passagem de um mundo regido pela força *a um mundo governado pela neurose.*

Em *Totem e tabu* lê-se *o advento do social*. Em *Psicologia de grupo*... serão apresentados os mecanismos de funcionamento do social. *Totem e tabu* nos fez entrever a gênese das instituições. *Psicologia de grupo*... nos fará entrar na vida das instituições.

Psicologia das massas e análise do ego*

As metamorfoses da função social

Enquanto *Totem e tabu* suscitou muitas polêmicas, provocando comentários indignos ou exegeses apaixonadas, *Psicologia das massas e análise do ego*,¹ na maior parte das vezes, só despertou um interesse polido por parte dos analistas e comentadores de Freud. São sobretudo os psicólogos de inspiração analítica que, nos últimos tempos, realmente se interessaram por esta obra, contribuindo para torná-la mais conhecida, e tomaram-na como referência na formulação de suas teorias. Citemos aqui F. Redl, E. Jaques ou M. Pagès.²

No entanto, parece-nos que ninguém ainda rendeu-lhe a homenagem merecida, mesmo se numa primeira análise ela se apresenta um tanto desarticulada, com observações fulgurantes, mas nem sempre acompanhadas de uma demonstração rigorosa.

1. A PSICOLOGIA INDIVIDUAL E A PSICOLOGIA SOCIAL

O livro começa com uma bomba: o questionamento da oposição entre psicologia individual e psicologia social. É preciso citar, por

* Em francês: *Psychologie des foules et analyse du moi*. Apesar da tradução brasileira em que nos baseamos (*Psicologia de grupo e análise do ego*, E.S.B., vol. XVIII, Imago, 1976), traduzir "foule" como "grupo" preferimos manter a versão alemã, *masse* (massa), por considerá-la mais adequada. (N.T.)

extenso, o primeiro parágrafo: "O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo (*foule*), que à primeira vista pôde parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente, e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de despertar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um *modelo*, um *objeto*, um *auxiliar*, um *oponente*, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras; é, ao mesmo tempo, também psicologia social." ³

Por que uma bomba? É que, indicando que a psicologia individual é ao mesmo tempo uma psicologia social:

1) Freud termina com todas as pretensões dos caracterologistas de definir tipos de personalidade e tipos de doença que seriam puro produto de fatores orgânicos ou de fatores psicológicos endógenos. Aqui originam-se três séries de questões:

— Até que ponto é fundado se utilizar uma classificação psiquiátrica? Qual o sentido que há em classificar alguém de hístico ou paranóico, fazendo-se referência a um código? Não seria mais fecundo examinar-se, na *história do sujeito e de suas transformações*, os elementos reais ou imaginários que o levaram a adotar certa estrutura de comportamento e que refletem a história de suas identificações?

— E ainda, se a psicologia do sujeito depende do contexto no qual ele se encontra, é preciso admitir que um outro ambiente, ou seja, um outro tecido de relações sociais (e logo de posições identificatórias, bem como os conflitos que elas acarretam), pode permitir-lhe mudar de conduta. Resulta daí que nenhuma conduta pode ser considerada definitivamente *fixa*.

— Supondo-se até ser possível, por razões de comodidade científica, classificar comportamentos sob uma única categoria, será necessário questionar se estes comportamentos não são uma *resposta*, mais ou menos adequada, aos desafios e às solicitações do ambiente. Por exemplo, até que ponto o aparecimento, em uma família, de uma criança esquizofrênica não poderia ser resultante de todo um complexo de conflitos e de identificações paradoxais

e contraditórias que cristalizariam desejos mortíferos sobre um objeto, incumbido de assumir o destino de todos? Podemos generalizar a questão: em que sentido o desenvolvimento de uma sociedade dominada pela tecnocracia favorece mais os processos pervertidos e psicóticos do que os processos neuróticos e, mais, grandes ou pequenos “perdidos”, cujas estruturas são instáveis, do que as pessoas que apresentam uma sintomatologia definida? Podemos conceber a possibilidade de doenças ou mesmo, simplesmente, de tipos de comportamento, derivados da situação da civilização? Não seria a neurose obsessiva o tipo de comportamento normal dos povos primitivos, a grande histeria o tipo do capitalismo triunfante, a perversão, o dos estados industriais avançados, a paranóia o tipo das sociedades industriais e despóticas, a esquizofrenia o das sociedades burocráticas, a neurose de caráter (“a dificuldade de viver”) e a neurose narcísica, comportamento padrão de nossa sociedade em crise?

Se a resposta a tal questão for positiva, o trabalho de análise será simplificado. Se a resposta for negativa, será preciso justificá-la, pois a partir do momento em que se proclama a homogeneidade do campo onde se desenvolvem processos sociais e individuais, não há *nenhuma razão a priori* para se recusar a idéia de *doenças específicas* em uma *dada* civilização.

2) Freud indica os limites da psicanálise individual e ao mesmo tempo seu caráter eminentemente subversivo.

— *Limites*: pois se o comportamento de cada pessoa depende da influência dos *outros* (indivíduos, grupos, organizações), a análise mais profunda, que dará autoridade ao analisando para remanejar suas relações com os outros, percebendo-os sob outros ângulos e fazendo-os desempenhar, no seu imaginário, um outro papel, não impedirá que os *outros* tentem manter seus comportamentos e suas modalidades de influência, a fim de não serem obrigados a se questionarem, conservando deste modo as mesmas posições na realidade e na fantasia daqueles que eles modelam. Nestas condições, toda análise individual deveria ser acompanhada, necessariamente, de uma análise social que teria por finalidade transformar os próprios fundamentos da sociedade. É evidente que tal tentativa de aplicação da psicanálise aos fenômenos sociais apresenta-se como uma tarefa árdua e difícil. Disto, Freud está totalmente consciente, como testemunham as últimas páginas de *O mal-estar na civilização*: “Numa neurose individual, tomamos como nosso ponto de partida o contraste que distingue o paciente do meio ambiente, o qual se

presume ser 'normal'. Para um grupo de que todos os membros estejam afetados pelo mesmo distúrbio, não poderia existir este pano de fundo: ele teria de ser buscado em outro lugar".⁴

— *Caráter eminentemente subversivo*: pois operando sobre o que posteriormente Freud chamará de subversão do sujeito, a análise individual mina as relações sociais factícias; revela, nos comportamentos cotidianos, a parte de mentiras e máscaras; desmistifica os ideais e as ideologias; devolve a carga dramática à relação sexual, relação não entre duas epidermes, mas entre dois sujeitos que, nela, vivem o apogeu de seu prazer, de sua falta e de sua finitude. A famosa frase de Freud: "Eles não sabem que eu lhes trago a peste", conserva ainda todo seu viço e atualidade. A análise é uma peste na medida em que dissocia, desmembra, decompõe o que estava junto e preserva o equilíbrio de cada indivíduo. Neste ponto, a análise individual pode acarretar *efeitos sociais*, de modo especial na queda das religiões e dos ídolos, ainda que, como veremos mais adiante, ela contribua para criar outros.

3) Freud torna ridícula a pretensão de uma certa sociologia que pretende ignorar o psiquismo individual e coletivo na explicação dos fenômenos sociais. O que ele nos indica como sendo o ponto nodal das ciências sociais é a noção de *alteridade* (mesmo não sendo este o termo que utiliza), ou seja: as modalidades específicas com as quais entramos em contato com um outro ser, aceitando vê-lo em sua singularidade (e não como instrumento de nossa satisfação) e aquelas modalidades onde aparecemos para os outros seres humanos em nossa diferença e unicidade. Adeus a uma sociologia sumária que agrupa, num mesmo conjunto, sujeitos apresentando características sócio-econômicas semelhantes; pois ela não poderá nos permitir prever as condutas destes indivíduos, ditos semelhantes: um agrupamento em uma classe lógica de operários não formará uma *classe operária*, ou seja, um grupo que tem um projeto comum, uma orientação normativa, uma consciência solidária dos problemas, nem formará *a fortiori* um proletariado, encarregado pela história de "liberar a humanidade de suas amarras". Ao contrário, será preciso estudar, em cada circunstância, como se comportam os diferentes sujeitos que compõem um grupo, seu grau de consciência dos diversos problemas, sua percepção da realidade em que se encontram, os conflitos que os dividem e os acordos que os associam. Uma sociologia tem razão de existir ao se transformar em uma psicossociologia, ou ainda, em uma psicologia das relações sociais

(A. Touraine), e não em uma análise dos sistemas ou dos modos de produção nos quais o indivíduo concreto, os grupos reais em seu confronto (sua alteridade), são negados.

Assim, desde o início do texto de Freud, encontram-se indicadas três grandes orientações: a impossibilidade de uma caracterologia rígida, os limites e o caráter subversivo da psicanálise e o abandono de uma sociologia indiferente ao problema da alteridade. Trata-se, então, de uma perspectiva inovadora, contribuindo para fundar uma psicologia social levando em conta tanto os comportamentos reais como a realidade fantasiada, buscando o *vínculo* que une estes dois modos de realidade e que necessariamente passa pelo "outro que intervém com bastante frequência como *modelo*, *objeto*, *apoio e adversário*".*

— *Modelo*: o outro aparece aqui como referência, como a norma que designa nosso vir-a-ser e nosso ser-humano. Trata-se da questão da identificação que constituirá o tema central do livro, a problemática identificatória centrada na aceitação da lei,⁶ pronunciada pelo ser habilitado a proferi-la: aquele que detém a função paterna. Não se trata mais aqui do chefe da horda, considerado no narcisismo total, vivido como *recusa de amor*⁶ mas, ao contrário, do pai que é vivido "*como uma referência*".⁷ Assim, são colocadas como fundamentais a identificação estruturante na constituição do sujeito e o reconhecimento (subentendido pelo vínculo libidinal) do pai pelos filhos;

— *Objeto*: esta noção não visa à relação *com* outrem, mas aquela constituída pelo outro e o próprio sujeito, na ligação de alteridade do tipo *libidinal*, incluindo, naturalmente o caráter ambivalente desta relação: aproximação-distância, amor e ódio, segurança-perseguição. É este movimento que nos permite ancorar em outrem a satisfação de nossas pulsões, de nossas fantasias, de nossos medos e, nos vinculando a ele, nos definir e nos transformar. O mesmo processo também define e transforma o objeto. Freud, desde o início, postulou a problemática do objeto, manifestando diretamente seu desejo de fundar uma psicologia social e nos levando

* Na edição francesa do texto de Freud: "... L'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, objet, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi d'emblée et simultanément une psychologie sociale...", *op. cit.*, p. 123. Os grifos são de E. Enriquez. (N.T.)

a entrever a importância da *comunicação* recíproca e dos fenômenos libidinais que, num sentido amplo, englobam os investimentos do tipo sexual objetual e de tipo narcísico, inerentes a esta comunicação.

— *Auxiliar e oponente*: o que está em jogo aqui são as relações de solidariedade e de hostilidade. Neste caso, voltamos ao que já havíamos assinalado, concernente ao funcionamento de grupo de irmãos, que podem regulamentar seus problemas, trabalhar em um projeto comum ou entrar em rivalidade.

É possível, assim, voltar ao termo outrem (*autrui*), que suscitou todos estes qualificativos: o outro só existe enquanto existe *para nós*, o que significa que uma forma de *ligação* (identificação, amor, solidariedade, hostilidade) é indispensável para constituir aquilo que é um *outro*. É preciso então a existência de um *vínculo libidinal*. O *outro* não é um ser indiferente (no sentido de que não provoque em nós nenhuma emoção ou sentimento),⁸ ou um ser totalmente distante de nós (o chefe da horda não pode ser vivido como *outro*: só depois de morto ele é transformado em pai). Assim, a psicologia social é o estudo das formas de alteridade, ela deve criar seu lugar, e um lugar essencial aos investimentos afetivos, sem os quais *nenhum grupo organizado chegará a se constituir*.

Uma frase continua ainda obscura: “a psicologia individual é também, desde o princípio e simultaneamente, uma psicologia social”.

Desde o princípio: o que significa que o sujeito constitui-se como tal pela existência do outro. É pelo fato do outro nos amar, nos falar e nos olhar que nós existimos enquanto sujeito humano. É este elemento essencial que Lacan evidenciará em “O estágio do espelho como formador da função do eu”.⁹ Nós só existimos quando somos reconhecidos pelos outros, e inicialmente pelos nossos primeiros educadores, nossos “primeiros objetos”. A presença do outro traz como consequência a constituição do nosso psiquismo, com sua particular estratificação (id, ego, superego, ideal do ego). Por outro lado, o homem só existe para nós quando o investimos afetivamente. É o mesmo movimento que constitui o outro como outro e o sujeito como sujeito. É a mãe que faz da criança um “pequeno-homem”, mas é a criança que faz da mulher uma mãe, em outras palavras, um ser que experimentará um amor diferente daquele que experimenta com seu parceiro adulto. É o dom de amor (com seus aspectos ambivalentes) dos pais à criança que lhe concede a sua forma humana, é o investimento afetivo da criança para com seus pais que os torna “outros”, pessoas às quais é possível

identificar-se e amar. Como postula toda uma corrente da filosofia contemporânea (Baldwin, Hocking, Scheler, Marcel, Buber, Bendaeff), o problema central é o da presença de um ser para um outro ser que, mesmo na comunicação e no amor, continua separado dele. Esta presença recíproca testemunha uma relação anterior. É a relação (o vínculo libidinal) que permite a construção dos seres, e não o inverso. *O vínculo libidinal é originário.* Isto porque ele não existiu na época da horda, visto ser esta uma horda e não um grupo. O crime fazendo do chefe um pai o constituirá em um outro (em objeto de amor e de ódio) e permitirá o reconhecimento mútuo, a criação do outro generalizado.

Também e simultaneamente uma psicologia social: teria sido possível acreditar que Freud postularia o desaparecimento da psicologia individual e sua integração na psicologia social. Mas este não é seu projeto. Ele esclarece suas idéias no seguinte parágrafo: "As relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas como fenômenos sociais e, com respeito a isso, podem ser postas em contraste com certos outros processos, por nós descritos como "narcisistas", nos quais a satisfação dos instintos é parcial ou totalmente retirada da influência de outras pessoas."¹⁰ Portanto, "o contraste entre atos sociais e narcisistas (...) incide assim inteiramente dentro do domínio da psicologia individual, não sendo adequado para diferenciá-la de uma psicologia social ou de grupo".¹¹

Neste último ponto, não seguiremos Freud. Ao contrário, estimamos que as perspectivas abertas por ele vão no sentido:

— por um lado, de mostrar que é necessário conservar um campo preciso, próprio à psicologia individual (situando-a, praticamente fora da psicologia social), para estudar estes fenômenos narcísicos que resultam dos próprios desejos dos sujeitos,

— por outro lado, de estabelecer ligações (e não oposições) entre a psicologia social (das massas), que "interessa-se... pelo indivíduo como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta..."¹² e a psicologia social geral que estuda a relação dos sujeitos com os "outros" privilegiados.¹³

De nosso ponto de vista, estamos na presença de três tipos de fenômenos: os processos narcísistas (relativos à psicologia individual) — os fenômenos sociais (relativos a uma psicologia individual

que é ao mesmo tempo uma psicologia social), nos quais a relação com o outro é estabelecida — e os fenômenos de massa (psicologia social com atributos particulares, mas que não pode ser dissociada da psicologia social geral).

Se retornamos aos processos designados como narcisistas, constatamos que estes se referem à busca da satisfação. Ora, em *Além do princípio de prazer*, Freud afirmou a existência das pulsões de morte, ao lado das de vida. A presença destas pulsões (e os avatares de seus destinos) nos indica que a satisfação não emana somente da redução das tensões consecutivas à realização do desejo (operando segundo o princípio do prazer, temperadas pelo princípio da realidade), mas pode também se encontrar na repetição de atos catastróficos e mortíferos. *Totem e tabu* já havia mostrado que a “onipotência do pensamento” está associada à supervalorização egóica nos povos primitivos; e, no ensaio “Sobre o narcisismo: uma introdução” Freud salientou que o próprio ego é investido pela libido (donde a distinção entre libido narcísica, quando se fixa ao ego do sujeito, e libido objetal, quando se vincula a outrem). Se relacionarmos estas três noções, podemos formular a seguinte hipótese: existe *algo irreduzível* à presença “do outro”, quaisquer que sejam a influência e a importância dos “outros” específicos: a sexualização do ego, acarretando a possibilidade de seu investimento megalomaniaco, seu funcionamento tanto como agente da loucura, como da razão que se inclina a alianças com a pulsão de morte (que visa o desejo do não-desejo).

Assim deve-se admitir que, mesmo se o indivíduo tivesse vivido uma outra história pessoal, participado de outros modos de relações afetivas com seu ambiente, ele será sempre, *em qualquer circunstância* (pois trata-se de uma invariável), uma presa do desejo de onipotência (onipotência do pensamento ou onipotência sexual) e do desejo de morte. Deste modo, a personalidade repousa sobre um pedestal narcísico que constitui um componente da libido, o qual não é privilégio dos primitivos animistas. A compulsão à repetição não é somente expressão de um distúrbio patológico: ela é também um dos paradigmas da pulsão de morte em sua vertente de anulação da temporalidade e da diferença. Quanto ao ego (fruto da sedimentação de imagens e de identificações passadas), nada pode impedi-lo de ser, segundo uma expressão do próprio Freud, “o Augusto do circo” e não apenas a sede do juízo.

Trata-se, então, de fenômenos que, mesmo não fugindo totalmente à psicologia social (sendo o ego o conjunto dos vestígios das identificações múltiplas), não podem ser totalmente estudados, nem transformados, por ela. Se fosse efetivamente assim, poderíamos imaginar que durante a cura analítica, e por intermédio da transferência, o analisando poderia reconstruir totalmente sua vida. Contrariamente, o que percebemos é que a libido narcísica e a pulsão de morte alimentam *as maiores resistências à análise*. Opondo-se à hipótese anteriormente levantada, o indivíduo não é totalmente plástico, as experiências acumuladas são fortemente inscritas nele e sempre governarão, em parte, a sua ação; o narcisismo e a pulsão de morte podem ser metabolizados, mas não podem ser eliminados. Nos encontramos face a uma "rocha" que nenhuma análise poderá totalmente desvendar. Neste sentido, a psicologia individual é *o que resiste à psicologia social*; ela faz de cada um de nós seres fundamentalmente diferentes, que viverão e morrerão sós.

Nas linhas anteriores nos referimos às características da psicologia individual (que se ocupa com os processos narcisistas) e da psicologia social geral (que inclui a psicologia individual e se ocupa das relações do sujeito com o outro), mas não dissemos ainda nada do núcleo central do texto freudiano, aquele que trata de uma psicologia social particular: a psicologia das massas.

Como nosso objetivo não é o de retomar ponto a ponto o texto de Freud, nos contentaremos em focalizar duas questões que atravessam o conjunto da obra, fornecendo-lhe sua trama e sua articulação:

- A natureza da massa (e da organização) e seu poder de influência sobre o indivíduo.
- O mecanismo da identificação.

2. A NATUREZA DA MASSA E DA ORGANIZAÇÃO

A. A MASSA

É comum constatar-se que a economia psíquica do indivíduo é posta em questão quando ele é confrontado por fenômenos de massa. Donde a pergunta: "O que é, então um 'grupo'? Como adquire ele a capacidade de exercer influência tão decisiva sobre a vida mental

do indivíduo?¹⁴ Por que um indivíduo, quando incorporado a uma massa, "sente e pensa de maneira inteiramente diferente daquela que dele seria esperada"?¹⁶

Para definir as características da massa, Freud apoiou-se no livro de G. Le Bon: *La psychologie des foules*.¹⁶ Para Le Bon, "a massa psicológica é um *ser*¹⁷ provisório, composto de elementos heterogêneos, que se unem por um momento". Ela dota os indivíduos de uma "espécie de mente* coletiva que os faz sentir, pensar e agir de maneira muito diferente daquela pela qual cada membro dele, tomado individualmente, sentiria, pensaria e agiria, caso se encontrasse em estado de isolamento".¹⁸ Qual o funcionamento desta mente coletiva? A massa, escreve Freud (segundo Le Bon) "é impulsiva, mutável e irritável"¹⁹... "Não pode tolerar qualquer demora entre seu desejo e a realização do que deseja"... "é crédula e aberta a influências." "Tem um sentimento de onipotência: para o indivíduo num grupo, a *noção de impossibilidade desaparece*".²⁰ A massa "não conhece nem a dúvida nem a incerteza". Levada "a todos os extremos um grupo só pode ser excitado por um estímulo excessivo". "O que exige de seus heróis é força ou mesmo violência." A massa "é tão intolerante quanto obediente à autoridade".²¹ "Mas sob influência da sugestão, os grupos são capazes de elevadas realizações sob forma de renúncia, desprendimento e devoção a um ideal. Ao passo que com os indivíduos isolados o interesse pessoal é quase a única força motivadora, nos grupos ele muito raramente é predominante. É possível afirmar que um indivíduo tenha seus padrões morais elevados por um grupo".²² Além disso a massa "está sujeita ao *poder verdadeiramente mágico das palavras*, que podem evocar as mais formidáveis tempestades na mente grupal, sendo também capazes de apaziguá-las".²³ Por fim, as massas "nunca ansiaram pela verdade; exigem *ilusões* e não podem passar sem elas".²⁴

Uma característica principal que se destaca deste conjunto de citações: não somente a massa leva "o indivíduo a agir de uma maneira bastante diferente", mas ainda que o funcionamento da massa pode ser considerado como o *inverso* do funcionamento do indivíduo racional. Basta inverter o sentido das propriedades do indivíduo racional: julgamento, respeito pelo princípio de reali-

* Em francês, "âme" (alma). (N.T.)

dade, distinção entre o possível e o impossível, existência da dúvida metódica, pesquisa da verdade, egoísmo, etc. . . , para ter-se uma imagem clara do comportamento das massas. Vamos mais longe: a massa se comportaria como *um indivíduo em estado onírico*.²⁶ A oposição indivíduo-massa vem da oposição estado de vigília-estado onírico. Somos levados a pensar que a massa, em qualquer circunstância, se deixa guiar quase que unicamente pelo inconsciente, enquanto o indivíduo se guia unicamente pela razão, ou pelo menos “reprime suficientemente suas tendências inconscientes”, sob a condição de não as incorporar à massa. Tal é a direção que nos indica Freud ao escrever: “as características aparentemente novas que então apresenta são na realidade as manifestações deste inconsciente, no qual tudo o que é mau na mente humana está contido como uma predisposição”,²⁸ ou ainda, “a superestrutura mental, cujo desenvolvimento nos indivíduos apresenta tais dessemelhanças, é removida, e as funções inconscientes, que são semelhantes em todos, ficam expostas à vista”.²⁷ Não somente o homem singular pode reprimir seu inconsciente, mas ele tem razão de fazê-lo, visto que o inconsciente aparece como o continente do mal e como um elemento de homogeneidade entre os seres.

Temos aqui uma das chaves da tentativa freudiana: interrogando-se sobre a horda, a massa, a organização, ele sustenta o seguinte discurso paradoxal: o que o homem criou desde o início de sua chegada à terra, as sublimações nas quais ele pensou ser bem-sucedido (salvo talvez a arte e seguramente a ciência), são ilusões que custam-lhe caro; tudo que o homem fez, sem vontade consciente (sem repressão), deixando-se levar por suas tendências inconscientes, só pode ser mau, visto escapar à consciência moral e ao sentimento de responsabilidade. Qualquer que seja o rumo que tomem os fenômenos coletivos, estão fadados ao fracasso. Só subsistem, então, a arte e o trabalho científico.

Tais constatações²⁸ não devem mascarar o extremo interesse de Freud pela descrição clínica. Três elementos nos chamam a atenção: o poder mágico das palavras, o desaparecimento, para o indivíduo, da noção de impossibilidade, a instalação da certeza ao invés da busca do saber.

— *O poder mágico das palavras*: pudemos constatar, pela leitura de *Totem e tabu*, a importância da apropriação da linguagem e havíamos notado que o fator essencial residia na característica operatória da palavra, capaz, a partir do momento em que é pro-

ferida, de transformar *diretamente* a realidade, sem instrumental intermediário. Mas não é toda linguagem que possui tal poder. Só uma linguagem encantada, enfeitada, artística, repetitiva (estruturada ritualmente) pode comportar tais efeitos mágicos. Esta linguagem remete à *neurose narcísica* dos indivíduos (e portanto a seus desejos de onipotência), a reforça e fornece seu campo de aplicação. Favorece a posição maniquéista, em que são projetadas sobre os adversários todas as características negativas. A análise de conteúdo dos discursos políticos mostra que eles pretendem menos demonstrar e argumentar, do que seduzir, atrair, fascinar por figuras de estilo, por variações de vozes, intensidade expressiva e, sobretudo, por *repetições* de fórmulas simples, que podem ser retomadas em coro pelo conjunto das massas. Os discursos funcionam como indicadores de ação e visam impedir qualquer reflexão contraditória. Neste caso, estamos no centro do funcionamento artístico, na medida em que este visa fascinar, transportar, fazer sonhar e fazer o sonho passar por *realidade*. Entretanto, é preciso frisar que, se os indivíduos se deixam levar pelo funcionamento artístico, a reunião dos indivíduos em massa tem uma *duração limitada*, e que a massa só pode viver na euforia artística por um tempo limitado. Depois disso, a reflexão readquire seus direitos.

A massa é um momento de exaltação e de efervescência, não é um fenômeno durável, e o poder mágico das palavras se mostra inoperante se solicitado por longo tempo e com muita frequência.

— *O desaparecimento para os indivíduos da noção de impossibilidade*: é o corolário do poder mágico das palavras. A repetição de *slogans*, de canções, de palavras de ordem dão a sensação, assim como na poesia, de que as palavras dão *presença* à ausência e *realidade aos desejos*. O desaparecimento desta noção é igualmente produto da reunião de várias pessoas, o que acarreta uma dupla consequência: infantilização dos comportamentos (a retomada dos desejos arcaicos, o narcisismo, o predomínio do processo primário) e, simultaneamente, a possibilidade de uma ação efetiva. Se retomamos a idéia de que a primeira ação comum que marcou o nascimento do grupo foi o assassinato do onipotente, então compreendemos que, participando da massa, cada indivíduo pode pensar em realizar aquilo que pareceria impossível se ele estivesse sozinho: a destruição dos representantes do poder ou do mal absoluto.

— *Certeza ao invés da busca do saber*: o saber (a pesquisa da verdade) está ligado à dúvida, à perda das referências iniciais,

à aceitação da realidade. Entretanto, "todo saber é trabalhado pelo pesar da certeza perdida, quando a atividade psíquica era comandada pelo processo primário, regido pelo princípio de prazer".²⁹ Toda atividade científica tem por objetivo real chegar à formulação de certezas (ainda que ela se proíba tal desejo). Estamos assim, constantemente, em contato com este desejo de satisfação absoluta. Ora, o que nos afirma a massa, senão a idéia de que a opinião comum (e que parece portanto legítima) é a expressão da verdade? A massa opera, assim, a conjugação entre certeza e saber. Ela chega a este resultado pois, por seu próprio funcionamento, "guiado pelo inconsciente", ela desperta em nós o processo primário, a força mistificadora do desejo. Ela vai ao encontro do princípio da realidade. Ou, como nota Ricoeur: "o princípio da realidade é o desejo desmistificado; o abandono dos objetos arcaicos passa então a exprimir-se como desconfiança, no movimento da desilusão, na morte dos ídolos".³⁰ A massa, contrariamente, se compraz na mistificação, na satisfação "alucinatória", na expressão de um narcisismo generalizado.

Todavia, se a massa sonha, o indivíduo também sonha, ele não renuncia facilmente a um "prazer momentâneo", mesmo se este é "incerto em suas conseqüências". Ele deseja certezas e não unicamente o saber; o impossível o fascina e o excita. Então, não existe, como pensava Le Bon, uma barreira radical entre massa e indivíduo. Freud nos leva à hipótese de que a massa só faz *acentuar* as forças que, habitualmente, guiam o indivíduo. Sabemos que nossos atos voluntários são apenas parte de nossos comportamentos e, às vezes, os menos significativos. A "neurose" da massa é, portanto, uma *amplificação* da "neurose individual" consubstancial à própria condição humana. De modo algum ela pode aparecer como um fenômeno de essência diferente.

Parece-nos que, neste capítulo, Freud teve certo temor em relação às suas duas descobertas fundamentais: a existência do inconsciente e a participação da psicologia individual na psicologia social; parece-nos, ainda, que ele tentou situar o inconsciente e a psicologia social no domínio do mal. Entretanto, ele não explorou mais esta idéia, visto que evoca a possibilidade do altruísmo e de dedicação a um ideal.³¹ Ressalta aqui um problema que não havia se colocado anteriormente: a razão da reunião das massas. Se o primeiro objeto foi o crime cometido em comum, os outros projetos sociais podem ser (felizmente) de ordens diferentes. Reunir-se para tomar a

Bastilha não significa que a massa esteja tomada por um delírio coletivo, mesmo que estejam presentes certos aspectos delirantes. A massa pode simplesmente marcar sua vontade de acabar com um regime detestável. Neste nível da descrição, nos situamos na fronteira do texto freudiano. Na realidade, Freud não supõe nenhuma *razão racional* na constituição e no funcionamento da massa. Tudo se passa como se os indivíduos tivessem se reunido por motivos imprecisos ou desconhecidos, se estimulassem mutuamente, sem outros objetivos além dos de cometer um crime, adorar os ídolos, ou, no caso de ações precisas, de “erguer montanhas”. Fazemos aqui outra hipótese: a descrição de Freud-Le Bon só é válida, em suas grandes linhas, naquilo que, efetivamente, se refere ao movimento das massas no sentido estrito do termo,⁸² ou seja, os grandes movimentos coletivos do tipo *missa leiga* que visa a louvar os ídolos ou a fazer crer na destruição deles apenas pela palavra (dito de outro modo, os movimentos em que a *palavra é rainha* e onde, portanto, ela pode exercer seus efeitos fascinantes; ou aqueles que visam a *ação imediata, irrefletida* e mais ou menos violenta, como ataques, linchamentos, grandes marchas). Em todos os casos em que a palavra submete-se à reflexão, ou em que a ação é organizada ou modulada, os elementos descritivos considerados não podem ser utilizados tais quais. Entretanto eles não desaparecerão. Será possível ver se produzirem, no seio das organizações e das instituições, acontecimentos ou movimentos que recorrem ao funcionamento das massas. Na sociedade moderna, seremos confrontados com o jogo das categorias dirigentes que tentam suscitar fenômenos de massa (das assembléias de Nuremberg às reuniões políticas e às manifestações de rua), a fim de transformar a sociedade, habitualmente estruturada em classes, categorias ou grupos sociais, em uma massa anônima, massa considerada mais facilmente manipulável do que grupos constituídos.

B. A ORGANIZAÇÃO

Para sua análise, Freud centra-se sobre duas massas “altamente organizadas, permanentes, artificiais”: a Igreja e o Exército. Para não aumentar as ambigüidades suscitadas pelo termo “massa”, manteremos o de organização (utilizado por Mac Dougall, ao qual Freud faz referência).

Freud, desde o início, propõe que ambas as organizações só existem na medida em que, tanto numa quanto noutra, "prevalece a mesma ilusão da existência de um chefe supremo. Na Igreja católica, Cristo; no exército, o comandante-em-chefe, que ama todos os indivíduos do grupo com *igual amor*".³³

Enquanto em *Totem e tabu* Freud derivou o nascimento do grupo da *recusa de amor* do chefe, que impõe aos filhos o comportamento de conspiradores e assassinos, em *Psicologia das massas...* Freud concebe o nascimento do grupo a partir de um *ato de amor* espontâneo por parte do personagem central. *Ato de amor* de um tipo particular, pois apresenta como características:

- ocorrer por partenogênese (o grupo é a emanção de um só chefe);

- não implicar nenhuma preferência entre os membros do grupo e, portanto, constituir o grupo sobre uma *base de igualdade*;³⁴

- ser exercido tanto por um indivíduo encarnado *temporariamente*, quanto por uma *imagem transcendente*, intemporal e invisível;

- ser fundado sobre uma ilusão.³⁵

Para a constituição do grupo, são então necessárias, de um lado, a presença de um chefe, de outro uma "estrutura libidinal", unindo os membros do grupo ao chefe. Aqui, duas observações preliminares se impõem:

Não existe contradição entre as duas possibilidades evocadas por Freud. Torna-se indispensável, para que o grupo viva (sendo seu nascimento ou um ato de amor ou a recusa de amor), a existência de um pólo instaurador, idealizado, percebido como tendo uma outra essência. Quer encontremos no início um pai portador de morte, ou um pai afetoso, não pode haver *grupo sem pai*, não pode haver grupo sem obrigação de pagar infinitamente o débito pelo direito da existência e pelo direito ao sentido.

Enquanto a recusa de amor gera o ódio, o dom de amor não cria necessariamente o *retorno* do amor, ou o amor entre os irmãos. O que Freud supõe é que o amor de Cristo pelos filhos é correspondido da mesma forma e que esta ligação é, por sua vez, a razão do vínculo que liga cada indivíduo a todos os outros. Freud deverá então explicar as razões deste duplo vínculo, o que o levará a precisar os mecanismos e os processos de identificação.

É o amor que permite a criação e a permanência dos vínculos no grupo; graças ao amor, "um grupo é claramente mantido unido por um poder de alguma espécie; e a que poder poderia esta façanha ser mais bem atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo que existe no mundo"?³⁶ Este amor vincula os indivíduos a dois seres diferentes (o chefe e os semelhantes) e explica igualmente "a falta de liberdade"³⁷ que caracteriza os indivíduos que formam a massa. O amor é então um vínculo, mas um vínculo *opressor* (sendo verdadeiramente o único vínculo opressor). A necessidade de uma ação comum, sem investimento libidinal, pode facilitar a instituição de uma associação temporária, mas ela não poderia manter vínculos de modo duradouro.

A necessidade de um trabalho comunitário não se encontra, para Freud, na origem do vínculo social, ainda que elementos racionais possam e devam entrar em jogo na criação dos vínculos de solidariedade.

Este ponto reveste-se de uma importância capital. Significa que nenhuma das grandes organizações trabalhistas poderia durar, se não houvesse outra coisa, além do trabalho, que unisse os homens entre si. Tal proposição parece evidentemente escandalosa. E no entanto, quando falamos de camaradagem, de espírito de equipe, de amor pelo trabalho bem feito, de consciência profissional, de atenção voltada para os instrumentos de produção, de desejo de viver em um clima onde reinam as melhores relações humanas, dizemos, na verdade, coisas diferentes daquelas enunciadas por Freud? Ele que nunca deixou de assinalar que as tendências eróticas assim evocadas são *tendências desviadas quanto à sua finalidade*. "E, no desenvolvimento da humanidade como um todo, do mesmo modo que nos indivíduos, só o amor atua como um fator civilizador, no sentido de uma passagem do egoísmo ao altruísmo. E isso é verdade tanto do amor sexual pelas mulheres, com todas as obrigações que envolve de não causar dano às coisas que são caras às mulheres,³⁸ quanto do amor homossexual, *dessexualizado* e sublimado, por outros homens, que se origina do trabalho em comum."³⁹

Na verdade, se é do amor que se fala, não se trata de modo algum de tendências sexuais diretas. Pelo contrário, assim como as tendências *inibidas* em seu objetivo são favoráveis à formação coletiva, da mesma forma as tendências sexuais diretas aparecem como desfavoráveis.

Além disso, Freud nos mostrou como “nos grandes grupos artificiais, a Igreja e o Exército, não há lugar para a mulher como objeto sexual. As relações amorosas entre homens e mulheres permanecem fora dessas organizações. Mesmo onde se formam grupos compostos tanto de homens como de mulheres, a distinção entre os sexos não desempenha nenhum papel. Não há sentido em perguntar se a libido que mantém reunidos os grupos é de natureza homossexual ou heterossexual, porque ela não se diferencia de acordo com os sexos e, particularmente, mostra um completo desprezo pelos objetivos da organização genital da libido”.⁴⁰ Enfim, “parece certo que o amor homossexual é muito mais compatível com os laços grupais, mesmo quando toma o aspecto de impulsos sexuais não-inibidos”.⁴¹

Então não é o amor direto, nem o amor heterossexual, mas unicamente o amor dessexualizado (mesmo se as mulheres estão presentes nas organizações), o *amor homossexual*⁴² (se bem que exista aí uma ambigüidade, pois a massa não é realmente diferenciada conforme os sexos), *inibido ou não*, que é favorável à formação coletiva. A mulher, enquanto mulher, não tem seu lugar no *socius*. Pelo contrário, é mesmo possível considerar que a mulher contrapõe-se ao processo civilizador. De fato, ela que aparecia como a grande ausente do discurso social de Freud ressurgiu então, mas *em negativo*. Se o texto freudiano só fala de chefe, de pai, de filho e de irmãos, é que o grupo, a massa, a organização, a civilização, são *negócio de homens*. Essa afirmação é pouco enfatizada em seus trabalhos. No entanto, Freud afirma que as relações com as mulheres tendem a se transformar em desejos eróticos, enquanto que a formação coletiva exige a *sublimação* das tendências sexuais; e que o sentimento amoroso heterossexual entre dois seres, sendo auto-suficiente, funciona, então, contra o sentimento coletivo. Retomamos aqui alguns elementos de um trabalho anterior que realizamos sobre a obra de Sade (sem aprofundar, por enquanto, a análise),⁴³ e que são coerentes com as opções de Freud. “Pois, se as organizações têm características homossexuais... , é que, nas relações entre os homens, são evitadas a percepção do corpo ‘castrado’ da mulher, a interrogação sobre a castração masculina e o fantasma da castração realizada pelas mulheres nos homens. A mulher ameaça o narcisismo, enquanto o homem o reforça, a mulher só pode trair, e o homem só construir com os outros. O mundo dos homens, o da cumplicidade e do conluio, é vivenciável, pois se exprime *inteiramente*. Quando

os homens se enfrentam, é a guerra. Amizade ou afrontamento, o dilema é sempre claro. Enquanto que o mundo onde as mulheres falam evoca sempre o obscuro, o escorregadio, a ambivalência. É um mundo 'inabitado, inabitável' (Eluard), e é por isso que é necessário calá-lo".⁴⁴ A mulher é, então, aquela que interroga o homem sobre seu desejo, o reconhece em seu poder ou o obriga a reconhecer sua impotência e seus limites; é sempre Diotímia, que vem ao banquete sem ser convidada para dizer a verdade sobre os seres e as coisas. As formações coletivas buscam a certeza e não a verdade. A mulher, enquanto encarnação do desconhecido, da falta de controle, representa o perigo, o precipício onde podem se anular as *certezas viris*. Então, ficam claras as razões pelas quais as tendências homossexuais *diretas* não impedem o vínculo coletivo, e até ajudam-no a se constituir. Os homens, obcecados pela veneração e apropriação do falo (logo, constantemente ameaçados de "castração"), encontram no vínculo coletivo a prova de sua potência: o mundo de *duplos* que eles formam não tem falhas. Cada um pode ver no olhar do outro a confirmação de sua virilidade ou de sua submissão à virilidade do outro. Ao se reconhecerem mutuamente, eles se constituem como seres sólidos, voluntários, decididos, graves e sérios. A centralização do falo (quer seja simbolizado em termos de poder, ou como órgão genital real) é o que permite a amizade, a solidariedade e a rivalidade fraterna, isto é, laços afetivos profundos. A "fraternidade viril" não é apenas um *slogan* de militares. É o emblema de todo grupo social. É evidente que, na maioria das vezes, a ligação homossexual será "sublimada" nas organizações, mas pode-se agora compreender que, mesmo não sendo o caso, a formação coletiva possa existir.

Duas razões complementares favorecem o laço homossexual "*habitualmente sublimado*", mas onde a suposta sublimação⁴⁵ logo encontra seus limites: o ato de amor partenogênico e a ilusão da presença. Pois esses dois fenômenos nos remetem a uma *ausência* — ausência de uma relação sexual "materializada" (o grupo surge do chefe e reúne então indivíduos semelhantes) — ausência de amor verdadeiro (trata-se apenas de uma ilusão). Essas duas ausências correlacionam-se a uma presença forte: a da *palavra*. O chefe cria o mundo porque ele *fala*. "No começo era o Verbo". O chefe é aquele (ora, apenas ele é capaz de fazê-lo) que pode estar na origem das coisas, não pela violência, não pela relação sexual, mas pela linguagem, pela "onipotência de suas idéias". Ele cria o mundo pro-

nunciando um *discurso de amor*. "Eu vos amo a todos de um amor igual", diz o chefe. É ele que se encontra na origem do ilusão. Pode ser que ele não ame as pessoas, que as despreze, que deseje manipulá-las.⁴⁶ Pouco importa, o importante é que pronuncie essas palavras de amor, pois, ao fazê-lo, ele faz nascer os indivíduos, ele reforça em cada um a crença em seu amor, e autoriza assim o amor mútuo entre os membros do grupo. Ele instala o sentimento de que, *criados pela palavra*, eles poderão por sua vez fazer o mesmo, e de que não precisarão apostar realmente na capacidade sexual (e se confrontar então com um mundo onde a mulher teria que existir). O chefe favorece em cada um o refúgio na ilusão, ao invés da tensão da busca da verdade; o desejo de se acreditar amado, a manutenção de ídolos, e o narcisismo.

O vínculo assim criado produz indivíduos talhados sob o mesmo molde, experimentando entre si apenas sentimentos positivos (eles se amam *como* são amados). Os sentimentos hostis, que poderiam nascer pelo simples fato de que todo sentimento é ambivalente, são projetados contra os "*outgroups*". Assim, "o alemão do Sul não pode suportar o alemão do Norte, o inglês lança todo tipo de calúnia sobre o escocês, o espanhol despreza o português".⁴⁷ O fenômeno de desprezo ou de ódio contra o exterior, que Freud chamará de "narcisismo das pequenas diferenças" em *O mal-estar na civilização*, reforça a coesão do grupo e coloca-o em posição de guerra potencial contra os estrangeiros, percebidos como inimigos. Assim aparece o elemento que faltava à compreensão do vínculo afetivo que une os membros da organização. O amor não basta, é necessário que o *ódio* esteja presente, ódio componente da pulsão de morte em sua vertente de pulsão de destruição dirigida ao exterior. Uma organização para existir e durar precisa então construir inimigos. Inimigo exterior contra o qual o grupo fará a guerra, inimigo interior sob a forma (a partir de então, clássica), do bode expiatório ou sob a forma de guerra civil aberta ou velada (luta de classes, vigilância do "inimigo interno").⁴⁸ Qualquer grupo só pode existir num campo generalizado de guerra. Assim fazendo, ele cria valores novos e consolida os laços de reciprocidade entre seus membros. Através desse elo libidinal, o grupo manifesta a força de Eros — a criação de relações cada vez maiores. Eros e Tanatos são então interligados. Amor e ódio, amor e assassinato se fundem um no outro. A continuidade existente entre *Totem e tabu* e *Psicologia de grupo*... evidencia-se agora de forma mais clara. *Totem e tabu*

relatava a *união pelo crime*. *Psicologia de grupo*... inclina-se particularmente à *união pelo amor*. Eles formam, nessas condições, os dois painéis do díptico que ilustra a obra comum de Eros e Tanatos: o grupo organizado.

No entanto, o quadro ainda não está completo. Ainda não está explicado o mecanismo que incute o chefe no âmago de cada indivíduo, provocando neste o amor e veneração e que vai permitir a passagem do "amor do chefe" ao "amor dos outros". Este mecanismo central é o da *identificação*.

3. A IDENTIFICAÇÃO

Interessamo-nos pela identificação apenas enquanto processo esclarecedor do funcionamento dos grupos. Uma ressalva é, no entanto, necessária: nesse texto, *pela primeira vez*, Freud tenta abordar de maneira sintética e aprofundada a questão da identificação. Pode parecer estranho ao leitor que, num trabalho sobre as formações coletivas, Freud se interesse pela definição de um mecanismo que é essencial não apenas para compreender a vida dos grupos, mas principalmente para apreender o funcionamento do psiquismo, já que a identificação pode ser considerada como "a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa",⁴⁹ e já que ela desempenha um papel importante na formação do complexo de Édipo, complexo nuclear por excelência. Numa segunda leitura, a intenção de Freud parece mais clara: se o complexo de Édipo não é somente o complexo estrutural do indivíduo, mas também da humanidade, se a psicologia individual é um ramo da psicologia social, as formações coletivas só são compreendidas se associadas ao mecanismo de identificação e, em particular, a certas formas de identificação primitivas.

O acesso mais direto ao problema da identificação na massa reside nestas três frases de Freud:

a) "Estamos cientes de que aquilo com que podemos contribuir para a explicação da estrutura libidinal dos grupos reconduz à distinção entre o ego e o ideal do ego e à dupla espécie de vínculo que isso possibilita: a identificação e a colocação do objeto no lugar do ideal do ego."⁵⁰

b) "Um grupo primário é um certo número de indivíduos. que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego."⁵¹

c) "Cada indivíduo é uma parte componente de numerosos grupos, acha-se ligado por vínculos de identificação em muitos sentidos e construiu seu ideal do ego segundo os modelos mais variados. Cada indivíduo, partilha de numerosas mentes grupais — as de sua raça, classe, credo, nacionalidade, etc. — podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade."⁵²

A. EGO E IDEAL DO EGO

Consideremos então, a distinção entre o *ego* e o *ideal do ego*, proposta por Freud em "Introdução ao narcisismo". O "ideal do ego" aparece como uma formação autônoma, servindo de referência ao ego (este mesmo sendo produto de identificações passadas). Ele pode ser considerado como o "substituto do narcisismo". Freud escreveu: o que o homem "projeta como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido da infância; naquele tempo, ele era, para si mesmo, seu próprio ideal".⁵³ Em ocasiões anteriores, fomos levados à hipótese de que no ego se desenvolve uma instância assim, capaz de se dissociar do resto daquele ego e de entrar em conflito com ele. A essa instância chamamos de ideal do ego e a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e o exercício de influência essencial no recalque".⁵⁴

O objeto que nos serve de objeto idealizado, que podemos amar e admirar, é o que surge no lugar de nós mesmos, enquanto objeto admirável, investido pela libido.

No entanto, o que é "amável" não parece passível de ser incluído nesta categoria. Na relação amorosa, o objeto (o amado) atrai "uma parte da libido do ego narcisista do sujeito para si próprio",⁵⁵ o outro é então reconhecido como a pessoa com a qual é possível estabelecer laços de reciprocidade, podendo existir assim um "amor verdadeiro". Entretanto, se prestarmos atenção, ficaremos surpresos pelo processo de idealização pelo qual passa esse objeto, que progressivamente vai sendo subtraído de toda crítica, tornando-se "cada vez mais sublime e precioso, até obter finalmente

a posse de todo o auto-amor do ego"⁵⁶ e que progressivamente "por assim dizer, consumiu o ego". Logo, é preciso distinguir entre o *amor partilhado*, que se faz sempre acompanhar de uma diminuição de idealização, e o *fascínio amoroso*, onde, ao contrário, o objeto toma o lugar do que constituía o ideal do ego. Na relação amorosa, são os sujeitos que se encontram. No fascínio amoroso, um objeto idealizado, colocando-se no lugar do ideal do ego, provoca a limitação e até mesmo — nota Freud — a humilhação do narcisismo da pessoa que ama.

Esboça-se aí a distinção entre *identificação* e *substituição*. Existe uma (ou muitas) identificação quando o objeto (desaparecido ou se mantendo) se torna parte integrante do ego; por outro lado, trata-se de uma substituição quando o objeto é posto no lugar do que constitui o ideal do ego. Assim, através da introjeção, a identificação com os pais permite ao sujeito assimilar propriedades e atributos dos mesmos e se transformar conforme o modelo que eles propõem, independentemente de suas presenças ou ausências na realidade. O ego se torna, então, o produto do conjunto de identificações passadas. A situação de *substituição*, ao contrário, é percebida quando aquilo que era para nós um ideal se localiza num *objeto presente* que vem, no interior de nós mesmos, representar completamente e sem crítica *esse ideal*.

B. FASCÍNIO AMOROSO E HIPNOSE

O fascínio amoroso e a hipnose representam estados similares. Eles atuam através dos mesmos mecanismos de submissão, de ausência de espírito crítico; "o hipnotizador constitui o único objeto e não se presta atenção a mais ninguém que não seja ele".⁵⁷ Também nesse caso, o hipnotizador tomou o lugar do ideal do ego. Contudo, uma diferença subsiste entre os dois estados: "A relação hipnótica é a devoção ilimitada de alguém enamorado, mas excluída a satisfação sexual, ao passo que no caso real de estar amando esta espécie de satisfação é apenas temporariamente refreada e permanece em segundo plano, como um possível objeto para alguma ocasião posterior".⁵⁸ É nesse sentido que a relação hipnótica representa uma formação coletiva a dois. Mesmo que Freud afirme ter transposto o enigma das massas para enigma da hipnose, ele continua a iden-

tificar o guia da massa ao hipnotizador. Quais seriam as razões que o conduzem a esta perspectiva e qual pode ser sua pertinência?

Para ele, o hipnotizador desempenha o mesmo papel que o chefe primitivo. Ele tem a mesma força que ameaça os que se aproximam (o maná). Ele manifesta esta força pelo olhar. Ora, "é justamente a visão do chefe que é perigosa e insuportável para os povos primitivos, tal como, mais tarde, a da Divinidade é para os mortais. O próprio Moisés teve de agir como intermediário entre seu povo e Javé, de vez que o povo não poderia suportar a visão divina, e quando retornou da presença de Deus seu rosto resplandecia: um pouco do maná lhe havia sido comunicado tal como acontece com o intermediário entre os povos primitivos".⁵⁹ Por isso, o hipnotizador provoca no sujeito o mesmo temor reverente que ele tinha pelo pai, considerado como uma personalidade "todo-poderosa e perigosa", frente à qual "só é possível ter uma atitude passivo-masquista".⁶⁰ A insistência neste texto é sobre o *olhar*, enquanto que em *Totem e tabu* a ênfase era dada à potência sexual e à *linguagem*.⁶¹ Freud na verdade percebeu ter omitido, em *Totem e tabu*, a menção ao terceiro vínculo que nos une ao mundo exterior (à exclusão dos órgãos de preensão e de locomoção): o olhar, que, ao lado da voz e do sexo, forma uma série (um sintagma) homogêneo. Podemos entrar em relação com (e/ou dominar) o outro pela potência e brilho de nosso olhar, pela intensidade e modulação da voz (o poder mágico das palavras), ou pelo "esplendor" de nosso sexo. O erotismo do olhar pode se revelar num certo contexto extremamente importante. Para se convencer disto, basta lembrar o lugar ocupado pela temática do olhar na estrutura perversa. Se Freud exclui os órgãos de pinçagem e de locomoção de sua lista de referências, e por serem estes mais dificilmente suscetíveis de investimento simbólico, por serem menos desprovidos de ambigüidade. A mão acaricia ou bate, o pé corre, anda ou bate também. Afeto, rapidez e violência são evidentes: o que está em causa aqui é o energético e não o simbólico, a força física e não a força moral. Sabemos que o olhar e a voz fazem parte da constituição do ser humano. "A apreensão do corpo como unidade, que faz surgir o júbilo no "estágio do espelho", só é possível porque a criança é, em princípio, constituída como unidade pelo olhar do outro sobre ela e pelo discurso que a designa como ser único. Nós só podemos nos ver porque o outro nos vê e nos fala de nós."⁶² No entanto, a insistência sobre o olhar não deve fazer esquecer o papel central da voz

como *porta-voz*. A história de Moisés nos confirma isto. Se ele volta com um semblante "radiante" e se possui o "espírito", a convicção, ele não sabe, entretanto, se dirigir ao povo. É seu irmão, Aarão, que tem o poder da oratória, isto é, o dom de encontrar as palavras, de inventar as imagens que podem seduzir o povo e conduzi-lo à crença.

O olhar e a linguagem formam um par indissolúvel. O hipnotizador não é apenas aquele que "olha a França no fundo dos olhos",⁶³ mas é ainda aquele que sabe lhe falar, saturar seu pensamento pelas palavras e imagens que ele transmite. Assim, ele leva o hipnotizado a se "comportar de uma maneira passiva e masoquista" e a substituir seu ego ideal pelo objeto hipnotizador. "Passivo-masoquista", sem dúvida, nesse contexto, faz alusão à prematuridade da criança, colocando-a em condição de dependência tal, que ela deve *suportar*, num primeiro tempo, as situações de vida impostas pelo seu meio. Foi a partir dessa constatação que Freud formulou a hipótese do masoquismo primário, pelo qual a alienação e a pulsão de morte que ela carrega são inerentes à condição humana. Só secundariamente essa situação poderá se transformar em necessidade de submissão, de humilhação, de renúncia contendo um componente erótico — "as tendências à autodestruição não podendo se realizar sem satisfação libidinal"⁶⁴ — e fazendo a necessária referência a um corpo erógeno. A onipotência, a capacidade de hipnotizar e de subjugar (aliadas ao pronunciamento de um discurso de amor) do objeto perigoso, constituem sem dúvida os ornamentos e a astúcia que permitem tratá-lo como objeto do amor e encarnação do ideal. Nessa perspectiva, os verdadeiros chefes seriam aqueles capazes de representar para o inconsciente de cada um o chefe da horda e o Cristo, a *recusa de amor* e o *dom de amor*. O que subentende que seus comportamentos atraem o amor dos sujeitos. Uma noção que será apresentada mais tarde por Anna Freud, "a identificação com o agressor", permite completar esta argumentação. O adulto e a criança, o chefe e a horda, estão numa situação de dominação-submissão. Os primeiros representam, para os segundos, "agressores" potenciais. Para evitar ou "reduzir o mal-estar assim produzido, o sujeito identifica-se com seu 'agressor' e esta identificação é confirmada pela repetição idêntica da agressão, ou pela imitação física ou moral da pessoa do agressor, ou então pela adoção de alguns símbolos de poder que o designam"⁶⁵ ou, acrescentemos, pelo amor que ele lhe dedica. Se considerarmos ainda que todas as observações geralmente feitas sobre este mecanismo consideram-no como incluído no quadro de uma

relação dual (e não-ediipiana) e se nós lembrarmos que a situação hipnótica é uma "formação coletiva a dois", devemos deduzir daí que as relações duais são estruturalmente, na pior das hipóteses, do tipo perseguidor-perseguido e, na melhor, sadomasoquista. Segue-se, então, que o dominado pode encontrar seu prazer na submissão à qual é forçado, e amar o autor de seu tormento (ainda mais que este pode, quando achar necessário, fazer o jogo da "dádiva de amor"). A razão pela qual o chefe ama seus fiéis ou subordinados "com um amor igual" torna-se igualmente clara. Mesmo que exista uma quantidade enorme de pessoas, tudo deve se passar como se se tratasse de uma relação a dois. Os indivíduos não podem se considerar como seres individualizados, mas unicamente como elementos de um mesmo ser com o qual o chefe tem relações sexuais inibidas. Num certo aspecto, o chefe faz amor com cada um (de seus subordinados). "Trata-se, na verdade, de uma união mística; o chefe diz: "Eu existo em vós e vós existis em mim". Trata-se de uma comunhão imediata, realizada pela voz e pelo olhar. Assim Perón, no tempo de seu apogeu, podia dizer à multidão de Buenos Aires em delírio: "Vocês são quinhentos mil, comigo vocês são um milhão". Só existem em cena dois personagens: o *todo-poderoso* e o *dominado*. Ao masoquismo primário junta-se o masoquismo secundário (o retorno da agressividade, dirigida a um objeto exterior, contra si próprio). Freud o evoca explicitamente em *Totem e tabu*, quando mostra que o sentimento de culpa e a divinização do pai morto são a consequência inevitável do crime. Os sentimentos hostis que cada um podia nutrir contra o chefe se transformam em sentimentos de respeito, admiração e veneração. A morte engrandece a pessoa morta. A partir do momento em que "a morte transforma a vida em destino", segundo a fórmula conhecida de Malraux, o destino só pode ser glorificado. O destino eleva o mais comum dos mortais ao nível de sábio, de santo ou de herói. O que ele não fará então daquele que possuía já todos os emblemas da onipotência! Tudo concorre, assim, para fazer do chefe idealizado um objeto de amor único, e introduzi-lo como ideal do ego.

Uma objeção pode ser feita, no entanto, a tal descrição: os indivíduos não são inteiramente tomados na psicologia social; eles continuam existindo como seres diferenciados e, logo, capazes de rivalizarem entre si para ocupar o lugar do preferido do pai. Freud previu tal objeção. É claro que existem sentimentos de ciúmes entre os irmãos, diz ele. É possível mesmo afirmar, sem engano, que o

primeiro sentimento é hostil. Mas, perante o amor igual que lhes é conferido e que impede que um dentre eles possa aceder a um *status* privilegiado, eles acabarão por aceitar um tratamento igual e velarão por sua não-transgressão. "Se nós mesmos não podemos ser os favoritos, pelo menos ninguém mais o será".⁶⁶ A renúncia aos privilégios e à atitude hostil engendra progressivamente uma identificação dos irmãos entre si, tendo como corolário um afeto positivo dos membros do grupo entre si. O pai passa a representar o ideal comum, o que leva a uma identificação entre o ego dos indivíduos, visto que é impossível tê-lo só para si e ser investido por ele de um amor particular. Cada um se sente semelhante, como essas jovens que gostariam de ser preferidas por seu cantor favorito mas que, face ao grande número de fãs e à impossibilidade que cada uma encontra de ter só para ela o objeto do amor comum, terminam por renunciar a ele.⁶⁷

A identificação acontece entre seres semelhantes, numa situação de igualdade. "Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles".⁶⁸ Não parece que esse processo possa existir com relação a um superior. Freud confirma tal idéia ao escrever: "Um soldado torna-se ridículo, se tenta identificar-se com o general".⁶⁹ Na igreja católica, os fenômenos que unem os seres entre si e cada um deles a Cristo são menos simples. Na verdade, o cristão "tem também de identificar-se com Cristo e amar todos os outros cristãos como Cristo os amou. Em ambos os pontos, portanto, a Igreja exige que a posição da libido fornecida pela formação grupal seja suplementada. Há que acrescentar a identificação ali onde a escolha objetual já se realizou, e o amor objetual onde há identificação".⁷⁰ Parece que, no caso da formação coletiva, Freud utiliza o conceito de identificação como recobrando, de maneira limitada, o retorno de um sentimento hostil em afeto positivo no interior de uma comunidade igualitária, de seres que tendem a ser o mais semelhantes possível. Os aspectos mais complexos que Freud evoca, no que concerne à história do indivíduo (relação canibalesca, substituto de uma escolha de objeto abandonado, identificação histórica), não são realmente levados em conta. Mas, talvez, seja para mostrar que, em tal caso, a identificação, derivando do amor pelo chefe idealizado, deve levar à elaboração de condutas simples, previsíveis, programáveis e manipuláveis. As jovens em torno do cantor, os militantes em torno de seu líder, só conseguem adotar condutas repetitivas, padronizadas, proferir *slogans*,

palavras de ordem, gritos de entusiasmo, ou experimentar sentimentos "oceânicos" de amor e repulsa.

Qualquer outra forma de existência é proscrita, a unanimidade deve reinar, o estereótipo se afirmar, a reflexão desaparecer. Freud sustenta que o pai da horda "introduz à força (os filhos) na psicologia das massas". Podemos acrescentar que tal ação não é apanágio do chefe da horda, mas de qualquer líder. A psicologia social se reduz, então, a um conjunto de condutas regressivas, cujas modalidades e efeitos são possíveis de serem determinados. Se o lugar e a importância da identificação não são os mesmos no exército e na Igreja, é porque cada uma dessas organizações tem exigências próprias e modula o amor e a identificação conforme os modelos de comportamento que ela deseja moldar e instituir de forma durável. Tudo então deriva, tanto o amor quanto a identificação, da existência desse guia criador idealizado pelo grupo.

Abordamos até o momento a questão de um chefe visível. O interessante nesse texto de Freud é que ele assinala, igualmente, o caso "onde teremos de nos interessar, acima de tudo, pela distinção existente entre os grupos que possuem um líder e os grupos sem líder. Teremos de considerar se os grupos com líderes talvez não sejam os mais primitivos e completos, se nos outros uma idéia, uma abstração, não podem tomar o lugar do líder (estado de coisas para o qual os grupos religiosos, com seu chefe invisível, constituem uma etapa transitória" e que ele se questiona "se uma tendência comum, um desejo, em que certo número de pessoas tenha uma parte não poderá, da mesma maneira, servir de sucedâneo".⁷¹ Com isso, ele aborda, de passagem, o problema da *ideologia* e do desejo coletivo comum que, ao se autonomizar, aparece aos indivíduos como uma forma que existe fora deles e suscetível, assim, de possuir todos os atributos de um modelo a seguir. Nesse ponto, podemos tentar tirar o máximo de ensinamento possível das idéias propostas.

Se o chefe é realmente o que possui a linguagem (aliás, é essa apropriação pessoal que o faz chefe), ele pode ser *representado* de maneira legítima pela mensagem que um dia pronunciou e que é a garantia da existência do grupo tal como ele desejou criá-lo. É impossível imaginar que uma *idéia sem autor* seja suscetível de provocar impacto. Se uma abstração pode substituir o corpo do chefe, é porque ela conserva em si o corpo, a carne e o sangue do chefe. Todo criador se exprime por ele mesmo ou através de seus discípulos. Por este motivo, os Dez Mandamentos, os Evangelhos, *Mein*

Kampf, os textos marxistas ou as idéias de Mao Tsé-Tung podem desempenhar seu papel de objeto introjetado. Eles são o discurso, ainda vivo, daquele que está (ou continua) realmente vivo. Evidentemente, um dia os autores podem ser esquecidos. E as idéias de liberdade ou de igualdade, as idéias dos direitos humanos, não se referem obrigatoriamente a um autor qualquer, chamem-se eles os Convencionais, Robespierre ou Saint-Just. Porém, mesmo nesse caso, essas idéias testemunham a existência de lutas, de esperanças dos homens (os revolucionários) que conceberam um projeto instaurador de um novo tipo de vida ou de um novo tipo de homens. Elas testemunham a atividade de profetas, de heróis ou de mártires. Tornam visível o que tinha se tornado diluído, ou comum. O homem que assume essas idéias como guia de vida e de ação se coloca então na posição de um chefe ou de um profeta, e sabe que seu destino será semelhante ao previsto para esse tipo de homens. A ideologia, em Freud, é então o que permanece da voz e da obra dos grandes homens, e não o que poderia ser considerado como o obscurecimento de relações sociais reais ou sua substituição por relações falsas. Quando alguém se presta a morrer por uma idéia, está na verdade disposto a morrer, tal como aquele que a pronunciou foi morto ou nos convida a sê-lo. Lutamos sempre por fidelidade a alguém que amamos, para sermos um bom filho ou um filho excepcional; não lutamos nunca por simples palavras, mas por palavras mágicas investidas libidinalmente. Se o exército alemão se desfez em 1914, é que os chefes não levaram em conta a "reivindicação libidinal do soldado". Esta concepção da ideologia, que apresenta grande originalidade se comparada às que predominam, revela um elemento essencial do mecanismo predominante no nascimento de qualquer ideologia. Ela reflete a visão do mundo que todo profeta pretende instaurar, isto é, todo profeta que quer substituir (e isto, definitivamente) uma maneira de ser que ele estima errônea, mistificadora, suscetível de conduzir o mundo ao declínio. Toda ideologia é, então, criadora de um novo *espaço imaginário* que vai suscitar alguns projetos e desencorajar outros, que vai instituir valores, normas de comportamento, orientações que fazem retornar ao limbo as leis antigas, de uma época *impura* e definitivamente passada. A ideologia permite a "*tabula rasa*", o *recomeço* do mundo e um futuro mais radioso que elimina do campo da consciência dos participantes do grupo qualquer lembrança dos momentos felizes e fecundos que eles vive-

ram sob a égide de uma outra ideologia, e promete o impossível para todos, imediatamente ou num prazo extremamente curto.

Até aqui Freud concebeu apenas uma substituição por *introjeção* (objeto no lugar do ideal do ego). Ao notar que um desejo pode preencher "esse mesmo papel de substituição", ele nos mostra, sem dizê-lo explicitamente, que uma substituição pode se realizar por *projeção*. Efetivamente, os indivíduos projetam seus desejos fora deles mesmos e os reencontram em sua totalidade no mundo exterior. Assim, ao se reconhecerem forçosamente nele, têm ainda menos dificuldade para aceitá-lo, interiorizá-lo e submeterem-se a ele. Se Freud não considerou esse mecanismo sob o termo de projeção, é que para ele a projeção designa uma operação de defesa pela qual o sujeito expulsa de si próprio os desejos que ele teme, recusa ou tende a desconhecer. Ora, podem ser expulsos não só tais desejos, mas também aqueles que a pessoa gostaria de ver, de forma mais ou menos consciente se realizarem. Podemos então afirmar que não apenas, como lembra E. Jaques, pode existir tanto uma identificação projetiva, quanto uma identificação introjetiva, mas que, além disso, pode existir uma substituição projetiva. A projeção se tornaria então um mecanismo que não tem apenas como objetivo se desembaraçar do que, no indivíduo, é "ocasião de desprazer", mas igualmente do que pode ser ocasião de prazer mas não é perceptível pela pessoa que emite tal desejo.

Esse processo é particularmente importante pois revela que muitos grupos podem existir sem chefe anterior (chefe real), com a condição de que possam inventar um objeto transcendente que guie suas vidas. Em tal caso, como assinalam E. Jaques e M. Pagès,⁷² o objeto viria responder à angústia de cada um perante o mistério do mundo e de sua própria impotência. Ele seria a consequência de uma "castração" não-reconhecida ou não-assumida. Vê-se esboçar aí uma nova concepção de grupo, onde o primeiro motor não seria uma pessoa, mas a complementaridade dos desejos das pessoas que criam *instituições* que lhes parecem naturais, para alcançar seus fins de onipotência.

C. INDIVÍDUO E MASSAS

No momento mesmo em que podemos ter a sensação de que o indivíduo está totalmente imerso na psicologia social, este ressuri-

ge enquanto sujeito pelo próprio fato de pertencer a diversos grupos e de "suas múltiplas identificações". Assim, é marcada a extrema diferenciação da sociedade moderna. Numa comunidade arcaica, o indivíduo pode se encontrar, no caso extremo, a tal ponto submisso à lei de seu grupo restrito que, se acontece dele ser rejeitado pelo grupo, nada lhe resta senão morrer.⁷³ Nas nações atuais a multiplicidade de grupos aos quais se pode pertencer é tal, suas sobreposições, suas zonas de interações ou de disjunções são tão grandes, que cada um pode, em certas condições, provar sua "autonomia e originalidade". Aliás, é por isso mesmo que cada grupo tenta impor sua lei fundamental e tenta tornar os outros laços (que poderemos tecer ou aceitar) secundários e sem influência sobre nosso comportamento. Assim, o Estado poderá tentar impor sua lei como lei extrema. A classe social, a organização de produção, a organização voluntária em nada participam dessa vontade de apreensão. Pode-se deduzir daí que, quanto mais estas organizações serão múltiplas, antagonistas, e com relativa igualdade entre si, mais o indivíduo vinculado a afetos variados poderá exercer papéis diferentes, passar de uma conduta a outra, ser assim esse elemento irredutível que toda organização quer em suas redes, mesmo que obrigada a estabelecer com ele compromissos, pois sabe que seu caráter "rebelde" ou "dissidente" nunca terá fim. É nesse sentido que um sociólogo como M. Crozier⁷⁴ considera que o cidadão de um Estado moderno tem sempre capacidades estratégicas múltiplas, pois o real, não podendo ser totalmente saturado, deixa sempre zonas de incerteza e espaços maleáveis onde a pessoa pode exprimir seus desejos e seu poder.

Freud seria menos otimista. Pois essa liberdade conquistada ignora duas questões importantes: a das neuroses individuais e a do processo civilizador.

Neuroses individuais: Freud diz: "Onde se produziu um poderoso choque levando a uma formação em grupo, as neuroses podem diminuir ou, pelo menos temporariamente, desaparecer"... "Abandonado a si próprio, um neurótico é obrigado a substituir por suas próprias formações de sintoma as grandes formações de grupo de que se acha excluído."⁷⁵ Quanto mais, então, o indivíduo inclui-se numa formação coletiva, mais ele será contido num jogo fechado de obrigações e trocas, mais ele se sentirá unido a um chefe e aos companheiros, e menos a neurose poderá alcançá-lo. Ora, a multiplicidade de conexões obriga o indivíduo a escolher entre preferên-

cias, a resolver conflitos de papel e de lealdade suscetíveis de surgir entre as diversas organizações das quais ele é membro; em termos freudianos, a se dividir entre diferentes ideais do ego aos quais ele gostaria de ser simultaneamente fiel e a viver contradições em seu ego. Quanto mais, então, a civilização se diferencia, menos ela promulga leis únicas, e mais o indivíduo perde suas referências identificatórias, mais sua identidade é colocada em causa, em pedaços, mais ele é forçado à elaboração de luto e aos processos de reorganização da personalidade. A formação de grupos, pela sua essência neurótica, protege o indivíduo do aparecimento de sintomas específicos. O ritual religioso impede o surgimento de atos obsessivos. A paranóia coletiva impede o delírio individual. Assim, podemos compreender o aumento das neuroses do nosso tempo ligadas à impossibilidade de referência a regras de conduta universais, cada organização estabelecendo suas regras, que deixaram de ter caráter sagrado para os indivíduos.

Processo civilizador: ⁷⁸ Se, pelo contrário, o processo civilizador tem um sentido, se, apesar da multiplicidade de organizações, estas preconizam o mesmo tipo de valores, os ideais tornam-se tão constrangedores que o ego é obrigado a se curvar perante eles (sem poder verdadeiramente transgredir as interdições impostas pelo ideal do ego). Os indivíduos serão levados então a viver tensões "intoleráveis" (entre o ego e o ideal do ego), terão um sentimento de culpa cada vez maior e verão se abrirem totalmente as portas da neurose. Vemos aqui a concepção de que a formação coletiva, uma vez instalada, coloca seus ideais sempre mais alto, aumenta seu poder de coerção e não se satisfaz jamais com o ponto alcançado pelos homens; pelo contrário, multiplica continuamente suas exigências.

A leitura atenta de *Psicologia de grupo*... surpreende pela extrema violência dos temas tratados e das conclusões obtidas: a formação coletiva nasce de uma ilusão produzida pela hipnose e funciona como uma neurose coletiva; ela tende a desviar cada pessoa da realização de seus objetivos sexuais diretos, solicita de cada um uniformidade de comportamento, amordaça o ego e pode levar a um conflito crescente entre o ego e o ideal do ego. Porém, se ela começar a faltar, sua ausência fará surgir novos tipos de problemas que serão, às vezes, mais graves que a neurose. Em outras palavras, um certo tipo de vinculação libidinal se apresenta como a armadilha por excelência, mas ao mesmo tempo incontornável, até mesmo necessária.

Tal é a mensagem insuportável desse livro, que só poderia ser negada, ou ocultada. Foi necessário que o tempo da desilusão chegasse para que esse texto lúcido pudesse enfim ser lido sem se tomar partido e ser considerado pelo que ele é: o texto inaugural (fascinante, obscuro e incerto) de uma disciplina nova: a psicossociologia, ciência dos grupos, das organizações e das instituições.

O futuro de uma ilusão¹

A civilização e a ilusão necessária

Enquanto *Totem e tabu* descreve a emergência da civilização e *Psicologia de grupo*... trata dos elementos fundamentais ao funcionamento dos grupos e das organizações, *O futuro de uma ilusão* propõe fazer uma reflexão sobre a própria natureza da civilização, seu desenvolvimento atual, seu futuro provável (tema que será retomado e aprofundado em *O mal-estar na civilização*) e principalmente sobre "o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização", "suas idéias religiosas ou em outras palavras, suas ilusões".²

Uma análise progressiva (o nascimento da civilização, o funcionamento das organizações garantindo sua própria perenidade e as perspectivas com o futuro da civilização) permite a Freud precisar o tema do vínculo social.

1. O PROJETO

Mas *O futuro de uma ilusão* não se apresenta somente como a busca obstinada de um projeto que é necessário levar a bom termo. Marca simultaneamente uma modificação e uma grande amplificação deste projeto, uma ruptura com os textos precedentes, um aprofundamento dos temas anteriores às primeiras obras sociológicas de Freud, atribui uma nova importância à noção de ilusão, enfim, por seu próprio estilo de escrever, Freud exprime uma irreduzível inquietude.

a) *Amplificação: Totem e tabu* apresenta-se explicitamente “como uma psicanálise da vida social dos povos primitivos”.³ É certo que o projeto inicial se supera em todos os sentidos e que somos instigados a compreender não somente o totemismo, mas o nascimento das primeiras religiões. Entretanto, a natureza específica da civilização judaico-cristão, as razões de sua constituição, mal são esboçadas. Este problema, que Freud encara como essencial, será levemente esboçado em *O futuro de...* Entretanto, só em *O mal-estar...* e em *Moisés e o monoteísmo*, Freud se permitirá pintar um grande afresco, em relação ao qual ele tem uma confusa intuição. Um exame das datas de elaboração das diferentes obras é extremamente esclarecedor. Se os ensaios que constituem *Totem e tabu* foram escritos entre 1912-1913, e *Psicologia de grupo...* sete anos mais tarde, vê-se, por outro lado, se sucederem trabalhos como *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1929) e *Moisés...* (cujas primeiras partes foram redigidas em 1934). Assiste-se então a um fenômeno de centralização sobre problemas sociológicos nos últimos anos da vida de Freud, como se ele quisesse consagrar o essencial de suas últimas forças para realizar a aspiração que, em sua juventude, o tinha conduzido ao conhecimento filosófico, dando à luz uma teoria da cultura e da história.

b) *Uma ruptura*: este processo de aceleração é acompanhado de uma ruptura. Pois Freud (apesar da persistência com preocupações de ordem clínica) busca o confronto com questões que transcendem sua disciplina, arriscando produzir obras que serão recusadas ou violentamente criticadas por especialistas, afastando parte do público que havia conquistado com dificuldade.

O futuro de... manifesta igualmente um segundo tipo de ruptura que permanecerá específica e faz desse texto uma obra única: é a primeira e última vez que Freud adotará (no momento mesmo em que ele quer falar em nome da “ciência”) uma atitude *normativa*. Tentará *convencer* o leitor a se desprender da ilusão religiosa, como se esta fosse a pior catástrofe que ameaça a humanidade, e se instituirá como seu mentor e seu censor.

c) *Um aprofundamento dos temas anteriores*: em seu breve artigo “Atos obsessivos e exercícios religiosos”, de 1907 Freud disse “arriscar conceber a neurose obsessiva como constituindo uma inclinação patológica da formação das religiões e qualificar esta neurose de religiosidade individual e a religião de neurose obsessiva uni-

versal".⁴ Esta tese central será igualmente o argumento de fundo em *O futuro de...*, vinte anos mais tarde. Ele já havia observado em *Psicologia de grupo...* que, enquanto as ilusões religiosas "estiveram em vigor, ofereceram aos que a elas se achavam presos a mais poderosa proteção contra o perigo da neurose",⁵ na mesma medida em que as ilusões religiosas permitiam a criação de igrejas ou de seitas (de formações coletivas) que lutam contra a neurose individual. Aqui, então, o debate retoma a questão lancinante: existe outra saída para o ser humano que não seja ou a neurose individual ou a neurose coletiva? Freud pensará tê-la encontrado no reino da razão científica. Esta esperança passageira não durará muito. *O mal-estar...* desferirá um golpe decisivo nisso.

d) *Um novo lugar é concedido à noção de ilusão*: já salientamos a importância de ser amado pelo chefe, tanto individualmente quanto na constituição dos grupos. Esta questão foi, de algum modo, um elemento necessário à teoria do objeto, do ego e do ideal do ego. Aqui, a ilusão aparece como um fenômeno essencial ao processo civilizador, a tal ponto que Freud, não satisfeito de tratar a ilusão religiosa, não hesitou em questionar se: "não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas? Não devem as suposições que determinam nossas regulamentações políticas serem chamadas também de ilusões? E não acontece que, em nossa civilização, as relações entre os sexos sejam perturbadas por uma ilusão erótica ou um certo número dessas ilusões?"⁶ Problemática questão que Freud, por fim, elucidará. Mas que continuará (em filigrana) sempre presente no seu discurso, e a reencontraremos em *O mal-estar...* e em *Moisés...*

A ilusão e seu corolário, a crença, tornam-se deste modo os conceitos chaves para interpretar não somente a psicologia coletiva, mas, igualmente, o psiquismo individual.

e) *O estilo da escrita*: se o tom do discurso é *normativo*, o tipo de explicação e a natureza da demonstração pretendem ser puramente científicos. Nos capítulos IV, VII, IX e X Freud "imagina um opositor que acompanha seus argumentos com desconfiança"⁷ e discute cada uma de suas demonstrações. Ora, sabemos que quando um escritor, ao imaginar um *interlocutor contestador*, a fim de melhor fundamentar suas convicções,⁸ é que este outro imaginário exprime uma parte daquilo que o indivíduo crê, é portador das

últimas convicções do autor, aquelas que ele, em vão, tenta reprimir ou calar. Deste modo, a argumentação em lugar de adquirir uma nova força é, constantemente, minada pela própria forma sobre a qual ele pensava poder construir toda sua coerência.

Pode-se perguntar, com razão, se Freud, ao contrário, não se dá conta (como todos os seres humanos) de que ele jamais acabará com as ilusões, e que a ciência jamais poderá preencher o vazio criado pelo desaparecimento das ilusões, ao contrário, ela alimentará uma nova ilusão. O mundo moderno é, verdadeiramente, mais do que qualquer outro, o que coloca as ilusões na base de seu funcionamento. A partir desta perspectiva, podemos dizer que *O futuro de...* aparece como o canto de cisne do racionalismo. É bem possível acreditar que as transformações que Freud via se produzirem no mundo do entre-guerras tenham despertado nele uma angústia diante de uma catástrofe inevitável e que *O futuro de...* tenha pretendido ser um gesto conjuratório (e quão inútil!) face ao "aumento dos perigos". Freud nos adverte (sem conscientemente o querer) do aspecto intransponível da ilusão. Existe um "rochedo da ilusão", tal como existe um "rochedo do acontecimento". E os dois se respondem e se completam. Todo acontecimento poderá ser negado e considerado como ilusório, toda ilusão (apesar de seu caráter de negação da realidade) poderá ser considerada como um acontecimento real, pois responde aos desejos profundos do sujeito (o desejo tendo tomado o lugar da realidade).

2. CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Já que o tema da civilização constitui o cerne de *O mal-estar...*, nos limitaremos ao estudo dos elementos que em *O futuro...* questionam a religião.

O que é a cultura? "Por cultura humana", diz Freud, "entendo tudo que a vida humana construiu acima de sua condição animal, é o que a distingue da vida dos animais — recuso-me a separar civilização e cultura... Ela (a cultura) compreende, por um lado, todo o saber e o poder que os homens adquiriram para dominar as forças da natureza e adquirir os bens para a satisfação das

necessidades humanas; por outro lado, ela comporta todas as organizações necessárias para regulamentar as relações dos homens entre si e, em particular, a repartição dos bens que eles podem obter".⁹ Segundo Kaufmann, se Freud não separa civilização e cultura, é porque a solidariedade entre estas duas noções "revela a própria constituição das organizações sociais, que decorre da superação das condições de vida animal".¹⁰ Esta superação implica respeitar a exigência colocada pela civilização: que os indivíduos que são "virtualmente" os inimigos da civilização aceitem sacrifícios, que se traduzem pela renúncia aos instintos anti-sociais e anticulturais. Surge então a pergunta decisiva, que "consiste em saber se, e até que ponto, é possível diminuir o ônus dos sacrifícios instintuais impostos aos homens, reconciliá-los com aqueles que necessariamente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação".¹¹ A cultura (e a civilização), apresenta-se assim análoga ao superego; ela é a cristalização do que Freud chamará em *O mal-estar...* de superego coletivo. Preenche uma função primária de interdições, que se exerce de maneira privilegiada sobre três desejos instintivos: o assassinato, o canibalismo, e o incesto. Interdições antigas, cujo caráter indispensável na construção da humanidade foi mostrado por Freud. Mas tais interdições são sempre renovadas, visto que o homem (não tendo nunca concluído sua marcha para além da animalidade) manifesta sempre sua tendência a transgredi-las.

Estas imposições são progressivamente internalizadas e o superego individual encarrega-se desta tarefa. Entretanto, nada impede que, apesar da internalização das "primeiras exigências culturais", os desejos oriundos destes três instintos sejam sempre suscetíveis (apesar das interdições) de obter sua realização. Na verdade "há incontáveis pessoas civilizadas que se recusam a cometer assassinato ou a praticar incesto, mas que não se negam a satisfazer sua avareza, seus impulsos agressivos ou seus desejos sexuais, e que não hesitam em prejudicar outras pessoas por meio da mentira, da fraude e da calúnia, desde que possam permanecer impunes".¹²

A civilização não se realiza unicamente pela internalização das interdições necessárias à sua sobrevivência. Ela funciona e se mantém pelas satisfações de ordem narcísica que desperta em seus membros, na medida em que participam de seus ideais e de suas criações, e que utilizam essa situação para comparar, favoravelmente a si mesmos, esses ideais e criações com os manifestados por outras culturas.

Por outro lado, a arte pode fornecer satisfações substitutivas a certos indivíduos que, identificando-se com um grupo criador, encontram razões narcísicas de satisfação. A civilização tenta, por intermédio do reforço *narcísico* (logo, por identificação com o grupo portador de ideais e capaz de criação artística), reconciliar os homens "com os sacrifícios" de suas pulsões. No entanto, certos indivíduos permanecerão radicalmente hostis à civilização: os que pertencem às classes que vivem sob a opressão; para estes a opressão é total e não favorece nenhuma identificação ao grupo.¹³ A civilização é vivida unicamente como coerção, pois não lhes é possível nenhuma satisfação narcísica.

A civilização apresenta-se, em primeiro lugar, como um corpo de interdições.

Mas a civilização preenche uma função essencial: "*nos defender contra a natureza*".¹⁴ O termo natureza é utilizado para designar quatro tipos de realidades: as forças da natureza (os elementos impetuosos, as doenças), o destino (o que se expressa "no penoso enigma da morte"),¹⁵ a relação espontânea (relação predatória e de estupro) que existe nos homens em estado de mera natureza, e a fraqueza humana (que liga-se a seu estado de *angústia* infantil). A vida dos homens em estado natural "é difícil de suportar",¹⁶ está sujeita a "terrores" cotidianos e encontra-se sempre gravemente ameaçada. O homem aspira, então, a ser *protegido e consolado*. É este papel que a civilização vai assumir, mas, como apesar de tudo, ela se estrutura como um conjunto de restrições, vai encontrar desafogo nas *idéias religiosas*, principal fonte de consolo e de proteção.

O papel da civilização é o de fazer "morrer" em nós a natureza, ou seja, a irredutível violência que levaria, se pudesse exprimir-se plenamente, ao advento de um tirano, o único que poderia ser "irrestritamente feliz".¹⁶ A civilização, instituindo-se e introduzindo-nos na vida comunitária deve, então, pronunciar suas interdições. É assim que os deuses intervêm com uma "tríplice missão: exorcizar os temores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida em comum lhes impôs".¹⁷

Acrescentemos o que é mais importante para Freud: nos *proteger* de nosso sentimento de angústia atual, que é proveniente de nosso desamparo infantil, que continua sempre a manifestar-se em nós. A persistência dessa angústia (o homem é destinado a ser

fraco, como uma criança, ao longo de toda sua vida), que fez da mãe "a primeira proteção contra a ansiedade"¹⁸ e que, em seguida, fez do pai o mais sólido baluarte contra os poderes da natureza, faz nascer deuses que serão a duplicação da figura paterna, da qual imitarão as características de inspirador de temor e de admiração. Deste modo o "anseio (da criança) por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as conseqüências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação da religião".¹⁹ A religião intervém, assim, para fornecer uma origem divina às prescrições da civilização (e ainda facilitar sua internalização); para consolar os homens, provendo-os de instâncias benevolentes e protetoras (a Providência); para superar a nostalgia do pai, permitindo aos homens criar deuses à sua imagem. Sem a religião, a civilização revelaria sua imagem de violência nascida dos instintos; pela religião, a civilização responde ao desejo primitivo do homem, o de ser uma criança amada e protegida.

Vê-se deste modo o caminho percorrido a partir de *Totem e tabu*. Nesse livro, a religião (e a humanidade civilizada) surgia do sentimento de culpa proveniente do assassinato do pai e do estabelecimento de um complexo de Édipo universal, enquanto em *Psicologia de grupo*... o grupo se forma a partir da ilusão de um chefe (que ama cada indivíduo com um igual amor) que ocupa um lugar idealizado e, em *O futuro*..., o fator fundamental para a criação das religiões provém do *desamparo humano*. É verdade que Freud afirmará que, assim fazendo, ele liga a motivação profunda e latente à motivação manifesta, ou seja, o complexo paterno vincula-se ao desamparo humano e às suas necessidades de segurança, não existindo, portanto, contradição em sua argumentação. As idéias religiosas não nascem unicamente da imagem paterna e da "nostalgia do ser" que nos invade; para que as idéias religiosas alcancem seus resultados, é preciso que sejam mantidas pelo desamparo infantil, por esta *castração primária*, que situa-se sob o signo da falta e da dependência que servirá como principal suporte ao *complexo de castração*, organizador da neurose e que gira em torno da diferença de sexos e de suas metamorfoses. É isto que permite a questão que tentaremos responder mais tarde: se os indivíduos realizassem o luto do desejo de onipotência, se fossem capazes de simbolicamente matar o pai, isto é, de aceitar a referência paterna, continuaria o

homem, como evocou Bergson, a ser esta máquina de "fazer deuses" ou, ao contrário, poderia se dar conta de que a satisfação que isto lhe propicia só lhe deixa na boca um gosto de cinzas, pois se enuncia como perfeitamente *ilusória*?

3. A ILUSÃO

Freud escreve: "O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos".²⁰ "As idéias religiosas são ilusões, realização dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos".²¹

O que é, então, uma ilusão? Descartes, em sua primeira Meditação, tentou identificá-la na figura do gênio maligno enganador. "Suporei que há, não exatamente um verdadeiro Deus, fonte soberana da verdade, mas um certo gênio nocivo, tão astuto e enganador como poderoso, que utilizou toda a sua capacidade para me enganar".

A ilusão confunde-se, então, com a "falsa opinião", com a "fraude", e deve ser completamente rejeitada para que o sujeito possa atingir o esplendor de suas idéias e de sua consciência em vigília. A posição racionalista é clara: de um lado há a ilusão, o gênio maligno; de outro, o pensamento verdadeiro, a existência, Deus como guardião da verdade. A posição freudiana é mais complexa, mesmo se em algumas passagens do seu texto ele parece adotar uma posição racionalista clássica. Ele sabe que o trabalho de análise centra-se em "ilusões" (nos fantasmas, nos sonhos, nas cenas imaginárias de sedução, nas relações transferenciais); que estas ilusões são "para valer" são um testemunho da atividade psíquica e que, sem elas, o sujeito não teria nenhum acesso à experiência do inconsciente, daquilo que nele fala, sem que ele o queira, sem que ele suspeite, sem que ele possa medir-lhe os efeitos. Devemos, então, precisar de que maneira Freud trata a ilusão e o estatuto específico da ilusão religiosa.

"Uma ilusão", nos diz Freud, "não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro".²² O que testemunha que os erros científicos, etapas indispensáveis ao desenvolvimento da ciência, como demonstrou Bachelard, assim como os erros humanos, podem sempre ser retificados pela prova da realidade. A ilusão, tam-

bém, não é uma idéia delirante (ainda que dela se aproxime, pois “a idéia delirante está em contradição com a realidade”.²³ Podemos dizer que ela é indiferente à realidade ou ainda à “afetividade”, mesmo se, muitas vezes ela se constrói a partir de alguns raros casos de realização que serão indevidamente generalizados; deste modo, podem perpetuar-se idéias tais como “todo soldado traz sempre a tiracolo seu bastão de marechal” ou “todo americano pode aceder à magistratura suprema”. Em tais situações, o delírio não está longe, mas encontra-se *contido*. É possível fornecer uma definição positiva da ilusão: “Chamamos uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação”.²⁴ Retomemos a definição: a ilusão é *crença*, visto originar-se no amor e fazer desaparecer o prazer ligado ao trabalho do pensamento. Amor pelo onipotente, pelo pai, de quem cada indivíduo sente nostalgia, amor por um ideal criado para se defender de sua própria impotência ou para negá-la, amor pronto para fixar-se em qualquer figura paterna substituta (mestre, educador, terapeuta). Trata-se sempre de repor sua própria vida nas mãos de uma (ou várias) imagem investida da capacidade de onipotência (deus, ancestral, chefe guerreiro, profeta, taumaturgo), com objetivo de assegurar, como resposta, sua benevolência, sua proteção e seu amor, ou seja, a certeza da salvação. Diremos que a ilusão provoca o desaparecimento do trabalho do pensamento, o qual comporta *interrogação*, dúvida, exercício, experiência. Pensar implica um *processo* doloroso, infinito, que só pode levar a respostas temporárias, as quais destinam-se a serem um dia superadas. Mas o pensamento é também descoberta, alegria frente ao desconhecido, excitação diante da percepção de novos caminhos, entusiasmo ao “encontrar”, enfim, aceitação e elaboração dos conflitos nos quais se debate. Quanto à crença, ela é *obstrução*, *ponto de chegada*, resposta dogmática e definitiva. O objeto amoroso idealizado é um ídolo, e, ao considerá-lo assim, nós próprios nos tornamos ídolos. Passamos a poder nos amar como o amamos. Sua resposta total é para nós a solução do enigma de nossa vida e de nossa morte. O objeto amoroso é o que garante nossa normalidade, nossa bondade, nossas certezas. Ele é portador do inacreditável (a “reconciliação dos homens”, a “sociedade sem classes”), e é devido a isto, como salientou G. Rosolato,²⁵ que é possível acreditar nele. A ilusão funda-se sobre a crença na possibilidade de *realização do desejo*:

revela-se aqui a força do desejo que torna-se a instância “acima da razão”²⁶ ou “fora de qualquer razão” e que encontra os próprios caminhos de realização, quaisquer que sejam os obstáculos encontrados. É evidente que tal tema não é novo. Lembremo-nos apenas que Feuerbach defendia que “os dogmas fundamentais do cristianismo [eram] desejos realizados do coração” e assinalava os vínculos que ligavam estes desejos à vida onírica. Pontalis mostrou-nos de forma bastante clara a maneira que Freud aborda o problema: “O que evidentemente nos autorizaria a falar de ilusão religiosa não seria a deformação do desejo e seus deslocamentos, nem o desconhecimento da realidade que intervém em todas as formações do inconsciente. Entretanto, em todas estas formações, a realização do desejo é inseparável dos trajetos percorridos por ele, dos objetos parciais nos quais ele se fixa, das representações que propicia: existe um *trabalho* do sonho, uma *agenciação* da fantasia, uma *construção* delirante, um processo de transferência. Estas ilusões são a realidade da análise. A famosa fórmula “a aceitação da neurose geral dispensa o crente da tarefa de formar uma neurose pessoal” poderia ser assim compreendida: a ilusão é evidente onde existe uma *Weltanschauung*, promessa de uma *sistematização* que impede, de uma vez por todas (pretendendo fornecer uma solução), o acesso à encenação, à atuação ou à onirização dos conflitos do desejo. Podemos dizer que aquilo que deprecia a ilusão religiosa é que ela aliena o jogo livre e criativo da ilusão em uma simbólica preestabelecida e comum.”²⁷ Este estado de alienação acarreta a morte do pensamento do indivíduo, que corresponde à morte do pensamento daquele que aliena. O dogma é o pensamento imóvel, rígido; a ilusão alimenta no sujeito o desejo de morte do pensamento, e mesmo o desejo de sua própria morte. Querendo exorcizar o enigma da morte, o sujeito apresenta-se não-somente como uma criança em estado de abandono, tendo necessidade de proteção e exigindo certeza, como também regride bem mais além, aos estados nirvânicos e inorgânicos. O sujeito é surpreendido por uma *fantasia comum* que lhe impossibilita aceder à fantasia pessoal, a qualquer elaboração e a qualquer transformação. A ilusão religiosa é o sacrifício da existência, reclamado e obtido por todos os ídolos.

A ilusão é indiferente à realidade (ou à efetividade): o que não pode ser diferente, pois se assim fosse, a realidade iria desmentir e interrogar o indivíduo sobre o objeto de sua crença, denunciando seu brilhantismo (seu caráter sedutor), ela mostraria seus limites,

fazendo-o descer da categoria de ídolo à categoria de existente. Ela reinterroga o sujeito, portanto, sobre seu lugar, sobre seu desejo sobre suas faltas. O recurso à proteção enganadora é uma constante tentação que ressurgirá sempre que a distância entre o sonho e a realidade for fonte de grande insegurança e angústia. São estas as características da ilusão: a crença, motivada pelo desejo, e a indiferença à realidade, ambas constituem a seiva da qual a ilusão retira sua força. De todas as ilusões, a religiosa é a mais inexplicável e a mais tenaz, visto ser a única que se funda sobre o amor por um *objeto ausente e invisível*, mas cuja luminosidade, portanto, não pode se embaçar. Podemos um dia descobrir os crimes de Stalin ou de Mao, mas não podemos descobrir os crimes de Deus ou suas brechas. O mais idealizado dos objetos sexuais acaba se cobrindo de rugas e mostrando suas imperfeições. Mas o objeto com o qual existe uma união mística se manterá sempre igual a si mesmo. O que garante a permanência de seu efeito é o fato dele existir *fora de qualquer razão*. Ele nos introduziu, de uma vez por todas, na neurose e no sonho.

4. A CIÊNCIA E A ILUSÃO RELIGIOSA

Existem meios de combater as ilusões, ou elas são tão impregnantes, tão necessárias ao homem, que este é obrigado a conservá-las? Formulando de outro modo: o desejo de salvação é coextensivo à civilização, e esta ficaria completamente arruinada se desaparecesse o pedestal religioso no qual se funda? Esta é a tese defendida pelo adversário imaginário de Freud: "Caso se ensine (aos homens) que não existe um Deus todo-poderoso e justo... eles se sentirão isentos de toda e qualquer obrigação de obedecer aos preceitos da civilização. Sem inibição ou temor, seguirão seus instintos sociais e egoístas, e procurarão exercer seu poder; o Caos, que banimos através de muitos milhares de anos de trabalho civilizatório, mais uma vez retornará".²⁸ Ele ainda acrescentou que tais tentativas já ocorreram em tempos históricos (a Revolução francesa) ou estão em curso na Rússia soviética. E, conclui, "se você quiser expulsar a religião de nossa civilização européia, só poderá fazê-lo através de outro *sistema de doutrinas*, e esse sistema, desde o início, assumiria todas as características psicológicas da religião — a mesma santidade, rigidez e intolerância, a mesma proibição do pensamento — para sua

própria defesa".²⁰ Não devemos esquecer que "as necessidades do homem constituem uma parte da realidade"³⁰ e, então, nunca suprimiremos dos homens sua tendência à realização de seus desejos e sua necessidade de serem protegidos.

Esta tese que, anteriormente, reconhecemos como exprimindo *em parte* o pensamento de Freud exatamente a parte de que ele se defende e que o angustia, parece-nos extremamente sólida e bem fundada. Ela indica que toda civilização é luta contra o caos. A cultura se sustenta sobre seu contrário: a animalidade, a natureza, que são figuras do destino, isto é, tempestade sem razão, som e fúria que nada significam. A cultura organiza, classifica, define as coisas e os seres humanos. Ela se constitui como a grande organizadora. Mas ela sabe que lá embaixo, no fundo do abismo, brota aquilo que foi longa e dolorosamente vencido, repellido, reprimido, e que só almeja retornar à superfície. O caos é um termo freqüentemente utilizado na linguagem da vida cotidiana. Ele designa sempre o mesmo perigo: um mundo sem pontos de referência, sem proteção, onde tudo poderia tornar-se possível e onde "o pior é sempre garantido". Ele é "o horizonte intransponível" (Sartre) sobre o qual edificam-se as organizações e as instituições. Ele nos remete ao nosso medo ancestral. Assim, qualquer proteção contra esse caos é sempre bem-vinda.

Se, então, a religião é um fator de ordem, é preciso conservá-la. E se ela é destruída, os homens são forçados a construir um outro sistema doutrinário. Aqui Freud aborda uma questão essencial: a religião não é a única forma de interdição do pensamento. Toda *Weltanschauung* desempenha este papel. É por estas razões que ele se oporá à idéia de que a psicanálise possa vir a desempenhá-lo. Mas a humanidade não pode viver sem uma concepção de mundo, isto é, sem pontos de apoio sólidos, sem respostas que não tenham recebido o cunho da verdade. Os homens se apressam a substituir uma realidade por outra. E esta nova concepção deverá responder às leis de construção da primeira: o dogmatismo, o caráter sagrado dos enunciados e o estetismo. Acrescentemos que este novo sistema (de caráter paranóico) será ainda mais fechado, permitirá menos explicações, visto ser formado por indivíduos de carne e osso e não por um ser transcendental, podendo, portanto, ser criticável (salvo se estes seres são transformados em novos deuses). Outro motivo do fechamento do sistema é a sua novidade. Todo sistema funciona inicialmente como interditor. Somente quando os homens se sentem habituados a ele é que este lhes permite, como a religião, encontrar

nele uma possibilidade de realizar seus desejos. Como Freud escreveu: "Não é segredo que os sacerdotes só puderam manter as massas submissas à religião pela efetivação de concessões tão grandes quanto essas à natureza instintual do homem".³¹ O contestador imaginário de Freud nos fala da impossibilidade que têm os indivíduos de dispensar o apoio fornecido por uma *Weltanschauung*, e da provável emergência de sistemas filosóficos ainda mais duvidosos que a religião, visto serem estes produzidos por homens e se encontrarem ainda em estado embrionário em sua pureza, rigidez e crueldade.

Contra esta tese, Freud levanta três argumentos: 1º) a religião não é uma necessidade intrínseca da civilização; 2º) a religião é somente uma fase da evolução humana; 3º) é possível um outro processo de educação que permita a libertação da ilusão religiosa.

1) Se a religião permitiu "domar os instintos sociais", não conseguiu impedir que um grande número de pessoas ficassem descontentes e a sentissem como "um jugo do qual gostariam de se libertar".³² Ela serviu para revestir "a interdição cultural" de matar a outrem (o que teria levado à guerra de todos contra todos e o retorno ao estado de "natureza") "de uma particular solenidade", pois ela assegura aos homens que "a proibição foi emitida por Deus".³³ Deste modo, ela permite que o caráter sagrado de certas interdições se estenda a outras leis e instituições. Consequência nefasta, pois estas leis podem ser injustas, devendo assim serem combatidas. A religião comporta uma dupla desvantagem:

a). não tornar as pessoas felizes, quando é esta sua função principal.

b). sacralizar as interdições, mantendo as coisas como estão, quando seria preciso, sem dúvida, transformá-las. Se a religião desaparecesse, "as pessoas compreenderiam que [os mandamentos e leis] são elaborados não tanto para dominá-las, quanto para servir aos seus interesses, e adotariam uma atitude mais amistosa para com eles e, em vez de visarem a sua abolição, visariam unicamente a sua melhoria".³⁴

2) É difícil fazer a religião desaparecer, pois ela se apóia não apenas nos impulsos passionais (a tendência à realização dos desejos), mas "compreende ainda importantes reminiscências históricas" (o assassinato do pai e suas consequências, sua transformação em Deus e o respeito pela sua vontade: "Desta maneira, a doutrina religiosa nos conta a verdade histórica — submetida embora, é verdade, a certa modificação e disfarce".³⁵ Entretanto, subsiste uma espe-

rança, se é que é legítimo comparar os estágios da humanidade aos do desenvolvimento infantil. Pois qualquer criança só pode tornar-se verdadeiramente humana vivendo necessariamente uma fase de neurose que desaparece quando ela cresce. Deste modo, supõe-se que "a humanidade como um todo, em seu desenvolvimento através das eras, passa por estágios análogos às neuroses... a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela deriva do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta esta conceituação, pode-se prever que o afastamento da religião ocorrerá com a fatal inexorabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento".³⁶ Nesta perspectiva encontra-se um aspecto contínuo do pensamento freudiano: articular as explicações filogenéticas e as ontogenéticas. Mas mesmo se aceitarmos a idéia de que a ontogênese reproduz a filogênese, o argumento de Freud cai por terra. Na verdade, ele mostrou-nos anteriormente, e em várias outras vezes, que nada desaparecia no ser humano; que, tornando-se adulto ele continuava criança, que ele sentia sempre a nostalgia paterna. (o complexo de Édipo sofre um declínio, mas nunca desaparece) e que o refúgio na religião, como neurose universal, não garantia que o homem, às vezes, não desenvolvesse uma neurose pessoal. Freud deixa subentendido que, um dia, a criança atinge finalmente a maturidade (ele retoma este tema em *Novas conferências*... quando diz que "a neurose deve atravessar todo indivíduo civilizado para ir da infância à maturidade"). Entretanto, ao mesmo tempo, ele sabe muito bem que esta idéia é inexata e o indivíduo continua sendo, em certos aspectos, o menininho vulnerável e medroso. Neste parágrafo somos então levados a perceber, em Freud, o desejo de persuadir mais a si próprio do que ao leitor, mobilizado pelos argumentos de seu interlocutor imaginário.

3) Mas uma outra esperança vem em seu socorro: se os homens não podem desvencilhar-se da religião como de uma neurose, poderão fazê-lo, progressivamente, através de uma outra educação. O "programa de educação infantil atualmente consiste no retardamento do desenvolvimento sexual e na influência religiosa prematura",³⁷ o que transforma uma criança sadia de "inteligência brilhante" em um adulto médio portador de "debilidade mental". A religião, portanto, vem bloquear os processos de pensamento, e isso mais nas mulheres que nos homens, visto que elas, mais que

os homens, são interessadas pela vida sexual. A "limitada" inteligência das mulheres, como a dos homens (mas em menor grau) não tem outra origem. Se este tipo de educação fosse substituído por uma "educação voltada para a realidade", permitindo ao indivíduo sentir-se mais forte e ser capaz "de se aventurar em um universo hostil", se o indivíduo estivesse habituado a usar suas forças intelectuais (ainda que, em relação às forças instintivas, elas sejam de pouco peso), se progressivamente ele pudesse adotar uma atitude científica mais estrita, então (não estando mais infantilizado e tendo menos desejo de proteção) ele se desvencilharia da religião, seria menos inibido diante da sexualidade e encontraria prazer no trabalho intelectual. Acrescentemos, ainda, que a ilusão religiosa continua a ser a principal ilusão humana, e que este processo de desmistificação levaria o homem a rejeitar também todas as outras formas de ilusão.

Os argumentos levantados por Freud para motivar a necessidade do desaparecimento da ilusão religiosa despertam menos adesão do que os desenvolvidos por seu interlocutor. Não é em absoluto evidente que a religião possa ocupar um lugar determinado e limitado na evolução humana, que os homens possam obedecer a leis temporais que não sejam garantidas por uma ordem transcendente, que possam aceitar viver na incerteza e na dúvida, adotando, face às coisas, uma atitude científica. No que se refere ao problema da ciência, três considerações podem ser feitas:

a) A primeira diz respeito ao esquecimento de Freud (ou o recalque) das conquistas feitas em *Psicologia de grupo*... Nesta obra ele mostrou as diferenças que podem existir (apesar de certas convergências) entre o psiquismo individual e o psiquismo coletivo, diferenças que se exprimem mais nas condutas coletivas espontâneas, violentas e reativas, as quais evidenciam crenças e ilusões, do que nas condutas individuais, que são mais refletidas e guiadas essencialmente pelo princípio da realidade. Ora, é como se esta obra não tivesse sido escrita, pois em *O futuro*..., que trata, não obstante, dos problemas da cultura e da civilização, Freud estima que o comportamento grupal possa pertencer à alçada da ciência da mesma maneira que o comportamento individual, como se não existisse nenhuma divergência entre estas duas espécies de comportamento. Ora, sabemos bem (e Freud mais do que ninguém) que um indivíduo, no silêncio de seu gabinete, pode funcionar principalmente sob a égide da razão, e entretanto, quando incorporado a uma massa ou integrado a uma organização bem estruturada, pode se deixar levar

por seus impulsos, cóleras e fantasias, possibilitados pela própria existência do grupo; fantasias cuja estrutura e conteúdo dependem do imaginário do grupo e do tipo de relações que foram estabelecidas entre seus membros.

b) Mesmo que um indivíduo queira colocar integralmente suas pulsões a serviço de seu pensamento, isto não significa que o pensamento possa ser totalmente *racional*. Equivaleria a supor que em qualquer domínio, tanto naqueles onde ele possui um saber e uma prática manifesta, quanto naqueles em que tem somente um conhecimento vago, intuitivo e superficial, seria possível pensar serenamente e de maneira constante. Ora, conhecemos a experiência quotidiana de eruditos, altamente qualificados em uma disciplina, que se metem a dizer qualquer coisa sobre um campo de pesquisa que lhes é completamente estranho. Não é necessário insistir sobre este ponto, pois estes fenômenos são (pelo menos assim esperamos) evidentes para qualquer indivíduo cuja reflexão não é tendenciosa. Por outro lado, é importante assinalar como, num mesmo pensamento, exercido em um domínio delimitado, podem coexistir categorias mentais diferentes.

Deste modo, G. Simon, em seu trabalho sobre Kepler, mostrou como este último podia, sem conflito, continuar a utilizar formas de pensar esotéricas (por exemplo, acreditando "ter constatado a existência de uma alma terrestre e a plausibilidade de uma alma no mundo")³⁸ e, ao mesmo tempo, fundar a astronomia moderna. Do mesmo modo, podemos encontrar na obra de Comte, que prediz o advento inelutável de uma era positiva para a humanidade, um aspecto místico que se concretizará em seu amor idealizado por Clotilde de Vaux, que ele verá como uma grande sacerdotisa da humanidade futura. O espírito científico, o espírito religioso (a religião da humanidade) e o fascínio amoroso podem caminhar juntos na constituição de um único e mesmo pensamento. Apesar de tudo, sabemos que Freud, por mais cientista que ele quisesse ser, tomou o partido das "superstições populares" contra a ciência positiva (prefácio de *A interpretação dos sonhos*), e interessava-se pelo ocultismo.

c) O elogio da ciência, tal como vista por Freud, não pode mais nos satisfazer. Marcuse afirma e desenvolve outra perspectiva ao colocar que, "na época atual da civilização, só podemos retomar as idéias progressistas do racionalismo quando elas são formuladas de maneira radical. O papel da ciência e da religião modificou-se, assim como o de suas relações recíprocas. No contexto da mobili-

zação total do homem e da natureza, que caracterizam a época atual, a ciência é um dos instrumentos mais destrutivos, ela não cumpriu sua promessa suprema de libertar o homem do medo".³⁹ Ao escrever essas linhas, Marcuse se faz porta-voz de toda uma corrente de autocrítica da ciência, que vê na matematização do real uma das formas que presidiram o nascimento da sociedade produtivista e reforçaram a alienação humana. Pesquisas recentes (Detienne e Vernant) ou mais antigas (como a de Koyré) denunciaram o pensamento em vigor, segundo o qual a razão teria brotado completamente armada do cérebro humano (assim como Atenas saiu da cabeça de Zeus); estes autores, ao contrário, evidenciaram que a "ordem racional"⁴⁰ constrói-se, depois de uma luta social e cultural, sobre os escombros da *metis*, * de uma parte, e "da física aristotélica, de outra".

A ciência racional ocidental surge então como uma *arma de guerra* contra os antigos modos de pensar, de querer e de viver de nossas sociedades e, também, contra os modos de ser e de refletir das sociedades não-ocidentais. Ela tende também a promover condutas padronizadas, previsíveis, programáveis. Neste ponto, podemos dizer ser ela a mais forte de nossas ilusões, apesar das recusas de Freud. Enfim, mesmo que se tratasse de um outro tipo de ciência, uma ciência reformada graças aos elementos e às teorias elaboradas a partir da investigação psicanalítica, não fica evidente que esta pudesse servir de referência aos programas pedagógicos futuros. Pois se uma pedagogia exclui certos conhecimentos, implica certos modos de transmissão do saber ou de apropriação da experiência, é porque em parte ela vincula-se às representações coletivas e às idéias dominantes de uma certa época, exprimindo, a seu modo, as relações de força e os conflitos que agitam o corpo social. Não existe, então, nenhuma razão para as instituições pedagógicas decidirem fazer prevalecer a reflexão científica sobre qualquer outro modo de iniciação. Freud inclui-se na ilusão comum, a de acreditar que o mundo pode ser transformado pela educação. Mesmo que Freud o saiba, parece querer ignorá-lo talvez, para adiar, o mais possível, o momento em que se dará conta de que a ciência pode ser também um elemento fundador da infelicidade da humanidade, o que veremos em *O mal-estar na civilização*.

* Deusa grega que representa o lado astuto e sutil da inteligência e que sabe adaptar-se às circunstâncias. (N.T.)

O mal-estar na civilização

Da ilusão necessária à culpa estruturante
e à destruição como horizonte da civilização

As últimas linhas de *O futuro de uma ilusão* podem ressoar como a formulação de uma esperança de reconciliação do homem consigo mesmo e com seus semelhantes, por intermédio da reflexão científica desapassionada. A cultura, nessa perspectiva, seria um conjunto de renúncias consentidas pelo homem, a fim de viver em comunidade e de reformar progressivamente as instituições sociais que se mostraram necessárias ao trabalho intelectual e à construção da solidariedade humana.

Em *O mal-estar na civilização*, o tom muda. Não há mais reconciliação possível, nem a certeza em uma civilização que finalmente alcança a era científica; desapareceu o estilo normativo exprimindo uma reflexão que se pretende segura dela mesma e portadora da verdade. Essa obra, pelo contrário, situa-se sob o signo da *tragédia* (e mesmo do destino inexorável), ao visualizar a possibilidade do fim da espécie humana pelo próprio processo civilizador. Além disso, nesse texto, Freud se mostra continuamente preso a dúvidas sobre a necessidade de tal reflexão: “Em nenhum de meus trabalhos anteriores tive, tão forte como agora, a impressão de que o que estou descrevendo pertence ao conhecimento comum e de que estou desperdiçando papel e tinta... para expor coisas que, na realidade, são evidentes por si mesmas”.¹

Podemos sentir que Freud, mesmo se sentindo obrigado a escrever esse estudo, queria desde o início “endemoninhá-lo”, como se quisesse exorcizar o que estava dizendo, destruir pela inanição seu desenvolvimento e, de alguma forma, provocar críticas e reações violentas, ao invés de aprovação ou adesão às suas palavras.

De fato, de início, essa obra foi recebida com indiferença política ou críticas severas (principalmente da parte de W. Reich) e foi, em seguida, literalmente “reprimida” pelo pensamento psicanalítico. Foi necessário o trabalho de N. Brown sobre *Eros e Tanatos*, a retomada e a deformação marcusiana em *Eros e civilização* e os acontecimentos de 1968 para fazê-la reviver e possibilitar-lhe aparecer como a constatação mais violenta jamais elaborada sobre as consequências nefastas da obra civilizadora. Aliás, o alcance dessa obra foi pequeno. A maior parte dos analistas continua a considerar que “os escritos de Freud com uma visão sociológica são a parte mais fraca de sua monumental obra”.² Talvez tenham tomado Freud ao pé da letra, quando ele escreveu a Lou Andreas-Salomé que “este livro trata da civilização, do sentimento de culpa, da felicidade e de outras coisas nobres do mesmo gênero, e me parece, certamente com razão, completamente supérfluo quando comparado a meus trabalhos precedentes, que procediam sempre de alguma necessidade interior. Mas, que outra coisa poderia eu fazer? Não é possível passar o dia inteiro fumando e jogando cartas. Não posso mais dar longas caminhadas e a maioria das coisas que se lê deixaram de me interessar. Eu escrevo, e assim o tempo passa agradavelmente. Enquanto me dedicava a este trabalho, descobri as verdades mais banais”.³

No entanto, quando se lê com atenção este fragmento de carta (dirigida a alguém de que ele particularmente gostava), alguns termos chamam a atenção, quando apresenta *O mal-estar...* de maneira humorística e sem valor. Esse trabalho não viria de uma “necessidade interior”, mas ele retoma praticamente o mesmo tema de *O futuro...* É estranho, diria um personagem de Ionesco, que um homem como Freud trate duas vezes, num intervalo de dois anos, de um tema julgado por ele mesmo de tão pouco interesse, e ainda mais estranho se nos lembrarmos que desde 1908 seu texto sobre *A moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos*, mostrava seu interesse pelo problema da civilização. Trata-se de um passatempo (“o tempo passa agradavelmente”) e a descoberta é de pouco peso (“descobri as verdades mais banais”), enquanto o texto é tudo, menos agradável e divertido, e as verdades banais que ele enuncia (a possível destruição da espécie humana) não são o que se pode chamar de opiniões de salão. Na comparação que ele faz entre esse trabalho e o ato de fumar ou de jogar baralho resi-

de, pensamos, o significado que Freud deseja inconscientemente negar. Pois fumar, para alguém sofrendo de um câncer, não é uma atividade insignificante. Fumar, drogar-se (e ele fala bastante de droga em *O mal-estar...*) facilita simultaneamente o consolo pelo sofrimento e um jogo com a morte. Quanto às partidas de cartas, seja qual for o tipo de jogo, é sempre um ato de controle da “cartada” de baralho que o acaso dispõe. Nesse sentido, ela visa sempre a “abolir o acaso”. Freud nos diz de algum modo, mesmo negando-o, que seu livro fala da morte e da destruição, isto é, do *trágico* e da *violência*, disse que todo ser humano tenta sempre negar ou conjurar. Ainda mais, caso não se tratasse de uma obra importante para Freud, por que não teria ele respondido há mais tempo a Lou Andreas-Salomé, com quem ele gostava tanto de se corresponder? A carta de Freud, na verdade, começa com estas palavras: “Com tua perspicácia habitual, adivinhaste por que levei tanto tempo para te responder. Anna já te contou que eu trabalhava em alguma coisa, e hoje escrevi a última frase, que conclui este trabalho — tanto quanto isso seja possível, pois não tenho biblioteca aqui”. E tão logo ele terminou, sentiu necessidade de contar-lhe. Que precipitação, já que esse texto, supostamente conduz apenas à “verdades banais”! Além disso, o parágrafo seguinte da carta faz alusão ao ensaio que Thomas Mann lhe consagrou: *O lugar de Freud na história da civilização moderna*, no qual Mann lhe atribui um lugar especial na vida espiritual alemã, expressão que lhe toca fundo. Parece no mínimo surpreendente que um homem que merece um texto elogioso do maior escritor alemão de seu tempo possa *ao mesmo tempo* pensar que só escreve “verdades muito banais”, em outras palavras, que faça surgir uma obra que poderia anular a admiração da qual é objeto. Devemos pensar, ao contrário, que lembrar esse elogio é o sinal de que a obra concluída é digna daquelas que motivaram o elogio. Logo, podemos supor que a obra lhe era mais cara do que ele admitia.

Toda essa prudência provém do enorme risco que Freud corre com essa obra: a introdução da hipótese “especulativa” da *pulsão de morte* no domínio da cultura e da civilização. Esta hipótese tinha já, em parte, levado Freud a construir o segundo tópico, e em particular, a transformar profundamente o papel desempenhado pelo ego no conflito entre as instâncias. Se agora ela invade o campo social, que se transforma em cenário privilegiado da luta entre a

pulsão de morte e a pulsão de vida, esta fantasia, surgida da “especulação”, torna-se então um *princípio* ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização. Sem apelar a este princípio, nada é explicável. Assistimos aí a um verdadeiro trans-torno da teoria freudiana, aliado ao que ele descreve de si mesmo como uma fase de desenvolvimento regressivo. “Meu interesse fez um desvio, que durou toda a vida, pelas ciências da natureza, a medicina e a psicoterapia, e depois se dirigiu a questões culturais que há muito tempo me fascinavam, quando eu mal tinha idade de reflexão”.⁴ Mas essas alterações não se traduzem apenas pelo interesse nos fenômenos culturais, mas, e principalmente, pela operacionalização das duas pulsões (das quais a pulsão de morte é a mais operante, o que justifica o caráter escandaloso do pensamento de Freud para nós e, acima de tudo, para ele próprio) em *toda a textura do mundo* (a espécie, o ser humano em sua individualidade, o *socius*). É, conseqüentemente, uma teoria *unitária* que Freud chega a formular: teoria esta do provável triunfo da pulsão de morte, apesar dos esforços desesperados de Eros.

É mais fácil admitir agora a razão que levou Freud a tentar minimizar a importância de seu trabalho. Apesar de sua coragem intelectual, suas próprias descobertas devem tê-lo amedrontado. Assistimos, então, a uma verdadeira ruptura no pensamento freudiano.

1. FELICIDADE, CIVILIZAÇÃO E RECALQUE

O trabalho começa prudentemente, tecendo considerações gerais que nem sempre brilham pela originalidade. Ele aborda a questão do *objetivo* da vida humana, para a qual considera não haver resposta satisfatória, e que, aliás, só se coloca “em função do sistema religioso”. Tendo regulado cavalheirescamente esta questão (que lhe permite concluir seu acerto de contas com a religião), ele a substitui pela seguinte questão: o que os homens pedem da vida? Para onde se dirigem? A resposta é evidente: todos têm tendência à felicidade e querem conservá-la. Logo, “o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer”. Esta

felicidade, continua Freud, "provém da satisfação (de preferência repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue".⁵ Notemos um fato interessante: Freud não se demora na evocação da felicidade. Pelo contrário, ele parte, rapidamente, para a experiência cotidiana da infelicidade principal de todos os homens: infelicidade de nosso corpo "condenado à decadência",⁶ infelicidade provocada por nosso encontro com as forças naturais obstinadas "em nos destruir", infelicidade provocada pelas relações que mantemos com nossos semelhantes. Freud vai esmerar-se, ao longo de diversas páginas, em repetir o que, de seu ponto de vista "todo mundo já sabia", isto é, sem estabelecer uma lista ilimitada de diferentes técnicas que podem ser utilizadas (o afastamento do outro, a droga, a arte...) para tentar evitar o sofrimento. Entretanto, algumas ressalvas sobre o trabalho, a arte, a beleza "como atributo do objeto sexual", prendem a atenção. Não obstante, são sempre alusivas. Impedem o leitor de se ligar nelas. Essas ressalvas estão presentes apenas para permitir o estudo das relações dos seres humanos entre si e, acessoriamente, para dar o golpe de graça final na religião, ao mostrar que esta impede ao homem a livre escolha de uma técnica apropriada para evitar o sofrimento.

No capítulo III, Freud parece finalmente entrar a fundo no seu propósito, pois anuncia que vai tratar da fonte do sofrimento que tem origem no social, derivada de nosso pertencer à civilização. Contudo, será necessário esperar o capítulo V para que fale da pulsão de morte. Como se, para acentuar seu caráter de pivô, Freud lhe desse voz somente no centro de seu livro. O que Freud expõe nos capítulos III e IV não mostra nada de fundamentalmente novo com relação às teorias desenvolvidas em *O futuro...* Assim, nos contentaremos com uma breve recapitulação dos temas tratados, a não ser quando estes fizerem surgir aspectos não-apreciados até o momento.

"O que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça".⁷ Ao exigir tanta renúncia à satisfação de nossas necessidades vitais, ela se transforma na causa da proliferação das neuroses. Esta civilização favoreceu ainda o desenvolvimento de ciências e técnicas que permitiram à humanidade garantir seu domínio sobre a natureza e transformaram os homens

em novos deuses. Mas esta dominação é causa de uma outra desilusão: os homens não se tornaram mais felizes com o progresso. Acabou o otimismo de *O futuro...*, que prometia um futuro científico onde o homem, desembaraçado de suas ilusões, confiaria em seu próprio intelecto e poderia, como Freud, se tornar "o advogado da renúncia aos desejos e da aceitação do destino".⁸ O homem é um indivíduo obstinado, que torna a civilização responsável por sua miséria, como se ele pudesse ter uma medida objetiva da miséria e como se o indivíduo não soubesse que "sentimento de felicidade e sentimento de infelicidade são coisas eminentemente subjetivas".

O que é a civilização? A definição é parecida com a que aparece em *O futuro...*: "...a palavra civilização descreve a soma integral de realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos".⁹ Deixemos de lado a primeira das finalidades, que representa o aspecto menos contestável da civilização. Progressos consideráveis foram realizados, outros virão e "aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus".¹⁰ As produções úteis aumentarão, a beleza, a limpeza e a ordem se tornarão signos cada vez mais exigidos pelo mais comum dos mortais. A esses progressos materiais, de ordem econômica, técnica ou organizacional, devem-se acrescentar as produções artísticas e intelectuais e, em particular, os sistemas religiosos e filosóficos, que dão testemunho da atividade superior do espírito.

Todos esses progressos materiais e intelectuais não deixam dúvidas, e qualquer que seja o julgamento que tenhamos a seu respeito, "não podemos deixar de reconhecer que onde eles se acham presentes, e, em especial, onde eles são dominantes, está implícito um alto nível de civilização".¹¹

Quanto ao segundo aspecto: é mais difícil se aderir à regulamentação das relações dos homens entre si. A regulamentação significa "que o poder dessa comunidade é então estabelecido como Direito", "a substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade".¹² A vida em comum só é possível se, ao invés de reinarem as relações de força que fazem prevalecer o arbitrário e as pulsões não-domesticadas, dominarem as relações codificadas, que designam a cada um seu lugar, suas obrigações e deveres. O direito,

refinando-se progressivamente, se transformará em direito justo, isto é, garantindo "... que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo".¹³ Mas, assim sendo, o direito impede a liberdade individual. O que leva Freud a escrever sua célebre frase, tão pouco comentada; "a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização".¹⁴ No entanto, ela é importante o suficiente para que a analisemos. A liberdade, com efeito, não existe a não ser em dois casos: no estado natural, onde ela é a afirmação de si mesma contra todos, mas onde não pode ser considerada como liberdade verdadeira, por ser uma simples luta pela sobrevivência e fazer do homem um ser puramente agonístico; no outro caso, a liberdade existe no movimento de revolta do indivíduo (e de grupos) contra as instituições julgadas como injustas e funestas. Para Freud "não parece que qualquer influência possa induzir o homem a transformar sua natureza na de uma térmita. Indubitavelmente, ele sempre defenderá sua reivindicação à liberdade individual contra a vontade do grupo".¹⁵ Mas quem poderá julgar se essa revolta é justificada, ou se ela manifesta um desejo hostil contra a civilização e, por consequência, a vontade de retornar ao estado natural, à guerra de todos contra todos? Ninguém pode se atribuir tal julgamento. É a civilização mesma que decidirá se a revolta é aceitável e se deve então prosseguir, ou se ela é fruto de um individualismo furioso e de um desejo de destruição. Em outras palavras, a civilização é, sempre simultaneamente, juiz e parte interessada. Daí, suas reações negativas a qualquer crítica que lhe é feita. Cada vez que injustiças são denunciadas, os que se arvoraram (com razão ou sem) em guias dessa civilização clamam contra a "ruína dos valores", a "destruição da civilização", as atividades nefastas de ativistas "irresponsáveis", a existência de um "inimigo interno", e apelam às massas para agirem contra eles. As restrições impostas ao homem raramente são percebidas como arbitrárias, isto é, como dependentes dos costumes e do nível de desenvolvimento cultural. Na maioria das vezes, tais restrições são consideradas (assim como as proibições do assassinato, do canibalismo e do incesto) como instituições indispensáveis (naturais), sem as quais o edifício social desabaria subitamente, isso em razão de um problema fundamental, que Freud aborda sempre obliquamente: o do poder de uma categoria de pessoas que construiu o edifício social para seu próprio proveito (mesmo se as outras categorias têm direito a "benefícios secundários"),

que resiste a todas as forças suscetíveis de provocar mudanças e que consegue mobilizar a massa em torno de seus ideais ou, pelo menos, anestesiá-la. Seria falso assimilar-se civilização e restrições: toda civilização deve assumir compromissos com as exigências individuais, ela deve "encontrar uma acomodação conveniente — isto é, uma acomodação que traga felicidade — entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações do grupo".¹⁶ Acontece que não é nunca evidente que "tal acomodação (possa) ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização".¹⁷ Se um meio-termo aceitável não é obtido, é sempre o indivíduo que padecerá.

Tal equilíbrio não consegue, em nenhuma circunstância, impedir a civilização de repousar "sobre a renúncia ao instinto" e de precisamente postular "a não-satisfação (pela opressão, recalque, ou algum outro meio) de instintos poderosos".¹⁸ Freud começa a nos permitir entrever a tragédia que ele apresentará, sobretudo quando acrescenta que "não é fácil conceber como conseguimos nos conter para recusar a satisfação de um instinto. Isso não acontece sem perigo; se não compensarmos essa recusa de uma maneira econômica, devemos-nos preparar para *graves desordens*". As palavras estão ditas: repressão, recalque, perigo, desordens. Ele não nos promete um futuro feliz, mas, ao contrário, com *convulsões* e conflitos fundamentais. Utiliza termos diretamente políticos.¹⁹ Freud nos indica qual será nosso *destino* e nos prediz que não será agradável nem para o indivíduo, nem para os grupos, nem para a humanidade civilizada.

Tudo o que é da ordem do destino postula implicitamente a questão da origem e do mito originário, contendo o futuro na sua própria textura.

Assim, em seguida ao assassinato do pai, os irmãos se aliaram e promulgaram as regras do tabu, que formaram o primeiro código do Direito. Eles perceberam que podiam melhorar seus destinos pelo trabalho em comum e que poderiam manter relações genitais normais com "objetos" sexuais que eram propriedade de cada um. "A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual — a mulher — e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada — seu filho. Eros e Ananke (Amor e Necessidade) se tornaram os pais também da

civilização humana. O primeiro resultado da civilização foi que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade".²⁰

2. A MULHER E O AMOR

A marcha da civilização é, apesar de tudo, atravessada, em seu próprio seio, pelas conseqüências da ação de Eros. De um lado, o amor torna o indivíduo dependente do ser amado, submisso a seus humores, invadido pelo receio de perdê-lo, em síntese: o *fragiliza*. Conseguir transformar as pulsões "em um sentimento com fins inibidos" e amar os seres humanos numa mesma medida, é a condição da formação de laços de amizade que reforçam os elos comunitários.

De outro lado, o amor é exclusivo. Ele se exprime com relação a um objeto sexual privilegiado e se limita aos membros do grupo familiar. Os membros do grupo serão, então, contra seu englobamento numa comunidade mais vasta. As mulheres em particular resistirão à corrente civilizadora, que lhes rouba uma parte da libido de seus companheiros. "... a mulher se descobre relegada a um segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela".²¹ Façamos uma pausa neste enunciado. Lembremo-nos inicialmente do que Freud dizia em *O futuro...* concernente à fraqueza intelectual das mulheres: "as mulheres vivem pensando sob o rigor de uma proibição precoce que as impede de voltarem seus pensamentos para o que mais lhes interessaria, isto é, os problemas da vida sexual".²² As condutas da mulher, são, então, regidas diretamente por sua vida sexual, que ocupa o lugar central de suas preocupações. Citemos ainda o texto de Freud sobre "A feminilidade": "Existe uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida instintual, que não devemos desprezar".²³ Mais adiante, no que concerne ao interesse social, a inferioridade da mulher se deve, sem dúvida, "à qualidade dissocial que indiscutivelmente caracteriza todos os relacionamentos sexuais. O casal basta-se a si mesmo e também as famílias resistem à inclusão em associações mais amplas".²⁴ Levemos a sério essa concepção da feminilidade e teremos um novo indício sobre o vínculo social, tal como Freud o imagina. É a mulher que diz a verdade sobre o amor. Esta

Brownest. Divera / Scavini

verdade se enuncia: os laços sexuais diretos são o lugar do *reconhecimento* mútuo e, portanto, dos perigos ligados a este reconhecimento (percepção do corpo "castrado" da mulher e da "castração" do homem), esses vínculos são o espaço onde se desenvolve o que está em jogo na paternidade e na maternidade (se aceitar como filho de, se desejar como pai ou mãe de, entrar nos laços de filiação), são o motor do desejo de saber e de uma atividade de prazer do pensamento (as teorias sexuais infantis são as primeiras atividades *científicas* do homem), enfim, o único lugar onde o prazer do corpo e o prazer da alma podem não ser dissociados. Também assim se escreve esta verdade: o corpo-a-corpo é ao mesmo tempo uma luta e uma aproximação, um convite à vida, uma confrontação com a morte.²⁶ O vínculo sexual é, portanto, invasor, exclusivo, às vezes amedrontador. Ele não é nem econômico, nem mesquinho. Mas, por que cabe à mulher dizer a verdade sobre o amor, a não ser porque é através de seu discurso, seus gestos, que o homem é reconhecido como aquele que possui a potência e que pode proporcionar o gozo? O homem pode gozar quase que com qualquer mulher. É isso que lhe permite violar sozinho ou em grupo. Uma mulher só goza com certos homens, capazes de fazer falar seu corpo.

Intuitivamente, a mulher terá tendência a desconfiar da amizade, da afeição, do carinho, quando estes sentimentos tiverem como objetivo evitar o encontro com o corpo. Ela suspeitará então, de todos os sentimentos com "fim inibido". Ela sabe bem que nesse caso não se trata de amor, isto é, da aceitação da *alteridade* e de desejos recíprocos, mas sim de fascínio amoroso do tipo hipnótico (como Freud evidenciou em *Psicologia das massas...*, para caracterizar as relações do líder e dos membros do grupo), ou, então, de laços de *solidariedade*, quer dizer, de identificações recíprocas que levam à formação de *egos uniformes* e não de egos diferenciados. Tais tipos de ligação levam os indivíduos à criação de comportamentos coletivos, e não à edificação de condutas específicas e inventivas, como são as relações amorosas. A mulher sabe que o grupo, que sustenta-se pelo vínculo libidinal, é na realidade o coveiro do verdadeiro amor, que se nutre de "diferenças", de hesitação, de remorso e de criatividade. Freud já havia salientado o caráter *homossexual* dos grupos humanos. Este se amplifica ao nível de toda civilização que tende a fazer prevalecer o homogêneo, o repetitivo, a plenitude, sobre o heterogêneo, o novo e a aceitação da falha.

A MULHER RESISTE À UNIFORMIDADE

Freud concede à mulher seu papel de guardiã dos valores eróticos — logo, da própria vida — contra o homem, sempre levado (para não ser interrogado sobre ele mesmo) a aceitar um mundo de “dúplos” (de “semelhantes”, no senso estrito da palavra) ou um mundo onde ele poderá se sentir ainda criança perante um pai onipresente e benevolente. Freud nos diz que a obra “civilizadora” privilegiará sempre o homem. A mulher terá sempre tendência a aparecer como a intrusa que perturbará a tranquilidade da relação homossexual que tem na articulação com a pulsão de morte uma das suas energias.

6-5-70
anotação
A mulher relembra que o incesto é sempre possível. Ora, não nos esqueçamos que a proibição do incesto, a “mutilação mais drástica que a vida erótica do homem em qualquer época já experimentou”,²⁶ é a consequência do crime cometido em comum. Essa interdição é o resultado do pacto entre os irmãos, de seu primeiro juramento homossexual, é o primeiro ataque (e ao mesmo tempo o mais grave) ao vínculo do amor. O amor, assim como o ódio, são, no início, sentidos no mundo do entre-si, da endogamia, do desejo de usufruir ou de destruir os primeiros objetos. Para nascer, a civilização deve proclamar a comunidade, a exogamia, a escolha de novos objetos. A civilização, em princípio, é contra o amor pois antevê não haver amor sem crime, sem violência indefinidamente repetida. A civilização deve então proclamar a proibição: não terás relação sexual com o objeto que, no entanto, mais amas. Ela conduz assim a uma primeira dissociação entre amor carnal e afeição, entre laços de consangüinidade e laços de matrimônio. A civilização emerge, então, do recalque do primeiro amor. Mas, como o recalcado retorna sempre, ela tentará utilizar os desejos que recalcou para tecer os vínculos comunitários. A comunidade tentará constituir grupos solidamente unidos pelo amor à Deusa-mãe ou ao Deus-pai, por cujas figuras os seres humanos sentem sempre nostalgia e das quais não podem aceitar se separar definitivamente.²⁷ Esta proibição se completa com a da sexualidade infantil (tanto nas suas manifestações como na legitimidade de sua existência), e se traduz pela exigência de vida sexual idêntica para todos. A civilização impõe restrições cada vez maiores, como se temesse que a menor fissura pudesse levar a um verdadeiro transbordamento da sexualidade. Na realidade, certos compromissos foram assumidos, pois “apenas os fracos se submeteram a uma usurpação tão ampla de sua liberdade sexual. Contudo, “a vida sexual do homem civilizado

encontra-se... severamente prejudicada; dá, às vezes, a impressão de estar em processo de involução enquanto função".²⁸ Isso não impede que a civilização continue bastante vigilante no que se refere ao amor, que, levado a sua incandescência, não tem nenhum interesse para o mundo que o circunda: "um casal de amantes se basta a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torná-los felizes".²⁹

Uma esperança surge, no entanto. Afinal, porque não "imaginar uma comunidade civilizada que seria composta desses indivíduos duplos, os quais, saciando neles próprios suas libidos, seriam unidos pelo vínculo do trabalho e de interesses comuns? Em tal caso, a civilização não precisaria mais de subtrair energia (qualquer que seja a quantidade) à sexualidade". Mas, continua Freud, "uma situação tão desejável como esta não existe nem nunca existiu". Ao contrário, a civilização vai tentar reforçar o vínculo social através de fortes identificações, modificando assim a libido "inibida em sua finalidade", e vai então considerar como indispensável a restrição da vida sexual. Mas, por quais razões? É aqui, no centro do capítulo V, que a análise faz uma reviravolta, ou melhor (é a astúcia de Freud que nos faz acreditar nisso), parece fazê-lo: Freud pela primeira vez, vai introduzir *explicitamente* a pulsão de morte enquanto pulsão de agressividade, para explicar as restrições aplicadas pela civilização à manifestação das pulsões.

Ora, desde o início do capítulo III, Freud trata *implicitamente* da pulsão de morte em suas formas repetitivas e *homogeneizantes*. Ao mostrar que a civilização é *contra* o amor, que ela apóia frequentemente apenas os laços homossexuais "sublimados", e faz da vida sexual uma função "em estado de involução", Freud desmascara as características mortíferas da civilização. Mas ele não quer defender esta tese explicitamente, tese que significa que, mesmo em caso da ausência, nos indivíduos, de tendência agressiva inata, a civilização, instaurada pelo crime ligado ao desejo de amar, não poderia deixar de proclamar suas proibições e lutar contra o amor. Para explicar o primeiro crime, Freud não teve necessidade de apelar para uma tendência agressiva inata. O assassinato era a consequência da "recusa do amor" e da apropriação exclusiva das mulheres. O primeiro crime é, na verdade, um crime de amor. É uma reação à privação, uma liberação da angústia da impotência. Poderia não ter ocorrido, se o chefe da horda tivesse tratado seus filhos com benevolência e aceitado repartir seu poder, concretizado

na repartição das mulheres. A civilização nasceu então do crime e do desejo de amor, estreitamente ligados. *Para impedir que novos crimes aconteçam, é preciso fazer calar o amor, ou pelo menos canalizá-lo.* A civilização, desde o princípio, é contra o aspecto de Eros que pode assumir a forma do perturbador, do imprevisto, da paixão, da individualização. O vínculo erótico é um vínculo perigoso, e então é necessário amordaçá-lo. Enquanto antagonista de Eros, a civilização já usa a máscara de Tanatos.

Se Freud estivesse prevenido disso (e nos tivesse prevenido) então o esforço civilizatório teria surgido claramente sob o emblema do "retorno do mesmo", da compulsão à repetição, da crueldade, do bloqueio da liberdade.

3. A PULSÃO DE DESTRUIÇÃO

Freud introduz no capítulo V uma *outra feição* da pulsão de morte: a da destruição. Ao dar a palavra à pulsão de destruição, Freud vai fornecer novas armas aos aspectos interditores da civilização.

A civilização impõe proibições e estabelece como exigência fundamental amar ao próximo como a si mesmo, logo, amar tanto os inimigos quanto os amigos, pois ela deve impedir a manifestação da agressividade que jaz no coração de cada pessoa: "o seu próximo é, para eles (os homens)... alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus.* Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção?"³⁰

A acusação é violenta e severa. Não se trata aqui da pulsão de dominação que existe na origem da crueldade infantil (no sentido da indiferença da criança ao sofrimento alheio), mas de uma pulsão agressiva (ou destrutora inata) que percorre todos os campos do comportamento humano e vai se exprimir tanto através de condutas sociais banais (exploração do trabalho de outrem), como através de condutas consideradas como associas: martirizar e matar alguém. Todas as violências consideradas por Freud fazem parte da mesma

pulsão, e a mais benigna delas, então, se reporta sempre à mais extrema. Nessas condições, pode-se afirmar que a exploração do trabalho é uma forma de *assassinato* do indivíduo.³¹ Se seguirmos esta linha de raciocínio, devemos constatar que a vida social permite, e mesmo favorece, condutas associas (o assassinato), com a condição de que estas se apresentem suficientemente *travestidas* (a exploração) para serem aceitáveis. A proposição freudiana pode então ser lida como descrevendo não somente a força que move o indivíduo, mas também que trabalha as civilizações sem que elas o percebam; que se exprime não apenas pelas proibições, mas também, e com melhores resultados, pelas vias que abre: as da destruição sistemática.³²

A partir do momento em que se reconhece sob o homem "o lobo", pode-se compreender, diz Freud, "o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade [...] a restrição à vida sexual [...] o ideal imposto de amar ao próximo como a si mesmo".³³ É preciso defender a civilização da ruína que perpetuamente a ameaça. Os comunistas se enganam ao acreditar que a abolição da propriedade privada será o bastante para fazer desaparecer "a má vontade e a hostilidade que reinam entre os homens".³⁴ "A agressividade não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos".³⁵ Além disso, nenhuma civilização acreditou ser possível suprimir pura e simplesmente a agressividade. Pelo contrário, ela utiliza a agressão para reforçar a coesão do grupo permitindo-lhe tratar os estrangeiros como *inimigos* que podem ser desprezados e destruídos.³⁶ A civilização adota, assim, uma dupla estratégia: impedir a agressividade de se exprimir entre os membros do grupo, reforçando, ao contrário, o vínculo libidinal e as identificações mútuas; e favorecer a manifestação da agressividade contra os outros grupos que, de adversários respeitáveis, tornam-se *inimigos inferiores* e causa de todos os males sofridos pelo grupo. A análise de *Totem e tabu* já havia mostrado a necessidade da *vítima* (bode expiatório) para a constituição e solidificação do grupo. Freud agora destaca a possibilidade que o grupo tem de criar um novo corpo de inimigos, expulsando o que pertencia anteriormente ao grupo, até o momento em que ou a sociedade se destrói totalmente (nada resta senão o "Egocrata", como descrito por Soljenitsyn,³⁷ ou ela continua precisando inventar novos inimigos no ex-

terior, quer estes constituam uma ameaça real ou não. Assim se revela a essência de toda civilização: *a guerra generalizada*.

Contudo, um grupo (ou um Estado) não pode viver constantemente em guerra aberta. Ele precisa de momentos de repouso; mas, paradoxalmente, é nesses períodos que o grupo estabelece as restrições à sexualidade e à agressividade, que afetarão seus membros de maneira particularmente aguda. Decorre daí o mal-estar do indivíduo e sua dificuldade de encontrar a felicidade. Ainda mais que um outro perigo, apenas citado por Freud, o ameaça: é "a pobreza psicológica dos grupos". Por esta expressão, Freud entende o vínculo social "constituído pelas identificações dos seus membros uns com os outros",³⁸ sem que os chefes possam exercer seus papéis. Lembremo-nos que, para Freud, não existe grupo sem chefe.

Pouco importa que o chefe esteja na origem do grupo ou que ele surja do grupo, que ele seja visível ou invisível, real ou fantástico: é ele que assegura ao grupo uma referência ao *ideal* e que suscita as identificações comuns a todos. Imaginemos, porém, um grupo em que estas identificações ocorram (sem referência a um ideal) pela imitação, mimetismo, conformismo ou qualquer outro mecanismo,³⁹ e nos defrontaremos não com um *grupo*, mas com uma *massa*, isto é, uma série de indivíduos perfeitamente intercambiáveis, sem nenhum ideal, incapazes de elaborar um projeto comum, vivendo no temor da originalidade e manifestando, assim, capacidades psíquicas *reduzidas*. (Sua "miséria psicológica" é o que corresponde à miséria sexual daqueles que vivem a mutilação de suas vidas sexuais). Freud identifica este problema em uma fórmula surpreendente: "o que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo".⁴⁰ O amor pelo pai e a culpa ligada ao homicídio degeneram em laços recíprocos e em sentimentos difusos de culpa. O importante é que Freud nos anuncia uma civilização da massa que ele identifica com a civilização americana e que diversos autores caracterizaram como um declínio do "ímago paternal".⁴¹ Ele dá continuidade assim (sem dúvida sem conhecê-las) às teses desenvolvidas por Tocqueville em *De la démocratie en Amérique*, sobre o conformismo da sociedade americana vinculado a sua tendência à igualdade: "A igualdade provê a cada dia uma enorme quantidade de pequenos prazeres a cada homem. Os encantos da igualdade são sentidos a todo momento e são acessíveis a todos... Acredito que os povos democráticos têm um gosto natural pela liberdade. Largados a si mesmos, procuram-na, amam-

na, e vêm com sofrimento que ela lhes é tirada. Mas têm pela igualdade uma paixão ardente, eterna, invencível. Desejam a igualdade na liberdade e, se não podem obtê-la assim, continuam a desejá-la na escravidão".⁴²

As identificações comuns que resultam na formação da massa são perigosas por diversos motivos: a massa pode facilmente se entregar a um líder que se arrogará o direito de falar em seu nome e de expressar suas exigências; a massa pode, dado seu grau de coalescência, sentir grande necessidade de descarregar sua agressividade sobre outras massas ou sobre grupos que adotem comportamentos percebidos como desviantes, dissidentes ou delinquentes; causado pelas restrições impostas às suas satisfações libidinais e agressivas, a massa corre o risco de ser atacada por uma "neurose coletiva", de submeter-se a uma tensão intolerável que a conduzirá à discórdia e à revolta. A civilização, sem querer e sem saber, vai cavar sua própria sepultura. Devemos, então, colocar a seguinte questão: a pulsão de destruição, que a civilização mantém sob vigilância, é tão poderosa que a civilização corre o risco de se perder ao pretender se conservar? Devemos, então, neste ponto de nosso estudo, examinar mais de perto a verdadeira conotação da pulsão de morte.

A clínica evidencia fenômenos como as neuroses traumáticas (particularmente as neuroses de guerra), que parecem anular o princípio do prazer, já que os doentes revivem, de maneira compulsiva, os eventos traumáticos aos quais foram submetidos. Se relacionarmos esta experiência, de um lado, com a da criança "do carretel", que repete o desaparecimento da mãe, e, de outro lado, com as de resistência à cura, (transferência negativa, reação terapêutica negativa, através das quais o sujeito mostra que prefere o sofrimento à cura),⁴³ que se traduzem pela repetição das mesmas situações catastróficas, somos encorajados a admitir que existe, efetivamente, na vida psíquica, uma *compulsão à repetição*.⁴⁴ As manifestações precedentes desta compulsão apresentam de um lado "o caráter pulsional" e, de outro, "quando atuam em oposição ao princípio do prazer, dão a aparência de alguma força demoníaca em ação".⁴⁵ Qual é a natureza da relação entre o pulsional e a compulsão à repetição?, se interroga Freud. Ele responde pela seguinte especulação: "Parece então que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, de restaurar um estado anterior de coisas, impulso que

a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas; ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica".⁴⁶ Reconhece-se, então, na pulsão "a expressão da natureza conservadora da substância viva".⁴⁶ Logo, o objetivo da vida nada é senão o retorno a um "estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou".⁴⁷ Em consequência do que, Freud pôde escrever sua célebre frase: "Se tomarmos como verdade, que não conhece exceção, o fato de tudo o que vive morrer por razões internas, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que 'o objetivo de toda vida é a morte' e, voltando o olhar para trás, que as coisas inanimadas existiram antes das vivas".⁴⁸ Freud passa, assim, de uma constatação clínica: a compulsão à repetição (primeiro aspecto do que ele denominara pulsão de morte), a uma especulação geral fundada sobre o caráter pulsional e demoníaco da compulsão de repetição: o retorno do ser vivo ao *estado inorgânico*, identificado a uma pulsão que visa dissociar as unidades cada vez maiores, que são agregadas por Eros. Mas esta pulsão é dificilmente perceptível. Ela "(opera) silenciosamente dentro do organismo, no sentido de sua destruição".⁴⁹ Porém, se levarmos em consideração fenômenos como a ambivalência, o sadismo, o masoquismo, o ódio, perceberemos que uma "parte" da pulsão de morte "é desviada no sentido do mundo externo e vem à luz como um instinto de agressividade e destrutividade".⁵⁰ Esta pulsão de destruição se apresenta na maioria das vezes mesclada com sua pulsão inversa, a pulsão de vida: Eros. Essa ligação se manifesta tanto no sadismo (agressão contra o exterior), quanto no masoquismo (agressão dirigida ao interior). Mas pode acontecer que "ela (surja) sem qualquer intuito sexual".⁵¹ Nesse caso, sua "satisfação... se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último".⁵² Frase extraordinária: a pulsão de destruição é fundamentalmente ligada ao *narcisismo* e ao desejo de onipotência. Nesse sentido, ela é *negação* do real, negação do outro, ou, para sermos mais exatos, o real e o outro só existem como instrumentos da satisfação, como o testemunho infinitamente repetido de que o desejo infantil e arcaico (o de ser o *único*, porque consubstancial ao mundo, que não foi ainda destacado de si) pode se tornar reali-

dade. A pulsão de destruição revela as características megalomaniacas do indivíduo. Ela não se satisfaz com a destruição de alguns poucos, ela só pode desejar a destruição definitiva de todos os seres e de todas as coisas; a presença irredutível de um único ser seria o sinal da existência de um *outro* pensamento, de um *outro* corpo (que nada deve ao que se pretende onipotente), que marcaria a realização de seu sonho. É por isso que o herói de Sade (o libertino) não consegue deixar de destruir, mesmo se ele não tira disso nenhum prazer erótico.⁵³

O herói diz em voz alta o que toda pessoa, tomada pelo narcisismo, diz em voz baixa: o desejo de ser Deus. A identificação, feita por Freud, das pulsões e dos poderes celestes, Tanatos e Eros, encontra assim seu fundamento. Assistimos aí a uma luta de titãs. Luta que, em cada um de nós, se traduz pela aceitação ou negação do outro, através do aceitar ou rejeitar a implicação do desejo do outro no nosso próprio desejo.

4. O SENTIMENTO DE CULPA

No entanto, na maior parte do tempo, a pulsão de morte não se manifestará em sua nudez. Ora ela se aliará, como foi visto, a Eros, ora "o instinto de destruição, moderado e domado e, por assim dizer, inibido em sua finalidade, deve, quando dirigido para objetos, proporcionar ao ego a satisfação de suas necessidades vitais e o controle sobre a natureza".⁵⁴ A pulsão de destruição aparece como um elemento da transformação da natureza pelo homem, logo, como estando a serviço da civilização. Teríamos aí uma contradição na teoria freudiana? Não o cremos. Deixemos por enquanto isso em suspenso. Freud, a esta altura do texto, opõe estritamente Eros, que desejaria "combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade", a Tanatos, representado pela "hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um",⁵⁵ que tende a se opor a este programa de civilização. O cenário da civilização (e da cultura) será o desse conflito fundamental e irredutível. Como procederá a civilização para inibir esta tendência

agressiva inata? Essencialmente, pela instauração do sentimento de culpa. Este tem uma origem dupla:

1) a angústia frente à recusa do amor: a criança teme (quer ela tenha realizado o mal ou apenas desejado) o castigo da pessoa que ela investe de onipotência, castigo que tomará a forma de privação do amor. É por isso que ela fará o que seus pais lhe ordenam e respeitará suas proibições.⁵⁵

2) a angústia frente ao *superego*: ao invés de se exteriorizar, a agressão vai ser "interiorizada" nessa parte do ego, que é como "uma guarnição numa cidade conquistada",⁵⁶ o *superego*. Este *superego*, herdeiro dessa agressividade, vai retorná-la contra o ego, comportando-se severa e cruelmente. Quanto mais o sujeito for virtuoso, mais o *superego* será severo. Isto por duas razões: o *superego* conhece os desejos proibidos, e aumenta a severidade da autoridade exterior. O desejo que persiste, a renúncia à satisfação das pulsões, não basta; deve-se acompanhar de um outro infortúnio, o sentimento de culpa. Esta concepção parece simples e coerente de um ponto de vista genético. Freud vai lhe acrescentar uma outra que parece de início contraditória, mas de que Freud mostrará seu caráter complementar. Deve-se lembrar que a criança vivencia sentimentos ambivalentes. Se ela ama o pai, não consegue se impedir, ao mesmo tempo, de odiá-lo, já que o pai lhe impõe as primeiras restrições à satisfação de suas pulsões. Para se livrar dessa situação difícil (a agressão direta sendo impossível), nada lhe resta senão se *identificar* ao pai; a criança "incorpora em si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu *superego*, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele".⁵⁷ Desse forma, o *superego* parece ser menos o herdeiro da angústia frente à autoridade, do que a consequência de nossa agressividade contra ela. Para Freud, estas duas concepções do *superego* são complementares. A consciência é a consequência da renúncia às pulsões impostas pelo pai; mas, em seguida, é a renúncia da pulsão agressiva contra o pai que reforçará as exigências da consciência e que dará ao *superego* sua crueldade. Se compararmos o desenvolvimento do indivíduo ao desenvolvimento da humanidade, esta complementaridade se evidencia: os membros da horda mataram o pai porque este, chefe onipotente, rejeitava-os enquanto seres sexuais. "Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o *superego* pela identificação com o pai; deu a esse agen-

te o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. É visto que a inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era reprimida e transferida para o superego".⁵⁸

É surpreendente a constatação de que, no que concerne o sentimento de culpa, Freud, de um lado, refere-se à história da morte do pai,⁵⁹ e, de outro lado, parece identificar pura e simplesmente psicologia individual e psicologia coletiva. É como se o fato de pertencer a uma civilização devesse provocar, de algum modo, a dissolução das diferenças individuais no interior de uma massa sem consistência, onde cada um é identificado com os outros ("o que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo"), e onde se desenvolve um sentimento coletivo difuso de culpa, que atravessa todos os poros do social e que se mostra tanto mais ativo quando nenhum objeto específico é a causa. Podemos interpretar o pensamento de Freud da seguinte maneira: a evolução da família à humanidade, obra de Eros, fornece um novo alimento à pulsão de destruição. Quanto mais a vida se manifesta, mais as unidades se constroem e, correlativamente, mais a pulsão de destruição encontra objetos para agredir. A partir do momento em que a imagem do pai tende a desaparecer, cada ser humano pode ser tomado pelo conflito de ambivalência, já que cada um pode representar para o outro alguma coisa da imagem do pai, e que cada um pode desejar, por sua vez, ocupar a posição do pai. A agressividade voltada contra o pai pode então se dirigir contra todos os outros, da mesma forma que o amor endereçado ao pai deverá se endereçar a todos os outros. Para impedir esta possibilidade de *violência generalizada* de se realizar, a civilização deve reforçar o sentimento de culpa. Mas é grande o risco de que essa tensão alcance um nível tão elevado que o indivíduo não possa mais suportá-la. Então, para reencontrar a felicidade perdida, o indivíduo talvez vá querer negar os outros, fazer explodir o sentimento de culpa, e voltará a ser, através da regressão, tão hostil à civilização quanto o era em seu estado infantil. Mesmo que os processos de desenvolvimento do indivíduo e da humanidade sejam "de natureza bastante semelhante",⁶⁰ não podem ser totalmente assimilados: o indivíduo persegue principalmente "o programa do princípio do prazer",⁶⁰ a busca da felicidade, e só aceita

sua adaptação à comunidade porque esta é a condição dessa busca; a cultura se preocupa *essencialmente* com o "...criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais",⁶¹ e relega a preocupação da felicidade do indivíduo a um segundo plano. Se ela consegue não se preocupar de maneira alguma com o indivíduo, ela está em condição de alcançar seu objetivo último: a inclusão do indivíduo na sociedade, sua dissolução na massa. Nesse caso, e apenas nesse, psicologia coletiva e psicologia individual coincidem perfeitamente e o sentimento de culpa coletiva é levado a seu extremo. Nos outros casos, "os dois processos de desenvolvimento, o individual e o cultural, têm de colocar-se numa oposição hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno".⁶²

Porém, neste ponto, Freud destaca uma nova analogia entre os desenvolvimentos do indivíduo e da civilização: a formação do superego. Se existe, no interior de cada um, uma instância interdutora visando à repressão das tendências agressivas e à criação do sentimento de culpa, uma instância do mesmo tipo pode ser percebida no interior de uma cultura. Este superego coletivo se alicerça nas impressões deixadas no psiquismo pelas ações de grandes homens ultrajados ou assassinados enquanto vivos (o chefe da horda, Jesus Cristo) e, em seguida, endeusados, da mesma forma que o superego individual é a consequência da tragédia que se encenou no círculo familiar. Assim como o superego individual, "o superego cultural desenvolveu seus ideais e estabeleceu suas exigências". Podemos até mesmo pensar que as exigências do superego individual (quando elas se tornam conscientes) "coincidem com aquelas do superego cultural".⁶³ Essas prescrições, por tratarem das relações entre os homens, são codificadas numa *Ética*, e elas apresentam um caráter imperativo que não leva absolutamente em consideração o que o homem é capaz de suportar. Daí seu descontentamento e seu mal-estar. É disso que a civilização não tem cura.

Finalmente, essas analogias obrigam a colocação de uma questão central: se as exigências e a crueldade do superego individual podem levar à formação de neuroses, não acontecerá a mesma coisa a partir das exigências do superego coletivo? Em outras palavras, "...sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização — possivelmente a totalidade da humanidade — se tornaram neuróticas?"⁶⁴

Freud não responde diretamente a essa questão. Porém, toda a argumentação deste seu trabalho impõe uma resposta positiva.

A mensagem de Freud (mesmo que ele se recuse a ser profeta) pode se resumir assim: para lutar contra a pulsão de destruição dos seres humanos, a civilização, filha de Eros e Ananke se torna progressiva e sistematicamente serve da pulsão de morte e instala Tanatos como mestre soberano. É isso mesmo que Freud quer dizer em sua conclusão, tantas vezes citada quanto mal compreendida: "Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois 'Poderes Celestes', o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário".⁶⁵

5. O TRIUNFO DA PULSÃO DE MORTE

O controle das forças da natureza é, não esqueçamos, uma expressão da pulsão de destruição, inibida em sua finalidade. O desenvolvimento desse controle, a centralização da sociedade ocidental na transformação e exploração da natureza, só dá, cada vez mais, voz (e vias) à pulsão de destruição. Freud subentende que esta pulsão inibida quanto a seus objetivos vai, por este fato, se exprimir diretamente, contra outros indivíduos. Assistimos, então, a uma conversão da pulsão de destruição. Como se, enfim, ela não fosse mais controlada por Eros (que coloca a transformação das forças da natureza a serviço dos homens) e que ela pudesse se exprimir sozinha, com toda sua violência e sua raiva. Assim, quanto mais a civilização leva os homens, através da necessidade (Ananke), a transformar o mundo (ao invés de reforçar os vínculos libidinais entre eles), mais ela deixa o campo livre à pulsão de destruição que terminará por ser a única pulsão operante. Eros desapareceu. Sobre este aspecto, Freud é explícito: "É possível esperar que Eros faça um esforço a fim de se afirmar...". Se é possível esperar, é porque Eros está ausente, recalcado. É preciso que ele retorne. Não é certo que ele ainda seja capaz de realizar sua empresa. Eros, por enquanto, perdeu a partida. Ele caiu na armadilha de Tanatos. Ele se colocou, sem o saber, a serviço da pulsão de morte.

Poucos leitores foram sensíveis a essas frases, que foram, no geral, interpretadas como uma profecia e uma esperança nas forças de Eros e não como uma constatação do *triunfo real* de Tanatos ligado ao processo da própria civilização.

O triunfo é total. Não apenas os homens podem se destruir mutuamente, não apenas as pulsões agressivas e autodestruidoras não diminuíram (ao contrário), como ainda as civilizações tornam-se neuróticas, isto é, incapazes de resolver o conflito criado pelas exigências do superego coletivo e os desejos de felicidade do indivíduo. As civilizações aumentam a infelicidade de cada ser humano, ao mesmo tempo em que não se mostram em condições de fazer prevalecer suas éticas, das quais os homens se desviam. A civilização está minada pelo interior. Quanto mais ela se afirma, mais ela desaba. O momento de glória das civilizações é o início de suas decadências. Uma esperança mínima subsiste, a de que seja possível analisar o funcionamento das civilizações e de fazê-las, assim, sair do círculo infernal da repetição. Mas, diz Freud: "...teríamos de ser muito cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando apenas com analogias e que é perigoso, não somente para os homens mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram". Além disso, "quanto à aplicação terapêutica de nosso conhecimento, qual seria a utilidade da mais correta análise das neuroses sociais, se não se possui autoridade para impor essa terapia ao grupo?" No entanto, e nisso vemos bem o caráter combativo de Freud: "podemos esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais".⁶⁶ É a um programa dessa ordem (porém mais modesto e mais circunscrito) que se dedicam, já há alguns anos, as intervenções psicossociológicas ou sociológicas, que, certamente deformando a teoria freudiana, dirigiram, contudo, suas esperanças de mudança ao crescimento das capacidades de análise social dos atores sociais. Nisso, essas práticas continuam fiéis à inspiração freudiana. Elas não poderiam ter nascido sem esta referência. Assim, nem toda esperança está perdida. Mas o fio sobre o qual ela se equilibra é tênue.

Ao termo da análise dessa obra, podemos entender melhor a prudência e as reticências de Freud sobre suas descobertas de então: que a felicidade não é um valor cultural e que as civilizações se dirigem sistematicamente para a ruína. Apreendem-se, também melhor, as ambigüidades de sua teoria. Freud é a favor da civilização, ao

mesmo tempo em que é defensor da felicidade do indivíduo. Ele estima como indispensável a renúncia à satisfação das pulsões, mas demonstra seu caráter nocivo para o homem e para a civilização. Pretende mostrar a luta de dois titãs e nos oferece o triunfo de Tanatos. Ele não pode dizer tudo isso claramente (nem a si próprio). Daí a utilização de uma das mais obscuras maneiras de escrever de toda a sua obra, a partir do capítulo V (os primeiros, pelo contrário, são um modelo de legibilidade), os desmentidos, a retomada de antigos textos, como se ele quisesse, simultaneamente, *alicerçar* e *submergir* o que estava em vias de revelar. Freud nos convida aí a uma revelação progressiva (e continuamente tragada por novas sombras). Porém, apesar de sua coragem, ele se esquia até o fim e, mesmo sem “oferecer consolo algum”,⁶⁷ deixa entrever um futuro possível.

Em resumo, a pulsão de morte não é só a pulsão de destruição específica do ser humano, contra a qual a civilização deve lutar; ela é inerente à própria civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis, em suas modalidades de agressividade face à natureza, a outros grupos, aos “exteriores-ao-grupo” e em suas técnicas de exploração do homem. Impossível ser diferente, pois o desígnio de Eros é apenas “de mais de um, fazer um único; contudo, quando alcança isso de maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, recusa-se a ir além”.⁶⁸ Normalmente, presta-se pouca atenção a esta frase. Eros pressupõe o desejo do outro, e seu reconhecimento, um jogo de reciprocidade, enquanto que a civilização pressupõe o fascínio amoroso e a identificação narcísica. Eros está presente no início do vínculo libidinal, mas quando este último se dirige a “unidades cada vez maiores”, ele se rende, sem o saber, ao trabalho da pulsão de morte que se expressa pelo fascínio hipnótico dual do tipo sadomasoquista (chefe-submissos), pelo mimetismo e a submissão ao mesmo ideal. *Psicologia de grupo*... já nos tinha advertido: “Os grupos e as organizações são formações homossexuais e não podem aceitar um amor que considere a diferença dos sexos, a confrontação, as possibilidades de ruptura”.⁶⁹ E se os grupos (limitados em número) não o conseguem, não há razão para que uma civilização inteira o consiga.

Psicologia de grupo... nos tinha mostrado que o caráter fundamental para a existência de todo grupo é um ideal comum. Em seguida, Freud tinha sido levado a estabelecer uma distinção entre ego ideal e superego, e em *O mal-estar*... ele quase só utiliza o termo superego. Contudo, sempre destacou os dois aspectos do ideal e da

interdição. Em particular em *O mal-estar...*, o superego não corresponde somente à autoridade, pois ele faz exigências também aos ideais. Podemos então, sem afastar-nos da teoria de Freud, assimilar o ideal do ego de *Psicologia de grupo...* ao superego de *O mal-estar...* Numa civilização, o ideal (a ética) é ainda mais necessário do que num grupo, pois as tendências à hostilidade contra a civilização são numerosas, repetitivas e difusas. O superego deverá ter um caráter particularmente rígido, deverá ser particularmente cruel, a fim de criar esse sentimento de culpa coletiva sem o qual a civilização não poderia se manter. O superego herdou toda a agressividade, toda a autoridade exterior e, em todos os casos, se apropria de toda a agressividade⁷⁰ que a criança gostaria de exercer contra a autoridade. O superego se torna o terreno onde reina a pulsão de morte. Assim se estabelece a crueldade da civilização (da "guarnição") contra a possível crueldade dos indivíduos. Esta crueldade (interiorizada) contra o ego explica a resistência à cura, a sede de sofrimento ou simplesmente a repetitividade do comportamento; repetitividade que serve de proteção aos impulsos vindos do id e que, correlativamente, permite a cada um não ficar na mira das exigências do superego. Repetitividade de comportamento - "instituído" quando a civilização tiver completado sua obra de massificação. Nesse momento, não existiria mais possibilidade de revolta. Se, por acaso, essa massificação não tivesse acontecido, seria necessário substituir a crueldade do superego pela crueldade das instituições que são a expressão do superego coletivo, e que oprimem os indivíduos pela instalação de meios de coerção direta. A civilização se constrói, então, sobre as ruínas da liberdade individual.

Esse livro conclui com uma interrogação radical sobre o possível futuro da humanidade. É certo que poderíamos contestá-lo por não levar em consideração as lutas, a ação de diferentes grupos sociais preocupados em fazer triunfar seus projetos; podemos dizer que Freud descreve uma civilização como um grande corpo homogêneo, quando na verdade ela é sempre o produto de conflitos, de paradoxos, ela é cheia de contradições, fruto da invenção social, da negociação e da elucidação. Tudo isso é verdadeiro. Mas, mesmo assim, Freud nos alerta sobre a *essência* própria da civilização: a tendência à massificação, à repetição, à homogeneidade e à destruição. Muitos fenômenos de nossas sociedades civilizadas parecem lhe dar razão.

Moisés e o monoteísmo

O salvador assassinado, paradigma da civilização ocidental

Esta obra, escrita nos últimos anos da vida de Freud, por um lado recapitula aquisições de trabalhos anteriores, por outro trata de um problema até então implícito e que não tinha ainda sido abordado diretamente: o do nascimento das religiões monoteístas que propiciaram à civilização ocidental sua fisionomia e suas características específicas. Este trabalho permite-lhe manter e confirmar as hipóteses de *Totem e tabu*, de prolongar sua reflexão já iniciada em *Psicologia de grupo*... sobre o tema da “pessoa central” e propicia estudar, pela primeira vez, o problema judeu como constituindo um núcleo a partir do qual instaurou-se nossa civilização.

1. O GRANDE HOMEM

Freud nos mostra ser incontestável “a influência pessoal, sobre a história mundial dos grandes homens...”¹ Moisés é, para Freud, um deles. Na realidade, para conservar a religião de Aton, que foi abolida pelos sacerdotes em benefício dos antigos cultos, ele encontrou um povo, elegendo-o entre as tribos que viviam como escravas no Egito, para levá-lo à terra prometida. Moisés dignou-se a se ocupar dos judeus e fez deles seu “povo eleito”.² Que história prodigiosa! “Acredito que é o único exemplo deste tipo na história das religiões humanas. Comumente, Deus e o povo estão indissoluvelmente vinculados, são um só desde o próprio início das coisas. Sem dúvida, às vezes ouvimos falar de um povo que adquire

um deus diferente, mas nunca de um deus que busca um povo diferente".³

Freud ao enunciar que Deus (por intermédio de Moisés) escolhe seu povo, opera uma mudança teórica de grande importância: ele retoma a teoria da sedução que parecia ter abandonado ao descobrir o caráter fundamental do Édipo.⁴ Na verdade, ele mais parece retrabalhar a teoria da sedução, precisando-a e delimitando-a, do que rejeitá-la. Freud conservará sempre a idéia de que tanto a fantasia como a lembrança só podem se estruturar sobre "uma base de realidade".

Quanto à compreensão do fenômeno dos movimentos coletivos, já havíamos observado ser importante reconhecer o papel essencial dos processos de introjeção da pessoa do chefe no lugar do ideal do ego e das manifestações amorosas da multidão em relação ao líder. A plena compreensão destes fenômenos requer que evidenciemos os mecanismos de fascínio e de sedução, que o próprio chefe utiliza, buscando formar a multidão à sua imagem. É certo que Freud insiste, em especial, sobre o movimento que leva a multidão ao chefe. Dentro desta perspectiva, ele escreve em *Moisés...* "... um grande homem torna-se um dia importante. Sabemos que na massa humana existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante quem nos curvemos, por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados. Já aprendemos com a psicologia dos indivíduos qual é a origem dessa necessidade das massas: trata-se de um anseio pelo pai".⁵ Mas ele se vê obrigado a assinalar que se os homens dirigem o olhar para um outro ser que investem de extraordinárias qualidades, é porque este outro possui "um desenvolvimento excessivamente grande de certas qualidades humanas"⁶ e exerce sua influência "por sua personalidade e pela idéia que ele apresenta".⁷ É preciso então que o grande homem tenha um ato de *influência*, e como toda influência é relação, e como toda relação participa de um vínculo erótico, é preciso então aceitar a idéia de que o grande homem (como o pai) tenta criar um vínculo libidinal positivo dos outros para com ele, em síntese, que ele tenta fasciná-los ou seduzi-los.

Deste modo, sedução e desejo de seduzir caminham juntos, tentativa de dominação e desejo de submissão são as duas faces da realidade inter-humana. Não podemos imaginar nem uma inocência original, nem uma violação original. Trata-se de saber qual destes dois elementos merece nossa atenção. Se Freud parece insistir, a

maior parte do tempo (depois da reformulação da teoria da sedução), sobre o desejo de ser seduzido, submetido, em *Moisés*... ele evidencia o ato de influência e de sedução de seu autor: é Moisés que, escolhendo seu povo, o funda enquanto povo, é ele que o *conduz* e lhe fornece suas leis. Moisés revive assim o chefe da horda primitiva, mas uma *horda invertida*. Em *Totem*... o onipotente era a recusa de amor, aqui, ao contrário, o onipotente é aquele que escolhe, que elege, que ama, que fornece as leis, que *introduz* os escravos no mundo da cultura. É claro, este grande homem é irascível (ele quebrará as tábuas da lei) mas ele é ao mesmo tempo o *verdadeiro pai*: aquele que fornece aos outros o sistema simbólico que os permite existir e continuar sua obra. Freud não podia ser mais claro a este respeito: "Moisés, que elevou a auto-estima [do povo judeu], assegurando-lhe ser o povo escolhido de Deus, prescreveu-lhe a santidade e comprometeu-o a ser separado dos outros [povos]... Aventuramo-nos a declarar que foi *esse homem*, Moisés, que criou os judeus".⁸

Para Freud, o poder só pode ser *encarnado*, pois o homem não pode se livrar de seu destino: o de ter nascido prematuro e ter necessidade de educadores para amá-lo, nutri-lo e orientá-lo; de sentir nostalgia de um guia, cujo paradigma é a figura paterna, o que constitui o elemento permanente e estrutural da trama do ser humano. Freud não nega que os indivíduos possam viver uns ao lado dos outros, mas diz que eles só podem existir como grupo, como povo, pela referência a um "único"; o povo é então formado de indivíduos que ligam-se entre si pela força da libido, a qual só pode percorrer o campo social se um indivíduo a estimula, ou ainda, como pai da horda, a rejeita.

Na realidade, a doação do amor ou a recusa do amor constituem-se em duas faces de uma mesma medalha. Razão pela qual, mesmo que Moisés seja o contrário do chefe da horda, ele é ao mesmo tempo sua *encarnação* e deve submeter-se à mesma sorte. O destino do grande homem é o de ser morto. É a única condição que permite aos povos viver, donde o paradoxo: *sem um grande homem, não existe povo; sem a morte do grande homem, também não existe povo*. Esta idéia só pode ser compreensível se admitirmos que, para Freud, o pai é simbolicamente necessário para o crescimento do ser humano e, ao mesmo tempo, torna-se *agente de castração* (independente daquilo que faça), agente desta violência

secundária que contém o excesso;⁹ então o pai abusará, em qualquer circunstância de seu poder. O filho deverá rebelar-se e desejar a morte do pai, para obter uma certa autonomia e constituir-se em parte integrante da lei além do arbítrio. Aquilo que é verdadeiro para a ordem individual o é igualmente para a ordem social. Toda figura de autoridade não deve ser parcimoniosa com seu poder; ela deve, ao contrário, sempre exagerá-lo, gastar suas energias em detrimento dos outros, isto é, obrigando-os a renunciar à satisfação, não-mediatizada, de suas pulsões. Moisés, segundo Freud, "realizou o êxodo com 'mão forte'".¹⁰ Moisés tem a mesma sorte que Akenaton, a sorte reservada a todos os *déspotas*¹¹ inovadores. Não esqueçamos que Akenaton foi um rei que mandou tirar o nome de seu pai de todos os templos. Todo pai e todo filho são potencialmente tirano ou assassino. Para ter direito à sucessão é preciso ser um herói isto é, aquele que "sempre se rebela contra o pai e o mata de uma forma ou outra".¹² Freud se pergunta se o "redentor" não deveria ser "a pessoa mais culpada, o cabeça da reunião de irmãos que havia derrotado o pai";¹³ no exemplo de Cristo, "seu sucessor e sua reencarnação",¹⁴ ou pelo menos o "herdeiro de uma fantasia de desejo que permaneceu irrealizada",¹⁵ no caso em que tal chefe (da horda dos irmãos) não tenha existido. É por estas razões que ele deve expiar, por sua vez. Assim, Freud nos diz, "tinha de ter sido um filho, visto que foi o assassinato de um pai".¹⁶

A história da humanidade não pode ser compreendida sem a existência de grandes homens e sem a repetição lancinante do assassinato de figuras paternas que sempre remetem à morte original, sendo que esta abre, a cada vez, novos caminhos para a humanidade.

2. O PERÍODO DE LATÊNCIA

O período de latência contém mais força que o assassinato, pois ao invés de conduzir ao desaparecimento definitivo do objeto odiado, concede-lhe uma força e um impacto suplementares. O assassinato de Moisés não assinala o fim do monoteísmo; ao contrário, após certo período, ele permite o predomínio e a manutenção da idéia de um Deus único. Mas por que motivos, senão porque a história da espécie humana é análoga à do indivíduo e que esta conhece

também um período de latência durante o qual os processos de "natureza sexualmente agressiva" "são desviados e esquecidos" ainda que deixem um rastro permanente. Mas, "após uma longa latência", estes processos entram "em vigor". É o retorno do recalado.¹⁷ Mas, à primeira vista, a explicação freudiana para o retorno do recalado parece fantasiosa. Os acontecimentos vividos anteriormente foram objeto de uma transmissão oral feita de geração a geração. Mas se tal transmissão efetivamente ocorreu, de um lado ela só se referiria a uma certa categoria de pessoas (pois, no dizer de Sellen, a que Freud faz referência, a tradição do assassinato de Moisés conservou-se essencialmente entre os padres); de outro lado, ela "não poderia conduzir ao caráter compulsivo que se liga aos fenômenos religiosos".¹⁸ É preciso então fazer-se a seguinte hipótese: "existe... uma conformidade quase completa entre o indivíduo e o grupo"; neste, "uma impressão do passado é retirada em traços mnemônicos inconscientes".¹⁹ É verdade que Freud conheceu a negação, pela biologia contemporânea, da teoria da hereditariedade dos caracteres adquiridos. Entretanto, pareceu-lhe impossível "passar sem"²⁰ estes fatores, por duas razões:

1) *A universalidade do simbolismo da linguagem*: pela substituição simbólica de um objeto por um outro, a similitude do símbolo nos sonhos, nas diferentes línguas e entre os mais diversos povos. A função simbólica revelaria a existência de "vinculações de pensamento entre idéias... que foram estabelecidas durante o desenvolvimento da fala"²¹ (tese de Freud).

2) *Reações desproporcionais ao trauma precoce*: pode-se esperar, na fase edipiana, reações violentas de uma criança; tais ações "só se tornam inteligíveis" se analisadas "filogeneticamente".²² Existiriam então traços mnemônicos inscritos em nossa hereditariedade arcaica. Daí, então, a afirmação de Freud: "os homens sempre souberam que um dia possuíram um pai primevo e o assassinaram".²³ Mas este conhecimento foi recalado, por ser insuportável à consciência, ficando no "inconsciente antes de ser capaz de apresentar efeitos tão poderosos, quando de seu retorno, de colocar as massas sob seu fascínio, como vimos... no caso da tradição religiosa".²⁴

Mas existem dois pontos difíceis nestas teorias:

a) a idéia da conservação de traços mnemônicos;

b) a completa analogia entre os períodos de latência atravessados pelo indivíduo e pela espécie humana.

A argumentação freudiana não convenceu a ninguém. Entretanto, as hipóteses apresentadas são menos aberrantes do que se poderia pensar em uma primeira análise. Na verdade, constata-se que, em certas épocas históricas, modos de comportamento, estilos de palavras, referências religiosas ou místicas, que haviam desaparecido para sempre das representações coletivas e das condutas efetivas, retornam brutalmente e com uma força estupenda. Os exemplos são inúmeros. Citemos simplesmente dois que estão em todas as memórias. A Revolução Francesa redescobriu rapidamente, no discurso e nas atitudes, o estilo romano: nos grandes arrebatamentos líricos e justiceiros à maneira de Cícero, na gesticulação, enfática, no pensamento floreado. Do mesmo modo que a República Romana nasceu do Império, a Revolução Francesa engendrou o Império. Os mitos romanos e germânicos, exemplos mais próximos de nós, surgiram pela retomada de símbolos no fascismo italiano e alemão: o "fascio" e a cruz gamada nazista. A idéia de que os acontecimentos cruciais possam se apagar, passar por um período de latência e depois retornar, voltando a ter novos efeitos, não tem, a priori, nada de extraordinário. Mas, para solidificar uma hipótese teórica, apenas constatações não são suficientes, pois o que percebemos é sempre produto de uma certa reconstrução. É preciso então tentar mostrar (o que faremos mais adiante) em que aspectos a hipótese de Freud é aceitável no plano teórico. No momento, propomos simplesmente esta hipótese: toda mudança social, criando uma certa realidade social, comporta um recalque de certos atos, de certa maneira de pensar, considerada como incongruente ou perigosa. O recalque desaparece quando condições históricas precisas (crise, mutação, nascimento de novos movimentos sociais) criam um vazio no campo social, vazio que só pode ser preenchido pelo reaparecimento daquilo que estava escondido e que neste momento assume a forma de um referente absoluto, constituindo-se, paradoxalmente, como guardião da novidade. Acrescentamos, contrariamente a Freud, que tudo que foi recalcado não volta mais, ou volta em fragmentos, ou ainda, retorna, em épocas diferentes, sob formas freqüentemente estranhas.

Se a hipótese de um período de latência pode ser aceita sob certas condições, de uma identidade arcaica parece ser menos defensável. Poderíamos conceber que a espécie humana, enquanto espécie, possui um número de desejos e de fantasias limitados, que a própria atividade simbólica está longe de esgotar-se (visto que todos

os símbolos têm como primeiras raízes o *corpo* e a *natureza*) e que as histórias que podemos traçar em torno da angústia da vida não podem ser infinitas. Se, por exemplo, todos nós temos na primeira infância a experiência da fantasia do corpo esfacelado, é então normal que as estórias de bicho-papão, de canibais, de vampiros, surjam em vários países, ou simultaneamente, ou em períodos históricos diferentes, contendo aspectos variados, mas exprimindo o mesmo medo e o mesmo horror. Nestas condições, não será necessário postular-se a hereditariedade dos caracteres adquiridos (ou dos eventos traumáticos); bastará pensar que a humanidade fornece respostas semelhantes (mesmo se aparentemente elas possam exibir formas diferentes) para fobias, angústias e desejos similares. Pode-se, assim, admitir que a função paterna gera sua contestação, e que o assassinato do pai não se apresenta obrigatoriamente como a repetição de um acontecimento anterior, mas como um elemento da ordem da necessidade (o pai deve ser morto), ou como uma fantasia organizadora da personalidade e da cultura. Mas Freud se atém à realidade histórica do acontecimento fundador. Como diz Schiller (citado por Freud): "o que deve viver imortal na canção tem de perecer na vida".²⁵ E acrescenta: "A recordação ingressa na herança arcaica se o acontecimento foi suficientemente importante, repetido com bastante frequência, ou ambas as coisas. No caso de parricídio, ambas as condições são atendidas".²⁶ Diante de tal constância, seria preciso, talvez, no lugar de negar tais idéias, levá-las seriamente em consideração.

Se percorremos o mesmo caminho de Freud, iremos evidenciar uma idéia dupla que acarreta grandes conseqüências: que uma fantasia se instaura sobre a interpretação de um acontecimento real, que toda fantasia tende a inscrever-se no real, a organizá-lo e produzi-lo. O que significa que todo mito é narração interpretada, seja de um acontecimento real, seja de um acontecimento que deva se produzir um dia.

Se tal afirmativa é exata, não é mais necessário recorrer, como Freud, à teoria da conservação dos traços mnemônicos. Todo acontecimento importante é um acontecimento simultaneamente transgressor e fundador. Ele liquida a lei antiga (é proibido matar o pai) e funda uma nova lei (a reciprocidade entre os irmãos e a interdição do incesto com a mãe e a irmã).²⁷ Neste sentido, mesmo se ele é esquecido ou calcado, ele continua como organizador das fantasias e como aquele que institui as condutas coletivas. Ele está *pre-*

sente nos símbolos sociais, nos sonhos, ele fornece subsídios tanto ao discurso mítico como às mais concretas atitudes. Em qualquer sociedade, todo pai sabe que pode ser morto pelo filho, motivo pelo qual ele tentará desfazer essa conspiração, ou impedindo o filho de tornar-se autônomo, ou sacrificando-o. Mas, ao mesmo tempo, todo pai sabe que só pode ser pai ao aceitar que seu filho o negue um dia como genitor e o constitua como sujeito pela sua própria vontade. Deste modo, o pai procurará novos filhos (seus colaboradores, seus discípulos, pessoas que lhe sejam incondicionalmente fiéis, às vezes um verdadeiro filho adotivo, que ele tenha escolhido e eleito). À medida que o acontecimento deixa traços tanto no real (na sociedade tal qual ela funciona) como nos discursos (mitos, lendas, narrativas, contos), onde ele é, portanto, criador de um novo espaço imaginário, não é necessário recorrer a uma inscrição biológica. Basta saber que realizou-se uma inscrição social, a qual, mesmo acompanhada por um possível movimento de negação, acrescenta mais força e influência àquilo que havia caído no domínio do silêncio e da obscuridade.

Além disso, não nos esqueçamos que a educação não se exerce unicamente pela transmissão explícita dos conhecimentos adquiridos, mas pela transmissão inconsciente dos desejos, das fantasias, das angústias, das interdições, não somente dos pais, mas dos pais destes. Deste modo, pode-se facilmente compreender como os questionamentos podem percorrer gerações ou diversos povos, mantendo-se sempre efervescentes e pertinentes. Se aceitarmos que cada pessoa é capaz de inovar e de ser criadora de um acontecimento, podemos admitir que o imaginário coletivo (assim como o imaginário individual) pode se transformar, se enriquecer com novas imagens motoras que, por sua vez, vão transformar a ordem dos discursos, suscitar novas narrativas, favorecer a eclosão de novas metáforas, provocar novas aventuras. E talvez estas novas condutas um dia permitam, devido à reestruturação social que elas operam, o retorno violento, ao real, daquilo que havia sido esquecido. Por fim se fizermos a hipótese de que, apesar da enorme multiplicidade do ser humano, ele é em qualquer lugar *radicalmente o mesmo*²⁸ (composto de lógica e de loucura,²⁹ do desejo de ser amado e da necessidade de negar os outros, tendo sede tanto de poder como de submissão, sendo um animal social mas, ao mesmo tempo, um ser obcecado pelas imagens de intimidade), então compreenderemos que a existência das fantasias comuns e de traumas similares

se desenvolvem através dos séculos e em qualquer parte do mundo, não sendo extraordinário para mais ninguém.

Podemos agora compreender e dar razão a Freud por enfatizar tanto a realidade do acontecimento. Se o Édipo existe, é porque os pais efetivamente seduziram o filho ou porque o filho compreendeu tal comportamento como sedutor. E também porque os pais, na sua força física e moral, constituem-se para a criança como verdadeiros deuses. A criança teme-os e pode interpretar seus comportamentos como desejo de morte contra ela. Se os pais foram efetivamente sedutores, realmente brutais, não se trata mais de um medo ou de uma ânsia, mas de uma inscrição (inegável e para sempre) no corpo e no psiquismo, conseqüências de um comportamento real. Assim, o Édipo é constitutivo da espécie humana. Os autores que acreditaram terem se desembaraçado dele só fizeram um trabalho de exorcismo. E aquilo que se exorciza é sempre e unicamente o real. Em síntese, quanto mais se exorciza, mais se faz esses acontecimentos caírem no "esquecimento" da história, e mais tais acontecimentos terão tendência a se reproduzirem e se amplificarem. Temos aqui a chave que nos permite compreender como sociedades policiais que recusam o crime puderam inventar o campo de concentração, a guerra total e o genocídio tranqüilo e repetido.

3. A RENÚNCIA AOS INSTINTOS E O PROGRESSO NA ESPIRITUALIDADE

Toda civilização se constrói sobre a renúncia às satisfações pulsionais. A sexualidade e a agressividade devem ser recalçadas ou canalizadas, o assassinato fundador deve ser perpetuado e depois esquecido, para que a comunidade possa nascer e instaurar-se, livre para suscitar, pelo retorno do recalçado, a repetição de eventos similares. Tal hipótese, válida para todas as civilizações, o é ainda mais para a civilização e a religião judaica. Na realidade, esta "religião que começou com a proibição de fabricar uma imagem de Deus transforma-se cada vez mais, no decurso dos séculos, numa religião de renúncias instintuais".³⁰

Freud diz desconhecer as razões que levam à renúncia das pulsões e ao progresso na espiritualidade. Mas ele acrescenta, como

em *Totem e tabu*, que a renúncia à satisfação das pulsões e a religião são intimamente ligadas geneticamente. Por outro lado, ele mostrou (ainda que não seja o objetivo desse texto) que toda civilização funda-se sobre a repressão das pulsões.³¹ Mas ele não explica as razões pelas quais o povo judeu, mais que qualquer outro povo, renunciou (de modo progressivo) à satisfação das pulsões. Entretanto, fornece uma pista particularmente interessante: o assassinato de Moisés, enquanto repetição do assassinato do chefe da horda, permite a revocação do pai (e, portanto, o triunfo do direito paterno), o qual havia sido afastado durante a criação das sociedades matriarcais que sucederam o assassinato do onipotente. Lembremos de uma sucessão de fatos: Moisés escolhe seu povo, este o mata mas o institui enquanto pai; são os filhos que elegem o pai. O pai os escolheu mas, por sua vez, eles escolheram ser filhos de tal pai. Esta escolha só é possível se o intelecto prevalecer sobre os sentidos, para os quais só a maternidade é cognoscível e reveste-se de importância. É preciso, então, se liberar dos sentidos, investindo, ao contrário, o pensamento e a linguagem. “A ‘onipotência de pensamentos’ foi, supomos, expressão do orgulho da humanidade no desenvolvimento da fala, que resultou em tão extraordinário avanço das atividades intelectuais. Escancarou-se o novo reino da intelectualidade, no qual idéias, lembranças e inferências se tornaram decisivas, em contraste com a atividade psíquica inferior, que tinha como seu conteúdo as percepções diretas pelos órgãos sensórios. Este foi, indiscutivelmente, um dos mais importantes estágios no caminho da hominização”.³²

Os povos primitivos não puderam fazer outra coisa senão se lançar completamente na linguagem (na onipotência, da magia), a fim de apropriar-se do que os tornava humanos e sociais. Mas, progressivamente, eles começaram a estabelecer discriminações mais sutis, não mais associando diretamente a palavra e a ação sobre as coisas, a palavra e a visibilidade. A linguagem passou por um processo de abstração que culminou na descoberta da paternidade, “hipótese baseada numa inferência e em uma premissa”.³³ O pai triunfou. É neste momento que Moisés, ou, mais exatamente, Akenaton, surge. O que fazem um e outro? Eles se tornam o “porta-voz” de um só Deus (visível, o disco do sol, na religião de Aton, ou totalmente invisível na religião de Moisés). Eles falam de um Deus macho. E ambos comportam-se como renegados, crianças sem pai nem mãe. Akenaton suprime o termo *Amon* não somente de seu

próprio nome, mas também do de *seu pai* (as inscrições sobre os monumentos estão todas raspadas ou marteladas). Deste modo, ele surge sozinho, tendo apagado o pai, os deuses, e tendo escolhido um Deus único, um Deus-Conceito, visto que ele não adora o sol enquanto objeto material, mas enquanto símbolo de um ser divino, cuja energia se manifesta pelos seus raios. Ele tenta dar este Deus a seu povo. Quanto a Moisés, ele rompe com todos os laços de filiação, visto que, egípcio e de berço ilustre, ele abandona o Egito e escolhe um novo povo no lugar do seu. Ele rompe com os laços de sangue e não pode ter com os hebreus laços nem de sangue, nem de língua. Ele lhes oferece a religião de Aton, ou uma religião mais próxima, na qual Deus torna-se totalmente invisível e seu nome impronunciável. Faz também triunfar a ordem do conceito: um Deus, pura abstração — a paternidade do povo não se liga a nenhum laço, mas a uma decisão livre, um vínculo simbólico — e, como Akenaton, ele se coloca como tendo criado sozinho (partenogenicamente) o povo que ele escolheu. Moisés aparece então como o homem da linguagem, linguagem que não é nem a do mito nem a da magia, mas que seu irmão Aarão possui. Moisés só sabe pronunciar a lei, é o homem do verbo criador. Mas ele não é só o homem do intelecto, é igualmente um herói, opôs-se a seu pai e terminou por derrotá-lo. Talvez ele também possa ser pai, mas para ser reconhecido como tal, para que os filhos o escolham e assim escolham o intelecto, eles devem matá-lo “como está prescrito na lei”, nos diz Freud. Esta é a única condição para que o povo e Moisés possam selar entre eles uma aliança duradoura.

Pode-se imaginar ser difícil para um povo renunciar à satisfação das pulsões. Mas, em troca, Moisés lhe oferece um presente suntuoso: um grandioso Deus que permite a cada pessoa participar de sua grandeza e de experimentar satisfações narcísicas importantes, um Deus que, ao eleger seu povo, inspira confiança em todo o grupo, um Deus que, favorecendo a renúncia interior, assegura o “prêmio do prazer”, alcançado através das dificuldades que fazem de cada indivíduo um herói, como Moisés; um Deus, enfim, que permite a cada pessoa se investir como ser pensante, e ter acesso à palavra divina, ao Livro (o saber absoluto) e ao comentário. A “onipotência de pensamento” encontra assim seu apogeu. Povo do livro, os judeus, mais que outros povos, participam da renúncia; povo eleito, eles encontram no martírio os elementos de uma fé inabalável; povo disperso, eles se reencontram na palavra e no livro.

Um povo eleito, que aceitou o pai (o vínculo conceitual), não pode fazer outra coisa senão renunciar à satisfação pulsional imediata, sem o que ressurgiria a atração pela sensualidade e o imaginário, o bezerro de ouro e as imagens seriam novamente adoradas e este povo se tornaria um povo como qualquer outro.

Neste texto, Freud conclui a história de *Totem e tabu*. Se o primeiro assassinato cria a civilização, é preciso que ele seja finalizado por um outro (ou vários) “de acordo com a lei” (“só existe pai quando morto”), possibilitando o acesso à lei paterna. Deste modo, ainda que exista a repetição de um mesmo ato, não existe a repetição do idêntico, pois cada crime faz renascer um novo grupo.

Na relação do grande homem morto com o seu povo, Freud evidencia um elemento primordial. O da *mensagem* que o pai pronuncia — no caso em questão, a mensagem divina. Mesmo que Freud escreva que a “renúncia instintual sob a pressão da autoridade... substitui e prolonga o pai”, ou quando nos diz que aquilo que “parece tão grandioso a respeito da ética, tão misterioso e, de modo místico, tão auto-evidente, deve essas características à sua vinculação com a religião, à sua origem na vontade do pai”,³⁴ não se trata simplesmente de assumir o pai, mas de assumir uma paternidade heróica e partenogênica, o que acarreta a transformação do pai em *chefe*. O chefe é o *mediador* entre o povo e a religião (ou a ideologia nas nossas sociedades),³⁵ ele suscita não somente confiança em sua palavra e em sua pessoa, mas sobretudo adesão amorosa ao mito do qual ele é porta-voz. Todo mito (religião ou ideologia) veicula um pensamento hermético que anuncia o reino da certeza e preenche o narcisismo de cada indivíduo. Mas todo mito (que se defina como trans-histórico) está, na realidade, inserido na história. Ele nos conta como é difícil se livrar do “tempo gasto” para por fim se entrar na história divina e na história humana. O mito considera diretamente a época em que nasce e convida os homens à ação. É por esta razão que não basta aceitar o pai para se entrar em uma nova fase da história. É preciso ainda que o pai seja o símbolo ou o porta-voz de uma idéia que o supere; ele deve, então, apresentar-se como um condutor de homem que devem “passar ao ato”. Neste ponto, a “renúncia aos instintos” e o “progresso na espiritualidade” encontram um elemento suplementar de explicação: a convicção para este povo de ser o único portador de ver-

dade, de ser, então, o único povo *completo*, inatacável, vivendo, então, em um *narcisismo social* total.

Pode-se, entretanto, fazer uma objeção: o que acabamos de enunciar é válido para todos os povos e todos os mitos, não trazendo nenhuma nova razão para a renúncia aos instintos praticada pelo povo judeu. Mas é importante considerar dois elementos específicos essenciais: o porta-voz da mensagem deve ser morto e instituído enquanto pai e o povo deve viver uma derrota histórica irreparável.

1) Apesar do primeiro ponto já ter sido longamente abordado, está ainda longe de ser esclarecido. Durante as revoluções, *os chefes mortos* são símbolos de um antigo tipo de Estado, de um mito, de uma concepção de mundo, traduzindo-se por um certo tipo de funcionamento social, que o povo quer definitivamente anular. A execução de Luís XVI, ou de Nicolau II, representou a conclusão de uma etapa histórica. O assassinato de Moisés, ou de Cristo, ao contrário, inaugura uma época da história. Não se trata, portanto, do mesmo tipo de crime. O primeiro se pretende sem culpa;³⁶ o segundo, ao contrário, instaura a culpa e leva em conta, depois de uma fase de latência, o pensamento da vítima. Acrescentemos que, para que suas idéias pudessem ser levadas em conta, foi necessário, por um certo aspecto, que o chefe morto tenha *se prestado* ao golpe,³⁷ que tenha aceito seu martírio; que tenha percebido, mais ou menos conscientemente, que sua palavra só poderia ter efeito diferente se seu triunfo fosse postergado. É por tal razão que, podemos adiantar, as únicas revoluções que suscitaram uma nova era para a humanidade são a revolução monoteísta, a revolução do cristianismo e a Revolução Francesa (os revolucionários compreenderam, muito rápido, que estavam destinados a morrer, uns após os outros). O único crime que conduz a uma abertura histórica é aquele que atinge o porta-voz de uma nova religião, porta-voz que se oferece aos golpes, a fim de ser posteriormente investido como o verdadeiro redentor. É disto que esqueceram-se todos os profetas que quiseram ter êxito em vida. Eles, em consequência, só viram desenvolver-se uma ligação à sua própria pessoa e não às suas mensagens. Querendo encarnar definitivamente a verdade, dando-lhe um invólucro corporal, eles submeteram-na definitivamente ao envelhecimento e ao desaparecimento. O stalinismo (como "pensamento") desaparece com Stalin, e o maoísmo com Mao.

2) A derrota histórica, irreparável mostra-se igualmente essencial, pois ela implica a impossibilidade definitiva de um povo agir num território circunscrito, de realizar um processo histórico e, em consequência, poder se transformar. Povo histórico e ancorado a um território, ele tornou-se (após a destruição do primeiro templo de Jerusalém e da primeira guerra dos judeus, que terminou com a destruição do segundo templo e o suicídio coletivo de Massada) um povo disperso (diáspora), sem história, só contando, para conservar sua identidade, nos territórios em que era temporariamente admitido, a referência a uma origem comum registrada no livro e nos comentários, tornando-se, assim, o povo do "Livro".

G. Friedmann³⁸ quando levanta a hipótese do possível final do povo judeu,³⁹ a partir do momento que ele reencontrar uma terra e novamente se engajar na história, aponta para um elemento fundamental do funcionamento social: *um povo histórico não se importa com a espiritualidade*; o que lhe importa são os campos cultivados, o florescente comércio, a gloriosa engenhosidade e os novos territórios que ele pode conquistar ou explorar; suas idéias são a terra e a atividade engenhosa. Por outro lado, um povo "escolhido" por Deus, constituindo uma comunidade coesa, apoiando-se sobre o livro sagrado, só pode continuar a existir como povo se coloca o conhecimento e a espiritualidade acima de todos os bens, únicas condições possíveis de sua aliança com Deus e de uma vida comunitária. Porque os judeus evocaram a cada ano, sem acreditar, em todos os cantos da terra: "No ano que vem, em Jerusalém...", é que eles puderam continuar a ser eles mesmos, ou seja, um povo fóssil, últimos sobreviventes de povos desaparecidos e de civilizações aniquiladas: *o povo da espera e da repetição*.

4. AS RAZÕES DO ANTI-SEMITISMO

Talvez nos critiquem, dizendo que induzimos o texto de Freud a dizer mais do que ele aceita adiantar. Este não é nosso objetivo. Lembremos a frase de Freud: "O povo, extasiado pela posse da verdade, esmagado pela consciência de ser escolhido, veio a ter uma alta opinião do que é intelectual e a dar ênfase ao que é moral, e como seus melancólicos destinos e seus desapontamentos na

realidade serviram apenas para intensificar todas essas tendências",⁴⁰ que mostra bem como o recurso à hipótese da derrota histórica é necessário para compreender o excesso da renúncia aos instintos. Citemos igualmente uma outra frase: "Valeria a pena entender como foi que a idéia monoteísta causou uma impressão tão profunda exatamente sobre o povo judeu, e como foram capazes de mantê-la tão tenazmente. É possível, penso, encontrar uma resposta. O destino trouxera o grande feito e o malfeito dos dias primários, a morte do pai, para mais perto do povo judeu, fazendo-o repeti-lo na pessoa de Moisés, uma destacada figura paterna." E ainda, "difícilmente pode ser questão indiferente ou fortuita que a morte violenta de outro grande homem se tenha tornado também o ponto de partida da nova criação religiosa de Paulo".⁴¹ Todas as citações assinalam a necessidade do assassinato do grande homem a fim de que a idéia monoteísta possa alçar vôo, conduzindo os indivíduos que a recebem a centrar-se sobre os valores intelectuais.

Estes fatores que fazem do povo judeu um povo à parte, serão para Freud os elementos determinantes do anti-semitismo. Perccorreremos das causas mais periféricas às mais profundas.

1) A condição de estrangeiro. Freud nota que os judeus se agrupam, "em sua maior parte, como minorias"⁴² e, para que um sentimento de solidariedade possa ser solidamente estabelecido nas massas, é preciso que haja uma certa hostilidade em relação a alguma minoria externa⁴³ e ainda, a intolerância dos grupos é quase sempre, de modo bastante estranho, exibida mais intensamente contra pequenas diferenças do que contra diferenças fundamentais".⁴⁴ O aspecto de povo "estrangeiro na terra", e, dizemos nós, estrangeiro por situar-se fora do *processo histórico* vivido pelos povos anfitriões é um elemento bastante importante.

2) O ciúme, "provocado por um povo que se declarou filho primogênito e favorito de Deus",⁴⁵ nos povos freqüentemente "mal batizados" que, na verdade, permaneceram "bárbaros politeístas" e que no fundo sentem ao mesmo tempo ódio para com os judeus e "ódio do cristianismo".⁴⁶ Este ponto, que Freud não aprofundou (apesar dele notar que o nacional-socialismo vivencia "uma verdadeira aversão pelas duas religiões monoteístas, que relatam uma história passada entre judeus"), nos parece de capital importância. Muitos dos comportamentos sociais contemporâneos derivam da exasperação vivenciada contra aqueles que se dizem eleitos de Deus e atiram os outros povos no limbo), que resistem a todas as opres-

sões e insistem sobre o caráter primordial de sua religião, tornando todo indivíduo devedor do judaísmo. Ora parece-nos que em nossa sociedade contemporânea, que tende à homogeneidade e se pretende universalista (talvez mais que qualquer outra sociedade), toda afirmação de irredutível particularidade, de primazia originária, como todo sentimento de dívida, parecem particularmente insuportáveis.

Entretanto, a razão fundamental reside na obstinada negação do assassinato do pai pelos judeus. Esta negação coloca-os no banco dos réus. "Na íntegra, segundo Freud, essa censura diria o seguinte: eles não aceitarão como algo verdadeiro que assassinaram Deus, ao passo que nós (os cristãos) o admitimos e fomos limpos desta culpa." ⁴⁷

Se foi deste modo que se passou, trata-se de uma explicação bizarra. Entretanto, se tal assassinato aconteceu ou se ele foi suficientemente fantasiado para que se revista, no inconsciente social, de um aspecto de realidade, então podemos compreender a aparição e o desenvolvimento de um sentimento de culpa (o pecado original) que só pode encontrar sua resolução no desejo de um Messias inocente, sacrificando-se, tomando para si próprio a culpa de todos e aparecendo como redentor. Freud não faz alusão às causas que impossibilitaram os "judeus de evoluir no mesmo sentido que os outros (povos), adotando uma religião que, apesar de todas as deformações, confessa o assassinato de Deus".⁴⁸ Parece-nos, entretanto, que Freud, igualmente neste caso, oferece-nos elementos de resposta que é preciso tentar explicitar. Trata-se da seguinte hipótese: Os judeus, inconscientemente, sabiam que, se aceitassem reconhecer o assassinato do pai, deveriam necessariamente se reconhecer como tendo em comum tramado uma conspiração, e se comportar segundo o modelo do herói trágico. As consequências então seriam:

— ou a obrigação da igualdade entre os irmãos e o estabelecimento de vínculos de reciprocidade, a fim de que ninguém cobice novamente o lugar do pai deposto,

— ou a obrigação de temperar a religião monoteísta com empréstimos politeístas, de instaurar o culto à mãe, de encontrar entre os humanos um substituto do pai assassinado (um pai encarnado), e de criar uma organização temporal, para permitir que a mensagem se difunda e que se suportem consequências tangíveis.

Ora, ambas as soluções só podem conduzir à instauração do social como tal, com suas vicissitudes e problemas. No primeiro caso, trata-se de inverter as regras do funcionamento igualitário,

sem que nenhuma lei transcendente garanta este funcionamento. Mas nenhum grupo jamais conseguiu encontrar seu fundamento unicamente nele próprio e foi continuamente obrigado a inventar novos deuses, a fim de não recair em uma situação de luta generalizada de todos contra todos (cada qual desejando assumir o lugar de onisciente e de onipotente). Por que inventar novos deuses; aceitar novos pais (como consequência da confissão do primeiro assassinato), visto que, esquecendo essa falta, é possível:

a) se conservar a visão de um só Deus triunfante e a imagem de um só guia (Moisés) que assegura ao povo ser ele o povo eleito (enquanto que novos-deuses-substitutos não podem conceder um tal benefício);

b) se preservar de constantes lutas internas pelo poder e, portanto, da violência inerente às relações entre os irmãos.

O segundo caso refere-se (através da confissão do assassinato e o sacrifício do filho inocente, endossando a culpa generalizada) de instaurar uma nova lei transcendente. Isto traz como consequência:

a) as antigas divindades maternas que pareciam estar desaparecidas retornam em bando, e sobretudo as imagens múltiplas, que reinstalam o reino do visível;

b) aparece a adoração do filho, que lava cada um de sua dívida imprescindível;

c) constitui-se um poder temporal de tipo carismático, encarnado em um *vigário* de Deus e em uma instituição que pode orientar diariamente a conduta de cada indivíduo.

Ora pode-se supor que o que os judeus desafiavam era:

a) o reino do visível, visto estimarem que quanto mais Deus é longínquo, desconhecido, invisível, mais ele pode ser venerado, pois exprime-se pela lei abstrata. Como consequência, um Deus invisível é simultaneamente um penhor de adoração e uma prova de virtude da parte dos fiéis.

b) o retorno da mãe, pois a mãe não pode nunca ser o símbolo da lei. Ela pode ser o símbolo do amor, da ternura, do sentimento em geral; ela é a expressão do calor carnal, da relação com a terra. Nisto, ela é o símbolo da libido, sendo então, uma das forças que podem mover o mundo. Ela só pode pretender ser aquilo que pode regular esta força;

c) o redentor: um ser que assume todo o erro e, deste modo, apaga a dívida e faz desaparecer o sentimento de culpa. Ora, aos

olhos dos judeus, a existência e a perenidade de tal sentimento é fundamental para tecer o vínculo social. O erro desconhecido e inconfessado penetra cada indivíduo. A culpa imotivada de se ter nascido, permite igualmente a cada indivíduo reconhecer o outro como seu irmão (todos culpados, até o final dos tempos). O reconhecimento de uma dívida que não pode ser apagada impede, igualmente, o indivíduo de acreditar-se todo poderoso, de alimentar uma fantasia de autoconcepção, contribuiu para que ele se insira em uma linhagem e em uma genealogia, preservando-o assim do incesto e do caos. É impossível viver-se sem dívida. Deste modo, os cristãos foram obrigados a reinventá-la sob o nome de pecado original. Eles foram levados não somente a reinstaurar o sentimento de culpa, mas, ainda, a dotá-lo de características precisas e vislumbrar todas as suas possibilidades, tornando, assim, os indivíduos culpados de tudo (mesmo de suas intenções) e, deste modo, obrigando-os a se acusar continuamente de suas ditas más ações. Eles introduziram a idéia da confissão e da culpa permanente. Desaparecida a dívida angustiante (que fazia o homem agir), as dívidas múltiplas acumulam-se numa gramática infinita;

d) o poder temporal de um homem e de uma instituição. O pai encarnado e a instituição divina caída na trilha da instituição visível não podem mais ser os guardiães da lei imutável. Por viverem no mundo e intervirem nas questões desse mundo, eles são obrigados a promulgar leis de circunstâncias, a acrescentar novos elementos à doutrina e novos artigos à fé. Enquanto que o judeu, sozinho diante de Deus, conhece sua lei e sabe que ela não mudará ao longo dos séculos, pois ela não fala da terra, mas do céu. Sobre a terra cada qual deve encontrar seu caminho. Não há nenhum guia para mostrar o caminho, esta não é a função nem do mais sutil dos rabinos. Nenhuma instituição existe para verificar seu grau de ortodoxia ou para levá-lo às gemônias ou aos tribunais da Inquisição. Advém, daí, que o reconhecimento de um pai longínquo, todo-poderoso, permite que cada crente judeu seja autônomo, que se queira não um filho submisso, mas adulto ou pai.

Acreditamos que estas hipóteses, elaboradas a partir da teoria freudiana, lhe sejam fiéis. Elas permitem compreender por que os judeus nunca confessaram o assassinato do pai: esta não-confissão, ao mesmo tempo que os manteve em um estado de culpa, favorecendo a renúncia à satisfação das pulsões, os deixou igualmente livres ao colocá-los, de certa forma, face a face com seu Deus.

O anti-semitismo tal como Freud o vislumbra encontra então sua razão de ser. O judeu diz ao gentio: "Você teve necessidade de confessar, você teve necessidade de ser salvo, você quis livrar-se de um pai onisciente e onipotente que lhe metia medo, você tem a necessidade de ser consolado por uma mãe carinhosa, você tem necessidade de uma autoridade tutelar para protegê-lo e guiá-lo. Ao reconhecer o assassinato do pai (deixando-nos totalmente a responsabilidade, sob a proteção do assassinato que nós teríamos perpetrado no filho), vocês definitivamente se comportam como filhos, e não terão jamais a possibilidade que temos de desprezar as leis injustas e, ao mesmo tempo, de continuar a respeitar a lei de questionar as instituições, mas aceitando que a instituição divina nos transcende, de suportar todas as opressões, sabendo que Deus nunca nos abandonará, e cantando suas glórias". Tal discurso só pode ser considerado como uma posição de orgulho e de irredutível marginalidade (jamais ser totalmente integrado ou assimilado). Deste modo, ele corre o risco de despertar nos gentios o ressentimento, a violência e o ódio.

Todas essas explicações, é certo, podem se mostrar sujeitas a discussões e a outros fatores explicativos mais operantes, o que não impede que, levando-se às últimas conseqüências o pensamento freudiano, pareça claro que esse livro hesitante, continuamente retomado e que parece levantar hipóteses absurdas, constitua-se em uma tentativa surpreendente, da qual, até os dias de hoje, ainda não extraímos, verdadeiramente, todas as conseqüências e todas as implicações.

A guerra e a morte

O Estado como imagem da guerra total

Sobre estes dois temas, Freud pouco escreveu. Um ensaio, *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, foi redigido durante a primeira guerra mundial, compreendendo duas partes: "A Desilusão da Guerra" e "Nossa Atitude para com a Morte", e a resposta, em setembro de 1932, à carta angustiada de Einstein, que colocava a questão: "Por que a guerra?".¹ No entanto, sua obra "sociológica" não pode ser compreendida se não admitirmos que ela encontra, nessas poucas páginas, sua realização e seu ponto de interrogação. De fato, essas páginas fazem a pergunta crucial: a humanidade, constituída no crime e através do crime, dirige-se inexoravelmente para a destruição? Assim como o organismo humano, "ela morre por razões internas?", "a meta da vida é a morte?" e, ainda mais profundamente, em que a guerra e a morte estão ligadas substancialmente à vida e ao vínculo social? Falando claro, por que somos obrigados a pensar simultaneamente o nascimento do vínculo social e sua extinção? O texto de 1932 é o que vai mais longe na elaboração da questão e na tentativa de explicação. Esta prioridade se compreende na medida em que Freud, naquela época, se consagrava principalmente à questão da natureza e da evolução da civilização.

1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A GUERRA

Examinemos o primeiro conjunto de textos. A reflexão que abre o texto é perturbadora. Freud se pergunta por que, uma vez que as nações civilizadas de raça branca solicitam aos indivíduos

"...renúncia à satisfação dos instintos", elas não adquiriram, enquanto nações, "tanta compreensão do que possuíam em comum, e tanta tolerância quanto a suas divergências, que 'estrangeiro' e 'inimigo' já não podiam fundir-se, tal como na Antigüidade clássica, num conceito único".²

Por outro lado, as guerras entre povos primitivos e civilizados ou entre "raças diferentes" parecem-lhe, se não dignas de louvor, pelo menos normais, considerando-se as diferenças culturais. Dupla constatação, que é indispensável aprofundar. Não se trata de uma manifestação inconfessada de racismo por parte de Freud. A raça branca, no seu ponto de vista, não é superior às outras raças. Ela é apenas *dominadora*. O problema que se coloca é o da legitimidade ou da arbitrariedade do trabalho de recalque e de repressão das pulsões, realizado pelos indivíduos de raça branca. Com efeito, todos os trabalhos etnográficos que Freud podia conhecer mostram sobejamente que a sociedade primitiva é uma sociedade guerreira.³ O esforço pela coesão interna exige que se considere o estrangeiro como inimigo. Este projeto (consciente ou inconsciente) é indispensável para que a sociedade escape à indiferenciação originária (real ou fantasiada). No seu desejo de existir como um corpo à parte e como experiência cultural particular, a sociedade se vê forçada a definir fronteiras, formar alianças e a se proteger (até mesmo atacando em primeiro lugar) de outras culturas e grupos. Da mesma forma, podemos perceber por que razões povos civilizados e primitivos podem acabar lutando. A raça branca dominadora, que se atribui a missão de guiar o "gênero humano" e que estabeleceu o compromisso de pretender controlar a natureza, só pode, para inscrever seu projeto na realidade, tentar propagar seus ideais, suas técnicas, seu modo de vida (mesmo à força, se preciso for) por todo o planeta. Universalista, esta raça concebe o universal apenas sob sua perspectiva. As outras raças (ou povos) nada podem, senão lutar para manter sua identidade e conservar seus valores. Esses dois tipos de guerra: entre primitivos de um lado, entre primitivos e civilizados de outro, são, então, compreensíveis; porém, a guerra entre nações civilizadas não o é. Essas nações, sob um aspecto, dado sua antigüidade, e o fato de possuírem organizações sólidas, não precisam mais ver no estrangeiro um inimigo (ao contrário, elas aceitam a idéia da confrontação cultural e reverenciam os grandes gênios da humanidade, não importando de que nacionalidade eles são). Sob um outro aspecto, é por se dizerem e se pretenderem

civilizadas, que elas dão continuidade a seu sonho colonialista. Ora, tais sociedades ao se comportarem também como sociedades guerreiras, não podem mais se atribuir a pretensa superioridade para conduzir a conduta da humanidade. Enfim, a obra civilizadora repousa essencialmente sobre a renúncia à satisfação plena e inteira das pulsões individuais. Como uma nação (um Estado) pode exigir de seus membros um tal sacrifício, se ela mesma se permite violar suas próprias prescrições? A legitimidade da repressão que ela exerce, desaba então, pois ela não conseguirá mais o respeito por todos, às regras morais. Ainda mais chocante e perturbador é o fato de que a guerra que elas alimentam é mais sangrenta e homicida, mais cruel, encarniçada e implacável que qualquer outra que a tenha precedido". Esta nova guerra "esmaga com fúria cega tudo que surge em seu caminho, como se, após seu término, não mais fosse haver nem futuro nem paz entre os homens". ⁴ A civilização parece carregar em si a guerra sem misericórdia, da mesma forma que as nuvens trazem a tempestade. Tal característica da civilização parece inconcebível.

Contudo, trata-se da própria natureza das nações civilizadas. Essa é a resposta de Freud à questão colocada. Retomemos esta passagem fundamental: "Os povos são mais ou menos representados pelos Estados que formam, e esses Estados, pelos governos que os dirigem. Nessa guerra, o cidadão individual pode com horror, convencer-se do que ocasionalmente lhe cruzaria o pensamento em tempos de paz — que o Estado proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, tal como o sal e o fumo. Um Estado beligerante permite-se todos os malefícios, todos os atos de violência que desgraçariam o indivíduo". ⁵ Weber já tinha assinalado que o Estado possuía o monopólio da violência legítima. Mas Freud vai mais longe: ele diz que não apenas o Estado monopoliza a violência, *mesmo em tempos de paz* (e nesse caso a violência continua sob a máscara da falsa aparência das diferentes instituições), como também o sacrifício da satisfação das pulsões, exigido pelo Estado (enquanto representante do povo), não tem *contrapartida*, pois "poucas vezes o Estado prova ser capaz de indenizá-lo [o cidadão] pelos sacrifícios que exige". ⁶ Em outras palavras, os indivíduos acreditam ser representados pelo Estado, quando na verdade são dominados por ele. Eles renunciam às pulsões acreditando que o Estado fará o mesmo e descobrem que o funcionamento *normal* do Estado é inverso ao convencionado. Assim, o

movimento civilizador, que vem desde as sociedades primitivas (de culpabilidade mínima), até as sociedades de estado (de culpabilidade máxima), resulta na repressão crescente dos indivíduos e nas explosões gigantescas de ódio. Nesse texto, Freud já antevê o que ele desenvolverá mais tarde: O Estado (herdeiro da onipotência do pai primevo), como bem o salientou Kaufmann⁷ toma tudo a si, sem nada dar; o Estado é a instituição que permite à pulsão de morte se desenvolver completamente; finalmente, o Estado (enquanto supressor da sociedade primitiva, sociedade guerreira) não protege contra a guerra de todos contra todos, como acreditava Hobbes, mas exatamente o contrário, apesar da aparência indulgente que ele assume em tempos de paz. Ao se anunciar como o sustentáculo da sociedade pacífica, o Estado se institui como único corpo do desejo e da expressão da verdade. A consequência de tal afirmativa é bem conhecida: ser "o único", colocando-se no lugar da verdade, só pode conduzir a humanidade a seu fim. Como já havíamos dito em outro trabalho: "O crescimento do Estado, e sua cristalização, é a generalização da castração e da morte".⁸

O Estado, visto desta perspectiva, é apenas esboçado no trabalho em questão. O foco da demonstração freudiana é centralizado em outro aspecto. Ele visa, ao estudar a repercussão deste funcionamento anormal do Estado sobre as condutas dos homens, elucidar o mecanismo dessas condutas. A consequência deste funcionamento é clara: "Quando a comunidade não levanta mais objeções, verifica-se também um fim à supressão das paixões más".⁹ Os princípios organizadores dessas condutas merecem ser aprofundados. Os que Freud nos fornece são clássicos. Ele ressalta que a essência do homem consiste em movimentos pulsionais de natureza inicialmente elementar "em si mesmo, esses impulsos não são nem bons nem maus" e que cedem lugar a "ambivalência de sentimentos".¹⁰ "Raramente um ser humano é totalmente bom ou mau".¹¹ Mesmo os impulsos "maus" da infância podem "constituir muitas vezes, a condição para uma inquévoca inclinação no sentido do 'bom' no adulto".¹¹ A transformação de maus impulsos manifesta a ação de um fator interno (a necessidade de amor) e de um fator externo (a pressão da educação e do ambiente cultural), cujos efeitos se combinam. As pulsões egoístas sob essa dupla pressão (erótica e social) se transformam em pulsões sociais. Neste ponto, deve-se notar que a força externa aparece como a única operante no início da história humana. Entretanto, atualmente, podemos constatar que

"no decorrer da vida de um indivíduo há uma substituição constante da compulsão externa pela interna".¹² Contudo, na sociedade contemporânea, a necessidade constante da manutenção de medidas de controle (recompensa ou castigo), mostra bem que ainda hoje um grande número de indivíduos tem atitudes que respondem às exigências da vida civilizada, unicamente porque são habituados a obedecer "embora nenhum enobrecimento do instinto, nenhuma transformação de inclinações egoístas em altruístas se tenham operado (neles)".¹² Assim também, em nossas sociedades policiadas "existe apenas um pequeno número de homens nos quais a tendência à vida civilizada se tornou uma propriedade orgânica".¹³ Por isso mesmo, quando o Estado abandona a pressão externa, ele, além disso, apela para combater seus inimigos, à manifestação das tendências reprimidas. Não esqueçamos que nossa vida psíquica, sob determinadas circunstâncias, pode estar sob o controle de uma "regressão passageira ou durável". A guerra, incontestavelmente, representa uma dessas circunstâncias. Freud explica os comportamentos "bárbaros" dos indivíduos, durante a guerra, pela existência de um processo de transformação dos interesses egoístas em interesses altruístas sob o esforço conjugado de Eros e da pressão social, através também do conformismo de uma grande parte dos indivíduos que não foram verdadeiramente afetados por esse processo de mudança, como também através da possibilidade de regressão aos estados primitivos do psiquismo humano que tenta obter satisfação quando as forças morais se desmoronam. Assim também ele explica a decepção do pesquisador frente a condutas que ele acreditava estarem completamente desaparecidas.

Se esta interpretação nos parece exata, ela não deixa de ser, ao mesmo tempo, decepcionante. Nada nos é dito sobre as razões que levam o Estado a reivindicar o monopólio da violência e da injustiça, permitindo ao Estado ser esta máquina de criar prescrições, sem se sentir por isso obrigado a respeitar as regras que dita. Tal visão do Estado não parece, de maneira alguma, levar a uma vida civilizada. Pelo contrário, o Estado aparece como desenvolvendo uma opressão arbitrária, sem nenhuma legitimidade senão a da busca de sua glória e a manifestação de sua vontade de dominação. Pensando bem, se a civilização exprime como deve o desejo consciente dos indivíduos de trabalhar, de amar e de partilharem juntos, então são as sociedades primitivas que parecem dignas de serem denominadas como civilizadas.

Sentimos, portanto, em Freud, a distância entre sua concepção de europeu racionalista,¹⁴ e um pressentimento surdo de que a obra civilizadora não consegue levar a outra coisa senão a reprimir o que existe de mais espontâneo e de mais interessante nos indivíduos.

Há uma outra lacuna: enquanto em *Psicologia de grupo...* o problema do grupo será abordado e tratado, em *Reflexões...* não se encontra nenhuma indicação sobre a possibilidade de existência de formas sociais intermediárias entre o indivíduo e a sociedade. Temos sempre a sensação de assistir a um combate entre duas entidades opostas. E, contudo, Freud tenta demonstrar que, ao mesmo tempo, o coletivo jaz no coração humano e o social não pode ser considerado como exterior aos indivíduos que formam o tecido social.

Estas questões explicam nossas reservas, mesmo se concordamos com a descrição feita por Freud. Concluindo, esta descrição pode ser considerada como exata enquanto tal. No entanto, a interpretação fornecida é fraca e de pouco alcance. Contudo, ao fim desse texto, Freud faz alusão, de passagem, a um sintoma particularmente importante: a falta de inteligência dos indivíduos vinculada a fenômenos, por um lado ligados à resistência afetiva, e por outro ligados ao fato de pertencerem a um grupo amplo, e a "credulidade infantil" que daí resulta. Nessas duas páginas, Freud salienta um problema que constitui um dos "nós" do social: o funcionamento social é um funcionamento *passional* (e não-racional), onde atuam fenômenos de crença e mecanismos ilusórios, aos quais nenhum ser, por mais inteligente que seja em sua vida individual, pode escapar. O que Freud diz, então, é que as sociedades são, por natureza, refratárias a qualquer esforço de busca da verdade. As sociedades se aliam em um esforço desesperado de todos os seus membros para se enganarem mutuamente, pois elas não podem existir a não ser na crença de posse das *certezas*, a não ser se situando no lugar da verdade. Elas vivem de religiões, de mitos, de ritos, de crenças, de ideologias, de *slogans*. Elas não vivem de tomadas de consciência e de elucidação. Mais exatamente, nenhuma sociedade (na medida mesma em que ela aceita se confrontar com o processo histórico pode fazer economia de uma certa clarificação de seus interesses e uma análise de seu funcionamento. Graças a essas tentativas é que ela rompe com a tendência à repetição e pode evoluir. Porém, o fato dela ser obrigada a empreender esse trabalho não significa que ela deseje terminá-lo. Se as sociedades pudessem permanecer imóveis,

serem conjuntos sem “questionamentos”, elas o fariam. Elas poderiam assim continuar a crer que os fundamentos totalmente arbitrários que elas se permitiram, que os mitos por elas inventados, que as leis às quais se submetem, são a expressão da natureza das coisas ou de um pacto inalterável com os ancestrais, com os deuses ou com o Deus único. Elas poderiam continuar a viver do tecido da ilusão, da *falácia generalizada*. Freud percebeu bem este problema ao escrever: “É inegável que nossa civilização contemporânea favorece, num grau extraordinário, a produção dessa forma de hipocrisia. Poder-se-ia dizer que ela está alicerçada nessa hipocrisia”.¹⁵ Nossa opinião é de que seria mais exato afirmar que a vida social é só hipocrisia, disfarce e simulação. É verdade que ela sempre nos faz confrontar com riscos fundamentais. Mas as respostas possíveis são sempre aproximativas, aleatórias, inexatas, mesmo quando são fornecidas da maneira mais decisiva. O social não tem o que fazer com a inteligência (no sentido da busca da verdade). Prova disso é o destino reservado a seus intelectuais e o destino que se reservam, os próprios intelectuais, que na maioria dos casos, se mostram prontos a fundar “igrejas”, a acreditar que suas idéias são a expressão da verdade, e que, ao invés de “desmascarar o real”,¹⁶ se obstinam a obscurecê-lo sob o peso de suas racionalizações. Assim, as sociedades não apenas são o resultado de um crime cometido em comum, como também de uma mentira partilhada. É a aceitação, ou melhor, o *desejo da mentira* que permite aos Estados conduzir os indivíduos à guerra. Podemos concluir, então, como Freud, que “um pouco mais de veracidade e de honestidade por parte de todas as facções — nas relações dos homens uns com os outros, e entre eles e seus governantes”,¹⁷ poderia tornar acessível o caminho a uma evolução que conduziria a relações menos primitivas e brutais — porém, *no que nos concerne*, sem nos iludirmos sobre a possibilidade de que tal evolução aconteça, pois não é este o desejo dos seres humanos, nem dos Estados que os reagrupam.

2. NOSSA ATITUDE PARA COM A MORTE

É impossível falar de guerra sem evocar nossa relação com a morte. Ora, nossa atitude é paradoxal. No lugar de aceitar a morte

como "o resultado necessário da vida",¹⁸ os indivíduos se comportam como se não acreditassem em sua própria morte. Consequentemente, "a vida se empobrece, perde em interesse, quando a mais alta aposta no jogo da vida, a própria vida, não pode ser arriscada".¹⁹ Entretanto, tal atitude só é típica dos tempos de paz: durante a guerra, a negação da morte torna-se impossível; e, de repente, "a vida, na realidade, (torna-se) interessante novamente".²⁰ Assim, para Freud, é somente quando o homem aceita o risco, isto é, o risco fundamental, que ele pode dar um sentido à sua vida. É na vertigem da perda total que alguém pode se sentir verdadeiramente vivo. A guerra é esta vertigem, mas o jogo, a droga, a corrida de automóveis e o desafio aos deuses, também podem sê-lo.

A guerra mostra uma superioridade considerável em relação a essas diferentes práticas. Estas últimas são a expressão de uma economia individual exposta sempre a possíveis críticas do corpo social, enquanto que na guerra a economia passional da sociedade inteira pode se expressar. A sociedade vive de seu paroxismo. O homem é um ser excessivo (como dizia Bataille), só a guerra, em nossas sociedades, lhe oferece os meios sociais para exprimir sua natureza.

O homem primitivo é muito diferente, diz Freud. Ele leva a morte a sério, seja a de seus inimigos, a de seus próximos ou mesmo a sua própria. Por isso ele se recusa a ver, nesta eventualidade, o equivalente ao seu desaparecimento total. Dessa reação surgiu "não só a doutrina da alma, a crença na imortalidade",²¹ como também o mandamento: "Não matarás".

O resultado disso é que o selvagem não é um criminoso impenitente, ele teme "os espíritos vingativos dos assassinados",²² e deve submeter-se a uma série de provas expiatórias para se lavar dos crimes cometidos. Nisso, ele atesta uma certa "sensibilidade ética que foi perdida por nós, homens civilizados".²³

Por outro lado, se examinarmos as condutas de nossos contemporâneos, surpreendemo-nos com a indiferença dos combatentes, uma vez terminada a guerra. Eles retornam sem serem perturbados pela lembrança de todos aqueles que eles contribuíram para serem exterminados. A morte do estrangeiro e dos inimigos aparece como perfeitamente natural. Não surge nenhuma culpa como consequência da guerra. Se assim é, é porque a realidade está ainda longe de satisfazer os desejos de assassinato inconsciente. "Em nossos impulsos inconscientes, diariamente e a toda hora, nos livramos de alguém que nos atrapalha, de alguém que nos ofendeu ou nos prejudicou".²⁴

Este impulso hostil não se dirige apenas contra nossos inimigos. Pelo fato da ambivalência dos sentimentos, ele se volta igualmente, contra os entes queridos, gerando o sentimento de culpa e as reações neuróticas ao se saber da morte de alguém amado. Se a morte dos outros é inconscientemente desejada, nosso inconsciente não crê (mesmo no meio da batalha) na possibilidade da morte.

Se articularmos esses diferentes pontos: guerra permitindo à vida se tornar novamente interessante e levando a sociedade ao ponto de efervescência; desejo de morte dos estrangeiros enterrado em nosso inconsciente e sempre pronto a ressurgir na realidade sem culpas; impossibilidade (ou enorme dificuldade) de se representar a própria morte; então, a violência da guerra moderna não se apresenta mais como escândalo. Pelo contrário, ela é a expressão mais autêntica da condição atual da sociedade e do homem contemporâneo. Assim, diz Freud, seria necessário integrar a morte como uma dimensão do que é vivo ("se queres suportar a vida, prepara-te para a morte"),²⁸ pois este é o único meio de impedir que a guerra e a morte reinem como senhoras absolutas.

O autor, nessas poucas páginas, sublinhou, então, dois pontos fundamentais: nosso inconsciente deseja a morte do outro, nosso inconsciente não pode se representar a morte. A guerra, nessa perspectiva, é o momento no qual o inconsciente não se exprime mais *lateralmente*, através de sintomas ou de atos falhos, mas pode se exprimir diretamente sobre a cena do visível, onde ele é encorajado a fazê-lo. Freud nos sensibiliza para a consequência inevitável do aparecimento, fora de lugar, do inconsciente: a destruição generalizada. Logo, se as sociedades e os indivíduos reprimem uma parte de seus desejos, não é somente porque os dirigentes são autoritários e repressivos e porque os indivíduos se autocensuram: é para que eles possam efetivamente viver juntos.

Porém, o que Freud esquece, no fim de seu texto, é que não basta o esforço pessoal nem a mudança nos modos de representação, para que a vida possa retomar seus direitos. Acontece que tudo, no funcionamento da sociedade moderna, tende a negar a morte, a invertê-la, e que as formas estatais atuais apelam cada vez mais à paixão dos homens, e não à razão (ao mesmo tempo, essas formas recalcam a violência individual e instauram a violência coletiva). Deparamo-nos, então, com uma situação paradoxal: *explicitamente*, todo comportamento deve ser racional, *implicitamente* todo comportamento exigido deve trazer a marca do inconsciente, cujos efeitos

são manipuláveis à vontade, por estarem sempre em busca de um lugar de expressão.

3. POR QUE A GUERRA?

Se lermos com simpatia a carta de 1932 a Einstein: "Por que a guerra?", somos surpreendidos pela audácia e violência das teses expostas, às vezes de forma lapidar.

1) A *comunidade* é o resultado da união de indivíduos frágeis, ela só consegue se instaurar instituindo o direito que exprime o poder (a violência) coletivo.²⁶ Isto só pode significar que a violência não pode jamais desaparecer e que o papel de toda sociedade é o de gerar a violência, dirigindo-a contra o exterior (o que reforça a coesão social), ou transformando-a em violência legal, o que permite a uma certa categoria manter sob dominação os indivíduos, ao mesmo tempo que lhes dá, não obstante, o sentimento de pertencerem à mesma comunidade de seus dirigentes e mestres.

Cada idéia é aqui essencial: se a comunidade é o resultado da união de indivíduos frágeis, isto significa que todo indivíduo (ou grupo) que puder ser mais forte que os outros (e tentar ocupar o lugar do onipotente ou onisciente) tentará: seja sair da comunidade e jogar seu jogo pessoal; seja utilizar a comunidade em seu próprio proveito (estabelecer as leis que lhe são favoráveis), seja ainda não se submeter às leis que ele próprio contribuiu para ditar. Em todos os casos, cada vez que a comunidade existe, correlativamente alguns indivíduos desejam se colocar em situação de transgressão. Lei e transgressão são, então, dadas juntas. Mauss dizia: "Os tabus são feitos para serem violados"; as leis também. E isso mais facilmente ainda, porque a lei (o direito) não é a expressão da virtude ou de um princípio moral, nem mesmo uma emanção da vontade dos deuses, ou de Deus; ela é simplesmente a concretização da violência. A uma violência pode sempre se opor uma outra violência. Nada permite a legitimação de uma sobre a outra, a não ser supor que a comunidade, tecido de interesses e de afetividade, desenvolve uma violência preferível à outra, já que ela se apresenta sempre de maneira temperada. Só que, apesar de temperada, ela não perde o que lhe serviu de fundamento e pode sempre ser questionada pelos diri-

gentes e pelos rebeldes. Assim, podemos ver que a solução violenta de conflitos não desaparece no interior de uma comunidade. A legitimação é, então, não uma característica da lei, mas um processo histórico que pode sempre ser desviado por qualquer que seja o grupo. Toda sociedade tem, então, por horizonte possível, a guerra civil, e por fundamento, a diferença e a exploração.

2) Mas a comunidade é preferível ao estado de guerra interna. Mesmo se eles forem freqüentemente falsos e manipulados, os vínculos de interesse e os vínculos afetivos refletem, contudo, a escolha que os homens fizeram do debate ao invés do combate, da regra (mesmo injusta) ao invés da desordem, dentro de certos limites, como também a escolha que fizeram da expressão da agressividade dirigida ao exterior. A partir do momento em que uma comunidade se constrói, seus membros possuem uma identidade e tudo fazem para protegê-la e conservá-la. Quanto mais a comunidade dura, mais a identidade se fortifica, e conseqüentemente, mais a comunidade pode se encontrar em guerra contra as outras. Assim, a guerra é inevitável, a guerra é consubstancial à própria existência de sociedades diferentes.

3) Guerra que se torna ainda mais inevitável, quando as pulsões de destruição de cada ser humano, interagindo com a libido, transformam-se em geradoras de prazeres eróticos, intelectuais e suscetíveis de disfarces diversos, graças à ação da racionalização que transforma os mais baixos interesses em representações idealistas.

A pulsão é então assumida e sua força amplificada por sua inscrição em uma comunidade. A agressividade inter-humana torna-se guerra civil ou guerra entre nações; a pulsão de morte constrói superperegios rigorosos e conduz cada indivíduo ao caminho do retorno ao inorgânico. A pulsão de morte encontra no campo social seu campo ideal de ação: é ali que ela pode comportar todas as conseqüências enumeradas, e cada vez que obtém um resultado em um terreno, ela se reforça em um outro: dessa forma, assim que ela favorece a descarga da violência de uma comunidade contra outra, ela permite, ao mesmo tempo, o reforço da comunidade de interesse, da força moral (do superego) e dos processos de idealização. Quanto mais uma comunidade entrar em guerra, acreditando ser esta guerra necessária à sua sobrevivência, mais ela será exigente com relação a seus membros, mais ela os culpará, mais ela os obrigará a se fundirem em seu seio e a se absterem de toda veleidade, de críticas ou de reservas. A guerra total exige a obediência passiva e

total. Mas o contrário é igualmente exato: a obediência passiva total leva necessariamente à representação do exterior como inimigo a destruir totalmente.

4) Se pertencer a uma comunidade pode acarretar o desaparecimento da espécie, então a constituição de uma Sociedade das Nações pode parecer uma medida de salvação pública, algo como a reação da espécie humana frente à ameaça de aniquilação definitiva. No entanto, uma vez instituída tal organização, que assegura a existência das sociedades, estas últimas são capazes de delegar-lhe o direito (violento) que lhe permitiria desempenhar o papel de árbitro, já que, ao final, isto significaria o desaparecimento das comunidades. Assim, apesar das comunidades temerem o desaparecimento na guerra, elas preferem correr este risco (enquanto se atribuem uma proteção imaginária, através da edificação de uma autoridade moral central onde podem se entrelaçar discussões e debates), do que o risco do seu desaparecimento em um todo harmonioso, que preservaria o estado físico de seus membros. Uma comunidade sempre prefere, então, perecer pela guerra do que perder sua identidade. A história das comunidades judaicas seria um bom exemplo comprobatório.

5) Não existe, portanto, nenhuma solução para o problema da guerra. As idéias propostas por Freud para conjurar, tanto quanto possível, a agressividade, não são idéias passíveis de crédito para nós, e principalmente, para ele mesmo.

Na verdade, elas se resumem na concepção seguinte: dar a Eros mais força nessa luta contra seus inimigos: "Tudo o que favorece o estreitamento dos vínculos emocionais entre os homens deve atuar contra a guerra. Esses vínculos podem ser de dois tipos. Em primeiro lugar, podem ser relações semelhantes àsquelas relativas a um objeto amado... O segundo vínculo emocional é o que utiliza a identificação. Tudo o que leva os homens a compartilhar de interesses importantes produz essa comunhão de sentimento, essas identificações".²⁷

Como ele pode pensar que uma solução possível seja o agrupamento em torno de um mesmo objeto, já que tal agrupamento marca o vínculo religioso que Freud não cansou de combater, considerando-o uma ilusão por excelência? Como pode acreditar que as identificações mútuas possam ser suficientes, já que ele mostrou que, através desse processo, os homens tecem laços estreitos entre si e entre eles e o chefe (laços de amor) e que tais laços são o próprio

material de que é constituída a comunidade? (Ora, acabamos de ver que a existência de uma comunidade era incompreensível sem guerra). A não ser, naturalmente, que se suponha que todos os membros da espécie humana possam se identificar uns com os outros. Mas, nenhum sinal precursor de tal processo se revela, apesar de Freud utilizar o termo de "processo civilizador" para denominá-lo. Então, o que resta? A crença em um grupo de dirigentes intelectuais, retos e capazes de fornecer as orientações adequadas a uma massa pronta à submissão. Freud nem se detém sobre essa concepção, que ele qualifica imediatamente de utópica, pois ele sabe muito bem, sem dúvida, que, se estes grupos tomassem um dia o poder, seriam, por sua vez, tentados a abusar desse poder; principalmente se acreditarmos, como Freud, que os homens precisam amar e obedecer. Que torna definitivamente impossível tal solução é essa tendência das massas à "dependência": só se exploram, com sucesso, os pobres e os vencidos. Quanto mais os indivíduos forem dependentes (mesmo sendo os dirigentes personalidades científicas conduzidas pela luz da razão), mais estarão prontos a tudo aceitarem. Ainda mais, eles darão aos dirigentes o desejo de os explorarem e de submetê-los cada dia mais.

Assim, os intelectuais no poder farão como os outros. É apenas por não ocuparem tal posição que eles podem se pronunciar contra a guerra. Por isso mesmo, o que eles dizem ou fazem tem pouca importância. De qualquer jeito, eles caem na armadilha. Não há esperanças, senão no "próprio movimento da civilização".

4. A GUERRA, A MORTE E O ESTADO

Os dois textos sobre a guerra (e a morte) não abordam do mesmo modo esta manifestação, pela qual toda sociedade joga sua instauração, sua existência e seu futuro. No entanto, se, desses dois estudos, tentarmos articular os elementos principais, o quadro que poderá ser montado mostra-se como um conjunto no qual cada parte ocupa seu lugar e suscita uma sensação de beleza trágica e inextorável.

1) Para impedir que os conflitos sejam resolvidos unicamente pela força (violência) e que o poder seja o monopólio de um só, é necessário criar-se uma comunidade.

2) Essa comunidade se pretende igualitária e representativa dos interesses comuns. Ela é um lugar de relações afetivas, das quais ela obtém uma coesão aparente e um certo grau de coesão real.

3) Essa comunidade não fez, na realidade, desaparecer a violência em seu seio. A violência foi transformada em violência legal (o direito como potência da comunidade).

4) Essa comunidade não é igualitária. As leis expressam sempre a dominação de um grupo sobre outro. Elas podem, então, ser sempre contestadas pelos dirigentes (desejosos de leis ainda mais favoráveis, ou que pretendem se situar fora das leis), ou pelos indivíduos submissos que podem rebelar-se.

5) Para manter a paz interior e impedir que esses movimentos de questionamento perturbem em demasia o funcionamento social, a comunidade do povo se forja num Estado que a represente. O Estado é o antídoto da guerra civil sempre possível.

6) O Estado, em sua obra de representante da comunidade inteira (logo, da vontade coletiva), exerce um duplo papel: defende a integridade da comunidade contra as outras e reclama o sacrifício da satisfação das pulsões de seus membros sem retribuição alguma, para que cada um preencha sua função em seu seio. Ele possui, nesse papel duplo, o monopólio da violência.

7) Essa violência legal se exprime, de modo privilegiado, na guerra. A guerra assume formas tão mais virulentas, quanto mais ela seja conduzida por Estados considerados como civilizados.

8) Para isso contribuem duas razões estruturais:

a) quanto mais o Estado se reforça, mais ele é exigente com relação a seus mandantes e mais ele se mostra como herdeiro da onipotência do pai primitivo. Ele se institui como expressão da verdade e reforça assim a identificação de seus membros com seu projeto (e seu ser) e a identidade social de cada um.

b) a força do Estado é a aceitação, por parte dos diferentes grupos sociais, do debate interno (mesmo se certos conflitos subsistem — em particular os conflitos regionais conseqüentes às guerras de conquista) e, conseqüentemente, da derivação da agressão principalmente contra o exterior.

9) No entanto, as condições estruturais se fazem acompanhar de condições ligadas aos dispositivos pulsionais que regem o ser humano. As pulsões de morte, mais ou menos contidas em tempos de paz, poderão se exprimir com toda força durante a guerra, ainda

mais que elas satisfarão as pulsões eróticas, as racionalizações idealistas e os sentimentos comunitários.

10) Não se pode esquecer que o social e o individual funcionam, em grande parte, sob a forma do engano, do disfarce e da mentira. Tanto o social como o individual suportam muito mal viver sem crença e sem ilusão, e eles manifestam, em todos os assuntos ligados ao vínculo social, uma falta de inteligência e uma credulidade sem limites. Tais manifestações são ainda mais agudas por parte dos indivíduos que pertencem às "massas dependentes", necessitando amar e obedecer.

11) Finalmente, as guerras tornam "a vida interessante" e permitem atualizar os desejos de morte inconscientes. A guerra é a realização e a materialização de desejos e de fantasias inconscientes que não são feitos para serem realizados como tais. O que explica o heroísmo e, de modo geral, a atitude com relação à morte.

12) Nenhuma medida parece eficaz para conter essa guerra generalizada. Nem uma organização internacional, à qual seria delegada a violência coletiva (à qual os Estados se recusam), nem a direção pelos intelectuais (que abusariam de seus poderes), nem o ressurgimento do vínculo religioso. Somente os vínculos afetivos e os processos civilizadores lutam verdadeiramente contra a guerra. Mas a forma como eles se instituem não permite definir os meios de operação que favoreçam uma atuação eficiente. Resta apenas a esperança, freqüentemente próxima da desesperança.

O vínculo social

Da luta contra o caos e o homicídio à separação e à dominação

Nos textos que examinamos, o problema central é sempre a natureza, a origem e o destino do vínculo social. Assistimos ao nascimento hesitante deste vínculo no começo dos tempos, quando reinava o arbítrio do chefe da horda, e corremos o risco de assistir à sua degeneração e sua morte com o desenvolvimento da civilização moderna, cuja expressão última e mais elevada é a guerra total e o retorno ao barbarismo.

1. NOSSA PERSPECTIVA

É necessário, agora, tentar estender um pouco mais a reflexão freudiana a fim de elucidar aquilo que permite ao social se instaurar como tal (quaisquer que sejam as formas históricas que ele seja capaz de assumir) e de se manter (ao favorecer a existência de laços de interesse e vínculos emocionais).

Duas ressalvas preliminares se impõem:

a) tal estudo só é possível se aceitarmos a hipótese segundo a qual é concebível se tratar com pertinência da origem. Ora, todo debate concernente à origem traz a marca do impossível.

Com efeito, a origem, revestida de todos os encantos do paraíso perdido, é vivida como "o lugar e a fórmula" que todo mundo procura desesperadamente para dar, enfim, sentido à vida. A origem se encontra, então, como o santuário que exerce uma fascinação constante, mas que escapa a qualquer investigação e que nos marca. A origem, por definição, é aquilo que nos fez, mas que está irre-

mediavelmente longe, impossível de ser reencontrado. No mundo, não existe jamais o "tempo reencontrado". Só a literatura pode engendrar tal ambição. Todo estudo da origem deve, por consequência, ser considerado como cientificamente não-pertinente.

b) um trabalho desse tipo diminui o risco (que Freud nem sempre evita) de se tecerem considerações sobre entidades trans-históricas: o Estado, a Civilização, as Pulsões, os Desejos... que se apresentam como atores reais no palco da história, mesmo se, na verdade, se comportam como autômatos numa peça de teatro escrita pela eternidade.

Necessário se faz responder a estas objeções, a fim de precisar nossos propósitos:

1) É verdade que a origem e o originário desviam em definitivo qualquer investigação e se apresentam, comumente, como uma ocasião para "romances da humanidade", onde o delírio acompanha o irrisório ou o incongruente. No entanto, é também verdade que, paralelamente, nada pode ser enunciado que não seja factual e eventual, se não forem levadas em consideração algumas hipóteses metacientíficas e alguns relatos míticos que se propõem esclarecer, por mínimo que seja, o "mais-além" de todos os limites. É nesse sentido que Freud trabalhou toda sua vida, e se o mito da horda primitiva, ou as hipóteses sobre a dualidade pulsional, própria à espécie humana, nos atingem com tal vigor, é por sua ousadia de ter se aventurado através das fronteiras do incognoscível. É também nesse sentido que trabalham os pesquisadores em ciências exatas; constatamos que nenhum dentre eles tem a ambição de descobrir uma origem elementar que seja da ordem do impossível, mas têm o propósito, a partir da interrogação sobre o princípio, de encontrar (ou mais exatamente de inventar e construir) as noções, os conceitos, os paradigmas, e se possível as leis, que permitem explicar o funcionamento e as transformações do universo e dos seres vivos. Nossa perspectiva é similar. Desejamos, não encontrar o ponto alfa a partir do qual tudo se desenvolveria, mas antes o "*aleph*", isto é, o(s) princípio(s) organizador(es) da vida social.

2) A construção desses princípios organizadores não significa de modo algum que o social responda de maneira unívoca a questões similares. Pelo contrário, a variedade, a eflorescência, a turbulência e a *arbitrariedade total* de respostas é um fenômeno que surpreende qualquer observador da realidade social. Assim, as formas estatais de um mesmo período histórico mostram diferenças essen-

ciais (o que dizer então, quando se comparam períodos extremamente distantes!). Da mesma forma, as civilizações são multiformes, podem se transformar, se suicidar lentamente, ceder à tentação do Apocalipse, ou despertar bruscamente. E ainda, da mesma forma, os diversos pequenos grupos que abundam em nossa sociedade não são redutíveis entre si (por exemplo: o funcionamento do conselho administrativo de uma multinacional dificilmente seria parecido ao de uma assembléia sindical). No entanto, esta diversidade de formas (e, correlativamente, as diferentes formas de existência dessas estruturas sociais) não impede:

— tentar descobrir os princípios gerais que presidem a organização, o funcionamento e a evolução dessas múltiplas formas e, conseqüentemente, tentar compreender a quais questões gerais elas tentam, cada uma à sua maneira, responder;

— resgatar a morfogênese dessas diferentes formas e as razões da passagem de uma forma a outra.

Em outras palavras, trata-se de conseguir elucidar a conotação de noções tais como o Poder, o Sagrado, o Estado, e de transformar estas noções, na medida do possível, em conceitos explicativos. É preciso, então, levantar a hipótese da existência de proposições gerais que caracterizem a natureza do Poder, do Estado, etc. É necessário, igualmente, esclarecer algumas das formas, das tecnologias e das modalidades de aplicação que possam sustentar as “hipóteses primárias” examinadas conforme as circunstâncias históricas, as estruturas econômicas e sociais nas quais elas se desenvolvem, às quais elas dão sentido e nas quais adquirem sentido.

O ângulo da teoria freudiana sobre o qual tentaremos nos apoiar e aprofundar é o da alteridade e de seu reconhecimento. Como reconhecer ao mesmo tempo o outro e nós mesmos, como situar nossos lugares, nossos papéis, nossas relações, como considerar e viver nossas relações de violência e nossas relações amorosas? Explorando este campo, e tomando-o como ponto de partida de nossa viagem, será possível (esperamos) contribuir para a explicação da natureza do social e de sua estrutura, de seus elementos invariáveis e de seus elementos mutáveis.

Podemos assim ser fiéis ao espírito de Freud, que sempre foi sensível à diversidade, à contingência, a cada indivíduo enquanto representativo de um “afastamento absoluto” (retomando a expressão de Fourier) com relação aos outros — não é a psicanálise

uma ciência do singular? — e que sempre quis, simultaneamente, elaborar uma teoria onde o social se inscreve desde o princípio no corpo do homem e em suas fantasias, participando assim de sua gênese.

É através da escuta do mais particular que poderemos apreender o mais geral, é debruçando-nos sobre os adventos da alteridade que poderemos compreender como o vínculo social se tece, se liga, de desliga e se rompe.

2. A EXPERIÊNCIA VIVIDA

Do ponto de vista da experiência vivida, como vivenciar o vínculo social, senão como a relação com os outros que se declina em termos de amor e ódio, de aliança e competição, de trabalho e lazer? Senão como nossa relação com seres diferentes de nós, separados de nosso corpo e de nosso espírito, seres para sempre irredutíveis?

O vínculo social se apresenta, em princípio, como um vínculo trágico: ele nos faz compreender que os outros existem, não como objetos possíveis de nossa satisfação, mas como sujeitos de seus desejos, em outras palavras, como tão suscetíveis de nos rejeitar quanto de nos amar, de manifestarem vontades contraditórias às nossas, de representarem perigos permanentes não apenas para nosso narcisismo, como também para nossa simples sobrevivência, e de serem, para nós, apesar de tudo isso, tão indispensáveis quanto o ar que respiramos. O semelhante, o irmão, é um adversário em potencial, às vezes até mesmo um inimigo cruel. O outro tem a possibilidade de ser tudo, dependendo da maneira como ele é investido. Fundamos nossas esperanças e projetos sobre areias movediças, nossas alianças sobre rivalidades,¹ nossas afeições sobre mal-entendidos. O outro é sempre um traidor, o Iago de Otelo, que pode nos destilar seu veneno de maneira lenta e segura, mas é também Píldes, o amigo fiel, finalmente encontrado. Mas se o outro, ao mesmo tempo, nos ama e nos detesta, se ele é nosso semelhante (sempre sob a imagem da diferença), isto significa que nós mesmos nos amamos e nos detestamos. Somos nosso próprio traidor, nosso próprio carasco, somos ambivalentes frente a nós mesmos: a relação que tecemos com nosso próprio corpo é uma relação de proximidade e de rejeição, de ternura e de terror, frente a essa marca de nosso destino

("anatomia é destino", dizia Freud), e a relação que mantemos com nosso psiquismo faz parte de processos de clivagem. Nós somos seres de desconhecimentos, de lacunas e de transbordamentos; mesmo possuindo um corpo que constitui uma membrana sólida de proteção contra os outros, que nos isola, e nos identifica, sabemos, apesar disso, que este corpo está repleto de sinais de outrem: palavras dos primeiros educadores, destrutivas ou carinhosas, mas igualmente traços de carinho e traços de golpes, e ainda objetos introjetados, objetos a expulsar, significando que este corpo não está e não pode estar totalmente desligado do corpo da mãe, que ele porta dela os estigmas, como porta em si a marca paterna: a castração simbólica inscrita no Édipo.

A dificuldade do vínculo com outrem nos remete à dificuldade de viver conosco mesmo. A relação humana se institui sobre uma base de angústia não-controlável: as referências são frágeis, mutantes; nosso corpo não é inteiramente nosso, nosso ego não nos pertence;² o outro está sempre ali, com sua solidez e seu caráter proteiforme e englobante; somos rodeados de perigos, habitados por perseguidores internos; o não-controlável, o indeterminável, em suma, o inominável³ nos cerca, a imundície nos corrói, a dúvida nos invade. O inominável nos fala de um mundo onde não existem fronteiras precisas e sólidas que permitam ordenar as coisas e os seres, que permitam a diferenciação precisa e relações estáveis entre eles; de um mundo onde reina a indiferenciação, o caos primordial, o informe e a mistura. Ora, a mistura é o anúncio da impureza, é o surgimento da indiferenciação, de um mundo onde as referências desaparecem. Toda sociedade se cria na luta contra a indiferenciação que faz emergir a fantasia do caos primordial, da desordem primitiva.⁴ Delimita-se, então, a cartada fundamental: o vínculo social, para que ocorra, deverá favorecer a ordem e a clareza, o consenso e a harmonia, aceitando que esta ordem seja ameaçada continuamente pela desordem, esta clareza pela obscuridade, o consenso pelo conflito (logo, que ordem e desordem sejam consubstancialmente ligadas) e fantasiando os perigos insuportáveis que traria consigo esse mundo do informe, para melhor poder dele se proteger e se libertar.

Vemo-nos então confrontados com dois elementos aparentemente contraditórios:

a) O caos primordial não existe, mas permanece como um perigo possível para qualquer ordem, como fundo sobre o qual a

ordem social pode se constituir. É preciso então imaginar-se a desordem total (o Inferno) para se instaurar o social (o Paraíso). O vínculo social (entre seres diferentes), para se constituir, deve se destacar do mundo do *idêntico*, do duplo infinito, do mimetismo perfeito, dos espelhos onde se anulam as diferenças de sexo e de geração.

b) O caos está em nós (em nossa clivagem, em nossa pulverização interna) e entre nós e os outros, pois o outro está ali sempre como promessa de amor e perigo provável, pois o outro nos assinala sua diferença e sua semelhança englobante, porque projetamos nele partes de nós mesmos e ele se comporta da mesma forma. O informe não se apresenta mais como imagem, mas como realidade. Estes elementos não são contraditórios. Assim como Freud nos mostrou a necessidade de se confrontar ao mesmo tempo com o evento (a realidade histórica) e com as identificações, introjeções e projeções imaginárias (a realidade psíquica), devemos também admitir que o caos primordial é simplesmente a imagem psíquica projetada de nossos medos, de nossas dúvidas, de nossa ruína possível (como o evoca Winnicott), de nosso temor de um outro que pode se revelar como perseguidor e torturador. O caos está presente de maneira constante, alucinatória, encantatória em cada um de nossos gestos e pensamentos. Podemos nos desfazer em pedaços a qualquer momento, e a qualquer instante o outro pode se *revelar* realmente como nosso carrasco.

Como se livrar dessa fusão aterrorizante? Duas vias existem e são concorrentes: a violência e o amor, o crime e o reconhecimento do desejo do outro, isto é, a *destruição* do outro e a *construção* do outro enquanto outro — dois aspectos do problema da alteridade.

a) A violência:

Freud foi o único, durante muito tempo, a evocar o papel do crime cometido conjuntamente na construção do vínculo e do corpo social. Hoje em dia, suas hipóteses são reconhecidas e inúmeros são os autores que se baseiam na noção da violência fundadora. René Girard é, sem dúvida, o mais original dentre estes.

É conhecida sua tese de que a violência recíproca reinará enquanto a sociedade não tentar se livrar do mundo de duplos, instituindo o sacrifício. A vítima expiatória substitui a violência de todos contra todos, pela violência unânime de todos contra um, fundando assim a comunidade. Concordamos com Girard quando este pro-

cura, nos mitos e tragédias, as lutas entre os irmãos. "No Velho Testamento e nos mitos gregos, os irmãos são quase sempre inimigos entre si. A violência que eles parecem fatalmente levados a exercer um contra o outro só pode se dissipar se for exercida sobre terceiros, vítimas sacrificiais".³ Basta lembrarmos de Caim e Abel, Esaú e Jacó, Etéocles e Polinices. É certo que outros objetos de violência existem: os próprios filhos, no caso de Medéia, abandonada por Jasão; os animais massacrados por Ajax, na peça de Sófocles. No entanto, em todos estes exemplos, trata-se da *transfere*ncia de violência sobre seres que não são culpados (crianças, animais), ou então de erros. A única violência originária seria a violência entre irmãos, a violência mimética. Ora, o que Freud nos mostrou em *Totem e tabu* (obra à qual Girard se refere seriamente, embora conteste a argumentação) é que não existem irmãos, sem que seja colocada primeiro a função paterna. Quanto a esta, ela só sobrevem após a morte do chefe da horda que, uma vez morto (e por causa mesmo dessa morte), ressurgue como pai mítico, fundador da comunidade. A renúncia à violência entre os irmãos é a consequência deste ato. Já salientamos o caráter contingente e precário dessa renúncia. O crime, com efeito, ronda entre os irmãos. O primeiro crime é a instauração de uma série infinita de crimes. A violência fraterna, contrariamente ao que acredita Girard, não é fundadora, mas derivada. As primeiras violências são:

- 1) A violência do chefe da horda, que se manifesta na recusa do amor e do reconhecimento, que impede a criação de qualquer cultura e que instaura como única relação possível a *relação de força*;
- 2) A violência dos filhos, como reação, que se constituem, enquanto filhos, na conjuração, e que pelo crime criam o pai (personagem sagrado e idealizado), as primeiras comunidades humanas e as primeiras regras de direito.

Podemos agora ser mais precisos no que concerne ao caos primordial e ao informe. É um mundo regido por relações de força, pela castração real, por uma indiferenciação total entre todos os que não se encontram no lugar do chefe da horda. O caos não significa a similaridade absoluta, ele assinala um mundo de desordem ligado à onipotência do Um, ao desejo desenfreado de um só, que persegue incansavelmente uma satisfação que deve permanecer para sempre insatisfeita. O mito de Urano é particularmente revelador neste aspecto. Urano não cessa de ter com Géia uma atividade sexual incansável e transbordante. Ele recusa-se a aceitar que seres

diferentes dele possam aceder à luz. Cronos deverá emasculá-lo. "Este ato terá consequências cósmicas decisivas. Ele afasta o Céu e a Terra, libera, na sequência dos tempos, o surgimento de futuras gerações, institui um novo modo de procriação pela união dos princípios que permanecem, em sua própria aproximação, distintos e opostos; funda a necessária complementariedade entre as forças de conflito e as forças de amor".⁶ Então, o inominável começa a poder ser nomeado: é a dominação de cada um de nós por um outro (genitor castrador ou mãe arcaica), é seu sufocamento por este outro, é a impossibilidade de aceder ao *nascimento* de si, é ser falado por um outro, ser feito por ou para outro. Nós somos, como Freud mostrou, o fruto de identificações as mais variadas, e o processo identificatório (e seus corolários ou substitutos, incorporação, introjeção, projeção) continua por toda a vida. Ora, é fundamental notar, como nos incita *Psicologia de grupo*... que as identificações mútuas (entre irmãos, entre semelhantes) só são possíveis na condição de ter-se anteriormente postulado um guia ou um pai. O medo dos irmãos, o temor do outro (e o amor pelo outro), a dificuldade de cada indivíduo de saber onde termina seu corpo e começa o corpo do outro, é apenas a consequência e mesmo a metáfora dos medos e amores sentidos pelos primeiros seres terrificantes. Para um irmão caçula, o mais velho é o substituto do pai. Para o mais velho, o caçula é o revoltado em potencial. Com relação a nossos iguais (nossos semelhantes), somos sempre levados a nos perguntar: posso fazer dele meu inferior (meu colaborador ou meu escravo), ou devo respeitá-lo como meu superior? *A luta entre os irmãos* marca a criação da função paterna e a necessidade de sua manutenção. Se não há função paterna, só o caos (a violência primitiva) existe. Se o pai é reconhecido enquanto pai e amado como tal (após ter sido morto), ele nos faz saber que nunca nos liberaremos dele; que devemos investi-lo como Deus, Totem, ancestral, que ele viverá dentro de nós mesmos, que ele nos obrigará a pagar uma dívida infinita à sua memória e que nos ameaçará sempre de uma dissolução possível. Os outros, então, nos remetem sempre ao "grande outro", àquele que, morto ou vivo, nos indica, para sempre, qual é a nossa condição: a de seres vivos sempre ameaçados, sempre suscetíveis de despedaçamento, expostos a objetos parciais que nos conduzem a uma busca alucinatória e perdida de antemão (o "seio bom" não será nunca reencontrado, nem o falo conquistado, mas

os homens se debaterão por isso, como se se tratasse de um objetivo realizável, e não de um sonho mistificador).

É preciso então abandonar a tese de Girard. Não que ela seja falsa. Existe realmente uma violência entre os irmãos. Mas ela é a continuação da violência dirigida contra o pai, esta mesma consecutiva à violência do chefe da horda. Quando os irmãos pretendem ocupar o lugar do pai, eles entram em luta. Quando conseguem criar a comunidade, devem derivar a violência que os anima uns contra os outros (pois após terem sacralizado o pai, eles possuem a violência "em excesso"), sobre as vítimas expiatórias. Nesse caso, efetivamente o *pharmakos*, o rei, e sobretudo os estrangeiros serão vítimas bem designadas. Não esqueçamos, contudo, que eles não serão suficientes para a tarefa: a guerra civil é a base sobre a qual se forma toda sociedade — a autodestruição (o apocalipse), a tentação permanente, da mesma forma que, para o ser humano, a loucura, o suicídio e a despersonalização aí se encontram para testemunhar que a coerência que ele conquistou lentamente pode ainda se desfazer no momento menos esperado.

b) O amor:

Porém a violência (na acepção que demos a esta palavra) não é a única fundadora. Desde *Totem e tabu*, Freud percebeu que a união dos irmãos com vistas à conjuração pressupunha a criação de certos laços libidinais (o que, aliás, mostra bem a articulação entre pulsão de vida e pulsão de destruição: se amarem uns aos outros para destruírem "o homem que está demais"). Ele salienta, além disso, que, após o assassinato, laços de amor e de amizade se formaram entre os seres que decidiram renunciar justamente ao objeto pelo qual tinham se rebelado. Mas é principalmente em *Psicologia de grupo*... que Freud sustentou a criação do grupo "por um chefe que ama todos os membros com um amor igual", tendo com eles uma relação dual "de natureza sexual", manejando o grupo pela hipnose, tornando-se o objeto comum do grupo, eleito por cada um para o lugar de seu ideal do ego e permitindo a identificação dos membros do grupo uns com os outros.⁷ A libido se revela tão necessária quanto a violência, para criar a comunidade. É verdade que o trágico nos circula, os mecanismos nos escapam e que o pior é sempre certo. Mas, ao mesmo tempo, a vida é também o cotidiano, o trabalho, o canto ritmado, o prazer nas relações sexuais e amistosas, a festa que marca a "despedida do tempo gasto",⁸ é o prazer

da palavra, do bate-papo, dos dons e das danças. Tudo isso Freud sabe, apesar de seu rigor e ceticismo; ele declara em *O mal-estar na civilização* que os homens procuram fundamentalmente a felicidade e a realização de seus desejos mais profundos. Ele pode enunciar essa opinião, pois que ele viu realizar-se a primeira atividade teórica das crianças elaborada em torno da sexualidade. ("De onde vêm os bebês?"). Assim, o primeiro saber está ligado ao prazer e à angústia. Ao prazer, já que a criança é um "polimorfo perverso" que procura a satisfação de seus desejos no imediato, que gosta de brincar com seu corpo e de sentir o calor do corpo materno. A angústia, já que esta interrogação sobre sua própria origem é o sinal de que a criança sabe que poderia nunca ter nascido, que ela pode, da mesma forma, desaparecer e que ela busca ativamente o que possa legitimar sua existência enquanto ser e não enquanto objeto caído do céu, fruto do acaso e não do desejo. A angústia exprime o temor do não-amor, do não-desejo. Ela significa também para a criança que o essencial para ela é a certeza de ter sido desejada, tal como ela é. As primeiras teorias são, então, explicações do prazer e do amor. O homem é um ser que tem sede de amor. Mas Freud sabe, ao mesmo tempo, que "o poder do amor" não é suficiente para criar uma civilização, não somente por causa das pulsões de morte, mas em princípio porque é impossível que os seres humanos reconheçam plenamente sua alteridade. Para fazê-lo, seria necessário que cada um tivesse com os outros somente relações de amor, de convivência ou de aliança. Seria ainda necessário que o amor não arrastasse consigo essas escórias fundamentais que são a inveja, a posse, a absorção do outro, e que o amor não fosse contrário à marcha da civilização. O amor, no seu extremo, é tão perigoso quanto a violência.

O problema vai ser o de criar "um amor bem temperado". Duas vias se abrem, segundo Freud:

a) O amor do chefe, da pessoa que simboliza o corpo do grupo, protetor deste, que garante sua força e que induz novas energias; este amor sempre pago em troca (nenhum chefe confessa de testar seu povo),⁹ vai garantir a cada um sua identidade, seu lugar na organização social e sua própria grandeza. Amar o chefe e ser amado por ele: é acontecer como sujeito da história, como participante da ordem do mundo.

b) O amor mútuo sob formas sublimadas. Ao converter o amor sexual, sempre dotado de agressividade e possessividade (logo,

de potencialidade destrutiva da comunidade), em afeição, ternura, solidariedade ou amizade, o homem tece vínculos comunitários que permitem a cada um reconhecer o outro em sua diferença e ser por ele reconhecido. Ao eliminar do amor sua substância violenta, seu aspecto desmesurado, cada um se protege ao mesmo tempo dos aspectos excessivos da conduta de outrem. Todo mundo ganha: os outros, ao invés de serem possíveis adversários, tornam-se parceiros, ao invés de entrarem em relações de ciúme e rivalidade, entram em relações de aliança.

Aliás, se o amor permanecesse sempre ligado à sua carga sexual, ele não poderia ser outra coisa senão um amor endógamo e incestuoso. O amor é contrário à civilização, não apenas porque "os casais saciados" não precisam dos outros e porque cada homem, ao desejar utilizar outrem como objeto sexual, entra em competição com outros homens. Ele o é, antes de tudo, porque em seu movimento natural, ele se inclinaria em direção aos primeiros objetos dos quais tenha recebido carícias e os quais ele mesmo tocou, beijou, sugou e mordeu. Todo amor é, por definição, endógamo e incestuoso. Como não amar estes corpos que são os únicos com os quais todo ser humano tem uma relação sensorial e sensual espontânea, por razões biológicas (aleitamento), por razões de prematuridade do indivíduo (a criança deve ser segurada, carregada) ou sem ter que levar em consideração a vontade de um terceiro (incesto)?

A desgenitalização do amor é, então, indispensável para a criação de vínculos sociais. A interdição do incesto é realmente a interdição fundadora da civilização.

Se admitirmos que o incesto mãe-filho é mais antigo e mais vigorosamente combatido que o incesto pai-filha, uma outra função da proibição aparece em toda sua amplitude: a proibição visa em princípio afastar e separar definitivamente os filhos de suas mães. Pois a mãe não quer abandonar seu filho, que ela sente como uma parte de si mesma. O filho deve sempre lutar contra a fantasia materna de plenitude. Quer seja a mãe devoradora, possessiva, castradora, ou simplesmente amorosa, ela exerce, através de seu próprio amor, uma violência sobre o corpo da criança-falo, da qual a criança deverá conseguir se libertar, se pretende um dia ter o falo, e não ser mais o falo fantasiado de um outro.

A proibição visa a liberação da criança da condição de passividade, na qual a mãe podia mantê-la e que significaria sua morte ou, mais exatamente, a impossibilidade de seu nascimento. As mães

são sempre capazes (apesar das diferenças culturais desempenharem papel essencial nesse domínio) e sempre desejosas, mesmo se seu discurso é diferente, de guardar seus filhos homens, aleitá-los por mais tempo que as meninas, beijá-los e satisfazerem seus caprichos: em suma, capazes de conservá-los para elas, de tentarem de uma certa forma fazê-los voltar para seu corpo, de nunca vê-los crescer. As sociedades ditas primitivas não se enganaram ao instituir um cerimonial que tem por objetivo separar definitivamente a criança da mãe e fazer dela um filho do pai. A proibição do incesto permite marcar a criança com o nome do pai, e de instituir o parentesco simbólico no lugar do parentesco natural.

O problema da menina é mais complexo; menos acariciada e menos nutrida pela mãe, menos em complementaridade com ela, não permanece, no entanto, menos profundamente ligada à sua mãe, que é também para ela seu primeiro objeto de amor e cujo corpo semelhante invade seu próprio corpo de forma mais duradoura que no caso do menino. Como dizia o cineasta Ingmar Bergman: "Cada mulher vive com um sabotador dentro dela, que tem a voz de sua mãe". Devemos acrescentar ainda, além da voz, os órgãos, as relações com o mundo que foram colocadas na criança pela mãe. Em definitivo, como bem sabem os psicanalistas, o único incesto essencial é com a mãe, seja para os homens ou para as mulheres. A regra da vida dos humanos, a possibilidade da civilização é: "Não retournes para tua mãe".

Da mãe à esposa e à mulher em geral, a passagem é rápida. Geralmente, as mulheres serão percebidas como essa "metade perigosa" analisada por G. Balandier.¹⁰ O amor mútuo, bem-temperado, poderá enfim se desabrochar entre homens: a fraternidade viril nasceu. As mulheres são rejeitadas aos limites da civilização. A função paterna distancia o caos e abre o caminho da civilização. Ela está presente tanto na violência fundadora quanto no amor instaurador.

Será que isso significa que os problemas principais serão resolvidos e que o vínculo social encontrou uma base estável? Certamente não, por dupla razão: 1) A predominância do desejo de construção numa comunidade é sempre suscetível de levar ao caos. 2) A presença, nas relações de aliança e de comércio, de um fundo agonístico, que pode reintroduzir o excesso no mesmo lugar de onde ele tinha sido expulso.

1) Predominância do desejo de construção

Poderíamos acreditar que uma sociedade onde predominaria o amor do povo pelo chefe (ou pelos chefes) e o amor "homossexual" entre irmãos, seria a sociedade protegida do possível caos. Isso não é verdade:

a) Pois o(s) chefe(s) "guia(s)" deve(m) ser morto(s) um dia, seja realmente (Mussolini), seja simbolicamente (exemplos recentes: a retirada do corpo de Stalin do mausoléu que lhe era destinado, os documentos sobre os "erros" de Mao e os crimes da "camarilha dos Quatro", antes da denúncia, que não tardaria, dos crimes do próprio Mao),¹¹ e a luta entre os irmãos deverá se suceder * (após todo ditador, temos uma direção colegial que se traduz, *in fine*, pelo desaparecimento de alguns irmãos e o aparecimento de um novo guia), com seu cortejo de violências, cobranças e complôs variados.

b) Pois os irmãos, para se provarem sua potência de homem (já que eles puderam ser arrancados da mãe), são obrigados a entrarem em guerra com outras comunidades, ou encontrar bodes expiatórios no interior da própria comunidade.

Uma sociedade onde predominaria o amor, sabêmo-lo agora, não seria viável. Acrescentemos um outro elemento de sua impossibilidade: o amor, com sua potência, levaria os seres à fusão amorosa (e à indiferenciação), ou ao excesso erótico, à perda de referências sociais e à morte social.

2) A presença de um fundo agonístico

O vínculo social é antes de tudo o estabelecimento de uma relação pacífica entre os seres. Ora, mesmo este tipo de relação é marcado por uma violência que nada pede, senão se exprimir.

Tomemos o exemplo clássico da doação, estudado por M. Mauss¹² e por G. Bataille.¹³ Constatamos que o presente, "oferecido generosamente", deve ser obrigatoriamente dado. Esse presente se integra numa série de outros donativos (tanto econômicos quanto culturais) que são trocados por outros presentes. Os donativos são "fortemente unidos à pessoa, ao clã, ao solo, eles são o veículo de

* O que se comprovou tragicamente com os massacres da Praça da Paz Celestial, em 1989. (N.E.)

seu 'maná', de sua força mágica, religiosa ou espiritual". "Pede-se-lhes que destruam o indivíduo que os aceita".

A doação é um sistema constrangedor (Malinowski o sabe bem, ele que diz que o presente é "uma doação que aprisiona"; ele manifesta o poder daquele que dá sobre aquele que recebe. Ele o obriga a render-se ou a ser destruído. A doação é essencialmente destruidora. E para melhor destruir outrem, é preciso que o doador mostre a pouca importância que ele dá às riquezas. Assim, o doador Kwakiutl (estudado por Mauss), cujo prestígio como chefe "está ligado à despesa e à eficiência em transformar usurariamente os presentes aceitos, de modo a transformar em obrigados aqueles que o obrigaram. A consumação e a destruição são aqui realmente sem limites. . . .¹⁴ Em um certo número de casos, não se trata nem mesmo de dar e receber, mas de destruir a fim de não querer nem ter ares de desejar ser retribuído. . . .¹⁵ *para esmagar, para anular seu rival*.¹⁶ Como escreve G. Bataille: "Dar, torna-se adquirir um poder. O presente tem a virtude de ser um passo além para o sujeito que dá, mas em troca do objeto dado, o sujeito apropria-se desse ultrapassar. Se ele destrói o objeto diante de um outro, ou se ele o dá, aquele que dá assumiu aos olhos do outro o poder de dar ou de destruir. . . O que na dilapidação é apropriado, é o prestígio que ela dá ao dilapidador".¹⁷

Essa violência, codificada e esperada, é grande, num exagero sempre possível. Nesses atos de destruição e de desafio se jogam diretamente relações de poder (colocar o outro à sombra de seu nome) que podem se inverter e que, seja como for, levam o submisso a persistir na tentativa de inverter a situação. O ato de troca: ato contra a guerra, *é um ato de guerra*. Ele significa que as relações sociais não estão estabilizadas, que podem sempre serem questionadas, que não se pode designar duravelmente ninguém para o posto de dominante ou de dominado.

Ora, é impossível para um grupo, que quer se afirmar, permanecer nessa situação instável. É então necessário não apenas lutar *contra a indiferenciação* (contra o caos) pela violência, pelo amor (e nos dois aspectos pela expressão da lei do pai), mas, ao fazê-lo, criar um mundo onde as diferenças reconhecidas (a alteridade de cada um) não sejam sujeitas a questionamentos permanentes. A questão da alteridade, que coloca a questão política (como viver com?), econômica (qual trabalho realizar e com quem?), a questão da aliança (com quem ter relações sexuais, com quem se casar?)

e a da existência (já que é pelo outro que eu existo, e é pelo outro que eu posso ser destruído, que relações ter com ele?), vai ser resolvida pelo estabelecimento de um sistema de *classificação* que se transformará em sistema de separação e, enfim, de *dominação*.

3. DA CLASSIFICAÇÃO A DOMINAÇÃO

Observou-se comumente (em particular Lévi-Strauss) que o espírito exercia-se segundo uma lógica fundada sobre oposições binárias, que tinham como objetivo, de um lado, *classificar* os elementos do *mundo natural* e do *mundo social*, e de outro lado, autorizar sua identificação e suas relações. O totémismo, por exemplo, desde a renovação de sua abordagem pelos trabalhos de Lévi-Strauss, se apresenta como um sistema de *limites*, colocando ordem no mundo, permitindo a cada um conceber sua existência em relação ao que existe fora de si, definir as relações de homologia, de conflito e de rivalidade com o mundo natural, e, aos diferentes grupos, permite a aquisição de suas identidades próprias. O totémismo se faz acompanhar de uma estrutura de proibições, principalmente de ordem sexual ou alimentar.

Em outras palavras, todo sistema de classificação inscreve no corpo social as normas que devem reger a vida em grupo, normas sempre legitimadas por uma *(lei)* (palavra fundadora que define a ordem do mundo, pronunciada um dia pelos deuses ou pelos grandes ancestrais, e que dá *sentido* ao grupo e à sua ação):

Na infinita variedade do mundo, suas nuances insuportáveis, na mistura obscura que ele exprime, a classificação escolhe as diferenças, *estabiliza-as* num corpo teórico imutável e dá a cada um seu lugar, seu papel, sua possibilidade de ser.

Todo sistema de classificação se fundamenta nas duas únicas diferenças *evidentes* (perceptíveis pelos homens): a diferença de *sexos* e a diferença de *gerações*.

Sob qual ponto de vista são essas diferenças evidentes? Do ponto de vista fisiológico, com certeza. A diferença homem-mulher é perceptível desde cedo, mesmo se ela se mostra às vezes incompreensível para a menina, que se pergunta porque "ela o perdeu" ou para o menino que pode fantasiar uma mãe (e uma mulher) com

pênis. Quanto à diferença de gerações, o trabalho da parturiente, o parto, e os primeiros gritos do recém-nascido são dados imediatos da existência de *distâncias* que quase não precisam ser pensadas.

Porém, essa evidência fisiológica é de pouco interesse para nossos propósitos. No entanto, é importante observar que tratam-se das duas únicas ordens naturais que são ao mesmo tempo ordenadoras da *cultura* e do *pensamento consciente*.

Ordenadoras da cultura, pois a interdição do incesto, a interdição de matar e de comer o pai, se apóiam na diferença dos sexos e das gerações; já que o sistema de aliança de parentesco e de filiação tem seu ponto de origem na diferença de sexos.

Ordenadora da cultura ainda, já que a não-percepção, ou mais exatamente, a transgressão dessas diferenças reintroduz diretamente o mundo da *mistura*, da *não-discriminação*, e abre as portas ao desejo de onipotência, e a seu corolário, a instituição da morte.

Sade nos faz sentir esse movimento, que vai da negação das diferenças a um mundo onde a única lei é a do controle total e da destruição.

Em *Os Cento e vinte dias de Sodoma*, um personagem conta que "ele conheceu um homem que violou três crianças que tinha tido com sua própria mãe, das quais uma menina, que ele tinha obrigado a se casar com seu filho, de modo que, ao violá-la, ele violava aquela que era sua irmã, sua filha e sua nora e que ele obrigava, ao mesmo tempo, o filho a violar sua irmã e sua sogra".¹⁸ Por último, o exemplo mais forte, Sain-Fond contando a cena da morte de seu pai, que ele assassinou enquanto, ao mesmo tempo, sodomizava a filha: "Que prazer para mim. Eu estava coberto de maldições, de pragas, eu era *parricida, incestuoso, assassino, proxeneta e sodomita!* Oh! Juliette, eu nunca fui tão feliz em minha vida".¹⁹

A mistura total, a possibilidade alucinatória de tudo ser ao mesmo tempo, de ocupar todas as posições na ordem das gerações e dos sexos, isto é, na verdade, de negar tal ordem, eis o que Sade nos mostra. Além disso, ele nos mostra que essa mistura é o mundo do idêntico: não existem mais filhos, pai, mulher, mas unicamente objetos substituíveis destinados ao prazer do déspota, que não encontra prazer maior do que o provocado pelo despedaçamento do objeto de sua satisfação.

Ordenadoras do pensamento consciente, pois o inconsciente não conhece nem a diferença de sexos, nem a diferença de gerações. O inconsciente, enquanto funcionando sob uma lógica sem oposição,

sem contradição, onde qualquer coisa pode ser ela mesma e uma outra, sem referências cronológicas, é o mundo da mistura, da força, da demência. Nisso, ele é fonte de invenção (sendo o homem "*sapiens-demens*"), nisso ele se opõe igualmente a toda classificação, a todo limite e a todas as regras da vida social.

Como o retorno ao idêntico, através da transgressão das proibições, ele não aceita a lei do pai e, por consequência, impede qualquer identificação. O único reino do inconsciente é o reino dos fragmentos, das intensidades, dos prazeres temporários e violentos, do despedaçamento dos afetos, da lei dos objetos parciais introjetados e projetados, ou seja, a impossibilidade da conquista de uma identidade distinta.

Todo sistema de classificação fundamenta-se, então, na relação com a lei que proíbe ou autoriza as relações sexuais, criadora da *ordem humana e da ordem social*.

Outras oposições se acrescentam ou derivam dessas primeiras classificações. Oposição homem/natureza (animal e plantas), oposição que funda não uma exclusão mas uma *participação*, na medida em que o homem não sendo a mesma coisa que a natureza, pode celebrar com ela suas núpcias. Se alguns grupos sociais adotam nomes de plantas ou de animais e acreditam descender de um mesmo ancestral simbolizado pelo totem, é para fundar um vínculo de *reciprocidade*, e não uma mistura, uma *homologia*, e não uma similaridade, uma atividade de espírito (que pode se desdobrar, quando a natureza não for mais somente "temida, admirada, ou cobiçada"), e não uma atividade de predação. Como diz Lévi-Strauss, as espécies naturais não são escolhidas por serem "boas para comer", mas por serem "boas para pensar".²⁰

Os grupos participam de um mesmo totem. É assim que eles existem enquanto eles-próprios. Lévy-Bruhl mostrou-o bem: para que os seres existam, é necessário a *participação*, que não é fusão de seres que perdem ou que conservam ao mesmo tempo suas identidades; a participação entra na própria constituição dos seres. Sem ela, os indivíduos não teriam existência. Ela é imanente ao indivíduo, condição da existência. Existir, é participar de uma força, de uma essência, de uma realidade mística".²¹

Não esqueçamos a explicação psicanalítica; Freud evidenciou, no caso do pequeno Hans,²² Ferenczi, no caso do pequeno Arpad,²³ o medo fóbico dos animais (para Hans, o cavalo, para Arpad,

o galo) correspondendo a um *deslocamento* do medo sentido pelo pai; ser ameaçador por excelência, pois vivido como castrador potencial.

O medo do pai da horda (cu de qualquer pessoa que possa ocupar o papel do onipotente), que conduz ao seu assassinato, pode resultar não somente na sua divinização, como também na sua transformação em um ser de outra espécie. Esta transformação comporta dupla vantagem:

1) Ela reprime a idéia do assassinato cometido em um *ser semelhante* e permite o ofuscamento quase definitivo desse ato (que só reaparecerá durante o banquete totêmico) e dos motivos humanos e sociais que originam a lei (que é transportada a um "lugar longínquo", e num "tempo" mítico);

2) Ela estabelece uma participação, uma convivência com a natureza, e faz do homem um ser simultaneamente natural e cultural, de acordo com o mundo, e não em luta total contra ele, aceitando estar imerso no mundo e ser ao mesmo tempo dele distinto.

A partir do progresso da atividade científica, o homem se desligará do animal e do vegetal e a relação cumplicidade/temor se transformará em relação de dominação.

Por outro lado, enquanto o homem permanecer um elemento participante das espécies naturais, a oposição (e a complementaridade) homem/natureza se prolongará através dessa outra classificação (e outra complementaridade) *natureza/cultura*. O homem saberá que, ao ser um dos elementos da ordem natural, ele é, ao mesmo tempo, o único capaz de transformá-la (cultivá-la) e de aceitá-la em si (aceitar não se pensar como um ser de exceção, mas sim como um fragmento do reino dos vivos). Sabemos agora que a "sociedade não é uma invenção humana",²⁴ que existe uma ordem social animal; certamente diferente da ordem humana, já que não pressupõe a proibição do incesto e já que define um *jogo fechado* com seu código, suas hierarquias, seus símbolos, suas relações de dominação/submissão, em comparação com o *jogo aberto* das sociedades humanas, que conhece a luta, as revoluções, as transformações de sistema de poder,²⁵ mas possuindo como a ordem animal suas regras e seus riscos.

Outra oposição essencial: *o profano e o sagrado*. Oposição entre um mundo onde cada um exerce uma atividade, ama, descansa e brinca sem temer ser tomado de pavor ao menor gesto intem-

pestivo, e um mundo de *proibições*, do respeito, da transgressão desejada, do que pode provocar a morte se nos aproximarmos muito do "reservado", do "separado", da festa (abertura para o grande tempo, conforme a fórmula de Dumézil), do *negativo*.

O sagrado, como diz R. Caillois "é condição da vida".²⁶ O homem, ao construir a esfera do sagrado, constrói o sistema de legitimação de sua vida. Se existisse apenas o profano (logo, se o homem não vivesse no temor de forças incontrolláveis que geram o respeito e consagram os lugares de seres e de espaços), os problemas essenciais a serem resolvidos seriam *constantemente* os do vínculo social e do vínculo sexual. Estes vínculos não estando mais fundados em referência a uma outra *palavra*, a um outro *mundo*, seriam tomados por uma permanente instabilidade. A esfera do sagrado lembra a cada homem que não apenas ele pertence à *ordem natural* (o que as divisões homem/espécies naturais e natureza/cultura, mostram, mas também à *ordem das gerações*: que seus atos não lhe pertencem, mas pertencem a sua família, ao seu clã, ao seu totem, que sua existência só foi possível porque na aurora do mundo seu (ou seus) ancestral(ais) proferiu palavras e realizou atos que fizeram surgir a linhagem à qual ele pertence. O sagrado relembra, então, a cada um (e ao grupo do qual ele faz parte) a dívida existencial que ele contraiu com seus ancestrais e os mortos, de sua família. São os mortos que nos permitiram estarmos vivos. Todos os lugares, espaços ou seres que lembram a lei enunciada são os depositários da vida e nos autorizam a viver. Eles também são sagrados. Mas como eles trazem *em si próprios a morte* (são os representantes dos mortos), são perigosos por dois motivos: eles são percorridos por um excesso de forças de vida e de morte. As relações que os humanos podem tecer com eles devem ser suficientemente precisas, codificadas, ritualizadas, para que os indivíduos possam ser tomados pela vida (mesmo aceitando a morte), e não atravessados por forças tão violentas que os levariam em direção à morte imediata ou à loucura. As relações econômicas não escapam a essa regra: "Aquele que pretende criar um lugar de troca deve se assegurar das proteções divinas que favorecerão a localização, impedirão as doenças, as rixas e os roubos, farão reinar o contentamento e a harmonia entre os visitantes".²⁷

• O sagrado permite então se situar num mundo regido e definido por pais (ancestrais, deuses), num mundo sempre suscetível de ex-

primir suas cóleras e ressentimentos, mas sempre seguro de suas presenças.

Tínhamos nos perguntado por que as pessoas eram tomadas pela crença e pela ilusão. Respostas parciais nos foram dadas. Podemos afirmar agora que não somente a crença permite "engrandecer" (Anzieu), como também estabelece um *mundo duplo*, feito de compartimentos estanques, para se assegurar que o mundo da vida cotidiana não é simples fruto do acaso e que ele não será perturbado, de um instante a outro, por lutas conduzidas pelos que gostariam de encarnar o começo absoluto do mundo e estabelecer, como únicos valores, os de seus próprios desejos. O mundo duplo é assim uma proteção contra o retorno ao caos primordial; o mundo fantástico é a base do mundo real; a crença é o sustentáculo das relações estáveis. O narcisismo, individual e de grupo, enquanto vínculo social durável, exige a crença em uma esfera do sagrado. Se o homem é uma máquina de fabricar deuses, é porque os deuses são as máquinas que convertem o homem em um ser social e em um ser sexualizado, não tendo que se interrogar a cada instante sobre os limites das regras do social nem da sexualidade.

Outras classificações vão aparecer e dar ordem ao social: o normal e o louco, o cidadão e o estrangeiro, etc.; elas são variáveis no tempo e podem se multiplicar ao infinito. Mas existe uma única classificação que é presente em todas as sociedades e no fundamento de sua ordem: a divisão *senhor/escravo* ou dominante/dominado.

A classificação está na origem de todo vínculo social e é criadora da instituições. Mas as sociedades humanas passam insensivelmente de um sistema de classificação a um sistema de *separação* e a um sistema de *dominação*.

A classificação permite reconhecer o outro enquanto diferente e criar laços de reciprocidade (de aliança, de solidariedade e de amor). Ela permite uma primeira ordenação do cosmos. No entanto, o reconhecimento do *outro* permanece sempre perigoso: as novas gerações podem se revoltar, as mulheres podem tentar retomar o homem em suas malhas e fazer retornar o reino da natureza arcaica, as proibições podem ser desprezadas. O outro, uma vez reconhecido, pode ser, não o parceiro leal, mas sim o adversário, até mesmo o inimigo, ele pode querer o retorno do indiferenciado, o retorno do mesmo. Assim, o reconhecimento não pode ir até o fim de sua

lógica. Uma vez reconhecido o outro, é preciso dele se proteger. Como fazê-lo, senão instituindo separações estritas, isto é, estruturas de exclusão-inclusão? (Os operários, no surgimento do capitalismo, são reconhecidos como instrumentos necessários à produção, mas tratados como mercadorias manipuláveis, vassalos, vendáveis e excluídos da cidadania, incluídos no trabalho produtivo e excluídos da esfera do que é vivo.²⁸

Vemos, então, o sentido profundo do sistema de classificação; não é apenas e principalmente a *diferenciação*, mas, acima de tudo, a definição de posições assimétricas que respondem às questões: quem tem o direito à palavra, quem tem o poder, quem pode definir a lei? O outro só é reconhecido para poder ser subjugado e para servir, pois o outro é visto essencialmente como agente de desordem, ou de contra-ordem.

A primeira ordenação (de um ponto de vista lógico) efetuada pela classificação foi apenas a preparação para a segunda, que não pode se fazer sem violência. Dois tipos de violência são possíveis: a sacrificial e a violência dominadora.

a) a *violência sacrificial* fundadora da comunidade como um todo.

Ela entra no desvio de um retorno à indiferenciação. O sacrifício estabelece uma graduação contínua entre o sacrificador, a vítima e Deus. Pouco importa se a vítima é culpada, mais importante é que ela *participe diretamente* da posição do sacrificador. Através da vítima, o sacrificante lava, a si e aos seus, de seus próprios pecados, através dela mata o que ele não quer ver em si mesmo e nos seus e que os constitui diretamente. Ele mata a si próprio ou, mais exatamente, o seu duplo, que por projeção torna-se o depositário de todas as suas vontades, seus ódios, seus maus pensamentos.

Dois maneiras de conceber o *duplo* se apresentam: ele pode ser, como para os astecas, um homem mais bonito que o sacrificador (representando a comunidade) e próximo de Deus, ou então ele é, como na Alemanha nazista, um homem que carrega em si, segundo os sacrificadores, todos os estigmas da feiúra e do ódio, e próximo do diabo. O judeu poderá ser perfeitamente essa pessoa, na concepção nazista.

A vítima, qualquer que seja ela, é então imolada (mesmo se os sacrificadores não têm consciência disso) para permitir à comunidade encontrar sua coesão e sua ordem (que teria sido ameaçada, real ou imaginariamente).²⁹ Se ela alcança esse objetivo, é por-

que a vítima é semelhante ao sacrificador (seja por excesso: ela é mais bela; seja por falta: ela é mais feia). Uma vítima "desse-melhante" não oferece nenhum interesse, já que ela não pode ser o receptáculo das projeções. Um artista como Charles Chaplin compreendeu bem isto: no filme *O grande ditador*, ele deu o mesmo rosto a Heinkel e ao pequeno cabeleireiro judeu. Poderíamos dar numerosos exemplos em nossa sociedade. Salientemos, desde já, que os indivíduos ou grupos *sacrificados* em nossa sociedade, no altar do progresso e da recuperação econômica, são os mesmos dos quais glorificávamos o trabalho e as tradições, ou dos quais nos dizíamos seguidores: os agricultores que trabalharam o território, os intelectuais e artistas que constituíram o patrimônio cultural do país. Eles devem ser sacrificados, pois são vistos como os resíduos de uma ordem antiga que, se voltasse ainda a se manifestar, traria a desordem e a confusão. A economia do sacrifício é clara: para lutar contra a indiferenciação, a contra-ordem, a ruptura das classificações, é preciso, por um tempo, o tempo do sacrifício, mergulhar de novo na *indiferenciação*, recriar um mundo do *mesmo*, do não-reconhecimento do outro, da homogeneidade da comunidade (onde todos os indivíduos tornam-se semelhantes, uniformes, no ato sacrificador, onde todos se identificam entre si) e, instituir, pelo sacrifício, a vítima como *total e definitivamente diferente*.

Essa luta sacrificial comporta, então, duas figuras complementares e simultâneas: a) a reinstituição da separação de modo violento (exclusão, holocausto). Será destruído todo aquele que possa constituir uma ameaça mortal pela sua própria existência enquanto outro. Nesse caso, as guerras coloniais, as torturas, as guerras, os sacrifícios humanos (genocídios externos ou internos), as internações arbitrárias ou "o arquipélago Gulag", tornam-se meios normais do governo; quem não pode se incluir no projeto do amor comum (ou que o colocou em perigo mesmo sem o saber), não é digno de viver; b) a nova fundação de um mundo do duplo, da reduplicação infinita, onde cada um será parecido com todos os outros, substituível, onde os desejos serão nivelados, onde nenhuma "diferença perigosa" poderá aparecer. O que assegura a renovação do narcisismo (cada um se vendo no olhar do outro). É certo que continuarão a existir as "pequenas diferenças" (Freud), porém elas apenas reforçarão o narcisismo dos grupos e manterão "o afastamento mínimo" para que a ordem da classificação, conduzida ao mesmo, não recrie o caos que a sociedade tentou evitar.³⁰

b) a violência dominadora fundadora da sociedade dividida.

Nem sempre é possível recriar o corpo social como único e sólido. Isto só se dá ritualmente, em momentos precisos em que a comunidade se lava de seus pecados e se ocupa em recriar sua pureza, fazendo correr o sangue, de preferência inocente.³¹ Na vida cotidiana, é preciso viver com os outros: a natureza, os deuses, os homens, as mulheres e crianças, isto é, com o que fundamenta o social e que pode e deve colocá-lo em perigo.

Será necessário, então, garantir que a ordem instituída não seja transgredida. Veremos progressivamente se desenvolver um movimento que transformará os deuses *imanes* (sensuais) em deuses *transcendentes* (do intelecto), a natureza mãe ou amiga em uma natureza a ser modificada e dominada,³² os homens irmãos ou iguais em seres dominados, explorados, alienados, convertidos, tanto quanto possível, em mercadoria (e o gozo de viver transformado em infelicidade de existir). Esse movimento nascerá, desde a aurora da humanidade, através da dominação das mulheres e dos jovens, paradigmas de todas as formas de dominação.³³

segunda parte

O VÍNCULO SOCIAL, DOMINAÇÃO E PODER

A. DA ORDEM DOS SEXOS A
ORDEM COSMOLÓGICA

capítulo I

A ordem dos sexos

A relação homens/mulheres, primeira forma de dominação

"A relação homens/mulheres é a mais profunda base de todas as relações desiguais".¹ "A autoridade política, ou simplesmente social, pertence sempre aos homens, e esta prioridade masculina representa um caráter constante, quer se ajuste a um modo de filiação patrilinear ou matrilinear, na maioria das sociedades mais primitivas, ou imponha seu modelo a todos os aspectos da vida social, conforme acontece nos grupos mais desenvolvidos".² A divisão do trabalho encontra suas raízes na brutalidade do sexo forte sobre o sexo fraco".³ Desde Engels e Freud, todos os autores estão de acordo (qualquer que seja a sociedade abordada) quanto ao estatuto inferior e dominado da mulher e quanto às características de desordem e de vinculação com a natureza (considerada aqui como antagônica e antinômica da cultura), que revestem o feminino.

Este conjunto de considerações necessita de um sistema explicativo. As hipóteses levantadas são inúmeras: a importância decisiva do surgimento da caça para a dominação dos homens,⁴ diferença de especializações técnicas e produção de tipos diversos de alimentação,⁵ geração material simbólica da sociedade pelos homens através das mulheres.⁶ Todas estas hipóteses estruturam-se sobre dados importantes e devem ser levadas em consideração. Entretanto, nenhuma delas nos satisfaz plenamente. Sugerimos, então, nosso próprio conjunto de hipóteses, a partir da análise do imaginário cultural — representado por grandes obras que têm valor de mitos — e de dados clínicos advindos da prática psicanalítica.

1. A MULHER, O GOZO E A MORTE

Antes de começarmos, convém fazermos um breve parêntesis em relação à biologia. Até recentemente, prevalecia a tese da bissexualidade biológica: todos os seres humanos seriam, em proporções variáveis, masculinos e femininos ao mesmo tempo. Mas pesquisas recentes de anatomofisiologia, embriologia e endocrinologia chegaram à seguinte conclusão: "Todos os seres humanos pertencem inicialmente ao sexo feminino".⁷

Descoberta que, se confirmada, tem uma importância considerável. Freud deve tê-la pressentido, visto pensar que os problemas que mais interessavam às mulheres eram os da vida sexual e ainda insistia quanto à relação constante entre o feminino e a vida pulsional.⁸ Estas descobertas levam-nos à hipótese de que todas as sociedades a pressentiram. Pensamos aqui em todas as interdições (sendo a principal a proibição do incesto) formuladas para limitar, canalizar ou impedir a sexualidade feminina, sempre ameaçadora e impetuosa.

Desde o início, a mulher se localizaria do lado do gozo. Mas de que gozo se trata? Se acompanharmos os trabalhos de Montrelay (assim como os de Stoller, de MacDougall) podemos levantar a hipótese da existência de uma sexualidade precoce nas meninas, construindo-se em torno "de um só *orifício*, órgão simultaneamente digestivo e vaginal, que tende a, indefinidamente, absorver, apoderar-se e devorar"⁹ (sexualidade na qual misturam-se pulsões orais, anais e vaginais). Mas, caso tal sexualidade se mantenha, cria obstáculos à castração e à aceitação da lei. Então, é preciso que a mulher renuncie a esta sexualidade precoce através da experiência da angústia da castração, que lhe abre caminho ao Édipo.

Nesta última fase o objeto privilegiado será fortemente investido e representará o que ela quer ter, o que ela não quer perder e o que a relaciona com a lei e com um ser do qual *seu corpo não depende*.

Mas renunciar à sexualidade precoce constitui uma verdadeira mutilação. Pois significa renunciar ao primeiro gozo experimentado na relação com a mãe (ser do qual seu corpo depende) e que exprime-se na oralidade, pela demanda feita à mãe e, na analidade,

pela demanda da mãe. Como nos diz Montrelay: "Tal precocidade, longe de favorecer uma possibilidade de 'maturação', cria-lhe obstáculos, pois mantém o erotismo fora da representação de castração".¹⁰ Através desta sexualidade precoce, a mulher, de um lado, centra-se no interior de seu corpo e na totalidade do mesmo, mantendo uma relação auto-erótica; e, por outro lado, goza com seu corpo como se ele fosse a prolongação atualizada do de sua mãe, do qual ela não consegue se desprender.

A sexualidade precoce, nestes termos, assinala pertencer a mulher a um gozo no qual o homem (e a lei) não toma parte, e assinala também a onipotência da mãe, que surge, então, como mãe arcaica. Esta mãe está presente, na pior das hipóteses, como mãe devoradora, que aglutina o outro, ou, na melhor das hipóteses, como intrusa (a mãe que continua a falar na filha). Em todos os casos, a mãe aparece, simultaneamente, como perseguidora e símbolo do paraíso perdido. Para que a mãe funcione mais como a terra que fornece suporte sem desmoronar, do que como o mar que engloba e absorve, faz-se necessário que entre em jogo, tanto para ela como para a filha, a função paterna, ou seja, a referência ao terceiro; a linguagem das palavras e não dos corpos.

Entretanto, esta entrada temível é, simplesmente, desejada. Tanto para a mãe quanto para a filha, ela significa que o objeto de desejo deve perder-se a continuar perdido, e que elas devem aceitar passar pelo discurso do pai. Discurso que se desvia do gozo e que anuncia-se como castrador, pois supõe a *simbolização* e a *repressão*, recusando o mundo da indiferenciação e do entre-si.

A ordem social funda-se sobre a simbolização e a repressão. Não existe ordem sem palavras proibidas e sem palavras de referência, sem tabus e sem domínios permitidos. Ora, a mulher (mãe ou filha) *ameaça* a ordem social ao anunciar o primado do gozo, da relação corpo a corpo, da relação dual, da realidade acima das palavras, das representações e da relação triangular.

O homem sente-se fascinado e aterrorizado pela ameaça que a feminilidade precoce acarreta ao reino da lei e da ordem. Ainda mais que não se trata unicamente de problemas de "mulheres entre si"; o menino também (ainda que de modo diferente) pode submeter-se a esta aglutinação, esta impossibilidade de liberar-se da mãe arcaica.

Deste modo, pode-se melhor compreender todas as práticas rituais, tais como a excisão ou a infibulação das meninas. Tais prá-

ticas visam matar no embrião a sexualidade precoce e transformar a mulher não em um objeto auto-erótico e gozando da mãe, mas em um objeto sem erotismo, que só deve dar prazer ao homem. Pode-se compreender melhor todos os ritos de iniciação que visam a separar definitivamente o menino da mãe, fazendo-os gerarem-se novamente através dos pais, submetendo-os definitivamente ao nome do pai, ou seja, à ordem social. A sexualidade feminina é muito perigosa: ela é, como bem viu Freud, contrária à civilização.

O gozo auto-erótico, a possibilidade de aglutinação, o gozo da mãe não assinalam unicamente que o feminino é a expressão privilegiada da libido, mas, igualmente, que a libido, ao evitar a castração, leva às portas da morte.

O mito grego das Moiras manifesta isso diretamente. Como escreveu Freud: "As Moiras foram criadas em resultado de uma descoberta que advertiu o homem de que ele também faz parte da natureza e, portanto, acha-se sujeito à imutável lei da morte". Para satisfazer seus desejos frustrados pela realidade, o homem "construiu em seu lugar o mito dele, no qual a Deusa da Morte foi substituída pela Deusa do Amor... Esta substituição não é nada difícil... a Deusa do amor, que agora se apresenta no lugar da Deusa da morte, antes era idêntica a esta última. Afrodite, a grega, não tinha absolutamente renunciado a qualquer relação com os Infernos. As grandes deusas, mães dos povos orientais, parecem ter sido tanto procriadoras, quanto destruidoras, tanto deusas da vida e da geração quanto deusas de Morte".¹¹

O sentido do mito se decodifica assim: *o Amor e a Morte são ambos da ordem do feminino*; é a mãe que procura o primeiro gozo, o primeiro contato corporal. É ainda a mãe que, ao querer guardar a criança perto dela, *nela*, indica-lhe não somente seu fim próximo (ela saberá pegá-lo em seu seio), mas ainda seu não-nascimento enquanto um ser diferenciado, podendo entrar nos vínculos de aliança e de reciprocidade. Nem o homem, nem a mulher podem furtar-se à mãe. E como a mulher, por sua vez, também será mãe, é o reino da mãe que se estenderá. Reino da repetição, da reprodução do idêntico, do amor devorador, em síntese, *da morte*.

O despudor sexual, ligado à sexualidade precoce, onipotência da mãe arcaica, exclusão do homem e da ordem social, criação de um mundo da repetição e da morte, são algumas das ameaças que pesam sobre as mães e as mulheres. Mas elas não são as únicas. Pois, como vimos, bastaria impedir a sexualidade precoce, separar as mu-

lheres de seus filhos, fazendo-os "entrar no círculo dos homens",¹² "exorcizando uma parte do feminino contida no masculino",¹³ para criar a ordem social.

Mas em todas as sociedades, a despeito das práticas citadas anteriormente, sempre *existiram* e *funcionaram* mitos e comportamentos que designam a mulher como um ser maléfico. É óbvio que trata-se de um fato cultural, e não natural! Não se trata aqui de pensar que as mulheres sejam *efetivamente* seres demoníacos, bruxas que devemos humilhar, machucar ou queimar. Mas tal fato, tão geral, só pode ser indispensável para a estrutura da ordem social. É preciso que questionemos como se declinam os diferentes termos do demoníaco para tentar dar-lhe sentido. Para tal tarefa nos apoiaremos em obras literárias e artísticas que nos parecem de um valor exemplar.

2. AS EXPRESSÕES DA MULHER PERIGOSA

A mulher perigosa pode assumir a expressão:

1. da paixão (incesto): Fedra e, num grau menor, Jocasta.
2. do domínio do enigma: a Esfinge, Turandot.
3. da amante canibal: Pantasiléa, a fêmea do louva-deus.
4. de imortalidade: She (Ayesha).
5. do frio mortal: Herodíades (de Mallarmé).
6. da paixão mortífera: Salomé.
7. da transviada: La Traviata.

Outras expressões podem existir, as mulheres podem ser objeto de todas as projeções imagináveis, mas nos contentaremos em assinalar estes sete aspectos, que nos parecem fundamentais.

1. A expressão da paixão

Se *Fedra*, de Racine, é a peça mais fascinante do teatro francês, deve-se consideravelmente à força encantatória dos versos que Racine, extraordinariamente inspirado, utilizou com prodigalidade. Mas deve-se também à conjugação perfeita da forma com o conteúdo expresso: *a paixão em estado puro*. Paixão enquanto sofrimento, paixão enquanto fenômeno vivido, iluminado pelos deuses e que consume sem esperanças aquele que a vive.

Escolheremos somente um pequeno trecho da declaração de Fedra a Hipólito:

*Compagne du péril qu'il vous fallait chercher
Moi-même devant vous j'aurais voulu marcher
Et Phèdre au labyrinthe avec vous descendue
Se serait avec vous retrouvée ou perdue.**

O *vós* que ressoa em cada um destes versos assinala o dom total de Fedra. Ela só existe para o outro. Seu único prazer é a *necessidade* que ela tem de seu genro, e que a consome interiormente. Tal amor é *devorador* ("Conheça então Fedra e todo o seu furor"). Não somente o amor é proibido, porque incestuoso (ainda que Hipólito só seja o genro de Fedra e que eles tenham quase a mesma idade), mas sobretudo ele é impossível pela sua própria violência. O que poderia ser de um homem qualquer (mesmo se Teseu morresse), diante de tal mulher? O que ele poderia dar-lhe em troca, como poderia erguer-se à sua altura? Que sentimentos ele poderia sentir? O *vós*, repetido como um ato de admoestação, o amarra definitivamente, colocando-o em um estado de total alienação. Pois o que Fedra proclama é seu "louco amor", é o fogo do qual ela é a presa e que vai queimar Hipólito. Não existe resposta para um amor tão auto-suficiente. Pelo *vós*, Fedra ergue-se como amante total, ela torna-se Fedra, a única, a mulher escolhida pelos deuses para levar o amor à sua incandescência.

Tal amor não pode abrir-se a nenhuma reciprocidade, nenhum vínculo. Ele é a expressão de um excesso, de uma falta de limite que não é da *ordem humana*; só pode então levar à morte tanto de um quanto do outro.

O caso de Jocasta é mais simples: ela ama Édipo, ela é incestuosa e *quer continuar a sê-lo e nada saber*. A cena na qual ela tenta impedir as pesquisas de Édipo não deixa nenhuma dúvida quanto a esta questão ("Jocasta: — Não, pelos deuses! se tu te importas com a vida, não penses mais. Já é demais o que eu sofro... pára portanto, crê-me, eu te suplico... Ah! quem dera não soubesses nunca quem és! Infeliz, infeliz, sim, só assim posso te chamar.

* "Companheiro do perigo que devíeis procurar /Eu mesma antes de *vós* teria querido ir/ E Fedra, descendo ao labirinto convosco / Se reencontraria convosco ou se perderia". (N.T.)

Nunca ouvirás outro nome de minha boca”). A mãe é ao mesmo tempo uma amante. Se ela se mata é porque a verdade aparece aos olhos de todos, difundindo-se por todas as cidades, e será insuportável para Édipo. Que a peste continue a arrasar Tebas, pouco importa para Jocasta, ela não está do lado da ordem social. Tudo que ela quer (mesmo que por isso sofra) é manter, custe o que custar, Édipo e Tebas na ignorância, conservando os vínculos incestuosos. *A mulher não tem medo do incesto*. Sua proibição é decretada pelos deuses e pelos homens, não por ela. Tanto para Fedra, quanto para Jocasta, o incesto pode ser encarado com serenidade. Por serem rainhas, elas também deveriam, sob certos aspectos, ser garantias do sistema social. Mas elas preferem o amor à ordem; mais ainda, elas se insurgem contra a ordem social. Ambas proclamam que o amor está acima da ordem ou da verdade.

2. *A mestra do enigma: A Esfinge e Turandot*

A mulher pode ser também a propositora de enigmas. O que, *normalmente*, caracteriza qualquer enigma é não poder ser resolvido e representar, como maior risco àquele que é designado para respondê-lo, a perda da vida. É um jogo cuja aposta é a vida, o amor, a morte; é um jogo sempre imposto por alguém em posição de domínio, e ao qual o interlocutor não pode furtar-se, caso deseje ultrapassar os limites que restringem seu destino. Prova na qual é preciso não somente encontrar a palavra que soluciona a questão, mas, através disso triunfar sobre o senhor da vida e da morte, tornar-se o *senhor do senhor*, tornando-se o senhor da linguagem. Ora, não é por acaso que o senhor da questão seja geralmente uma mulher ou um representante do desejo feminino.

1) A Esfinge, “monstro feminino que ataca e viola os jovens, personificação de um ser feminino com inversão do signo”,¹⁴ fêmea devoradora (características da mãe arcaica), faz a Édipo a pergunta fundamental: aquela que estabelecerá, de maneira definitiva, o saber que ele pode ter de si próprio, de sua condição de homem capaz de vencer as mulheres.

Só que tal questão é uma *questão-cilada*. Pois a resposta exata a ela só traz o triunfo de Édipo para cegá-lo e levá-lo a uma inevitável ruína. Como assinala com pertinência Rouchy, “é notável que este jovem cuja busca revela o pouco que ele parece saber sobre si próprio, e que espera do oráculo não somente a revelação de sua

identidade, mas também a verdade sobre seu passado, sobre o de sua família, sobre seu futuro, seja justamente aquele que vai desvendar de uma só vez o enigma colocado por este monstro de ambigüidade sexual, interessado na terceira pata".¹⁵ Se ele pôde responder ao oráculo, não foi por ter se tornado senhor do senhor, mas porque *a resposta lhe foi soprada*, a fim de que, convencido de sua força e de seu domínio, pudesse concluir seu destino: desposar sua mãe, realizar o oráculo que havia conduzido Laio a querer matá-lo.

Ao encontrar a resposta, Édipo, em vez de garantir o triunfo dos homens, entra, ao contrário, para o círculo das mulheres. Realiza o incesto querido e desejado secretamente pela mãe. Como não supor uma convivência estreita (ainda que encoberta) entre a Esfinge e Jocasta? A Esfinge, sendo vencida, permite o triunfo de Jocasta e, depois da morte desta, permite que as jovens substituam os homens.¹⁶ No momento mesmo em que o homem pensou ter triunfado, ele não fez senão responder ao desejo das mulheres, ao desejo da mãe. Laio, ao amar Crísipo (filho de Pélope), inventou o amor anti-natural: Hera puniu Tebas e Laio por esse crime. Mas Hera é a maior de todas as deusas do Olimpo. Ela é a filha de Cronos e de Réa e, por consequência, irmã de Zeus.¹⁷ Irmã de Zeus, ela o esposa em núpcias solenes, tornando-se a *protetora das esposas*. Na Grécia antiga celebravam-se, em vários lugares, festas destinadas a comemorar o casamento de Zeus com Hera.

Hera é então incestuosa e, como esposa, é o símbolo da fecundidade e da beleza dos vínculos heterossexuais. Não pode deixar de se horrorizar com os vínculos homossexuais que destronam as mulheres de seus poderes. Enviando a Esfinge, ela não somente faz Laio pagar, como ridiculariza Édipo, homem que acredita saber tudo, mas nada sabe;¹⁸ ela institui o incesto e permite a subversão social da ordem pelas mulheres. Hera, a Esfinge e Jocasta têm entre si algo comum. Todas pronunciam o mesmo discurso: a mulher que ama só pode ser incestuosa e devoradora, só pode lembrar ao homem que ele é apenas um filho da natureza, e que, ao querer triunfar sobre a mulher, vai ao encontro da catástrofe.

2) Turandot, célebre princesa chinesa,¹⁹ prodigiosamente bela, fria e cruel, impõe a todos os que pretendem sua mão uma prova que comporta três enigmas. Se o pretendente conseguir resolver os enigmas, obterá a mão da princesa e o trono da China. Mas, se fracassar, deverá morrer. Ao contrário das mulheres incestuosas,

a princesa é uma mulher que se preocupa com a virgindade, que não quer misturar seu sangue com o de um outro, e que defende-se do profano pelos enigmas. Ela representa o *pólo sagrado do mundo*, aquele que deve ser respeitado e é intocável, sob pena de morte.

Mulher de gelo, gosta de inflamar os homens e conduzi-los à morte. Ela não concede jamais uma graça. Se instituiu tal prova é porque "há milhares de anos sua antepassada foi raptada por um conquistador estrangeiro e morreu no exílio". (A referência a esta conquista brutal não deve nos confundir: Turandot sabe, que pelo fato da exogamia, as esposas são sempre estrangeiras, não sabendo nem a língua, nem os costumes dos territórios para onde são levadas, e sentem-se, assim, sempre exiladas).

Decapitando os amantes, ela ameaça a monarquia: o país encontra-se tumultuado, mobilizado por lutas e guerras. Não há paz possível. Seu pai, o imperador, está muito velho. Só um novo imperador poderia trazer a calma. Turandot deveria então submeter-se à lei de um estrangeiro em *seu próprio território*. Ela afasta ou desvencilha-se de seus amantes através de seu saber fundado sobre o enigma. Se estabelecermos uma comparação entre ela e a Esfinge, constatamos que, para ambas, *o saber é um saber mortal*. (Se as mulheres sabem alguma coisa, só pode ser para colocar os homens em perigo.)²⁰

Mulher fria, ela é ao mesmo tempo a sede da exuberância das paixões mortais. Inflama sempre os homens e os faz decapitar. Quando, antes de responder ao terceiro enigma, o último pretendente, Calaf, hesita, ela o ironiza, dizendo: "Estrangeiro, você está pálido como a morte, você sabe que perdeu, diga rápido, qual o gelo que pode incendiar?" Ela se enche de ódio quando Calaf responde: "Turandot".

Deixemos de lado o final feliz da obra. O essencial encontra-se na cena do enigma, a qual demonstra que esta mulher "de coração de gelo" goza com as fraquezas dos homens, só os ama mortos, não suporta não saber, é a porta-voz de Tanatos e não se preocupa com o destino do reino. É preferível que este pereça, a um estrangeiro possuir o corpo de Turandot.

Esfinge ou Turandot, *iniciadoras do incesto e adversárias da exogamia*, ambas dizem, aos homens, que recusam suas ordens e que preferem a peste em Tebas ou a anarquia na China do que serem submetidas a eles, o que implicaria a paz ou a concórdia.

3. *As amantes canibais*

A mulher pode ser igualmente devoradora na própria realização do ato amoroso, o objeto de seu amor tornando-se o objeto de sua satisfação oral.

A esta concepção respondem o fantasma, presente em todos os povos, da vagina denteada, a fascinação exercida pelos hábitos da fêmea do louva-deus, e o mito de Pantasiléa.

Novalis já pensava "que o desejo sexual talvez nada mais fosse do que um apetite por carne humana". Há muito que já se estabeleceu a relação entre nutrição e sexualidade. A criança é parasita da mãe durante a gestação e no nascimento ela usufrui de seu alimento, sendo a zona oral a primeira que traz prazer para a criança.

Não nos deteremos no mito e na clínica da vagina denteada tão bem analisada por Gessain,²¹ e que corresponde ao horror que as mulheres inspiram aos homens, devido à inversão que eles operam em dois pólos (confusão do pólo oral e do pólo sexual), e que, segundo Gessain, provém indubitavelmente, do medo da castração, efetuada somente pela mãe, associado ao desejo de manter uma relação do tipo umbilical primitivo. Em tal exemplo, o conjunto do corpo da mulher tende a tornar-se uma boca devoradora e mutilante. Estas representações pré-edípianas encontram-se frequentemente em grupos de formação que são solicitados por uma fantasmática oral.²² É normal encontrá-los em sociedades globais na medida mesmo que vivem sob a lei masculina, podendo a todo momento de crise ou de angústia retomar a imagem da mãe todo-poderosa, ao mesmo tempo nutriz e aglutinadora (devoradora). Ao decodificar estas imagens nos mitos, os seres humanos conseguem *distanciar-se* do que eles simultaneamente temem e sonham: a volta ao estado feliz anterior ao nascimento.

O interesse do comportamento sexual da fêmea do louva-deus, provém do fato de que ela começa a absorver o corpo "de seu amante" durante o ato sexual. Como salientaram certos naturalistas, é possível que a fêmea ao decapitar o macho antes do acasalamento, obtenha, por ablação dos centros inibidores do cérebro, uma execução mais perfeita e mais violenta do coito.

O que é importante ressaltar é que os atos deste inseto foram capazes de despertar no homem temores espontâneos (vinculados a fantasias orais) em relação ao feminino, vividos como pertencendo à ordem da natureza, e de lhes fornecer uma racionalidade

aparente. Se, como a fêmea do louva-deus, a mulher faz parte da natureza, por que ela não se comportaria da mesma maneira, por que não teria o desejo de se incorporar ao macho, ou castrando-o (e definitivamente guardando nela seu sexo, o que associa-se à vagina dentada e à imagem da mãe fálica), ou despedaçando-o e nutrido-se dele? O amor, afinal de contas, não é a fusão de dois corpos em um único? E o único corpo que pode absorver o outro, constitucionalmente, não é o corpo feminino? O corpo do homem, com seu pênis triunfante, pode entrar, rasgar, arrombar, mas jamais pode assimilar o outro. Se o homem torna-se homem a partir do momento em que passa pela castração simbólica, continua sempre possuído pela *castração real*. Se a ameaça de castração, durante o Édipo, é pronunciada pelo pai, este, em troca, lhe oferece algo essencial e estruturante: um pólo de identificação. Como Leclair assinala, o pai é “recusa” e “referência”. Enquanto a mãe nada oferece para que o homem se torne homem. Ela fornece comida, carinho, proteção, isto é, a aglutinação possível. Ela só pode desempenhar um papel estruturante se expressar, por seu discurso e seus atos, seu amor pelo pai e o reconhecimento da lei humana. Sozinha, entregue a seu desejo apenas, ela só pode ser vivenciada como o lugar de onde tudo provém e para onde tudo retorna, como o *absorvente universal*. O homem, então, jamais está seguro de seu poder. Também o medo da castração e do dilaceramento pela mãe e pela mulher, continuarão sempre centrais no homem, visto que é, ao mesmo tempo, seu mais caro desejo.

A história de Pantasiléia, rainha das Amazonas, é um exemplo comprobatório. Na magnífica peça de Kleist, Pantasiléia, cuja mãe havia previsto que “coroaria o Pelides”, confessa seu amor por Aquiles e acredita (pois ele a deixa crer nesta fábula) tê-lo dominado. “O Deus do amor me feriu. Mas, de duas coisas, senti que uma estava excluída: era preciso vencer-te ou não mais viver e, das duas, foi a mais doce a que me foi concedida...” Mas ela não suportará saber a verdade (é ela que tomba aos pés de Aquiles na luta). E, quando a luta recomeça, Aquiles, para provocá-la envia-lhe uma mensagem (pois, estando enamorado, ele quer fazer-se capturar para que ela possa amá-lo segundo sua lei), então, ela se lançará na batalha com seus cachorros, e não passará de “uma cadela entre os cachorros”, cravando seus dentes no corpo ofegante de Aquiles, decependo-o, “chafurdando no meio de seus cachorros” e o sangue “escorrendo-lhe pela boca e pelas mãos”. Quando ela se dá

conta do que fez, pronuncia esta notável frase: "Bem, foi um erro. Desejar... Despedaçar... rimam, quem ama pensa em um — e faz o outro... foi esta boca muito ardente que falou em meu lugar, veja só, eu não pude controlá-la... Existem tantas mulheres que penduram-se no pescoço de seus amantes e lhe dizem: eu te amo tanto, oh! tanto, que eu poderia te comer. E logo que pronunciam estas palavras, as loucas, só de pensar, já se sentem repugnadas. Eu não fiz desse modo, meu bem amado. Quando pendurei-me em seu pescoço, foi para manter minha promessa, sim, — palavra por palavra. E veja você, eu não estava tão louca como pareceu." É o amor sem medida, mas também é o amor narcísico. Pantasiléa só pode amar sendo vitoriosa. Ela é incapaz de aceitar a lei de Aquiles, pois isto seria trair a lei de seu povo, povo de mulheres que só utilizam os homens para a procriação. Irritada com sua primeira derrota, ela aceita o duelo. A partir deste momento, não é mais senhora de si, e deixando-se levar, realiza o desejo de todos os amantes: a incorporação total do amado. Como ela mesma diz: "não estava tão louca como pareceu", pois foi até o final de seu desejo, que é demonstrar que o amor total só pode ser destruidor, que a lei dos homens e a das mulheres são irreconciliáveis e que entre elas não existe acordo possível. O amor louco não pode se encontrar na origem de nenhum vínculo social durável. Como David escreve: "A verdade do amor não é feita para o dia. Ela é uma verdade noturna." O vínculo social só existe durante o esplendor do dia, as paixões só despertam ao cair da noite, quando a razão vacila e a cultura se desfaz. Pantasiléa, rainha das Amazonas, é também a rainha da noite, e dos excessos que a acompanham, em todos os lugares e em todos os tempos.

4. *A heroína imortal: She (Ayesha)*

Se Pantasiléa é a rainha da noite, Ayesha é a rainha do tempo. Esta heroína imaginada por Haggard,²³ já havia atraído a atenção de Freud, sem dúvida porque ela mantinha uma relação particular com a virgindade, o fogo, a mortalidade e a dominação.

Recordemos, em algumas palavras, a história. Ayesha, ou ainda, "She" ("Ela"), aquela que deve ser obedecida, rainha das Amaggar (povo africano, no qual as mulheres "não se ligam aos homens por nenhum vínculo durável"), amou e assassinou por ciúme um homem, Calícrates, há dois mil anos. Para expiar seu crime

ainda esperar uma possível reencarnação de seu amante, Ayesha retirou-se para um lugar cuja entrada só o Eleito deve ser capaz de encontrar. Ela se manteve virgem para este homem. Mas um dia chega um explorador, Leo Vincey, que assemelhava-se, traço a traço, com Calícrates. Ele se casara com uma jovem indígena, Ustane. Ayesha faz com que a matem, enfeitiça Vincey e este fica perdidamente apaixonado. Ela lhe revela seu segredo; consegue regenerar-se graças a uma coluna de fogo, "fonte de vida". E decide mergulhar nela novamente, antes de convidar Vincey (o novo Calícrates) a segui-la, a fim de que ele também se torne imortal e os dois possam reinar sobre o mundo. Mas, aí dela, desta vez o fogo, ao invés de lhe trazer vida, ressecou-a totalmente e ela morre. Transformada num ser imundo, completamente encarquilhada. Para terminar esta descrição, lembremos que Ela é (antes de sua morte brutal) uma mulher que possui "a beleza dos seres celestiais", "uma beleza perversa", "que cega" ("A beleza é como o raio, fenômeno admirável, mas destruidor"), e que foi lapidada em Jerusalém, pelos rabinos, "a quem ela queria ensinar a sabedoria". Ayesha se diz superior a qualquer lei, seu desejo é para ela a lei suprema que deve agora que ela encontrou seu amante, governar o mundo.

Ela resume todas as características da mulher onipotente: bela, amorosa, ciumenta, mais sábia que os rabinos, assassina, que jamais perdoa seus inimigos, senhora do tempo e do fogo, acima de todas as leis humanas, exigindo a obediência absoluta e provocando a mais alienante das paixões.²⁴

Ayesha não tem falhas e é preciso um milagre para aniquilá-la. É a paixão amorosa que a mantém viva. Mas o objeto da paixão só existe em sua vontade e em seu olhar. Qualquer outro objeto também pode servir. Ela escolheu e sua escolha é irrevogável. É a sua obstinação, seu desejo inamovível que a torna imortal. Paralisada, animada por uma única idéia, o tempo não pode ter domínio sobre ela. O tempo só conta para os seres em movimento. Nada representa para os que vivem fora dele. Pode-se melhor compreender o milagre. "She", por fim, decidiu tornar-se novamente humana, conceder sua virgindade ao amante, entrar na vida, amar cotidianamente. Não recusa mais a passagem do tempo. O tempo, então, retoma seus direitos e a abate.

Como uma virgem não vive verdadeiramente, não pode morrer. Uma mulher amante só pode destruir o outro, ou destruir a si própria. Virgem, ela pode ser conservada pelo fogo, visto que este con-

cede a seu sangue o calor que lhe falta; como amante já tem o sangue em ebulição, o fogo conduz seu sangue a um grau de calor tal que a consome internamente. Assassina, ela é regenerada pelo sangue dos outros;²⁵ como amante, ela se torna uma simples mortal.

Enquanto mulher imóvel, virgem, assassina, ela pode ser amiga do fogo e estar acima do tempo. E se além de tudo ela também é sábia, torna-se o símbolo da lei imutável que organiza as sociedades humanas. Mas a sociedade que ela dirige de modo totalmente tirânico é composta de sub-homens voltados à sua total devoção. Deste modo, uma mulher não pode contribuir à instituição de uma sociedade, de leis e de reciprocidade. Tudo o que ela pode fazer é anunciar seu desejo tirânico.

Eros, através deste personagem complexo, assumiu a fisionomia da morte: morte de Calícrates, de Ustane, de seus inimigos, mas sobretudo da própria She. Este personagem imortal é a própria imagem da introdução da morte na vida. É isto que significa sua virgindade, sua relação com o fogo (como o fogo consumiria quem já está morto?),²⁶ sua possibilidade de estar acima das leis (pois estas são feitas pelos humanos). A mulher é um dos avatares da morte e tenta levar o homem em seu rastro. A mulher é Átropos modificada em Afrodite. A mulher é sempre Moira.

5. O frio mortal: Herodiades (de Mallarmé)

Turandot era uma mulher de gelo que tinha necessidade de aquecer-se pela morte de seus pretendentes. Herodiades, respeitada pelos leões, deseja viver sem contato com o ser humano, e se encara como uma filha da noite gelada,

*J'aime l'horreur d'être vierge et je veux
vivre parmi l'effroi que me font mes cheveux
pour, le soir, retirée en ma couche, reptile
inviolé sentir en la chair inutile
le froid scintillement de ta pâle clarté
toi qui te meurs, toi qui brûles de chasteté
nuit blanche de glaçons et de neige cruelle! **

* "Amo o horror de ser virgem e quero/ viver em meio ao medo que me provocam meus cabelos/ para, à noite, retirada em meu leito, réptil /inviolado, sentir na carne inútil/ o cintilante frio, de tua pálida luminosidade

envolta no “vão mistério” de seu ser. “Sim, é para mim, para mim que floresço, deserto!”.

Mas quais são as razões de tal envolvimento consigo mesma? O diálogo com a ama nos fornece explicações.

1) Por duas vezes ela recusa a mão da ama (“Mas não me toque”), de quem no passado ela bebeu o leite e que assim a introduziu no mundo humano.

Se a ama a tocar ela perde seu caráter sagrado, sendo integrada no mundo das paixões, do qual tenta distanciar-se. Por esta tentativa de ficar só, ela busca fugir da ama, símbolo evidente da mãe, que por um lado deseja manter seu *domínio* sobre ela (colocar a mãe sobre ela) e, de outro, quer entregá-la a um homem. Herodíades recusa tanto a mãe como o homem, os dois seres que manifestam seu poder sobre todas as mulheres. Mas, ao mesmo tempo, na obsessão de não ser tocada, revela-se, dirigida à ama, uma *incitação*, inconsciente a uma carícia. A mãe, perseguidora, à qual pode-se ser entregue por completo, é ao mesmo tempo o paraíso perdido, do qual todo ser tem saudades. Herodíades pedirá à ama que a perdoe por seu duro coração e, entretanto, conseguirá não transformar este pedido em um ato real que a levaria para o reino humano.

2) Ela pressente o que vai acontecer (“Espero algo desconhecido”) se aceitar tornar-se mulher. Matará seu primeiro marido para casar-se com Herodes, seu cunhado, e forçará sua filha, Salomé, a exigir de Herodes a cabeça de São João Batista. Não é por acaso que, imediatamente após a cena com a ama, Mallarmé coloca o cântico de São João. Abandonar sua virgindade é entrar no mundo da efervescência das paixões, mundo onde só a morte ganha. Herodíades tem consciência de que a violência de seu desejo de virgindade esconde uma outra violência: a efervescência e a exuberância erótica que só encontram fim na morte sofrida ou na morte inflingida.

6. A paixão mortífera: Salomé

A peça de Oscar Wilde, publicada com os desenhos de Beardsley,²⁷ permitiu o nascimento da ópera de Richard Strauss, cuja violência

dade/ tu que morres, que ardes de castidade,/ noite branca de gelo e de neve cruel!” (N.T.)

sexual, exacerbada pela força dramática da orquestração e pelo tratamento "inumano" das vozes, chocou seus contemporâneos.

A história é conhecida. São João Batista (Jocanaã) foi aprisionado por Herodes, o qual apesar do ódio que sente pelo profeta, o teme e crê que ele é inspirado por Deus. Jocanaã estigmatiza Herodíades, a depravada, a assassina, a incestuosa. Salomé, ao escutar essas invectivas, é tomada por um mórbido desejo por ele e declara-lhe seu desejo de tocar seu corpo, seus cabelos e sua boca. O profeta a repele e a amaldiçoa. Herodíades, que detesta São João (que lhe provoca medo), convence Salomé a seduzir Herodes (que sente interesse por ela), dançando diante dele ("a dança dos sete véus") despindo-se inteiramente, e a pedir-lhe, como recompensa, a cabeça de Jocanaã. Herodes tenta dissuadi-la dessa idéia e lhe oferece tudo que está ao seu alcance. Nada a convence. Jocanaã morre e sua cabeça é apresentada a Salomé sobre uma bandeja de prata. Salomé, extasiada, começa a beijar freneticamente os lábios ensangüentados do santo. O próprio Herodes fica perturbado e dará a ordem de matá-la.

A ópera confirma o pressentimento do poema de Mallarmé. A partir do momento em que Herodíades aceitou o homem, ela tornou-se frenética, mordaz, incestuosa, e "estimuladora de crimes". Enojada de si própria, de Herodes, de sua filha, que ela voluntariamente prostituíra a Herodes, atemorizada por São João, só lhe resta a cada dia dirigir-se ao crime. Quanto a Salomé, corrompida pelo sangue de sua mãe, fica desatinada com a presença do santo. Que maior prazer pode existir do que o de depravar um santo, de provar que o sexo está acima da lei de Deus? Mas se isto não é possível, que pelo menos, uma vez morto, o santo sirva ainda de instrumento de prazer. Em Salomé revela-se, em toda sua nudez, a perversão que é sempre mutilação e instalação do objeto parcial como objeto-fetiche adorado, bem como negação da existência do outro.²⁸ Em Salomé exprime-se a lei das mulheres (tal como ela é definida pela lei dos homens): se elas são obrigadas a partilhar dos vínculos do casamento, permanecem completamente alienadas, a menos que subvertam a situação: transformar a união em *incesto*, o amor em *orgia*, o carinho em vontade de *matar*, o outro em *objeto parcial*, a santidade em *excesso erótico*, o marido em *mariónete*, um reino sólido em um reino *minado*. As catástrofes as fazem viver, e a tempestade é o único elemento que convém a seu ser.

7. *A transviada: La Traviata*

Violetta é o último avatar da mulher fatal para os homens. Abandonemos aqui o esplendor dos mitos para entrar no mundo real e sufocante da burguesia do século XIX. Violetta é uma mulher que já viveu muitas coisas e que arrisca, se aceitar o amor de Alfredo, a não somente comprometer a carreira de seu amante, mas também a reputação de sua irmã, como lhe diz o pai dele quando suplica a Violetta que rompa com seu filho. O pai representa uma condensação arquetípica dos valores burgueses: o trabalho, a família, a reputação, que através sua conduta Violetta contesta. Mas, por fim, ela se deixará convencer, abandonará seu amante e morrerá.

Violetta é uma mulher que o mundo dos homens tenta exterminar. Ela só pode existir ao jogar os homens uns contra os outros, arruinando-os, fazendo-os abandonar mulheres e filhos. Ela, como todas as grandes amantes do século XIX e início do século XX, é destruidora do respeito, da sociedade hábil (os homens para ela devem ficar na mesa de jogo, e não na mesa de trabalho). Mas quando ela aceita submeter-se às leis sociais, nada mais lhe resta a fazer na terra.

Em sua derrota, ela exprime qual pode e deve ser o destino das mulheres em uma sociedade regida pelos homens (a sociedade industrial instigou ao máximo a instituição do corpo social como um corpo de homens, rejeitando as mulheres). Ela não tem mais lugar na galeria de retratos que arrolamos: ela é humana, não está acima das leis, não as transgride, mas de fato as aceita. Só quando não cheira mais a enxofre é que ela pode ser vencida. Mas a que será vitoriosa (ou pelo menos assim se acreditará) é a irmã de Alfredo, que só pensa em um casamento conveniente, ou seja, submete-se e instala-se na imagem da "mulher do dever", segundo a expressão que prevaleceu no século XIX.

Entretanto Violetta nos ajuda a compreender que somente na medida em que ela se reivindicava como "mulher perdida" (Traviata) é que ela podia existir enquanto ela mesma. A mulher só é reencontrada pelo homem.

Naturalmente, seria possível citarmos exemplos diferentes daqueles que arbitrariamente escolhemos. A lista é igualmente longa quanto às heroínas doces e amorosas, devotadas de corpo e alma àqueles

a quem elas prometeram fidelidade e fé. Basta pensar na Senta do *Navio fantasma*, de Wagner, ou em Solveig, de *Peer Gynt*, de Grieg, ou a Dido, de Purcell, ou ainda nas mulheres tratadas como escravas, como Hécuba, de *As troianas*, de Eurípedes, entregue como serva a Ulisses (“é a cruel viagem que começa e meus dias de servidão”), ou forçadas a se casarem com quem derrotasse seu marido, como Andrômaca (que presenciou, ainda por cima, o assassinato de seu filho). No imaginário cultural, as mulheres estão longe de serem todas demoníacas, assassinas, feiticeiras ou perversas.

A ópera romântica exalta frequentemente “a derrota das mulheres”.²⁹ Mas sendo elas doces ou violentas, amantes ou bacantes ébrias de fúria e de frenesi, elas não pertencem nunca totalmente à ordem cultural. Quando não são totalmente submissas à ordem cultural, perturbam seu agenciamento ou em nada participam de sua construção. Se podemos falar de derrota, é porque se desenvolve uma luta entre dois princípios: o da *ordem social* e o da *ordem (ou desordem) sexual*.

Deste modo, mesmo que não se trate de sexualidade precoce (em que a mulher se centraria sobre si própria e sobre seu corpo), ou de mãe arcaica devoradora, mas quando, ao contrário, se trata de esposas ou de amantes, que mantêm com seus homens relações sexuais normais, a mulher é sentida como perigosa³⁰ e como devendo ser refreada.

Por que tal animosidade, e tal rejeição das mulheres pelo lado da natureza? Nossa hipótese é que, a partir do momento (não definido temporalmente) em que o “hominien” torna-se homem,³¹ quando ele torna-se um ser de cultura, ele só pode *rejeitar as mulheres na natureza*, para poder fundar uma sociedade sem paixão, uma sociedade industriosa, um funcionamento solidário. Certamente, não é sem razão que os gregos, aos quais devemos nossa concepção de cidade e de democracia, foram igualmente os inventores do *amor contra a natureza*, a afeição entre os homens, propedêutica da comunidade dos homens. A mulher enquanto representante privilegiada da *diferença* coloca o homem em perigo:

1) Os homens poderiam entrar em rivalidade para obtê-las e eles não poderiam viver tranqüilos.

2) Os homens estão continuamente sendo desafiados pelas mulheres. Os homens sabem que é a palavra das mulheres e seu amor que os constitui como homens. *Sua virilidade encontra-se portanto à mercê das mulheres* e esta situação é insuportável.

3) As mulheres, por causa de seu interesse pela sexualidade e pelo gozo imediato, não têm o que fazer do *trabalho* nem da *relação com o tempo*, que condicionam qualquer projeto social.

4) As mulheres, pelo fato de serem mães, têm uma relação privilegiada com seus filhos e, por conseguinte, uma relação quase incestuosa. Elas estão sempre prontas para o incesto.

5) Se as mulheres constituíssem uma sociedade, só seria (por temerem os homens) uma sociedade contra os homens. Testemunha deste temor é a lenda das Amazonas. E, mais recentemente, certos movimentos feministas que inspiraram-se em Valérie Solonas (e de seu manifesto S.C.U.M.).³²

6) Se é verdade, como diz Freud, que o social é principalmente o mundo da *alteridade* negada e imediatamente afirmada, de uma *reciprocidade* jamais vivida até o fim (pois significaria o questionamento permanente das relações que seriam criadas) — as mulheres encontram-se fora das relações sociais, pois sua grande diferença não pode ser simultaneamente negada e afirmada. O reconhecimento da diferença do sexo é a primeira etapa da descoberta da verdade. Nela se simboliza um elemento central com o qual todo homem deve se confrontar, ela desmistifica as falsas aparências, diz que o rei está nu e arruína as hierarquias. Neste sentido, pela sua própria existência, a mulher constitui um *escândalo*.

7) Ela impede a criação de um mundo de “duplos”. Se o homem luta para impedir o retorno de tal mundo indiferenciado (que acarretaria a violência mimética, descrita por Girard), ele é, não obstante, solicitado por este mesmo mundo, pois pode esperar encontrar um mundo em que, com “irmãos semelhantes” (segundo a expressão de M. Tournier),³³ teria simultaneamente seu próprio gozo e o do outro; onde o homem poderia, neste espelho que lhe é apresentado, reconhecer um outro “si próprio”, encontrando sua plenitude e nunca se questionando sobre suas falhas.

Os diversos dados fornecidos por sociólogos, etnólogos e psicanalistas parecem convergir para nossa tese:

“Para o homem, a mulher, mais que um par complementar, é ‘o outro’. Devido a sua própria situação de *alteridade*, a mulher é definida como um elemento perigoso e antagonista... ela é frequentemente associada à contra-sociedade, às atividades da magia agressiva e da bruxaria, às forças de transformação que corroem a ordem social e a sociedade estabelecida”,³⁴ enfatiza Balandier. “A

mulher tinha a inteligência e o conhecimento da língua animal", diz um rabino comentando o diálogo de Eva e da serpente.³⁵ "Por trás da natureza, a mãe. O vampirismo nada mais é que a forma suprema de recusa à passividade. Dizem que a recusa da mãe é devida à face mortífera da relação materna. Mas não é só isso. Pois ela também é devida à face paradisíaca desta relação. Um paraíso que podemos não querer mais deixar e do qual não se sairia nunca. E é o problema do Luto".³⁶

3. A TRANSFORMAÇÃO DO NEFASTO EM FAUSTO

O que fazer, então, com esta metade perigosa? Como transformar o nefasto em fausto?

Estabelecendo estas *conversões*, das quais os homens possuem o segredo, e que nos parecem ser três:

— O perigo contra a civilização, representado por seu caráter incestuoso (e sua violência sexual), é convertido, pelo sistema de trocas exogâmicas, em *fundamento do social* e no vínculo sexual entre os homens.

— Suas capacidades de amar (a força de sua pulsão sexual) e sua mortal violência são transformadas em *força de trabalho*.

— Sua dominação sobre os homens (visto ser ela que os dá à luz e representa sempre para eles o paraíso perdido) é transformada em *submissão econômica e política*.

Retomemos estes diferentes pontos:

I. *Fundamento social*: Não insistiremos sobre este ponto. A obra de Lévi-Strauss é suficientemente conhecida e convincente neste domínio. Mas pensamos que, se os homens trocam de mulheres, é, inicialmente, para escapar à sua captura no colo feminino e para poder (segundo a intuição de Devereux, fiel ao pensamento feminino) estabelecer vínculos de aliança, de solidariedade, de ternura para com os outros homens pela interpretação das mulheres. Se eles houvessem conservado suas mulheres, estariam permanentemente em rivalidade (essa é a lição de *Totem e tabu*), e os outros homens seriam sempre adversários ou estrangeiros que deveriam ser combatidos. Mas como transformar os adversários em

aliados sem lhes oferecer justamente o ser que representa o *perigo mortal* (devido a suas tendências envolventes e à guerra que suscita de todos contra todos)? O perigo fica deste modo afastado, melhor ainda, ganham-se *amigos*. Os Kavirondo da África Oriental o sabem e dizem: "Não se casa com os amigos, mas com os inimigos."³⁷ Estes inimigos transformados em amigos reforçam os vínculos sexuais (com fins inibidos) entre os homens. Cada qual pode sentir prazer e manter relacionamentos, com outros homens, disputar, formar "unidades sempre maiores", entrando em relações recíprocas com os semelhantes, visto que o diferente, o *dessemelhante*, foi afastado. As mulheres não são como as palavras, elas são a oportunidade de troca de palavras. Em certos aspectos, as mulheres podem ser consideradas como estando *na origem da linguagem dos homens*.

Na medida em que as mulheres encarnam o diferente, que fascina e provoca horror, elas simbolizam o poder do amor, do qual é necessário, simultaneamente, se proteger e colher os frutos; mas, quando elas são as mensageiras da morte, benevolentes e aterrorizantes, elas provocam as fantasias mais variadas e impregnantes, pois falam, sem palavras, ao inconsciente da condição e da finitude humanas. A mulher é, por esta circunstância, o objeto não-social, em torno do qual devem organizar-se as preocupações humanas que possibilitam que a vida social seja possível e encontre um sentido. Se não houvesse mulheres, os homens não teriam nada a dizer. A partir do momento em que a mulher foi percebida como portadora da interrogação, e como perigo (e não como uma presa), o homem teve de levar em conta sua angustiante presença e teve de inventar soluções surpreendentes para afastá-la e, com isso, poder falar com outros homens. Assim ele inventou as relações de parentesco e pôde *amar* outros homens.

Constatamos aqui que o homem estabelece relações ambivalentes com o indiferenciado e o idêntico. Se deles se afasta (para não criar um mundo mortífero), o homem também faz por onde recriá-los (e viver em um mundo que implica obrigações de reconhecimento, de alteridade menos inquietante), obtendo como brinde o distanciamento do ser cuja falta de medida o enlouquecia.

II. *Força de trabalho*: Se as relações humanas essenciais são as relações sexuais (permitindo a procriação e a reprodução social), as relações com a morte e as relações com o trabalho (único

método para, no mínimo, estar em condições de sobreviver), e se a sociedade se funda *contra as mulheres mas através das mulheres*,³⁸ um ser que representa a violência do amor e que é o símbolo e o instrumento possível da morte, deve necessariamente tornar-se um ser que trabalha; suas pulsões de vida e suas pulsões agressivas podem então ser canalizadas para o benefício de todos, ou mais exatamente, em benefício da comunidade dos homens.

Todos os estudos referentes ao trabalho das mulheres ressaltam, em todas as sociedades, uma série de fenômenos maciços; a mulher tem uma carga de trabalho consideravelmente mais importante que aquela que cabe ao homem, ela ocupa-se principalmente de trabalhos desagradáveis, repetitivos e sem prestígio, podendo mesmo ser considerada como um privilegiado campo experimental de novas formas de exploração.

Para nosso propósito bastará nos reportarmos a alguns trabalhos importantes sobre estas questões:

a) *Sobre a carga de trabalho e o interesse ao trabalho:*

Em seu estudo sobre “a vida cotidiana dos Nuers nos acampamentos durante as estações secas”, o antropólogo inglês Evans-Pritchard,³⁹ faz a descrição de um dia dos Nuers. Durante o dia, a partir das seis da manhã, a mulher ocupa-se dos animais, trata das vacas (geralmente ajudada pelos jovens), cuida das crianças, trata das cabras, tira o leite, pilha e mói o milho, prepara as três refeições do dia e, às vezes, vai buscar na aldeia os cereais necessários ao consumo. Entre 6 horas da manhã e 20 horas a mulher não pára.

Denise Paulme,⁴⁰ em seu estudo sobre os Betés, afirma não serem estes exceção à regra geral da África do Norte, segundo a qual o essencial dos trabalhos agrícolas deve ser feito pelas mulheres.

P. Claustre, ao estudar as tribos Tupis-Guaranis, assinala: “a maior parte do trabalho efetuado pelos homens consistia em preparar o terreno com machado ou atear fogo. Esta tarefa, que se concluía no final da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. *Quase todo o resto do processo agrícola* — plantar, capinar, colher — *era feito pelas mulheres*, conforme a divisão sexual do trabalho. Como conseqüência, a feliz conclusão: os homens, ou seja, a metade da população trabalhava, em média, dois

meses em cada quatro anos. Quanto ao resto de seu tempo, eles o empregavam em ocupações vividas não como trabalho, mas como prazer: a caça, a pesca, as festas, as bebedeiras; e, por fim, satisfazer seu apaixonado gosto pela guerra".⁴¹

Deste modo, desde o início dos tempos, o homem ficava com o prazer e a mulher com os deveres e as dificuldades. Em todas as circunstâncias se cria uma dicotomia social que minora os diversos papéis femininos, como mostra Balandier.

Se, ao invés de escolhermos os exemplos das sociedades arcaicas, dirigirmos nossa atenção para as sociedades contemporâneas, constataremos que, dos trabalhadores que atualmente recebem o SMIC,* dois terços são mulheres; constataremos que as mulheres se aglomeram em trabalhos operários sem qualificação, de empregadas subalternas, de datilografia, de vendedoras de grandes lojas, e que são raramente ministras, deputadas, diretoras de empresas, exercendo funções executivas,⁴² e certas profissões se efeminam (o ensino primário e secundário, o trabalho social, a medicina hospitalar), isto não advém principalmente da luta das mulheres, mas da desvalorização social de certas profissões (o ensino por exemplo), ou da percepção de que pertencem unicamente à intuição feminina (como o trabalho social) e, igualmente, a inflação de trabalhos de assistência (de reparação) em nossas sociedades. De outro modo, ao examinarmos de perto as relações orçamento-tempo, constata-se que as mulheres, em todas as sociedades, trabalham mais que os homens (se adicionarmos a este cômputo, e é normal fazê-lo, o trabalho doméstico).⁴³

b) Terreno privilegiado de novas formas de exploração:

Se examinarmos os primórdios da revolução industrial, perceberemos que não somente as mulheres estão presentes (assim como as crianças) nas minas e nas indústrias têxteis, mas que elas desempenham trabalhos penosos e, sobretudo, são as primeiras pessoas a, sistematicamente, passar para o regime *assalariado*, a se tornarem esse novo trabalhador, sem profissão e qualificação, anônimo e intercambiável, de que o capitalismo necessita e que vários ho-

* Equivalente do salário mínimo brasileiro. (N.T.)

mens rejeitam, pois não querem renunciar à possibilidade de um dia, tornarem-se mestre ou funcionário de fábrica.

Se nos detivermos na evolução do trabalho contemporâneo, perceberemos: que o trabalho temporário (que pode ter um grande futuro se mudanças políticas não ocorrerem) atingiu inicialmente os trabalhos femininos (principalmente os de escritório), antes de levar em conta os trabalhos masculinos; que o trabalho dos "colarinhos brancos" masculinos começaram a se degradar quando os funcionários foram obrigados a trabalhar sobre máquinas e num ritmo comparável ao dos operários ("pool" de datilógrafos, funcionários de telex...); o desemprego atinge inicialmente as mulheres, antes de tornar-se um elemento estrutural do funcionamento das sociedades ocidentais. Tudo se passa como se as mulheres fossem uma população que permite experimentar medidas que em seguida serão aplicadas aos homens.

Um fato constante se sobressai, devido à mulher ter tido um trabalho minoritário desde o início dos tempos: a mulher é, antes de tudo, feita para o trabalho. Não se pode evitar a idéia de que forçar a mulher ao trabalho a obrigará a se desinteressar do sexual, a se desinteressar de ser este "animal" obcecado pela libido e capaz de devorar o homem; a mulher no trabalho poderá e deverá se ocupar de seus filhos mas, ao mesmo tempo, ela não poderá lhes consagrar toda sua atenção, todo seu amor, e não poderá assim guardá-los para ela e nela. Colocando a mulher no trabalho, obrigando-a a se preocupar com as coisas menos interessantes, fazendo com que ela sinta-se muito cansada fisicamente, o homem a torna inofensiva, sem apetite sexual, sem capacidade de absorção.

Deste modo, o perigo vira inofensivo, o inquietante torna-se familiar, o signo da beleza transforma-se no da decrepitude antes do tempo.

III. *Submissão econômica e política*: A mulher só é interessante enquanto produz alimentos e reproduz homens. Do contrário ela torna-se uma boca inútil. Os Guaiáqui a deixam ao léu, quando a tribo viaja, para que seja devorada pelos jaguares, ou executam as velhas inválidas quando suas enfermidades perturbam os mais jovens. Submetida ao ritmo do homem, ela é sempre a estrangeira, da qual é preciso se desembaraçar.

Ela não tem poder político, visto que representa "a inversão". Mas, como mostra Balandier,⁴⁴ "a inversão da inversão pode ser

provocada para fins políticos e/ou rituais. Em vários tronos tradicionais da África dos grandes lagos, as figuras femininas... são associadas ao soberano. Elas ascendem ao poder por serem de certa maneira *dessexualizadas*, obrigadas a continuarem castas ou a não conceber, são assimiladas aos grandes chefes, cujos costumes elas respeitam... Certas práticas cerimoniais que governam a fecundidade e a fertilidade são amplamente desenvolvidas na África negra e até no Marrocos. Elas têm por característica comum apagar a presença masculina durante o tempo de sua efetivação; as mulheres ocupam o cenário social, conduzem-se de maneira oposta às regras que habitualmente regem sua conduta, algumas entre elas desempenham o papel de homens apoderando-se dos signos e dos símbolos da virilidade. Sua rebelião simbólica, pela inversão de papéis, impõe o reconhecimento das funções que elas assumem no seio da sociedade. Sua desordem, conduzida *segundo o rito*, se increve na ordem estabelecida pelos homens, apesar destes lhes ser desfavorável".⁴⁵

Uma mulher normalmente sexuada não pode ter o poder, pois ela o *contaminaria*, o privaria de sua característica sagrada (não é possível respeitar uma mulher que pratica o sexo, só uma vestal pode ser respeitada), ela o tornaria perigoso para os sujeitos; de fato, ela continuaria a situar-se na natureza e contra a cultura, ela traria consigo a inquietude, as paixões mortíferas, que povoam constantemente uma mulher sexuada. Este tabu da sexualidade, apesar de menos intenso, ainda existe nos dias de hoje: as raras mulheres que ascenderam a postos governamentais são mulheres mais velhas (Índira Gandhi, Golda Meir), cujos povos não podem imaginá-las em êxtases sexuais, ou mulheres que, exteriormente, comportando-se como homens e talvez ainda de modo mais fechado, são percebidas como negando sua sexualidade feminina (Simone Veil, Margaret Thatcher, "a dama de ferro").⁴⁶ Quanto aos raros casos onde o país foi governado por uma mulher (uma rainha de preferência) em sua plena realização sexual, deram origem às fantasias e às lendas mais loucas (Elizabeth I, rainha virgem, Catarina II, a devoradora de homens, Vitória, a castradora e a amante de Disraeli, etc).

Habitualmente a mulher só pode *minar* uma rebelião, fingir ser como os homens; continuando como símbolo da sexualidade e da fecundidade, um elemento de discórdia que deve enquadrar-se e a quem o homem aceita e cujo o excesso permite, na medida mesma em que, como todo o funcionamento do "mundo ao contrário"

(carnaval...), ele permanece nos limites prescritos do "mundo direito".

A mulher, ser "natural" e maléfico, porta-voz de Eros e Tanatos, é utilizada, portanto, para fundar a cultura, para favorecer o nascimento da linguagem e as relações homossexuais, para produzir a comida e as riquezas necessárias aos homens, para ampliar o poder destes e garanti-lo a eles por meio de manifestações de submissão. Esta vitória do homem não passa sem conseqüências. Se lhe permite criar instituições necessárias à vida social, sair do paraíso perdido, escapar ao mortífero poder da mãe, ela tem por resultado instituir uma *dominação* onde só poderia existir uma classificação e impedir qualquer idéia de uma sociedade sem assimetria, sem exploração, sem exclusão. Recusando-se a enfrentar autenticamente a diferença de sexos, a enfrentar a mulher enquanto encarnação típica do *outro*, aquela que lhe lembra que seu desejo pode ser interrogado, aquela cuja confissão de reconhecimento é necessária para que o homem possa reconhecer-se enquanto tal, o homem instaura o social sobre uma violência da qual não poderá jamais se desligar e que o atingirá no mais profundo do seu ser.

A ordem das gerações

A relação adultos/jovens

A situação de *jovem* é, por definição, uma situação precária. Quando Freud evoca o assassinato do chefe da horda, é porque imaginou um tempo em que o chefe manteria seus filhos em estado de *infantilização permanente*, proibindo-lhes o acesso às mulheres, ou seja, ao que permite a um menino tornar-se homem. As sociedades humanas, contrariamente, fundam-se através da constante passagem (para os machos e somente para eles) da situação de crianças reduzidas a uma existência "infra-social" à de "homens jovens, reconhecidos socialmente e ainda dependentes" e, finalmente à situação de "homens detentores da plenitude de direitos e de privilégios".¹

Situação temporária, submissão temporária, esta é a sorte das crianças machos. Sorte não comparável à das mulheres, colocadas em situação de menores "*ad vitam aeternam*".

1. A RELAÇÃO PAI/FILHO

A situação pai/filho é fortemente marcada por antagonismo, *ambivalência* e, às vezes, *crueldade*.

Se sem pai não existem filhos (no sentido social do termo), sem filhos, isto é, sem indivíduos capazes de reconhecer a lei do pai e de se identificarem aos ideais que ele transmite, também não pode existir pai. Se, como dizia Hegel, "a criança vive a morte de seus pais", se ao crescer a criança os mata progressivamente, se torna autônoma, esvazia-os de seus conhecimentos e de suas prerrogativas, se a sociedade deve, então, instituir um cerimonial a fim de

que esse assassinato lento não se degenera em violência física, também é verdade que é a criança que *cria* o pai, que transforma o adulto em um indivíduo, encarregado pela coletividade, e por ele mesmo, da formação e transformação desse “infravivente” num ser social. Tornando-se pai, o adulto se vê confinado a um papel de *iniciador* e de educador, torna-se o depositário da lei do grupo e transforma-se também em *dominador* potencial, tendo, em certas sociedades, direito de vida e de morte sobre a criança.

Ao tornar-se *pai*, torna-se igualmente membro de direito do grupo. Enquanto ele é solteiro, ele é vagabundo, desligado, não tem direito de fazer aliança com outros clãs e outros grupos, é o possível ladrão de mulheres dos outros. A paternidade o transforma em membro aceitável, racional, um *indivíduo social*. É a criação física de um “não-social” — a criança (que deve ser imersa no social) — que transforma o possível *perturbador* em indivíduo integrado.

Mas essa criança macho é fonte de um duplo perigo. Preso e criado pela mãe, pode por ela ser absorvido. Ele pode ser tão somente o *filho de sua mãe* e, por isso, continuar sendo em parte “uma mulher”. O pai, então, não poderá ser investido enquanto pai, enquanto ideal — e a coletividade não poderá reconhecê-lo como um dos seus. É preciso então que ele arranque a criança dessa mãe devoradora e excessivamente amorosa (a iniciação, fenômeno coletivo, desempenhará esse papel).

Arrancado da mãe, ele pode tornar-se um rival para o pai. Ultrapassada a relação simbiótica, emerge a relação *incestuosa*. A luta entre o pai e o filho pela mãe começa, o desejo de castração se desperta no pai,² e o de assassinato se desperta no filho. Como dizia Freud: “existe fundamento para pensar-se que as proibições totêmicas são dirigidas principalmente contra os desejos incestuosos do filho”.³ Esse filho necessário ao homem, transformado em rival inquietante, deve ser reconduzido ao seu lugar em sua *classe de idade*, em sua situação de sujeito intermediário entre a criança e o pai.

2. O SIGNIFICADO DOS RITOS DE INICIAÇÃO

A situação acima comentada corresponderão os ritos de iniciação. Observou-se sempre, e com justa razão, que a iniciação tinha por

objetivo separar definitivamente as crianças da mãe,⁴ fazer nascerem homens por partenogênese, após entregá-los à morte,⁵ incluí-los na comunidade dos machos e fazê-los interiorizar as qualidades dos ancestrais que presidem a cerimônia. A iniciação desempenha, através desses procedimentos e rituais, seu papel fundamental de saída do mundo da natureza (das mulheres) e de entrada no mundo da cultura (dos ancestrais e dos homens). Parece-nos que os estudiosos pouco se interessaram pelas dificuldades das provas às quais devem se submeter os neófitos, ainda que tenhamos conhecimento de relatos escritos e de extraordinários documentos pictóricos.⁶

No entanto, se acompanharmos os trabalhos de Clastres, devemos admitir que "a tortura é a essência do ritual de iniciação". Os Guaiáqui trabalham toda a superfície das costas de seus jovens (no rito de passagem da condição de adolescente à de guerreiro caçador), exigindo que ele fique em silêncio, e não o fazem com a faca de bambu comum, "que não seria suficientemente doloroso", mas "com uma pedra pouco amolada, uma pedra que, ao invés de cortar, rasga".⁷ Assim, "a dor acaba por tornar-se insuportável; silencioso, o torturado desmaia".⁸ Os habitantes do Chaco trespassam o pênis dos iniciados com um osso de jaguar. Entre os Mandãs da América do Norte (estudados por Catlin), "furos pelo corpo, broches presos nas feridas, enforcamento, amputação: a *última corrida*, carnes rasgadas; os recursos da crueldade, parecem inesgotáveis".⁹ E, no entanto, não se pode dar um pio.

Por que tal violência? Clastres responde: "No ritual de iniciação, a sociedade imprime sua marca sobre o corpo... ou, em outras palavras, ela imprime sua lei".¹⁰

A obrigação do sofrimento para inscrever a sociedade no corpo não é, como crê Clastres, "Não terás o desejo de poder, não terás o desejo de submissão", mas pelo contrário, *não te revoltarás, aceitarás a lei do pai* (que é não apenas a lei do pai biológico, mas de toda a tribo e a dos ancestrais), não mais desejarás matá-lo, mas ao contrário respeita-lo-ás, não mais desejarás tomar tua mãe,¹¹ mas aceitarás os laços de aliança previstos para ti, deves tornar-te um ser para sempre submisso, que não deve mais ser inovador (como na época em que eras jovem e louco), que não pode ser portador da discórdia (como as mulheres). E, um dia, tu também, nesta condição, poderás fazer outros sofrerem.

Sofrer é, então, aceitar não mais rivalizar com o pai, é aceitar no corpo a marca da castração simbólica (e neste caso podemos

ver a que ponto estão próximos castração simbólica e castração real... bastaria quase nada para se passar de uma à outra), sofrer é entrar, finalmente, num mundo de submissão e de dominação. Tornar-se homem é entrar nas relações assimétricas.

O pai, mesmo pronunciando a interdição do incesto, mesmo sendo apoiado pela comunidade para fazer o filho entrar no ciclo submissão-dominação, pode, no entanto, temer a revolta ou a animosidade dos filhos. Um estudo de E. P. Skinner nos oferece um exemplo claro disso e fornece uma contribuição essencial à validação das teses freudianas. "O antagonismo opondo pai e filho resulta necessariamente do fato de que o primeiro tem a convicção de que o avanço social de seu filho "depende da sua própria morte". A promoção de um tem por condição a superação do outro; o filho só pode então desejar (mesmo inconscientemente) a morte do pai". E Skinner ainda acrescenta um dado preciso para dirimir qualquer dúvida: "Os pais Mossi são tão sensíveis à idéia de serem substituídos pelos filhos que se ressentem ao vê-los crescer e progredir".¹² O pai também será separado de seu filho primogênito até a puberdade. Essa separação revela que cada um dos termos da relação constitui uma ameaça para o outro; o pai pode desejar o desaparecimento do filho, futuro rival — o afastamento o inocenta; o filho pode desejar a anulação do pai, obstáculo à sua própria realização — o evitamento permite reduzir ao eliminar as situações de competição.¹³ Mais ainda se o filho manifesta grandes capacidades, podendo suplantar o pai. Por ocasião da morte do pai, "o primogênito deve demonstrar publicamente que não estava em rivalidade culpável com o morto, que continuou leal".¹⁴ Ele pode enfim, ter acesso aos bens e aos cargos do pai, com a condição de ter demonstrado sua inocência, demonstração que se estende por meses a fio.

Este estudo é precioso, pois nos indica que a ambivalência dos sentimentos e a agressividade caracterizam, de maneira estrutural, as relações pai-filho. O filho é e permanece para sempre aquele que deseja a morte do pai para, por sua vez, poder existir, como sujeito e como pai. Se é pertinente uma análise a nível institucional, caracterizando esta luta como aquela que visa a obter, para as mulheres, posições sociais e "um acesso social" (como escreve Balandier), ela é, contudo, insuficiente. É necessário interpretar também essa competição em termos mais diretamente existenciais. Se o pai só é um homem vivo, membro integral de um grupo social, através do filho, ele pode vir a ser um *homem morto* através deste mesmo filho; o

filho não existe (enquanto portador de uma lei), a não ser através do pai, e ele é sufocado em sua potência por este mesmo pai. A situação é insolúvel. O pai é sempre um ser que proíbe e um objeto de identificação, o filho é sempre o criador e o destruidor de seu pai. As sociedades nada podem fazer, a não ser, cada uma à sua maneira, tentar lidar com esse antagonismo (e, ao mesmo tempo, este amor) intransponível, estruturante da experiência humana.

Referimo-nos agora a um texto de natureza completamente diferente do anterior, o diário de Heroard¹⁵ médico de Luís XIII. Surpreendemo-nos pela concentração do ambiente em torno do “pequeno Jesus”, do Delfim, do qual todos falam e que a todos diverte. Espantados ficamos com as carícias, as “gracinhas” e as diversões fortemente eróticas de seu pai para com ele e pela insistência com a qual “o bom Rei Henrique” recomenda açoitá-lo seu filho, sob pretexto de que isso tinha sido muito bom para ele. A violência “dos carinhos e dos golpes” (visto que o próprio Henrique IV age com brutalidade contra seu filho à primeira manifestação de oposição) exprime claramente, nesse caso, a ambivalência de sentimentos do pai. Contudo, num tal contexto, e em semelhante idade (o Delfim é particularmente açoitado entre três e seis anos), a rivalidade possível do filho não é perigosa para o pai. Apesar de seu caráter particular, este exemplo permite evidenciar até que ponto *o fato está em jogo*. Quanto mais feliz um pai pode sentir-se por ter um “filho adulado”, mais ele teme inconscientemente a ameaça que paira sobre sua própria virilidade, essa virilidade alegre que começa a se afirmar, e o pai não consegue deixar de *antecipar* o dia no qual esse filho poderá ter com ele relações de violenta oposição, constituindo-se em um risco real para o seu próprio poder.¹⁶ Contudo, não nos deve surpreender que o pai busque a morte do filho. Quantos pais martirizam cotidianamente seus filhos,¹⁷ os estropiam, os negam, ou simplesmente impedem-nos de viver e de se desenvolverem de maneira autônoma. Quantos professores só conseguem suportar alunos incapazes de concepções pessoais, submissos às suas idéias e injunções? Por outro lado, talvez, o estudo das duas guerras mundiais poderia, se conduzido de modo sistemático, dar consistência à intuição segundo a qual, durante esses dois períodos, as guerras teriam sido deflagradas pelos pais para se verem livres dos filhos, obtendo assim glória e proveito. Se é absurdo imaginar que esse desejo de assassinato dos filhos possa estar na origem das guerras, é menos absurdo pensar que ele possa encontrar ali sua *realização sem culpa*.

bilidade, acompanhada do prêmio, para o pai, de uma extensão heróica que recai sobre ele e reforça a imagem idealizada que ele tem de si mesmo.

Seja como for, o filho sendo, ao mesmo tempo, *criador e rival* potencial do pai, constitui para este uma ameaça permanente. Só sua submissão, cega e total, pode tornar essa ameaça menos inquietante e menos operante e fazer dele, um dia, um portador da lei, ao invés de um portador da discórdia, um representante da comunidade ao invés de um representante do "pulsional". Do contrário, o filho será abandonado a sua própria sorte, exposto (como na Grécia antiga) ou liquidado (o infanticídio reencontra seus títulos de nobreza, na época atual).¹⁸

3. PAIS E FILHOS NA SOCIEDADE MODERNA

Desde o início deste século, um maior conhecimento da criança teve como efeito essencial o pânico dos pais. Entre uma educação autoritária e castradora condenada pelos costumes (cujo exemplo mais completo é preconizado pelo pedagogo Schreber,¹⁹ pai muito famoso de um paranóico célebre, o presidente Schreber) e uma educação compreensiva (como aquela divulgada nos manuais do Dr. Spock), que requer uma atenção particular dos pais aos desejos e à evolução das crianças, os pais, não sabendo mais o que devem fazer, renunciaram, em muitos casos, a ocupar seus lugares na escala das gerações. Não se deve essa evolução à evolução geral das relações pais-filhos, tal como sistematizada por M. Mead? Conhecemos sua tese: ela distingue as culturas pós-figurativas, nas quais as crianças são instruídas, acima de tudo, pela geração precedente; cofigurativas, nas quais as crianças, como os adultos, aprendem com seus pares; e pré-figurativas, nas quais os adultos aprendem algumas lições com seus filhos, que são de alguma forma desconhecidos para eles e que vivem suas próprias experiências. As sociedades primitivas seriam essencialmente pós-figurativas, pois elas fazem derivar a autoridade do passado. As grandes civilizações teriam sido capazes "de utilizar algumas formas de educação cofigurativa entre pares".²⁰ Atualmente estaríamos no amanhecer da terceira cultura, na qual serão os jovens que imporão, com razão, seu novo saber.

"Podemos nos inspirar nos jovens, que parecem depositar sua fé em utopias que se realizariam imediatamente... acredito que, nesse ponto, eles nos mostram o caminho, que eles nos indicam como devemos retificar nossa maneira de pensar".²¹

Deixemos de lado o frágil caráter de reconstrução histórica dessa obra. Essa tese apresenta aspectos sedutores e parece explicar um grande número de fenômenos observáveis. No entanto, ela é, no fundo, completamente inaceitável: ela supõe que as relações pais-filhos dependeriam principalmente de transformações históricas, tecnológicas e econômicas. Ora, se é verdade que a criança atualmente (particularmente o filho) aprende mais através da experiência pessoal, através de sua filiação a um grupo de companheiros, por intermédio da escola e dos meios de comunicação de massa, e se é verdade ainda que os pais (o pai, de maneira privilegiada) não possuem mais o conjunto do saber a ser transmitido e são "ultrapassados" por seus filhos, conseqüentemente, se a imagem do pai tende a se esfumar e eventualmente cair no ridículo, isto nos parece ser devido menos à incompetência dos pais (a variedade dos saberes e de seus modos de transmissão) do que à sua incapacidade de se situarem no lugar da lei e de desempenharem seu papel de *interdição* e de pólo de *identificação*. O problema não é o dos pais transmitirem todo o saber aos filhos, o problema é que eles saibam, assumindo seus lugares, simbolizar os valores que permitem viver em sociedade. Ora, *os pais nunca souberam fazer isto*; pois não se trata de um saber do qual eles possam ser depositários e para o qual bastaria garantir sua transmissão. Trata-se de uma *posição* (estar na ordem da lei) sempre contestável que, portanto, representa sempre uma parada alta.

Em nossas sociedades modernas individualistas (onde a escola não pode mais, como no *ancien régime*, representar o papel da grande educadora, à qual os pais podiam legar seu poder),²² onde cada um deve tratar a crise edípica sem grande apoio da sociedade (a menos que se apele aos diferentes curandeiros sociais que invadiram o cenário), só existem duas vias possíveis e simultaneamente estáveis: a *opressão direta* ("mata-se uma criança"²³ martiriza-se sufoca-se *essa criança*) ou a *demissão*. A via difícil, não simulada, sem anteparo no acostamento, consistindo na representação da lei, em sua dupla versão de *interdição* e de *permissividade*, parece extremamente árdua para a maioria das pessoas.²⁴ Como então se surpreender com a violência de alguns jovens, com sua difi-

culdade de se reportar a alguma lei, com seus desejos de um mundo sem leis onde só suas pulsões seriam consideradas? Freud dizia: o inferno seria o mundo entregue às crianças de quatro anos. Pelo comportamento dos pais, as crianças de quatro anos pululam, os polimorfos perversos existem em abundância, quaisquer que sejam na verdade suas idades fisiológicas. Os pais e adultos passam a hostilizar essas crianças. Ou eles não os vêem e ignoram-nos, ou eles os perseguem, ou tentam voltar aos métodos tradicionais, ou abandonam tudo após terem perdido o ânimo; de qualquer modo, eles não sabem como se comportar.

Assim, contrariamente a M. Mead, pensamos: a) que em todas as sociedades, mesmo as mais primitivas, os jovens representam a força de invenção e de contestação e que a crueldade dos rituais só pode ser compreendida nesse contexto (mesmo se, como vimos, outras causas entram em jogo); b) que essa força nada tem *de bom em si*. O jovem é um rival, perverso, violento, com sede de amor, vivendo sob o fantasma da onipotência. Se não há uma lei para definir seu papel, só lhe resta deixar falar dentro dele o "pulsional" e o arcaico; c) que nenhuma sociedade conseguiu tratar serenamente tal problema. A criança sempre teve que passar por uma submissão mais ou menos total,²⁵ ela permaneceu como o "intruso", o revoltado em potencial. Raros são os exemplos de pais e filhos que se vivenciam uns aos outros como complementares e não como antagonistas. A dominação sobre as crianças tem ainda muito tempo pela frente.

A menina não teve lugar em nosso desenvolvimento. Não se trata de um esquecimento. A menina, *futura mulher*, não é perigosa para o pai e se encontra numa situação de submissão que não abandonará nunca, partilhando assim a sorte comum das mulheres.

Os especialistas em África, como Balandier, estão todos de acordo sobre a teoria de que a organização da "sociedade feminina" é um "empobrecimento duplo" e sempre distanciado da sociedade masculina. A iniciação feminina, por exemplo, é rara, e quando existe, se limita às práticas de excisão ou de escarificação, com ou sem cerimônia (quando há cerimônia, esta não apresenta o lado espetacular das cerimônias reservadas aos homens). Enquanto os homens podem se familiarizar com a língua sagrada, as meninas são simplesmente informadas de seu dever de obediência a seus futuros maridos e respectivas famílias. Quanto aos grupos de idade

das mulheres, ou bem eles não existem, ou bem são sem importância, ou então são menos complexos do que os dos homens.²⁶

A dominação constante sobre as mulheres é necessária à construção da sociedade humana (a partir do momento no qual a alteridade não pode ser plenamente reconhecida e assumida), a dominação sobre os jovens é indispensável à reprodução da sociedade, e é tão precária como o são as "idades" do homem.

A ordem natural e a ordem cultural

A relação com a natureza: participação e exploração

Houve uma época em que os povos construíram a natureza sem pretender dominá-la ou destruí-la, respeitando-a, vivenciando-a como parte constituinte deles ou, melhor ainda, vivendo-a como o prolongamento natural de seus corpos e almas.

Quais foram as razões dessa associação entre homem e natureza, como se manifesta esta separação-oposição e complementaridade que percebemos, por que não houve desejo de dominação da natureza durante séculos e por que esse desejo se manifestou nestas últimas décadas, quais são as relações entre o corpo do homem e o corpo do animal e das plantas? Eis aqui algumas questões essenciais.

1. A RELAÇÃO COM O MUNDO E A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE

No primeiro capítulo, "A ciência do concreto", de *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss refere-se a um grande número de trabalhos que comprovam que todos os indígenas estudados mantêm sempre laços de familiaridade profunda com a flora local, com a fauna que o cerca, com as árvores da floresta. Um único exemplo: "Um traço característico dos Negrito é seu conhecimento inesgotável dos reinos animal e vegetal. Este saber não implica apenas a identificação específica de um número fenomenal de plantas, pássaros, mamíferos e insetos, mas também o conhecimento dos hábitos e costumes

de cada espécie...".¹ Através dessa ciência prática, indiferente a uma classificação precisa das coisas "sem utilidade", os povos constroem um mundo do qual têm uma experiência precisa, do qual conhecem o significado e que lhes permite explicar as coisas e os seres, os outros e a eles próprios.

Toda classificação, mesmo se faz intervir o intelecto,² toda organização de diferenças depende mais do afetivo do que do intelecto. Para o primitivo, o espaço não é homogêneo, as regiões têm seu valor emocional, a natureza é "encantada".³ Para ele não existe diferenciação entre seu eu e o mundo exterior. Freud nos mostra nas primeiras páginas de *O mal-estar na civilização* que nosso sentimento de um eu autônomo, fortemente diferenciado do ambiente não era assim em sua origem. Pelo contrário, o bebê não diferencia seu eu do mundo exterior: o eu do bebê inclui tudo; apenas mais tarde, sob diversos estímulos (em particular, a dor e o sofrimento), ele exclui de si próprio o mundo exterior. "Como consequência, nosso sentimento real do ego nada mais é que o resíduo, por assim dizer, "reduzido" de um sentimento de uma extensão mais vasta, tão vasta que alcançava tudo, e que correspondia a uma união íntima do ego e de seu meio".⁴

A partir do momento em que o eu é desligado do mundo exterior (ao mesmo tempo em que mantém uma cadeia de trocas com ele), ele passa a investi-lo emocionalmente, pulsionalmente, afetivamente, e a ser por ele investido da mesma forma. Esse duplo movimento de investimento é tranquilizador: se o narcisismo do homem é irremediavelmente ferido (o mundo não será jamais somente dele), é ao mesmo tempo reparado (o mundo exterior não lhe é totalmente exterior, o mundo externo é também um mundo interno e pode então ser submetido ao controle do indivíduo). Esse duplo movimento encontra naturalmente um perigo: o de não mais existir, agredido no *interior de si mesmo* por este mundo, despossuído de si pela projeção total de seu corpo. Para mascarar esse perigo, é necessário situar simultaneamente: 1) a exterioridade do ambiente, graças às classificações que o fazem reconhecível e o colocam a boa distância (suprimindo ou neutralizando suas características agressivas); 2) a participação íntima de cada ser neste ambiente que o torna familiar, *semelhante a si*, prolongamento do seu corpo.

O primitivo soube então conservar vínculos profundos com o mundo e conviver com ele em complementaridade e não em anta-

gonismo. Se ele o conseguiu, foi devido ao apoio de toda sua comunidade, pois ele não devia realizar sozinho esse trabalho.

Se nos parece (como assinalamos acima) que o primitivo pôde construir tais classificações para evitar os perigos pessoais de uma separação definitiva entre ele próprio e o mundo exterior, o que faz deste último um mundo unicamente demoníaco e agressivo, também nos parece que ele só poderia fazê-lo, na medida em que a *sociedade inteira*, pouco diferenciada e da qual ele é apenas um dos elementos, sentisse os mesmos temores e vivesse as mesmas experiências.

O primitivo não existe a não ser como membro da comunidade e ele não se coloca os problemas de individualidade como nós podemos colocá-los. Deve-se então reconhecer a possibilidade de um grupo *viver coletivamente seus temores inconscientes*, de inventar soluções que respondam a esses desafios, e deve-se ainda admitir que essa vivência coletiva não se distingue substancialmente da vivência individual.⁵

A partir do momento em que os indivíduos se encontram em grupos (ou comunidades), instalados em lugares circunscritos, tendo que realizar juntos uma tarefa comum, tendo que definir entre eles mesmos as relações que devem manter uns com os outros e todos com o ambiente, segue-se um processo de aproximação, de similarização e, enfim, de homogeneização de fantasias e de condutas. Todo indivíduo torna-se o lugar (corporal e psíquico) onde se inscrevem os resultados das interações sociais, todo corpo social passa a tratar das mesmas questões que interrogam, provocam angústia e alegria em cada indivíduo. Não se deve pensar que somente as sociedades primitivas souberam encontrar um modo de distinção/participação entre o que é de dentro e o que é de fora. Se, como observamos, esse saber tende a desaparecer atualmente, ele não esteve menos presente ao longo dos séculos em todas as sociedades que tentaram (todas) organizar a relação entre seus habitantes e o mundo ambiente, no tempo e no espaço.⁶

Os povos souberam encontrar no “de-fora” o de dentro, na natureza o social, nos outros a si próprios. Não se trata de um retorno do “Mesmo”, mas do estabelecimento de vínculos de reciprocidade com aquilo que, no início, devia parecer o mais afastado do homem. Por esse vínculo com o que é de fora, com as plantas e os animais, os homens elaboram suas relações não somente com o meio-ambiente (tornando-o mais seguro), mas também, e principal-

mente, elaboram suas relações entre si: com efeito “os animais, os homens, os objetos inanimados foram concebidos quase sempre, em sua origem, como tendo uma relação da mais perfeita identidade...” “Não haveria como, na verdade, exagerar o estado de indistinção do qual o espírito humano partiu” (Durkheim e Mauss). Segundo Rousseau: “A linguagem figurada foi a primeira a aparecer, o sentido próprio foi o último. Só se chamou uma coisa pelo seu nome quando foi possível vivê-la em sua verdadeira forma. Inicialmente, só se falava em forma de poesia”.⁷ Falar em forma de poesia é encontrar similaridade entre as coisas mais afastadas, é tornar familiar o insólito, é estabelecer ligações com o que pertence, para o pensamento lógico, a domínios diferentes; não é dissociar o reino mineral, vegetal e animal, é acreditar que a palavra equivale ao ato, que o mundo nasce da palavra dita, é proceder a associações livres onde “os perfumes, as cores e os sons se respondem” (Baudelaire).

Agir metaforicamente é também falar a *linguagem do inconsciente*. É fazer do pai um cavalo ou um galo, como o fizeram os pequenos Hans e Arpaz. Da mesma forma, como sustentamos acima, a deferência com a qual os primitivos tratam um animal ou uma planta, ao ponto de se comportarem como os descendentes destes, não pode ser compreendida sem o *deslocamento* (metonímico) dos sentimentos ambivalentes com relação ao pai para o animal ou a planta totem. Isso tornou-se possível porque, como diz Bergson: “um animal, mesmo sendo concreto e individual, é visto essencialmente como uma qualidade, essencialmente também como um gênero”.⁸ Percepção feliz! O sentimento agressivo e naturalmente reverente dos filhos frente ao pai individual, dos filhos frente ao chefe da horda, *indivíduo preciso*, percebido como onipotente ou como quem abusa de seu poder, vai poder se *deslocar inocentemente* para uma outra espécie e tornar-se genérico, acorrentando dessa forma o ódio (não se odeia um gênero)⁹ e vai estabelecer uma proteção contra as medidas de retaliação possíveis (um pai pode querer bater em seu filho, um gênero animal não pode ter esse desejo). A passagem do individual ao genérico autoriza a transposição do drama individual ao drama coletivo. Nessa passagem ganha-se em dramatização, perde-se em carga de angústia.

Não somente o sentimento deslocado afasta o perigo constituído pelo pai, mas favorece também os vínculos comunitários. Bergson é igualmente preciso a esse respeito: “Os traços individuais do

animal não atraem a atenção, o animal é percebido, dizíamos, como um gênero. Para explicar que dois clãs constituem duas espécies diferentes, daremos a um deles o nome de um animal e a outro clã o nome de um outro animal. Cada um desses nomes tomados isoladamente é apenas uma denominação: juntos, equivalem a uma afirmação. Eles dizem, na verdade, que os dois clãs são de sangue diferente".¹⁰

Ao constituírem duas espécies animais, "acentuando a dualidade", os membros dos clãs realizam duas operações fundamentais:

1º) pela dualidade, eles dão início a um primeiro tipo de funcionamento binário¹¹ ("aplicação particular da associação pela contrariedade, que é um traço universal do pensamento humano"),¹² que permite a saída da indiferenciação, abrindo assim caminho para a organização dos seres e do mundo.

2º) pela indicação da referência a sangues diferentes, eles mostram: a) a possibilidade de ter mulheres na metade exógena da tribo; b) a proibição do incesto com as mulheres do mesmo clã (do mesmo sangue); c) que pertencem a uma comunidade descendente de um mesmo ancestral, donde a obrigação de se reconhecerem todos como irmãos; d) a interdição da rivalidade (e da guerra) entre irmãos (que poderia se reacender se as mulheres fossem consideradas "à disposição").

Ao se situarem e ao se diferenciarem, eles transformam os irmãos (pois que pertencentes à mesma tribo) ou os inimigos (pois que pertencentes a um outro grupo) em aliados, e no interior do clã se transformam em irmãos, nos quais corre o mesmo sangue e que têm — o motivo principal (as mulheres) do antagonismo tendo desaparecido — razões para se ajudarem e se amarem. A diferença de sangue é então a promessa de paz entre os irmãos e de reforço do vínculo libidinal entre eles (auxiliados pela identificação comum ao mesmo ancestral transformado em ideal do ego) e de relações de trocas com os aliados (e não de relações antagonistas).

O processo completo pode ser descrito como se segue: — a metáfora permite a passagem do pai ao animal ou planta, a metonímia instaura o deslocamento dos *sentimentos*, o mesmo sangue facilita os indivíduos de solidariedade e de aliança; — a imersão do homem na natureza, sua participação no mundo natural permite-lhe minimizar o sentimento de culpa contra o pai, reforçar a nostalgia do pai ao idealizar o animal substituto, interiorizar os mesmos va-

lores e ideais, se reconhecerem como irmãos e terem amigos com quem fazer trocas. A linguagem poética, e a *linguagem do inconsciente* estão na raiz da criação de comunidades estáveis. Somente quando a linguagem tiver se tornado principalmente racional e que o homem não mais desejar escutar seu inconsciente é que será rompido o pacto que o homem havia assinado com a natureza e com seus semelhantes.

2. IMPLICAÇÃO PESSOAL E RELAÇÃO COM A NATUREZA

Desde o estudo de M. Sahlins, que teve muita repercussão, sobre “a primeira sociedade de abundância”¹³ onde ele analisa a economia dos caçadores-coletores, sabemos que esses povos não vivem à procura incessante de alimentação e que, de modo geral, eles “vivem bem”, mesmo se em algumas regiões o alimento pode vir a faltar em certos períodos do ano.¹⁴ Isso não significa, é claro, que eles vivam com abundância tal como poderíamos imaginar em nossas sociedades, mas que eles têm necessidades moderadas que manifestam indiferença aos bens e ao equipamento tecnológico e que, assim, eles chegam a obter da relação com a natureza as satisfações que dela solicitam.

Não seria, no entanto, o caso de pintar um quadro idílico dessas sociedades. Sahlins nota, a partir da análise de diversos estudos, que um certo número de grupos domésticos, ainda que organizados para garantir a própria subsistência, não o conseguem, que o subemprego de mão-de-obra acontece principalmente com a mão-de-obra masculina (a mão-de-obra feminina se encontra em situação inversa). Se, além disso, nos referirmos aos trabalhos de R. Firth sobre os Ticópias, perceberemos que esse povo da Polinésia, cujo ânimo comunitário era proverbial (*We, the Tikopia*),¹⁵ viu desmoronar seu sistema social nos períodos da grande fome de 1952 e 1953, consecutivos à passagem de tempestades devastadoras. Cada família tentou resolver sozinha o problema, os movimentos de expansão e de generosidade se tornaram mais raros, os roubos e pilhagens se multiplicaram, as estruturas de parentesco e de poder se desagregaram. Só subsistiu a família elementar. “A crise colocou a dura prova certas tolerâncias estruturais. Ela revelou a fragilidade

do célebre 'Nós', ao mesmo tempo em que demonstrava como evidência a força do grupo doméstico. A resistência familiar passou a se mostrar como uma fortaleza que, em caso de crise se isola do mundo exterior, levanta suas pontes-levadiças sociais — isso quando ela não se ocupa em pilhar os pomares de parentes e vizinhos.¹⁶ Esse exemplo é, contudo, extremo. Na maior parte do tempo, os caçadores-coletores ou agricultores souberam encontrar um modo de ter uma relação positiva com a natureza. Como testemunho disso, basta a cultura do milho nas sociedades pré-colombianas.

O milho é a planta-deusa, a planta-mãe das Américas. Ele representa o fundamento coletivo e cotidiano das civilizações desde o período de Coaxacan (entre 5.200 a 3.400 a.C.). A partir da domesticação da planta-mãe, a agricultura começa a nascer, a se diversificar e a alcançar, há mais de 2.000 anos, um nível de desenvolvimento notável, auxiliado pela evolução de técnicas de irrigação. O milho foi associado à abóbora e ao feijão, fornecendo uma alimentação de base equilibrada, permitindo a síntese dos aminoácidos essenciais. Ele possui ainda a vantagem complementar de brotar praticamente em todo tipo de solo e em todas as latitudes.

O milho tornou-se, há mais ou menos quinze anos, uma planta de base para as culturas européias, principalmente na França e na Itália. Podemos constatar que foi somente depois de 1968 que o rendimento da cultura de milho nesses países atingiu o nível dos pré-colombianos. Isso demonstra que as civilizações pré-colombianas há 5.000 anos, após terem adotado uma vida semi-sedentária em importantes grupos, através de um conhecimento progressivo e minucioso da natureza, não tentaram violentá-la, mas "desposá-la" (pois, nesse caso, trata-se de uma verdadeira simbiose). Tais civilizações souberam inventar um modo de agricultura e desenvolver técnicas bem adaptadas, permitindo elevados rendimentos técnicos suscetíveis de serem desenvolvidos em um terreno ruim e de melhorá-lo, e em volta do qual cada comunidade indígena pode se construir (ao ponto de cada uma delas ter sua própria variedade de milho). É sem dúvida por esta razão que essa planta pôde se propagar pela América, até alcançar os grandes lagos canadenses.

Através deste exemplo, podemos perceber claramente o movimento das sociedades que, organizando a natureza, tecendo com ela laços de proximidade e de aliança, edificam suas relações sociais e suas estruturas de vida e estão em situação de construir uma

economia (e no caso dos pré-colombianos uma civilização altamente organizada) com altos rendimentos.

No que diz respeito à relação do homem com os animais e as plantas, esta não se baseia unicamente em fatores cognitivos. O fundamento é, ao contrário, essencialmente uma relação afetiva com o "corpo real tratado", que passa pelo próprio *corpo* do criador de animais, do agricultor ou do jardineiro, com o conjunto de fantasias que o acompanha necessariamente. Trata-se, em uma extensa medida, de uma relação *corpo a corpo*, que coloca em jogo no homem rural sua relação com a imagem de seu corpo, unificado ou esfacelado, com "buracos" (orifícios) que se espalham nele e com o tipo de construção do esquema corporal elaborado durante sua primeira infância. Cria-se então uma ligação com o animal através de todos os sentidos, e não apenas através do cérebro. Sentidos não objetivados, mas expressivos da ansiedade, da agressividade, do grau de tolerância à frustração, da brincadeira, das manobras de aproximação/afastamento, e mesmo de amor, que o corpo do animal pode suscitar. Esse corpo não é um corpo passivo. Ele pode provocar medo (os animais têm reações imprevisíveis, eles se movimentam, têm seus humores) e o criador deve aprender a dominá-lo. Ele se parece com o corpo do homem, provoca identificações, engendra os mesmos gostos, principalmente quando é necessário se fazer um trabalho no interior do animal (parto da vaca, por exemplo). O animal pode, como seu tratador, conhecer a doença e a morte e pode levar quem se ocupa dele a se questionar sobre doença e morte. Ele pode fazer lembrar o corpo do homem sem *continuamente* (para retomar o conceito de Bion), cuja pele é perfurada e que pode se esvaziar totalmente,¹⁷ como a urina, o sangue (menstruação), o esperma, em outras palavras, o *abjeto* do qual o homem tentou se desfazer no momento de sua separação (corporal, de início, psíquica em seguida) da mãe e do qual ele não usufruiu mais nenhum gozo, mas que pode sempre voltar a interpelá-lo.¹⁸ No cuidado com o corpo do animal, o homem revive seus temores arcaicos de ser reduzido à dejeção, de penetrar no interior de seu corpo, de conhecer o que acontece no silêncio de seus órgãos. Sabendo fular no animal, sabendo acariciá-lo, vivenciá-lo como um outro "ele mesmo", ele aprende dificilmente a se controlar, ao controlá-lo. Pelo animal, o homem torna-se homem, pelo cuidado com sua mulher, ele se purifica, pela atenção que lhe dá, ele se tranquiliza sobre sua própria existência. A relação com a planta não é

menos complexa: é preciso reconhecê-la, trabalhá-la sutilmente, em certos momentos acariciá-la, em outros prendê-la violentamente, em todos os casos nomeá-la e mantê-la viva, fazê-la respirar. A planta não é inerte. Ela fala, sofre, se deixa amar e solicita amor, ela se recusa a viver, se é brutalizada.¹⁹ O trabalho com a planta é um trabalho onde entram em jogo a sedução, a perfídia, a atenção, a gentileza. A planta não produz ansiedade, como regra geral. No entanto, as ervas daninhas existem, a terra pode trair. A planta não pode ser abandonada. A construção do jardim implica uma relação com o que é vivo, com a terra, o espaço, os ventos, com tudo o que pede minúcia e sutileza se não se deseja ver desperdiçado em alguns dias o produto de tantos esforços. As plantas podem absorver totalmente a vida de determinadas pessoas,²⁰ elas o elevam ao centuplo, pois graças a elas a beleza, a civilização estão presentes no banquete, e não apenas o alimento.

A relação com a natureza foi, então (e ainda é para os habitantes rurais em via de desaparecimento), uma relação de participação, de convivência e, ao mesmo tempo, de ansiedade, de manutenção a uma distância razoável. Depois que a vontade de *exploração* da natureza se tornou preponderante no mundo ocidental, essa relação se transformou em relação de *dominação*, nivelamento e destruição. A partir do momento em que o homem torna-se efetivamente dominador da natureza, ele abre a brecha pela qual se precipita a exploração do homem pelo homem no interior da *própria comunidade*.

Até essa época, só tinham existido relações de poder sobre as mulheres e crianças. Essas relações não são nem inocentes nem desculpáveis, elas são ou foram necessárias na época da fundação de uma comunidade libidinal sem contestação das mulheres e dos jovens e no estabelecimento de relações de aliança e comércio. Da mesma maneira, a *não-dominação* (exceto imaginária na magia) do homem sobre a natureza era indispensável para a criação da comunidade sobre um território "feito por suas próprias mãos", e para reforçá-la com laços de sangue com o animal ou a planta-totem. A partir do momento em que essa associação é rompida, é a comunidade que se rompe. Os membros da comunidade não têm mais o mesmo sangue (se constituem classes dos inferiores e de inferiores), eles não partilham mais o mesmo território. A relação com a natureza é uma relação com os deuses, com o espaço, com o tempo e com os outros seres vivos; seu desaparecimento leva ao crepúsculo

dos deuses (e sua substituição pelo bezerro de ouro), a destruição do espaço, ou, no mínimo, sua homogeneização, a referência ao tempo dos relógios e aos indivíduos como objetos. O forte retorno da "questão natural", há mais de dez anos, é apenas a última tentativa das comunidades humanas para não serem mais destruídas, exploradas e simultaneamente desprezadas e manipuladas.

A ordem cosmológica

A relação profano/sagrado

A existência de um outro mundo que possa legitimar nossas ações, ditar as interdições fundamentais do assassinato, do canibalismo e do incesto, nos preservar do desejo e ao mesmo tempo do temor do retorno ao mesmo, constitui em todas e para todas as culturas a referência indispensável à criação e manutenção de uma sociedade organizada de maneira estável. Estamos começando a nos conscientizar disso, e a perceber suas conseqüências. Não obstante, três questões continuam insuficientemente exploradas até o momento: a) a relação limpeza/impureza; b) a transgressão necessária, em certos momentos, do proibido; c) a distinção entre religiões da imanenência e religiões da transcendência.

1. A RELAÇÃO LIMPEZA/IMPUREZA

Todas as sociedades conhecem os ritos de purificação a serem observados escrupulosamente e as proibições de ordem alimentar referentes a produtos considerados poluidores. Esboça-se assim uma área de impureza, cujos elementos fundamentais parecem ser: 1) “os confins do corpo”¹ (cuspe, leite, urina, excrementos, sangue menstrual); 2) o corpo em decomposição; 3) uma anomalia grave da natureza: nascimento de monstros ou de gêmeos unidos; 4) uma transgressão das interdições: incesto, canibalismo, assassinato... e o sistema de alimentação (este último, variando conforme as civilizações).

As quatro categorias pesquisadas, por mais que pareçam díspares à primeira vista, são a expressão de uma rigorosa lógica: é classificada como impureza *qualquer ameaça* à ordem simbólica, qualquer desejo de retorno à indiferenciação, ao estado natural.

Ora, o que constatamos com essas quatro categorias? As duas primeiras nos colocam em presença do processo de *absorção/excreção*, nos lembrando o que devemos à natureza e o que devemos lhe devolver; a terceira (a presença de monstros, dos gêmeos) nos confronta com uma *desregulagem* da natureza, a última nos coloca face a uma transgressão da cultura e de um *retorno à natureza* (natureza suposta: é impossível se saber se pôde existir nos seres humanos e mesmo nos animais uma natureza *sem regras*).² Todas essas impurezas têm uma relação direta com um forte retorno da natureza (o que não parece surpreendente), mas, sobretudo, a volta de uma natureza desenfreada, transbordante, efervescente, de uma natureza com *excesso de vida e de morte*. As impurezas reintroduzem o *primado* de uma natureza ainda não trabalhada e transformada pelo homem, primordial, arcaica, drenando os fluxos de violência, se exprimindo pela predominância do *corporal* sobre o *cultural*. O que é um alimento senão aquilo que *entra* no corpo para mantê-lo com vida? O que são os excrementos senão aquilo que *sai* do corpo e que permite a primeira experiência da criança do corpo morto que sai do corpo vivo e a primeira apreensão da morte? O que é um gêmeo senão o aparecimento de um corpo que não deveria ter nascido (um corpo “demais”), o que é um *monstro*, senão um corpo que não é nem carne nem peixe, indistinto, estabelecendo relações de reinos ou espécies diferentes, em estado de mistura e confusão? O que é uma transgressão, senão a emergência de uma *depravação* (morte, incesto), colocando em causa a ordem social e mesmo a ordem cósmica? A natureza em todos esses casos reivindica em alto e bom som os seus direitos: ela nutre, transborda, corrompe, faz nascer o inominável; ela preside a todos os desregramentos. Ora, ela só é aceitável se controlada, ela só é favorável se qualificada. A cultura faz sempre prevalecer a linguagem sobre a ação, a natureza inverte essa relação. “No princípio era o ato” se opõe continuamente a “no princípio era o verbo”. Ao dar primazia à linguagem, a cultura faz prevalecer as regras; ao colocar o ato na origem, a natureza atribui supremacia ao corpo.

Qual é esse corpo excessivo, do qual nos fala sempre a natureza? O corpo da mãe, responde J. Kristeva, lembrando que as proi-

bições principais tocam o corpo da mãe, corpo impuro, pois lembra constantemente a potência de seu poder perseguidor, a existência da diade mãe/criança, a possibilidade de absorção da criança pela mãe devoradora, o mundo da abjeção, do qual a ordem simbólica, proferida pelo pai, permitiu sair e se proteger.

As idéias que enunciamos anteriormente estão de acordo com as grandes linhas desse trabalho. A impureza da mulher vem de sua potência e de sua faculdade de vampirizar seus filhos e os homens, de retê-los em seu seio, de lhes oferecer alimento (tal como um animal), de representar para eles a tentação da morte (não ter nascido), ou a tentação do incesto.

Contudo, a unicidade desta explicação não chega a nos convencer completamente. É verdade que é a mulher que põe no mundo os monstros e os gêmeos, e é ainda ela que está na origem do desejo de incesto, é ela, então, que parece ser o *paradigma* do corporal e do anti-social.

Mas, tal perspectiva, que pretende recolocar em foco o tabu do incesto, reportando-se a Freud, que teria insistido enfaticamente sobre o tabu do assassinato, tende a fazer desaparecer este último. Não se deve, no entanto, omitir o fato de que a primeira *violência* foi a do chefe da horda contra seus filhos, por causa das mulheres, tendo como resposta o assassinato e a devoração do morto pelos filhos. Os primeiros a terem estabelecido uma relação de forças (corpo a corpo) são os chefes e os filhos. As primeiras proibições são as do homicídio do pai e do canibalismo. Tais proibições não podem ser compreendidas sem o desejo do incesto, e este, por sua vez, não pode ser apreendido sem a referência à interdição geral enunciada pelo pai. É somente mais tarde, quando o incesto tiver sido proibido, que nascerá e se desenvolverá nos homens a visão da mulher como mãe arcaica devoradora, ou como mulher dotada de uma sexualidade precoce e, portanto, com o poder de excluí-lo do gozo ou de uma sexualidade superabundante na qual eles se perdem ou pela qual são vencidos. É o triunfo do homem que *engendra* o medo da mulher. O corpo do homem está tanto em questão quanto o da mulher. Mas o homem conseguiu a façanha de fazer esquecer seu corpo.

1) Seu corpo de violência, de excesso (que se revelará em suas práticas eróticas, que o confrontam com a morte, como bem percebeu Bataille) será utilizado na caça, na guerra, nas torturas

atrozes infligidas aos prisioneiros, nos ritos de iniciação, a fim de aparecer como um corpo de *glória*, um fragmento do corpo social. O homem não tem mais corpo (no sentido de corpo de desejo ou de corpo que apodrece): ele é, de um lado, um ser de linguagem e de espírito, e de outro (em sua violência corporal mantida), o fragmento do corpo de Deus, dos ancestrais, da nação, de todas as instituições. Quando ele é reduzido ao estado de cadáver, retoma seu envelope corporal, retorna à natureza e seu contato torna-se poluente.

2) Seu corpo é dependente da bissexualidade psíquica inerente a todo ser. O homem não só deve submeter a mulher que se encontra fora dele, mas também o feminino que ele carrega e que o carrega. Atribuir a impureza à mulher o desembaraça de sua *impureza interna*.

3) Ao rejeitar seu corpo e o corpo da mulher, o homem recusa o corpo amante. O corpo não é apenas, insistimos, o suporte do paroxismo e do impudor, ele é também sinal de carinho, de intimidade, de contato profundo entre dois seres. A mãe não é apenas a mãe arcaica a ser combatida, essa mulher que não pode deixar escapar seu filho, ela é também o símbolo de um apego não-destruidor, a superfície quente e suave, graças à qual a criança pequena vai ser tranqüilizada, vai adquirir vigor, poder existir, crescer e escapar da morte. O corpo de uma mãe é a promessa de uma criança realizada, com vontade de viver bem com o mundo. Os psicanalistas bem sabem que as crianças (meninos, em particular) amadas por suas mães com um amor que não é exclusivamente possessivo (a oblatividade total não existindo), tornam-se adultos “que já nasceram prontos”, manifestando no mais profundo de si, segurança e determinação, que vem em linha direta da segurança de terem sido amados pelo primeiro objeto de amor.

O corpo do homem (do pai) poderia ser também esse corpo de ternura. Nada o impede e alguns pais o experimentam sem dificuldade. Mas, se o pai também se deixar levar pelo amor, quem vai assumir a ordem social, quem ditará as proibições, em suma, quem poderá ditar as normas e ter o poder? A recusa do corpo e da natureza tem como resultado a primazia da *linguagem* e do *poder*.

2. INTERDIÇÃO E TRANSGRESSÃO

O homem não pode viver num mundo construído só de proibições; para que o poder se afirme e dure, é preciso que ele seja contestado.

As sociedades antigas (sociedades primitivas, cidades gregas ou medievais) tinham perfeita consciência disso, ao permitirem a expressão de alguns atos ou idéias, normalmente proibidos, em momentos precisos e em lugares propícios; permitiam assim a satisfação de desejos reprimidos e autorizavam, pela ordem da linguagem, transbordamentos *da ordem do ato*, do pulsional, da contra ou da anti-linguagem. Assim, essas sociedades reinstauram na ordem da cultura os próprios elementos que as ameaçam e que querem o retorno ao informe e à indiferenciação. Como dizia Bataille: "A transgressão não é a negação da interdição, mas ela a ultrapassa e a completa".

Precisamos ir além dessas explicações, agora solidamente estabelecidas.

O que se deseja *extravasar* não é apenas a violência, mas também a festa, não é apenas a luta, mas também a brincadeira. O homem não se resume a um criminoso potencial (ou a um antigo criminoso), ele é também *homo ludens*. Uma sociedade não poderia viver só de festas, pois a festa pode sempre terminar mal (como em *As Bacantes*, de Eurípedes, Agave destroçará seu filho Penteu), uma sociedade de festas contínuas seria insuportável (Freud assim o pensava) e sobretudo, uma sociedade de festas seria uma sociedade onde o jogo e os gastos sendo promulgados, não existiria mais vida social (decadência dos costumes, deboche generalizado, aperfeiçoamento de práticas perversas, impossibilidade de obrigar as pessoas a trabalharem para garantir a subsistência da comunidade), ou não existiria mais prazer (pois o que é um prazer que responde a uma injunção social?). Em compensação, uma vida sem lazer e sem festas (sem rupturas), uma vida totalmente ascética e puritana, levando à repressão e ao recalque dos desejos mais inocentes, resultaria na constituição de uma sociedade de mortos-vivos.

É preciso então que as interdições organizem espaços e tempos onde violência agressiva e desejo de diversão possam existir ou mesmo coexistir, onde a desordem possa encontrar seu lugar, a discórdia

reinar, onde tudo aquilo que se encontrava bem classificado sucumbia à "confusão", assim como a função exercida pelo coringa no jogo do baralho.

O *sagrado* deve aceitar ser, sob certas modalidades, quebrado, para poder ser erigido como sagrado e assim permanecer. Um mundo apenas de interdições é em parte um mundo não-vivo, e, por outro lado, um mundo profano. O sagrado só pode ser compreendido sob seu duplo aspecto: respeito e transgressão. Lembremo-nos da frase de Mauss: "Os tabus são feitos para serem violados". Quer dizer que a interdição chama a transgressão, ou, em outras palavras, o ato de proibir é que torna o objeto proibido desejável. Isso não significa que a interdição seja arbitrária. Pelo contrário, como estabeleceram Frazer e Freud, é inútil proibir aquilo a que o espírito humano não se inclina. Acontece que o ato de interdição transforma esse objeto (ou ato) em objeto *supremamente deleitável*, em objeto soberano, que começa a se revestir de uma característica sagrada. O desejado torna-se *fascinante*. Assim, o objeto só se transforma em plenamente sagrado quando ele é ameaçado de *sacrilégio*. O movimento que faz um objeto passar do domínio do profano ao domínio do sagrado é: objeto desejado/interdição desse objeto/transgressão da interdição. O terceiro termo é indispensável para a constituição do sagrado. Senão ficaríamos apenas no domínio das interdições sociais. Bataille o exprime bem nesta frase aparentemente obscura: "O mundo profano é o das interdições, o mundo sagrado se abre às transgressões limitadas".³ Se revelam assim, progressivamente, as diversas vantagens da transgressão: ela permite às pulsões agressivas e às pulsões lúdicas eróticas encontrarem seus lugares, ela transforma o desejável em cobiçável, o cobiçável em sagrado; daí o desenvolvimento do sentimento de culpa cada vez que o sacrilégio acontece *fora do tempo e do lugar prescritos*.

Essas não são as únicas vantagens; se o prazer só existe apoiado em uma lei, se sem lei só é possível a descarga fisiológica, a confusão dos seres e dos gêneros, então é preciso dizer que o sagrado *instaura o gozo*. Se ele impede e reprime a expressão de certos prazeres, ele abre, quando é chegado o tempo, as portas do gozo. O sagrado é, como estabeleceu Caillois, "condição de vida". O mundo profano, onde só se encontram as interdições necessárias ao funcionamento social, seria o mundo da dominação dos fortes sobre os fracos, o mundo da repetição (pois é preciso que haja o jogo para dar à

luz o novo), um mundo sem prazeres. Um sagrado que só seja respeitado, é apenas *um mundo profano disfarçado*.⁴

Nessas condições, esse mundo progressivamente se degrada, se submete, como tudo que é vivo, à lei da entropia. A transgressão vai regenerá-lo, vai dar uma nova juventude àquilo que desliza em direção ao caos, vai favorecer, reinstituir o social.

Contudo, dois pontos essenciais permaneceram nebulosos até o momento: 1) o sagrado, fundador da ordem social e cósmica, não é um dado inacessível; ele se adquire, e às vezes brutalmente; 2) a inversão transgressora pode ser um elemento estrutural do funcionamento social, pode desdramatizar este último e estabelecer uma proximidade com um sagrado dolorosamente vivido como distante e inacessível.

Em *O Poder em Cena*, Balandier nos oferece múltiplos exemplos concernentes a esses dois pontos.

1) Citemos um exemplo que concerne o primeiro ponto. “No Togo Setentrional, o chefe do clã dos Moba só tinha acesso a seu cargo após um retiro nos altares protetores, onde ele recebia sagração, formação e insígnias. Ele se tornava outro, marcado fisicamente por uma mutilação sexual, sob um novo nome, aprendendo um código de conduta específica que lhe impunha, principalmente, só falar através de um intermediário.”⁵ Comentando exemplos como esse e outros, Balandier diz: “A morte do rei parece restabelecer a desordem inicial, libertar as forças perigosas no centro do universo e no seio da sociedade”...⁶ Essas ritualizações, pelas quais se representa o drama do poder vacante, são todas regidas segundo as leis da inversão e da hipérbole, do excesso. As interdições e as censuras são substituídas pela licença desenfreada ou orgiaca; o direito é substituído pela violência; o decoro e os códigos de conveniências, pela paródia ou irreverência; o poder conservador da ordem, pelo arbitrário perturbador.”⁷ A inversão e a transgressão oferecem um novo poder ao soberano: “o novo rei tira da desordem instituída durante o período entre um reino e outro os meios de reavivar as forças da realeza.”⁸ Ao fazê-lo (nossa interpretação nos parece completar a de Balandier) elas significam que o sagrado é *precário*, que o rei, para vir a ser sagrado, deve passar pelos ritos habituais, que a transgressão é um elemento indispensável, que a violência e o amor (e não apenas a força) devem estar presentes, que existe uma *aliança* entre o povo e o soberano, entre um mundo do profano e o do sagrado, que não pode ser rompido unilateralmente. Por isso mesmo,

a inversão e a transgressão estabelecem um freio ao poder que nunca será sem limites, que deverá sempre *compôr* com a lei dos ancestrais e os hábitos da população. Poder sagrado, sim, poder total, não. Existe uma negociação (sob a forma de licença) entre o soberano e os sujeitos. O sagrado é o engajamento na não-formulação de novas proibições. Ele sela o pacto dos ancestrais, do soberano e do grupo. *Ele diz que tudo será feito conforme a lei.* Situação radicalmente diferente das sociedades modernas, onde os novos seres sagrados são sempre providos de um poder exorbitante, que eles podem, além disso, sempre ultrapassar.

2) Para evocar a transgressão como elemento estrutural do funcionamento, é melhor se referir à figura do *Trickster* (Trapalhão), personagem que, ao tentar imitar de forma ridícula e imbecil os gestos do criador, desencadeia conseqüências catastróficas e, freqüentemente, cômicas. Ele tem o dom de confundir todas as coisas. Ele aparece de maneira livre, freqüentemente louca, sempre inesperada, para provocar incidentes e deles zombar com toda impunidade. Ele é constantemente (como a mulher) considerado como estando na origem *da morte*.⁹ Esse personagem de múltiplas transformações (Deus, Herói ou Bufão) é um “convertedor da desordem”.¹⁰

O *Trickster* funciona como um elemento habitual do sistema social. Ele permite, por delegação sobre sua pessoa, a emergência das pulsões, e a expressão do engodo e da vontade de ridicularizar os poderosos. Na verdade, ele contribui para a “manutenção da ordem social”.¹⁰ Mas o que nos parece mais interessante é que ele proclama em altos brados que toda ordem deve, para ter “direito legal”, admitir a contra-ordem, que o perturbador não é antinômico da classificação, que por mais que a sociedade seja bem organizada, ela é, no entanto, obrigada a manter em seu seio as combinações mais arriscadas. Ele proclama igualmente que os personagens mais importantes socialmente podem se conduzir como se fossem imortais, mas que são roídos interiormente pela morte, a qual sempre vencerá O *Trickster*, em sua pureza, só pode ter lugar numa sociedade primitiva. Em tal caso (contrariamente ao “bobo da corte”) ele *não está a serviço de nenhum poderoso*. Muito pelo contrário, ele leva os chefes a se comportarem de maneira irracional, a se submeterem ao seu domínio. Ele faz os poderosos se lembrarem da modestia, da conservação das leis; caso contrário ele terá meios, por sua capacidade de produzir fenômenos aleatórios, de prejudicá-los.

Os dois últimos aspectos comentados permitem-nos destacar o conjunto de implicações entre sagrado e transgressão: a transgressão do sagrado, em determinados momentos, reinstaura o social ao fazer o soberano pagar a dívida contraída com seu povo. Ela obriga-o a respeitar a lei e a não abusar de seu poder. A transgressão imprevista do *Trickster* traz à memória do soberano a existência de um mundo ao inverso, poderoso e intempestivo, e obriga-o à humildade.

Se retomarmos o conjunto de nossa argumentação, podemos dizer que a transgressão do sagrado, ao favorecer o aparecimento de pulsões tanto agressivas quanto lúdicas oferece a todos o acesso ao gozo; ela facilita a renovação da ordem social bem como a instituição de uma esfera autônoma do sagrado (preservada de recair no profano), ela desenvolve o sentimento de culpa e de horror sagrado; finalmente, ela mantém o reino da lei à qual todo soberano deve se adequar.

Contudo, seu verdadeiro lugar é nas sociedades que vivem permanentemente no sagrado, isto é, em sociedades para as quais o sagrado é *imanente*. Nas sociedades onde o sagrado é *transcendente*, a transgressão é enfraquecida e o poder não tem *nenhum limite*.

3. RELIGIÕES DA IMANÊNCIA, RELIGIÕES DA TRANSCENDÊNCIA

A instituição da distinção profano/sagrado vai acarretar efeitos diferentes conforme as estruturas religiosas. Basear-nos-emos em duas concepções clássicas das religiões: as religiões da imanência e as religiões da transcendência.

Por religiões da imanência entendemos todas aquelas que, apesar de erigirem um (ou alguns) princípio(s) que garante(m) a ordem cósmica e a ordem terrestre, e de definirem esferas autônomas do sagrado e do profano, criam entre os membros da comunidade intimidade e proximidade (por isso mesmo duvidosa) com os ancestrais e os deuses que habitam entre eles, ou que podem descer dos céus para participarem diretamente dos negócios terrestres. O deus dos ancestrais dos Dogons, que organiza o jogo terrestre e celeste, está também presente na terra sob a forma de madeira ou argila esculpida. Os deuses gregos, mesmo se encontrando no céu, são onipresen-

tes na vida cotidiana. "Os deuses povoam o mundo. Eles ocupam todos os lugares, ou quase todos. Eles andam ao lado dos homens e neles esbarram. Hostis, cuidadosos, exigentes, indiferentes, o homem os encontra em todo acontecimento da vida. Visíveis ou invisíveis, eles estão lá, presença irrecusável... e ao mesmo tempo inefável. Um outro mundo tangencia o nosso e de repente o invade... Os deuses nos perdem e nos salvam. Eles nos exaltam e nos oprimem. Eles nos habitam".¹¹

Nas sociedades anteriores ao judaísmo, os deuses e ancestrais estavam entre os homens, o que resultava na necessidade de se estabelecerem trocas com eles, na maioria das vezes sob a forma de dons propiciatórios, preces e oferendas endereçados a eles, garantindo assim a benevolência dos deuses. Em todas as culturas africanas existe uma troca constante e obrigatória entre os vivos e os mortos (transformados em deuses) que estão sempre prontos a perseguir as almas dos vivos e retornar ao meio deles. Semelhantes aos vivos, mas transformados em deuses, os ancestrais, duplicatas do criador, são presença constante. Nesse jogo entre morto e vivo instaura-se uma troca reversível que assinala a *dívida permanente* contraída pelos vivos para com os mortos, o reconhecimento da morte como parte fundamental da vida, o desejo da presença dos ancestrais-deuses e dos mortos como prova de interesse pelo seu povo, que eles jamais abandonarão nem rejeitarão. Ancestrais e deuses são parceiros imediatos, nas sociedades onde a morte é um dos elementos constitutivos da relação social.

Na Grécia "tudo é pleno de deuses" e os homens têm laços de familiaridade com eles. Não apenas os deuses são festejados nas grandes festas religiosas, com grandes espetáculos ou com sacrifícios, como ainda a piedade que eles inspiram encontra exemplos nos cultos diários. Sendo os deuses oniscientes, é preciso se dirigir a eles para superar as dificuldades da vida cotidiana, é preciso também agradecer-lhes, pois tudo que é bom emana de suas decisões.

Para as festas, magníficos santuários são consagrados aos deuses. Divindades benfazejas e divindades infernais suscitam ardente fé. As primeiras sabem combater junto aos heróis da Ática e fazê-los triunfar, as segundas representam as energias vivas que fecundam a terra e fazem dela surgir o trigo e a vinha. No quadro das grandes festividades e particularmente das grandes festas dionísicas se desenvolve o teatro pelo qual o "dêmos" se forja um ideal comum, alargando sua consciência moral e religiosa.¹²

A Grécia antiga existe apenas através dos deuses. Assim, quando Protágoras confessa não saber se os deuses existem ou não, será banido e seus livros queimados, enquanto que a queixa principal contra Sócrates será "de não crer nos deuses da cidade", e essa queixa será suficiente para levá-lo à condenação. Pode parecer um excesso misturar deuses-ancestrais das sociedades arcaicas com os deuses da Grécia. Tudo separa essas sociedades. Contudo, um ponto fundamental as aproxima: foram sociedades que conheceram incontestavelmente a dominação e a exploração, mas também sociedades que reconheceram em um conjunto de pessoas (os machos mais velhos nas sociedades arcaicas, os cidadãos na cidade grega) o direito e o dever de decidir sobre as grandes orientações da política e do funcionamento do grupo, preservando-se do poder de um só e da conseqüente instituição de um poder (aparelho de Estado) separado da "sociedade civil". Levantamos a hipótese de que toda religião, pela qual homens e deuses se sentem solidários na edificação de uma estrutura e se devem oferendas recíprocas, impede a criação de um *poder separado* e tem vocação igualitária entre os membros designados como tal. Se os deuses não sobrecarregam os seres, soberano nenhum pode fazê-lo. O nascimento de um Deus transcendente, por outro lado, facilita a instituição de um poder transcendente com vocação totalitária.

As sociedades estudadas por Clastres nos preveniram: "Todas ou quase todas são dirigidas por líderes, chefes e apresentam uma característica decisiva... nenhum desses caciques possui 'poder'. Defrontamo-nos então com um enorme conjunto de sociedades onde os detentores do que em outros lugares se chamaria poder são, na verdade, sem poder, onde a política é determinada como um campo fora de toda coordenação e violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, resumindo, não há nenhuma relação de mandamento-obediência".¹³ O papel do chefe é de preencher seu "*dever de palavra*" que consiste "essencialmente em uma celebração, diversas vezes repetida, das normas de vida tradicionais".¹⁴ São sociedades sem poder monopolista (o chefe é apenas o arauto de seu clã), mesmo que, como já salientamos, a vida das mulheres e das crianças nessas sociedades nada tenha de invejável.

Quanto à sociedade grega (a de Atenas do século V), ela foi capaz de construir um sistema de democracia direta onde o "demos" não se constitui unicamente de classes instruídas, mas de camponeses, comerciantes e artesãos, onde as decisões são tomadas em as-

sembléias soberanas, à qual cada cidadão é livre de assistir ou não, onde cada um dispõe de "isegoria" (o direito de falar na assembléia), onde as tarefas do governo são repartidas em um grande número de incumbências anuais e um conselho de quinhentos membros é escolhido, por sorteio, para um período limitado a um ou dois anos, não sendo restrito a uma camada de funcionários.¹⁵

Só as sociedades de sagrado imanente, necessariamente pouco extensas e pouco numerosas (Atenas no século V conta aproximadamente com 45.000 pessoas), que estabelecem uma relação pessoal com os deuses e a natureza, podem elaborar um início de poder democrático. Nelas, ordem humana, ordem religiosa, ordem natural se reconciliam e se apóiam umas nas outras. Ninguém pode pretender encarnar o sentido e dele tornar-se mestre, a partir do momento em que todos se referem ao mesmo discurso que enuncia o caráter sagrado do clã, da cidade, das coisas e dos seres.

O surgimento das religiões monoteístas vai transtornar essas relações. Essa transformação se deu em dois tempos que tiveram efeitos diferentes: o monoteísmo judeu e o monoteísmo cristão.

O monoteísmo judeu, estabelecendo a existência de um Deus *incriado*, único, criador de todas as coisas no começo do mundo, situado fora das leis da natureza, escapando a todo domínio do destino, transforma o mundo em expressão da vontade única do Deus vivo. Não há mais mitos, não florescem mais os deuses. O mundo foi desencantado. Uma árvore nada mais é do que uma árvore, uma pedra só é uma pedra. Só Deus é santo, porque ele vive no céu, além do *mundo sensível*. Ele não pode ser representado e nem seu nome pronunciado pois nele se resume *o ser*. Ele dá ao povo *a lei* (a Torá) que deverá, para alcançar a santidade, observar estritamente seus preceitos. Deus de amor, de justiça, de sabedoria, é também o Deus da cólera, que pode ser experimentada por todas as nações, e até mesmo por seus próprios filhos, com os quais ele fez uma aliança privilegiada, se estes ficarem em falta com ele. Os profetas por ele escolhidos são visitados por sua palavra, são seus intérpretes, e devem anunciar, às vezes contra suas vontades próprias, a lei e a verdade promulgadas por ele. Os homens, quaisquer que sejam eles (mesmo os profetas), vivem em condições de subordinação a ele.

O monoteísmo cria assim uma esfera do *sagrado* intocável, transcendente, que, ao liberar o homem dos ídolos e da magia, lhe confia a tarefa de vir a ser o senhor do mundo e de submetê-lo à lei do criador, para realizar o Reino de Deus. Em tal perspectiva,

não há mais relação de intimidade com a natureza, não há mais transgressão possível, não há mais negociação (oferendas, sacrifícios) com Deus ou com os ancestrais, não há mais igualdade possível. A única relação é a de *subordinação* do homem a Deus, da natureza aos homens. As coisas sensíveis perderam a importância; só a *linguagem* importa, pois exprime a lei do Senhor; a espiritualidade é a única manifestação humana reconhecível por Deus.

O homem torna-se possuidor e *senhor da natureza* para maior glória de Deus. Contudo, ele não poderá levar a termo sua missão. Para que esta se realize, e para que advenha o reino de Deus, será necessária a vinda do Messias à terra. Assim a religião judaica torna-se uma religião *da espera*. Todos os eventos da história humana são apenas momentos vazios: à espera do Messias, só importa o estudo cotidiano da Torá e sua interpretação constante.

Assim o monoteísmo judeu, que instituiu a *nomocracia*, não permitiu ao homem vir a ser o transformador da natureza, afastando-o definitivamente dela. O monoteísmo colocou cada homem em situação de *culpabilidade*. Ele habituou-o à obediência escrupulosa, e a ser "o povo do livro". Desse modo, ele fincou as primeiras estacas da subordinação total e da racionalização do mundo. O cristianismo terminará essa obra inacabada.

O monoteísmo cristão apresenta características fundamentalmente diferentes, relacionadas à vinda do *Redentor*:

a) contrariamente ao povo judeu, o cristão não precisa mais esperar e desejar a aparição do Messias. Com a Redenção, o ciclo dos acontecimentos que vão da gênese à Redenção é definitivamente fechado, na espera do Julgamento Final. Cabe a cada um, então, prosseguir a história terrestre para tentar criar, aqui, o Reino de Deus. O cristão vai então se investir totalmente na *história*, tratar de fazer-se senhor da natureza, e construir instituições duráveis.

b) a partir do momento em que Deus se fez encarnar e que ele se encontra presente entre os homens, a criação pode e deve continuar: "os homens crentes e suas instituições enquanto formam a carne, o corpo de Deus encarnado, participam diretamente do gesto criador".¹⁶ Como ele, os homens são *individualizados* (Deus se encarnou em Jesus Cristo), como ele, participam diretamente do infinito e da capacidade criadora (Jesus representando a onipotência, a onipresença e a onisciência de Deus). Esses homens perfeitos, que têm como tarefa continuar a obra de Cristo sobre o plano terrestre, serão levados a agir não apenas por sua missão apostólica,

mas também pela obrigação de criar as instituições (estatais, econômicas) que permitam a inscrição da palavra de Deus nas consciências, condutas e espaços.

c) enquanto o povo judeu havia tecido um vínculo privilegiado com Deus, o Cristo se dirige a todos os homens da terra. Logo, não há distinção entre judeu e grego; todos têm o mesmo Senhor, pródigo com todos aqueles que o invocarem. O Cristo, seguindo o ensinamento de Abraão, tornou-se “pai de uma multiplicidade de povos”. O monoteísmo cristão se espalha por toda a terra e em todas as consciências. Ele faz funcionar as legiões terrestres.

d) a encarnação deve se estender a uma Igreja, representando o corpo de Deus. É a primeira vez, contrariamente às organizações das outras grandes religiões, que uma instituição humana afirmava não somente sua origem divina, mas seu *ser divino*. A Igreja é investida (enquanto representante do corpo de Deus) de uma missão terrestre, tendo por objeto a unificação de toda a humanidade a fim de que ela possa se apresentar um dia unida e reconciliada em Jesus Cristo. A Igreja é então *combatente*, ela deve exercer uma ação temporal e é, por seu próprio fundamento, expansionista. A militância é componente fundamental da Igreja, como será para todas as Igrejas (laicas) que nascerão do declínio da Igreja Católica.

e) o homem sobre a terra, após ter recebido a *Revelação*, não se torna menos pecador. Só o Cristo, ser heterogêneo, é um corpo sem pecados. O pecado significa a natureza profundamente falha e impura do interior do homem. Sem o pecado, o homem teria se tornado perfeito. Pecado ligado ao corpo, ao *prazer da carne*, que indica a impossibilidade, para cada ser, de sair de sua pele e de ter acesso ao corpo glorioso do Cristo; pecado ligado à predominância das pulsões, já que a pulsão tem que ter sido operante para que o nascimento humano fosse possível. Ao inventar o pecado da carne, o cristianismo opera uma transformação essencial na estrutura do imaginário. Para os judeus, o Deus “incriado” era totalmente diferente dos seres que ele criou, seres de carne, de lama e de argila. O sagrado se apresenta totalmente *transcendente*.

Contrariamente, entre os cristãos, quando Deus se faz *homem*, ele corre o risco de ser completamente tomado por essa corporeidade, de suscitar um novo paganismo. Assim, é preciso simultaneamente *que ele tenha um corpo e que não o tenha*. Essa contradição só é superada se sua concepção for *extraordinária* (a visita do anjo à Maria), se a mãe for imaculada, se José for apenas uma

testemunha, e não um pai. Ele não pode ter sido criado por um *ato da carne*: nisso se constitui sua origem divina. Mas, no mesmo ato, o ato da carne (a sexualidade) é a marca indelével no homem de que ele pertence ao humano e não ao *divino*. Para ter acesso ao divino, para poder encontrar Jesus, o homem nada pode, senão se desligar de sua carne.

Assim, o cristianismo situa a *sexualidade* (e seu cortejo de pulsões, de processos de afeição e sedução) na origem do homem. Nisso, como Freud havia notado em *Moisés e o monoteísmo*, o cristianismo vai ao encontro das religiões anteriores ao judaísmo, que sempre privilegiaram as divindades femininas e a sexualidade exuberante. Ele diz que o homem é o fruto não da *palavra e da lei de Deus*, como no judaísmo, mas da *libido*. O cristianismo reconhece então o lugar central da libido e tenta imediatamente negá-lo.

Ao centralizar-se na sexualidade e sua negação, o cristianismo nos ensina duas coisas: 1) que o humano deve ultrapassar (transcender) a carne para passar de seu corpo terrestre ao corpo glorioso de Deus; 2) que a sexualidade age sempre e que ela é capaz de conduzir o homem aos seus mais baixos instintos: que, portanto, a transgressão das interdições é possível e *o gozo é permitido* e, ao mesmo tempo, proibido. Não é sem razão que os santos são recrutados essencialmente entre os antigos pecadores. É preciso ter experimentado o gozo físico, para poder se separar do corpo e entrar no gozo do corpo divino.

f) assim a encarnação do Cristo resulta no reforço do sentimento de culpa e na submissão total a todos aqueles (padres ou reis) que podem ser os porta-vozes do Senhor, ou sua “encarnação”. Obriga a cada um a recusar em si as pulsões, ou, mais exatamente, a lutar contra elas num combate sempre desigual, e a se interessar, pelo contrário, pela dominação da natureza e pela construção de instituições que portarão sobre a terra a marca de Deus, na espera de que chegue a hora da volta gloriosa de Cristo.

Pela criação de uma esfera sagrada ao mesmo tempo *transcendente e imanente* (Jesus em cada um de nós), o cristianismo completa e transforma a obra do judaísmo. Todos os povos (e não apenas um único) estão unidos e sob a dependência de Deus, que se expressa na história, na Igreja, corpo de Deus; os humanos são então convidados a aceitar as injunções de Deus, a divulgar sua palavra e a realizar obras que sejam conformes a seus desígnios.

A passagem das religiões da imanência e da sensualidade às religiões da transcendência e do intelecto assinala o caminho que vai das sociedades acomodadas à natureza e sem sistema de poder separado (incluindo todos os indivíduos reconhecidos como membros integrais do clã ou da cidade, povoadas de deuses que intervêm nos negócios humanos, despreocupadas em transformar o mundo, vivendo no ritmo do mito e da tragédia, às sociedades que pretendem submeter a natureza, se estender sobre a totalidade do globo, conquistar todos os povos, mesmo os mais afastados, submissas a um só Deus (e aos reis abençoados por ele), convencidas de sua força e legitimidade, garantidas por sua fé, todas prontas a propagar tal fé e a começar a se preparar na vida terrestre para se tornarem o Povo inteiro de Deus. Do mito passamos à história, da calma da lenda ao furor dos eventos convulsivos. Com o triunfo do monoteísmo começa a história da alienação e da exploração de todos os homens.

B. O PODER NAS SOCIEDADES
MODERNAS

O mundo da economia e o mundo do Estado

A invenção de novos sagrados

Algumas notas serão suficientes para indicar como passamos de uma sociedade mítica a uma sociedade onde reina a historicidade, onde a economia é preponderante e o problema do poder do Estado é uma obsessão.

1. CRISTIANISMO E CAPITALISMO

O sagrado *transcendente* instituído pelo cristianismo, conduzindo cada homem a ampliar sua parte ideal e sua vontade de realizar, na terra, o reino de Deus, teve por consequências:

- a culpa do pecador sempre em falta;
- a relação individual de cada ser humano com seu Deus, mediada pela condição de membro da Igreja, corpo de Deus para os cristãos.

I. *A culpa do pecador sempre em falta*: as pulsões eróticas recalçadas e reprimidas se canalizam no trabalho produtivo, na proliferação artística em que serão enaltecidos Jesus Cristo e a mãe de Deus, na oração e na guerra, onde encontrarão o apoio das pulsões agressivas. Centremo-nos no trabalho *produtivo*.

Para a moral cristã, a produção é um serviço. Não se trata de *aumentar* indefinidamente as riquezas: os bens de produção favorecem aos produtores viverem frugalmente e permite o consumo suntuoso dos nobres, assim como a construção das catedrais e das abadias (cada uma mais bela que a outra) a serviço de Deus. Deste

modo serão proibidas as taxas de juros e a mercadoria será cedida pelo seu justo preço. Ganhar dinheiro e aumentar as riquezas é a expressão de uma culpa e de um pecado. A invenção da contabilidade "dupla" pelos lombardos, no século XIV, fornece uma prova incontestável. Neste tipo de contabilidade,¹ todas as transações são consignadas em termos de dívidas e de créditos, então uma só operação é inscrita duas vezes. As vantagens são evidentes: o controle rigoroso (que permite fazer o balanço), a máxima diminuição do transporte material do signo monetário. As entradas de dinheiro, o capital são inscritos no passivo do balanço. Pode-se dizer que o indivíduo que recebe uma soma de dinheiro a deve a si próprio. Pode-se, sobretudo, dizer que desta maneira a contabilidade integra a idéia de dívida e de culpa. A dívida infinita que o homem assumiu com Deus ou com seu redentor, a culpa que deve ser sempre resgatada, encontra-se inscrita no sistema econômico. A ética protestante, ao favorecer o desenvolvimento do capitalismo, contribui para que o homem se comporte como um eterno endividado para com Deus: A economia que fará triunfar o homem capitalista favorecerá o aumento progressivo de seu sentimento de culpa.

II. *A relação direta com Deus ou a Igreja:* o monoteísmo fez surgir o *indivíduo* ao mesmo tempo que a universalidade da mensagem (dirigida a todos, judeus ou gregos). Cabe a cada pessoa individualmente (e não mais coletivamente como nas sociedades arcaicas) agir para sua própria salvação. O homem encontra-se então sozinho, preso à angústia de agir errado e de se deixar guiar pela satisfação de suas pulsões. *A subordinação mais integral a Deus e a seus mandamentos* tem como corolário imediato a *pessoa* enquanto entidade, livre para fazer o bem ou o mal. O indivíduo nasce ao mesmo tempo que a subordinação a um princípio transcendente. A exploração do homem pelo homem (e não somente o poder fálico sobre mulheres, as crianças e os escravos das sociedades arcaicas e antigas) é irmã de sua liberdade.

A liberdade do homem vai se fazer acompanhar do desenvolvimento do pensamento lógico, científico e matemático. Se o homem pode tanto fazer o bem como o mal, ele deve provar, continuamente, sua fidelidade a Deus e trabalhar para seu triunfo, devendo, também, saber distinguir as coisas, conduzir seu espírito segundo as regras que presidem sua direção, argumentar sobre as razões de suas escolhas, convencer seus adversários, raciocínio contra raciocí-

nio, experiência contra experiência. O cristão deverá então, para tornar-se o verdadeiro arauto de Deus, ser capaz de raciocínio lógico, mas ainda capaz da *aventura* lógica, estética e guerreira. A experiência deve ser secundária à razão, e ambas devem estar a serviço da Revelação. A criação sendo contínua (e não como, para os judeus, uma criação feita uma única vez), autoriza mudanças de orientação e abertura de novos caminhos. A submissão a Deus e ao rei conjuga-se então com a emergência da razão, a conquista do espírito e do mundo, o domínio de si. A existência de Deus é a condição para o pensamento humano.

O progresso racional, favorecendo a difusão da mensagem da Igreja, será igualmente o elemento que permitirá a penetração do capitalismo.

Calvino e Lutero rejeitam o mérito pessoal e as obras. Transformam a percepção da riqueza, que não deve mais ser desperdiçada, como faziam os católicos para aumentar a glória de Deus, mas ao contrário, deve ser acumulada. Tal percepção vai encontrar sua melhor expressão na parábola de Franklin, formulada alguns séculos mais tarde, mas que apresenta claramente a verdade desta nova concepção das coisas: "Lembre-se que a *potência genital e a fecundidade* pertencem ao dinheiro. Dinheiro gera dinheiro e esses frutos podem gerar outros e assim sucessivamente." O dinheiro (transformando-se em capital) não somente se revela como uma nova *divindade*, mas como *revelador* da potência viril. Só nos tornamos homens ao criar dinheiro e favorecer o aparecimento de novas riquezas. O dinheiro torna-se o primeiro significativo, a marca da expressão narcísica do indivíduo confundido com seu papel de empreendedor. A marcha da racionalidade termina com o reino do dinheiro, o surgimento de um novo homem: o burguês, o advento de uma nova sociedade, a sociedade industrial. O sagrado transcendente cede seu lugar a um sagrado profano: o *dinheiro*.

Entretanto, as hierarquias permanecem: os reis estão sempre em seu lugar, igualmente os nobres e o clero; as ordens sociais, permitindo uma sociedade estratificada, continuam a reger o social. Para que a racionalidade triunfe de modo duradouro, o desaparecimento desta antiga estratificação dos seres e das coisas se mostra indispensável. Mas o capitalismo vai encontrar seu aperfeiçoamento na Revolução Francesa.

A Revolução, ao destruir a estrutura social pacientemente edificada efetua uma reestruturação do social da qual ainda não se apreenderam todas as implicações. Citemos as três principais: 1º) ao proclamar todos os seres como livres e iguais, dizendo que nenhuma categoria social detém, de direito, o poder, ela favorece a criação de classes sociais e instaura a interminável luta pelo poder; 2º) ao suprimir a referência a um sagrado transcendente (a lei organizadora do mundo), ela tende a tornar o mundo definitivamente profano; não conseguindo realizar tais fins, ela cria um novo sagrado: o povo encarnado na nação e o Estado; 3º) ao acentuar o caminho da racionalidade em direção ao progresso, ela tenderá não apenas a concluir "o desencanto do mundo", mas a dar prioridade às ciências e às técnicas na elaboração de um mundo onde todos os desejos deverão se converter em necessidades.

2. A LIBERDADE E A IGUALDADE

A. A BASE DA SOCIEDADE DE CLASSES

A partir do momento em que cada ser humano equivale a seu próximo, aparece o retorno da indiferenciação, obsessão constante de todas as sociedades. Como restabelecer a diferença, senão pela mediação de um novo sagrado, o dinheiro? O movimento que unia o capitalismo à adoração de Deus já tinha permitido um investimento considerável no dinheiro. Este passa agora (prova da potência genital) a se conduzir sem adversário. A distinção se fará então entre os possuidores de dinheiro, aqueles que podem criar empresas, fornecer trabalho ao *trabalhador livre*, e os simples possuidores da força de trabalho, que a vendem pela melhor oferta. Esta contradição poderá ter tantos efeitos quanto a destruição das ordens sociais protetoras (as corporações), deixando a massa de indivíduos totalmente *atomizados*, sem defesa face ao poder dos proprietários dos meios de produção e dos iniciadores do desenvolvimento econômico e político.

A dinâmica natural do capitalismo foi uma tentativa de conciliação de duas necessidades contraditórias: de um lado assegurar uma *mobilidade* total dos trabalhadores, que poderiam ser utilizados

nos lugares onde a necessidade de mão-de-obra se fazia sentir; de outro, instaurar uma *fixação* das massas (impedir a vagabundagem, o não-trabalho, o parasitismo social, a mendicância, a delinquência etc.) aos locais de trabalho (assegurando uma concentração e uma sedentarização operária) para que o empreendedor pudesse contar com a presença regular de seus operários, desenvolver sua empresa racionalmente e sem imprevistos, em síntese, *fazer todo mundo trabalhar*. Segundo as circunstâncias, enfatizou-se uma ou outra dessas necessidades, ambas opressoras. Criou-se então, devido a esta difícil complementaridade, uma "mobilização geral que progressivamente fez desaparecer os redutos de ócio",² de preguiça, e que permitiu a interiorização do trabalho como o único valor respeitável pelo mundo operário.

O dinheiro é o valor central para a burguesia que tenta fazer desaparecer os antigos valores de prestígio, de honra, e de vínculos de proteção que persistiam do regime feudal. O trabalho é o valor central para o proletariado que está se constituindo.

Apesar das semelhanças, é indispensável estabelecer uma distinção entre estes dois valores. É certo que o capitalismo sabe que o dinheiro só pode surgir do trabalho, e ainda que as classes dominantes devem repudiar o ócio e fazer com que o trabalho se exerça na direção do capital, mas elas igualmente sabem que o trabalho produz a mais-valia e que é possível fazer-se dinheiro jogando-se com dinheiro, o dinheiro tendo esta característica de poder se reproduzir por si próprio (pelo jogo bancário ou pela bolsa), sem que apareça nenhuma criação de novas riquezas. A melhor prova de que o dinheiro não esteja sempre vinculado à criação de riquezas, é a possibilidade da destruição voluntária das riquezas para conservar, manter e recriar o valor.

O dinheiro então é percorrido por um dinamismo próprio. Ele pode produzir riquezas e se reproduzir como dinheiro (segundo a clássica fórmula de Marx: D-M-D'), ele pode, por um simples ato (os mecanismos dos bancos ou das bolsas), se reproduzir indefinidamente ou desaparecer por ocasião de uma recessão fulminante, uma clamorosa quebra ou uma inflação particularmente grande; para renascer, ele pode acarretar a retenção ou a destruição das riquezas. O dinheiro, então, nos introduz no mundo fantasioso onde cada pessoa crê dominar este signo, quando ela deixa-se ganhar, investir e dominar por este fetice que, como todo fetiche, só quer adquirir sua plena autonomia, reinar sem dividir e, por conseguinte, obrigar

os homens a se conduzirem segundo a lógica que ele instalou. O dinheiro nos introduz em uma estrutura onde as relações humanas se dissolvem, onde os indivíduos tendem a tornar-se coisas, onde eles caem na armadilha da submissão a um poder que pensam dominar.

O trabalho, ao contrário, é diretamente produtivo (se não se reduz a tarefas de fiscalização da execução sem uma ajuda organizacional a esta última) e é gerador da afetividade e da solidariedade. Se uma competição entre trabalhadores pode existir, se é sempre possível que um patrão dinâmico os divida, nada impede que o meio operário (pelo menos no início de sua formação) seja um meio cultural, onde se transmitem conhecimentos, as habilidades manuais, onde experimenta-se um ofício, se formam amizades, e onde cada qual toma conhecimento de sua identidade pessoal e coletiva. É para conferir um meio de expressão a esta identidade coletiva, destruída no momento da supressão das corporações, que os trabalhadores se organizarão em sindicatos e tratarão de criar um órgão político (um partido) capaz de representá-los e suscetível de, um dia, inverter a relação com o poder estabelecido.

A dominação, fruto da Revolução Francesa é, nestas condições, a dominação do dinheiro sobre o trabalho, do fetiche sobre as relações sociais, da potência genital (paterna) sobre as pessoas que se tenta de maneira permanente infantilizar, do signo sobre o esforço real (músculo ou cérebro). A dominação tornar-se-á total quando o trabalhador considerar o trabalho e a consciência profissional como valores supremos, estimando que só o trabalho bem feito e regular merece retribuição. Nesse momento, a classe trabalhadora rejeitará, como já o havia feito anteriormente a burguesia, os "irregulares", os sem-trabalho, as populações marginais mal fixadas e se transformará em uma força organizada, exercendo seu papel no funcionamento do Estado. A uma sociedade de estratos sucedeu uma sociedade de classes, a uma sociedade "do sagrado transcendente", uma sociedade de dois sagrados, simultaneamente autônomos e fortemente ligados um ao outro.

B. A ORIGEM DO REGIME DEMOCRÁTICO

A liberdade e a igualdade não estão somente na base da sociedade de classes, elas encontram-se na origem do regime democrático,

isto é, na origem da luta interminável pelo poder entre os irmãos iguais. Tocqueville teve razão em ver na igualdade das condições o princípio constitutivo das democracias. "Quando os estratos são mais ou menos iguais para um povo, todos os homens tendo aproximadamente a mesma maneira de pensar e de sentir, cada qual pode julgar num dado momento as sensações de todos os outros: basta olhar rapidamente para si próprio. Então não existe miséria que ele não considere sem lastimá-la e que, por um instinto secreto, este não descubra sua extensão".³ Esta igualdade transforma o problema da alteridade: o outro torna-se nosso semelhante, ao invés de ser um desconhecido, ou pior, um estrangeiro ou um adversário. É com este outro que devemos constituir a sociedade. Esta não se estrutura mais sobre uma lei transcendente, sobre nossa submissão a certas figuras de autoridade, mas unicamente sobre a vontade coletiva de realizar com os outros semelhantes o que nos agrada e, ao mesmo tempo, agrada aos outros (o que não pode ser radicalmente diferente de nossos desejos, visto que o outro é similar a nós próprios). As preferências individuais e as preferências coletivas têm então possibilidades de coincidir, ou de poderem se harmonizar um dia. Tornamo-nos responsáveis pelo nosso destino, que será o que nós tivermos produzido, graças à nossa aptidão a sentir juntos e a conjuntamente decidir. Esta é a imagem cor-de-rosa da igualdade. Mas, infelizmente, não é a única. Freud e Sade já nos haviam advertido que existe, igualmente, uma imagem mais sombria que corre o risco de cobrir totalmente a primeira. Uma sociedade de igualdade é também e fundamentalmente uma sociedade de conflitos. Gauchet expressa claramente esta idéia ao escrever: "É opondo-se frontalmente que os homens reconhecem-se a si próprios. É no que os divide que eles encontram o segredo de sua identidade. A mesma lógica, segundo outras vias, determinará amanhã a conduta deles. A igualdade, criação permanentemente continuada, não significa: todos iguais, conseqüentemente de acordo; mas todos cada vez mais semelhantes, cada vez mais próximos numa profunda discórdia".⁴

Coloca-se deste modo o problema fundamental: quem arbitrará esses conflitos, quem poderá pronunciar a lei na qual os cidadãos iguais se distribuirão? Todos sendo iguais, não existem razões (garantidas pela ordem transcendente) para que uma opinião prevaleça sobre uma outra, não existe fundamento para uma autoridade legítima. É a partir desta constatação que Freud e Sade aprofundam a reflexão. Pelo desaparecimento do sagrado, tudo é permitido, o crime cometido

em comum (o assassinato do rei) acarreta uma intensa competição pelo poder, o desejo de morte dos irmãos, o desejo de tornar-se o onipotente e o onipresente. A igualdade leva a uma competição intensa, a similaridade de condições à vontade de diferenciação.

Como será possível resolver esta questão em torno do poder a ser tomado, ocupado e encarnado? Os teóricos, tanto marxistas quanto liberais ou autoritários, na sua vontade de se apropriar de uma explicação única, têm respostas diversas, todas prontas mas igualmente inexatas.

Os marxistas tentarão diluir o político no econômico e denunciar a "ilusão do político". Para eles as classes *dominantes economicamente* serão (seja diretamente, seja através de um porta-voz) as classes *dirigentes politicamente*. Os homens que estão no poder não poderão tomar nenhuma decisão que não seja uma decisão de classe, que não lhes favoreça e que mantenha as classes dominadas na pobreza (daí as teses da pobreza absoluta ou, nuançada, sobre a pobreza relativa). A única liberdade existente é a de exploração dos trabalhadores.

A concepção proposta é a de uma luta até a morte (mesmo se em certos momentos a luta entre as duas classes presentes assume uma fisionomia mais doce).

Quanto aos liberais que confiam na pluralidade dos partidos (representando opiniões divergentes e interesses opostos), participando de uma cerrada competição e admitindo regras fixas, vão defender seu ponto de vista e ser sancionados pelo voto majoritário dos eleitores. A democracia torna-se a regra de uma maioria que decidirá suas orientações segundo um sistema de preferências, mas respeitando os direitos da minoria, sendo esta sempre suscetível de um dia tornar-se maioria pela regra da alternância. Nesta visão, estamos em presença de uma sociedade que admite como característica essencial o conflito social e político, conhecendo seu aspecto insuperável e capaz, por isto, de pensar (segundo os termos de Balandier) que "todo sistema social é aproximativo", e que deve então comportar uma estrutura de regras aceitáveis por todos, e que não se deve fazer nada que possa tornar o futuro insuportável a qualquer fração do corpo social.

Quanto aos teóricos autoritários, eles sustentam a improbabilidade de se passar de um sistema de preferência individual a um sistema de preferências coletivas. Deste modo, Arrow mostra ser impossível se chegar a uma verdadeira ação coletiva. Se pedirmos aos agentes para ordenar entre várias ações possíveis suas preferências, constatamos que se os indivíduos são soberanos (admitindo como postulado

que os "planos" individuais são incompatíveis "ex ante"), racionalmente é impossível se encontrar uma ordem de preferência que seria o fruto das ordens individuais. Por conseguinte, como Nicolai escreveu, "uma macrodecisão que pretendesse se formular em termos de um *optimum* social acumularia a má fé e a irracionalidade".⁵ Face a tais condições, o poder só pode ser exercido por um ditador ou uma camada dirigente que definirá as orientações da sociedade, que expressará suas preferências e as imporá aos cidadãos, para sua felicidade ou para sua infelicidade.

Uma detalhada crítica de cada uma destas três concepções nos parece inútil. Mas, por outro lado, parece-nos pertinente mostrar seu caráter *arbitrário* (reprimindo dados essenciais da vida social).

I. Quanto à concepção marxista: esta, levando unicamente em consideração o econômico, esconde o político como fenômeno central de toda sociedade. Nós já havíamos mostrado que a relação com a produção e o econômico era dependente do conjunto de concepções das sociedades no que se refere à sua relação com o sagrado, com a natureza, à dominação das mulheres e das crianças, à sua "concepção imaginária central"⁶ e que o econômico só surgiu como instância separada e tendo uma influência preponderante nas sociedades capitalistas. Nessas sociedades nunca existiu superposição entre dominação econômica e direção política, pela simples razão que o exercício do poder exige um mínimo de *consentimento* e de *adesão* por parte dos cidadãos, que não poderia ser obtido (apesar da difusão da ideologia dominante) se certas aspirações e reivindicações dos cidadãos não fossem levadas em conta e se não existisse uma certa coalizão entre os homens poderosos e os cidadãos. Além disso, a visão marxista pressupõe: a) a classe dirigente unificada, mas, ao contrário, se respeitarmos uma linha de pensamento marxista, percebemos que esta classe é atravessada por uma série de *contradições* (entre tradicionalistas, racionalizadores, burocratas — entre representantes de diversos pólos de desenvolvimento —, entre dirigentes de diferentes instituições que querem transformar suas instituições na "Instituição divina", etc.); b) a(s) classe(s) dominante(s) é(são) compreendida(s) sem ação possível, sem nenhuma possibilidade contestatória. Ora, toda a história nos mostra que, se certas decisões são o resultado da estratégia da classe dirigente, um bom número delas é o resultado da ação coletiva dos trabalhadores que forçaram os que estão no poder a fazerem certas concessões ou que os fizeram inventar novas

condutas e uma nova estruturação do mundo. Por fim, não poderíamos compreender por que o despotismo na fábrica pode se conciliar com a democracia política, se ambos os fenômenos pertencem ao mesmo campo de realidade e de investigação.

II. *Quanto à concepção liberal*: esta nos oferece uma representação asséptica da realidade social, onde todos os cidadãos compartilham as mesmas normas, seriam compreensivos e tolerantes face a opiniões e ações divergentes e considerariam legítimo o poder vigente, pois é fundado sobre o desejo do grupo para alcançar certos fins. Esta imagem ignora os elementos trágicos do social. Ora, sabemos que a vida das democracias é cheia de "som e fúria" pelo próprio fato de seus princípios constitutivos: ela não é garantida por nenhuma lei externa e funda-se sobre a possibilidade de uma comunicação harmoniosa (ainda que conflitiva) entre seus membros. Ela repousa, então, sobre a instabilidade humana, fazendo-se acompanhar da necessidade de uma negociação permanente e de duras lutas entre facções antagonistas, cada uma pretendendo falar em nome do povo como um todo, submeter seus parceiros-adversários a seus próprios desejos, mudar as regras do jogo direcionando-as em seu benefício. A democracia não é aceitação das regras do jogo, é o jogo com as regras, não é o respeito pela legalidade, é a tentativa de construir uma legitimidade incontestável e sempre contestada. Se as leis são a expressão de seres humanos falíveis e fracos, por que motivo seriam tão veneradas, como se elas emanassem de um poder indiscutível? Em toda democracia, a transgressão é constante, a corrupção contínua, o gangsterismo, uma tentação sempre renovada.

III. *Quanto à concepção autoritária*: ela só percebe o mundo sob a forma de um jogo cuja soma é nula (o que um ganha o outro perde). Ora, a teoria dos jogos nos ensina que os jogos mais frequentes são os de somas não-nulas (acúmulos de ganhos ou de perdas para os dois parceiros-adversários). Esta concepção funda-se sobre o postulado de "planos" individuais incompatíveis, e sobre a não-comunicação entre os indivíduos. Se estes comunicam-se, podem explicar as razões de suas preferências, apreciar o julgamento dos outros, mudar de opiniões e fazer escolhas totalmente novas nas quais, individualmente, eles não haviam pensado, mas que descobriram na reflexão comum. Existe um caráter criador no trabalho de grupo. A psicossociologia o mostrou suficientemente. Em síntese, o

que estas teorias refletem é o medo do outro, o temor que referências pessoais sejam questionadas, é a negação dos outros e a fuga no julgamento do chefe e do pai. Querendo evitar a confrontação difícil, elas não podem admitir a existência de um conflito estrutural, o qual só concebem como preâmbulo de desordem, ou mesmo de anarquia. Recusam a idéia de que os "gritos", a desordem, possam contribuir para o avanço das sociedades. Sonham com um mundo imóvel onde os porta-vozes estariam garantidos contra qualquer oposição e se abrigariam contra qualquer tempestade. Tais concepções culminam em uma tecnocracia e em uma "meritocracia" que só concede poder aos *experts* da coisa pública ou àqueles que se consideram como tal.

Estas três representações são falsas em seu objetivo de dizer, de uma vez por todas, "a verdade sobre a verdade". Entretanto, cada uma delas enuncia alguma coisa exata — a teoria marxista: a luta subjacente e constante entre grupos sociais — a teoria liberal: o problema da aceitação das regras do jogo, — a teoria autoritária: a dificuldade de se chegar a um acordo que seja plenamente satisfatório por todo mundo.

Apesar destes elementos interessantes, tais teorias continuam insuficientes. Pois a soberania popular, como bem mostrou Sade antes de Freud, funda-se sobre a morte do Rei, simulacro do assassinato de Deus. Os Republicanos são, portanto, *criminosos*, e devem assumir este crime. Se os filhos, após terem matado o chefe da horda, tornaram-se irmãos, foi pela divinização do chefe morto e pelo estabelecimento dos vínculos de filiação com o chefe. No caso da Revolução Francesa, não há nada em comum com o exemplo anterior: o rei morto não é endeusado. Os homens tornam-se órfãos e não podem se reconhecer como irmãos, visto que a instância parental encontra-se ausente. "Eis porque, no regime da vontade geral, um povo de irmãos é somente uma metáfora; pois mesmo a maioria que se exprime pela vontade geral não é um povo de irmãos. A prática da virtude decretada em comum, as possessões das qualidades cívicas e morais não são suficientes para estabelecer nem os vínculos de fraternidade nem a experiência destes vínculos".⁷ Sempre faltarão vínculos de filiação que estejam na origem dos vínculos comunitários. Sob certos aspectos, uma sociedade republicana é sempre uma "Sociedade dos amigos do crime". Sade demonstrou admiravelmente este aspecto em "Franceses, mais um esforço, se querem ser republicanos". Depois de ter extirpado a religião de todas as cons-

ciências e de ter transformado Deus em uma nulidade ("Franceses, chega de deuses a não ser que queiram que seus fúnebres impérios os submerjam breve em todos os horrores do despotismo"), convém estabelecer uma moral: esta só pode se fundar sobre quatro princípios repudiados pela moral cristã: a calúnia, o roubo, os delitos de impureza e o assassinato. Em resumo, se a calúnia visa um homem perigoso, ela o impossibilita de ser prejudicial; se, ao contrário, ela atinge um homem virtuoso, ela o conduzirá, tomado pela injustiça, a ser ainda melhor. Visto ser preciso manter uma perfeita igualdade entre os cidadãos, o roubo deve ser considerado como normal, pois permite a quem não tem nada, obter alguma coisa;⁸ os delitos sexuais: a prostituição, o adultério, o incesto, o estupro e a sodomia devem ser encorajados. "Os homens sendo livres e iguais por direito... então não se pode jamais dar a um sexo o direito de apoderar-se exclusivamente do outro... (Donde) nenhum homem pode ser impedido da posse de uma mulher, visto que é claro que ela pertence a todos os homens".⁹ Quanto às mulheres, elas poderão "satisfazer plenamente todos os seus desejos... eu quero que o gozo de todos os sexos e de todas as partes do corpo seja permitido a elas assim como aos homens".¹⁰ Desse modo todos têm o direito de obrigar o outro ao gozo. O incesto, gozo supremo "ditado pelas primeiras leis da natureza, nós o experimentamos, e o gozo dos objetos que nos pertencem sempre nos pareceu cada vez mais delicioso",¹¹ deveria ser a *lei de todo governo que tem por base a fraternidade*.¹² Quanto ao assassinato, ele é signio da coragem e impede que os republicanos se enfraqueçam. Também não devemos "impor outra pena ao assassino, senão aquela em que ele pode incorrer pela vingança dos amigos ou da família daquele a quem matou".¹³

Texto prodigioso, visto que ele enuncia um certo número de eixos definindo as democracias, quer seja a calúnia, o roubo, o assassinato, a prostituição e o adultério, os quais, na maior parte das vezes são compreendidos como "entraves" destes regimes, enquanto que Sade mostra-nos seu caráter constituinte. De que modo? Indicando os estreitos vínculos existentes entre o mundo da economia e o da política, subseqüentes à proclamação da liberdade e da igualdade, e propondo para eles uma teoria geral. Se, como Sade pensa, cada pessoa tem o direito de obrigar o outro ao gozo¹⁴ (da mesma maneira que cada qual é obrigado ao trabalho), é porque o prazer sexual entra no mundo da produção. O corpo é, então, concebido como, de um lado, uma máquina de trabalho, de outro, como uma

mecânica de desejo ("uma máquina erótica" segundo a expressão de Rimbaud). Klossowski salientou a homologia existente entre produção de afetos e produção de bens úteis.¹⁵ Como consequência, só existe prazer pela produção, quer seja a produção de objetos, ela própria veículo de desejos (a produção tendo-se tornado o vínculo dos investimentos libidinais), quer seja a produção de emoções. Todos devem trabalhar, todos devem gozar. Mas, como havíamos anteriormente assinalado, só existe gozo quando transgressivo. O desejo se exacerba diante do objeto proibido. As leis que as democracias capitalistas vão criar abrem um campo para a vontade de transgressão. Quanto mais proliferarem as leis, mais numerosas serão as transgressões e se direcionarão naturalmente ao domínio marcado pela interdição. Saint-Juste tinha razão de dizer: "Seria preciso fazer-se menos leis e mais instituições" (ou seja, órgãos onde não se criam leis parciais, suscetíveis de serem sempre questionadas, mas órgãos regidos pela adesão comum a uma lei transcendente, que não podemos interrogar e à qual devemos nos submeter). Fazer leis é convidar à violação da lei. Tampouco nos surpreenderemos de ver, nas sociedades democráticas, à medida que seu desenvolvimento aumenta, a violência substituir o consenso, proliferarem os delitos criminais e sexuais, a calúnia e a difamação tornarem-se uma das regras da vida pública e econômica, aumentar a insegurança e a desconfiança diante de tudo, e surgirem milícias privadas, associações de "legítima defesa".¹⁶ Donde o nascimento de novas leis acarretando novas transgressões.

As sociedades democráticas não são, então, harmoniosas em seu interior. No entanto, elas o são ainda demais. Elas ainda têm agressividade a descarregar no exterior: o movimento colonial, as grandes guerras fratricidas européias, a exploração vergonhosa do terceiro mundo o mostram claramente.

A democracia, por seu próprio princípio, constrói um mundo onde a gestão da violência de cada indivíduo é mal resolvida, acarretando um crescimento desta violência, seja no seu interior, seja no seu exterior. Sade e Freud têm razão: o desenvolvimento da civilização, da democracia capitalista, faz-se através da luta econômica e política, do combate de cada indivíduo contra todos, visando a expressão do seu direito à existência, o desenvolvimento do crime e da repressão. Isto não é forçosamente a última palavra das civilizações, mas a igualdade de condições, produzindo seres *semelhan-*

tes, produziu também seres adequados à manipulação, à exploração ou à destruição.

Não é, no entanto, possível para uma sociedade democrática legitimar abertamente o crime e a exploração, ou melhor, reconhecê-los como base de sua existência e de sua manutenção. A guerra fratricida pode formar a textura da realidade cotidiana, mas ela não pode constituir um modelo de referência, nem servir de garantia para a vida social. O consenso deve reinar, não a discórdia, a comunidade deve aparecer e o conflito se esconder.

A violência será, então, contida e "regulada" por uma nova instância: o Estado. A racionalidade tornar-se-á a palavra de ordem, o fetichismo será sua consequência imprevista.

3. O MUNDO PROFANO E O NOVO SAGRADO: O ESTADO

A morte de Deus e do rei traz o fim do sagrado transcendente e permite a emergência do sagrado profano: o dinheiro. O signo monetário tem por característica ser simultaneamente imanente à vida dos homens — ele está próximo deles, circula entre eles e, podemos dizer, neles — e ser transcendente, na medida em que torna-se o princípio ordenador de todas as coisas, como o mercado é para A. Smith "a mão invisível" que nos governa. Se o dinheiro torna-se o valor supremo, é enquanto divindade (não percebida como tal), que o burguês crê poder manejar e dispor a seu bel-prazer. O dinheiro para ele não tem significação imaginária, não é um elemento que vai ser sacralizado, mas somente possuído. Nesta perspectiva, desaparece o sagrado. Continua a existir somente o mundo profano, aquele em que cada pessoa pode estar disponível para seus negócios, estabelecer relações afetivas e sexuais, deixar-se levar pelo prazer da comunicação e da festa, sem temer ser objeto da cólera de Deus e, portanto, sem sentir o horror sagrado. O mundo da economia, da vida política e da vida social vai se concretizar na "sociedade civil" descrita por Hegel. Nesta sociedade, as únicas leis necessárias são aquelas que permitem a cada homem dispor livremente de seu espírito, de seu tempo e de suas propriedades. A existência da "sociedade civil" como única realidade seria a prova de que os seres humanos podem viver juntos sem que suas vidas sejam garantidas por um absoluto exterior a eles e a suas construções.

Hegel, entretanto, adverte-nos sobre a impossibilidade de tal vida. A partir do momento em que os indivíduos estão livres para agir segundo seus próprios interesses, não podem construir um sistema político governado pela economia política, que necessariamente conduz à divisão do trabalho e à oposição das classes (através da criação de uma nova plebe). "Continuando independentes no seio da totalidade, as necessidades e os prazeres obedecem a uma necessidade e formam um sistema onde todos dependem de todos, do ponto de vista das necessidades materiais, trabalhando e acumulando para eles. O que denominamos ciência da economia política mostra que este turbilhão do arbitrário, onde aparentemente tudo é inconsciente e desprovido de unidade, é regido por uma necessidade automática".¹⁷ O sistema da economia política coloca-se acima dos homens como um *fatum* e condena a maior parte da massa a um trabalho no qual ela não pode exprimir suas próprias capacidades. "Apesar do seu excesso de riqueza, a sociedade civil não é suficientemente rica, isto é, ela não possui em sua riqueza bens suficientes para pagar tributo ao excesso de miséria e à plebe que ela cria."¹⁸ Ao contrário, ela é "a perda da comunidade". Toda comunidade funda-se sobre um princípio de unidade: neste caso será a Razão que falará por intermédio da burocracia do Estado.

Não é certamente aceita a identificação que Hegel estabelece entre Razão em ação no mundo, e Estado. Entretanto, nós nos surpreendemos com a precisão de suas propostas, que antecipam e fornecem as grandes linhas da reflexão de Marx, no que concerne à "sociedade civil", teatro das mais virulentas paixões, palco onde se enfrentam os interesses mais divergentes e o arbitrário mais total, governada pela nova norma do destino encarnado na economia política que com ela conduz, como aliada incomparável, a morte sob todos os seus disfarces. Como escreveu Tibon-Cornillot: "A sociedade civil implica a morte encarnada sob a forma: das máquinas, amplificação do gesto destruidor, *morte materializada*, repetição; da divisão do trabalho que Hegel chama *trabalho morto*; das mercadorias e do dinheiro capitalista sob a forma de acumulação e repetição, constituindo o que Hegel chama o *desejo morto*".¹⁹ Este trabalho da morte, que pode acarretar a pulverização da sociedade civil, deve ser freado por uma instância que, elevando-se acima e além dos interesses particulares, vai representar o universal e o absoluto: o Estado. Hegel tem razão. Se o Estado não pode ser para nós o emblema da Razão, sua formação e seu desenvolvimento são inse-

paráveis do instante em que o povo passou a viver uma vida própria e autônoma e em que os habitantes são bastante numerosos para poder explodir a sociedade civil, se nada vem colocar um pouco de ordem nas paixões desenfreadas (a libido sendo investida na produção de utensílios e de novos afetos, e por isto mesmo tendo adquirido um acréscimo de vigor).

"Enquanto a massa não se apresenta como multidão... e como força que tenta viver como povo, é suficiente existir um rei, um chefe ou um profeta. Enquanto a massa existe enquanto reservatório de paixões e de contradições, sendo simultaneamente multidão e povo... é preciso que ela encontre uma nova encarnação. Este será o Estado-nação, que ao mesmo tempo vai *cristalizar* a potência revolucionária (e a potência econômica), a vontade instituinte, que vai tentar impedir todo processo que poderia voltar-se contra ele, pois o Estado representa nele próprio a potência do povo inteiro. É a partir do instante instaurador, quando o Estado é a expressão da vontade geral ou do desejo do grupo, que ele é investido como corpo animado pela linguagem, como tendo direito à palavra soberana. O grupo-povo (...) só existe por esta lei comum enunciada por este aparelho (este artefato) monumental que é o Estado".²⁰ O povo é versátil e variado, a nação exprime o desejo de uma comunidade, e o Estado torna-se o artesão desta. Árbitro dos conflitos, proposto à admiração e veneração das massas, que podem encontrar neste vínculo *único* o indispensável apaziguamento da angústia advinda de uma sociedade excessivamente apaixonada (excessivamente pulsional). O Estado, metamorfoseado em símbolo da pátria, resume em sua enorme máquina o corpo social continuamente ameaçado de deslocamento para a tumultuada vida da sociedade civil. Nasceu um novo sagrado transcendente, em relação ao qual nenhum sacrifício será exagerado, visto que ele poderá solicitar a todos os seus membros que participem dos gigantescos holocaustos que constituem as guerras modernas. Ao frear o trabalho de morte na sociedade civil, o Estado o retoma por conta própria. A guerra total é uma invenção dos Estados modernos.²¹ A Revolução Francesa (como todas as grandes revoluções que a ela se seguem), dando a liberdade aos indivíduos e criando o povo, criou a difusão da vontade de destruição em escala planetária.

A conjugação de dois sagrados, *o dinheiro* (e seu corolário, o trabalho) e *o Estado-Nação*, propicia à pulsão de morte, em nossas

sociedades, uma força nunca antes atingida e sequer vislumbrada nas sociedades anteriores.

4. A MARCHA DA RACIONALIDADE E A GENERALIZAÇÃO DO FETICHISMO

A "epifania" do sistema social como sistema econômico e político, fundado sobre o cálculo racional e o controle da natureza, sobre a transformação das relações humanas em relações pecuniárias, sobre a tentativa (jamais conseguida mas sempre renovada) de conversão dos seres humanos em mercadorias não somente vendável mas produtoras de mais-valia, vai se reforçar pelo imenso movimento de criação das ciências e das técnicas, traduzindo-se em investimento maciço de todas as formas de desenvolvimento tecnológico. A palavra de ordem será o crescimento das forças produtivas e o advento de um mundo de indefinido progresso que tornará um dia possível a sociedade da abundância. De Saint-Simon a Comte ou a Marx, dos capitalistas aos socialistas, durante mais de um século, ninguém duvidará da marcha da humanidade a uma era positiva graças à ação conjugada das luzes e da ciência.

Tal movimento provocou numerosas críticas que podem se resumir em três pontos fundamentais:

I. A racionalidade institui um "fetichismo" generalizado. A multiplicação dos fetiches nos introduz em um "mundo despedaçado" (para retomar a bonita expressão de Castoriadis), povoado de objetos parciais, simultaneamente tranquilizadores e perseguidores, um mundo "sadiano" por excelência (como tivemos oportunidade de assinalar). Esta proliferação de objetos parciais (que tendem a negar toda diferenciação entre o "dentro" e o "fora": o que é uma prótese, um medicamento, mas também o que é uma máquina, senão um prolongamento do corpo, uma parte de nosso corpo, ou um corpo que rouba o nosso próprio corpo?) nos submerge em um cenário onde não encontramos mais nem indivíduos, nem grupos sociais, mas "órgãos" ou "problemas técnicos" que vão ser libidinalmente investidos por eles próprios e levar cada pessoa a experimentar um sentimento de estranheza para consigo própria e para

com os outros. Deste modo, o fetiche envolve *toda a vida*. Quer seja externo ou interno, ele representa o vivo, e comporta-se como um vampiro. Mas o que é um vampiro senão um ser *imortal*, *sem imagem* de si e *todo-poderoso*? Imortal, ele levanta-se à noite para cometer maldades. Quanto aos nossos vampiros, eles funcionam à luz do dia, mas continuam impregnados das trevas noturnas (por que meus órgãos não funcionam mais, por que meu cérebro está com problemas, por que a máquina parou? — todas as explicações não são suficientes para acalmar a inquietude face à perturbação do fetiche-vampiro). *Sem imagem de si*; é próprio do vampiro não ter imagem refletida no espelho. Ele é bem anterior ao estágio do espelho, ao momento da constituição do sujeito e do júbilo que resulta. Em resumo, ele não existe, ele só tem consistência porque nós lhe conferimos uma. Só o homem pode ter e deve ter uma imagem de si próprio, de seu esquema corporal, para um dia ter acesso ao *status* de sujeito. Se ele delega ao vampiro sua existência, perderá igualmente qualquer imagem de si próprio. É o que começamos a ver em todos depressivos que não têm mais uma idéia precisa do que eles são, e sobretudo no desenvolvimento dos processos psicóticos. *Todo-poderoso*: todo vampiro é herdeiro do protótipo Drácula. Ora, se a imaginação popular inventou tal “personagem”, foi referindo-se ao famoso *voivode* da Bessarábia, o conde Drakul cujas maldades reais causaram admiração aos heróis de Sade. Do mesmo modo, a máquina pode nos obrigar a certos gestos, a ciência a certos pensamentos, a psiquiatria “comportamental” a certas ações que *a priori* nos parecem aberrantes. O fetichismo (e o vampirismo) nos despersonaliza. Nosso poder interno desapareceu. O homem subsiste à custa de drogas, de medicamentos (pensemos no consumo excessivo, tanto nos E.U.A. como na França, de excitantes e antidepressivos), entregue a esse demoníaco que ele criou com entusiasmo e que devia multiplicar sua força.

II. Esta imagem perdida vai provocar duas reações nos indivíduos: a) uma tentativa de reapropriação deles próprios por uma vontade de normalidade; b) uma concepção de vida plena sem tempos mortos.

a) Quando as pessoas perdem a própria imagem, são forçadas a viver numa *solidão* cada vez maior, cada qual sendo dominada pelos múltiplos fetiches que a dominam. É também essencial (para elas) a fim de não perecerem no maior desespero, se agarrarem às

imagens que os outros lhes dão delas próprias. Este será o caso do chefe da empresa que perguntará: como devo me comportar para estar dentro da norma (e então ser aceito)? Será também o caso da pessoa deprimida (e rejeitada pelos que a cercam, que não suportam esta conduta) que pedirá socorro a seu psiquiatra. O mesmo ocorrerá com todos aqueles que sentem necessidade desesperada de conselho (e de comunicação), que telefonarão ou escreverão a todos os personagens entronizados pelos meios de comunicação como *experts* na matéria e afetivamente próximos.

b) A vida fetichizada, funcional e racional, é uma vida plena. "Tempo é dinheiro". Deste modo, cada qual deve mostrar sua eficiência, sua capacidade de utilizar plenamente o tempo de que dispõe. Se a moral puritana havia situado esta produtividade no mundo do trabalho, a moral atual a situa no mundo dos prazeres, do sexo e da comunicação. "Ambos os modelos refletem a obsessão da plenitude".²²

Normalidade e obsessão da plenitude, são o resgate de um mundo no qual os fetiches substituem os seres humanos, onde a morte negada tem sempre a última palavra.

III. Entretanto, os indivíduos e os grupos sociais raramente têm consciência desta situação.²³ O fetiche, como mostrou Jean Pouillon, é "uma armadilha de Deuses".²⁴ Por seu intermédio, realiza-se uma experiência de tomada do poder sobre aquele que nos comanda. Se o fetiche é todo-poderoso, o homem pode tornar-se todo-poderoso também (ele não percebe que, assim, troca sua limitada potência por uma onipotência imaginária e uma impotência real). Graças ao fetiche, o homem empreenderá as maiores tarefas, tirará proveito e explorará os recursos da terra e do mar, se tornará um conquistador do espaço. Na verdade ele esgotará a terra, poluirá os mares e encherá o céu de satélites-espiões. Sinal evidente desta impotência real, continuam a aumentar os investimentos nas pesquisas de ponta no campo dos materiais bélicos.

O fetiche "armadilha de Deuses" revela-se a "armadilha de homens". A vontade de onipotência realizada (e o seu corolário, a fantasia do domínio total)²⁵ é sempre uma vontade de destruição. Freud no-lo ensinou, e a realidade a cada dia no-lo demonstra. Mas os homens, tendo tudo perdido progressivamente, agarram-se a seu último sagrado, a ciência, esperando sempre que um dia ela se coloque a serviço deles. Mas não compreendem, salvo alguns, que ao

se desdobrar, ela cria um outro mundo, de novos homens e de novas condutas e que elas a cada dia os prende mais em seus laços. Só uma outra concepção da racionalidade poderá deter essa marcha. Ela ainda está engatinhando.

Lutas de classes, combate pelo poder político, edificação do Estado-Nação, invasão tecnológica, este é o perfil que o social nos oferece em nossas sociedades industriais avançadas. Indivíduo preso aos vínculos do trabalho, em um mundo "fetichizado", submetido a um Estado que tende a se tornar cada vez mais tentacular e a encobrir a sociedade civil, apesar dos esforços que esta faz para conservar suas margens de autonomia, indivíduo continuamente submetido ao poder na vida econômica e na vida política: este é o destino do homem moderno.

Poder e Estado moderno

A dominação do Estado

Quase todos os Estados do mundo tentam fundar suas legitimidades sobre a vontade do Povo e o desejo por ele proclamado. Podemos ver a que ponto essa vontade é dificilmente expressa, devido à luta feroz que se desenrola em todas as sociedades, que não encontram mais no exterior delas mesmas um princípio de legitimação. Então, o Estado se apresenta como o *corpo indispensável* onde as múltiplas diferenças tenderão a se conjugarem, ao invés de entrarem em rivalidade.

Em todos os casos, o Estado moderno deve dar ao grupo-povo uma imagem dele mesmo na qual este último possa se reconhecer e à qual ele possa aderir. Ele vai ser obrigado, então, a assumir o controle da atividade do conjunto de seus membros (contrariamente aos Estados anteriores à Revolução Francesa), e penetrar em toda a densidade do social.

1. OS TIPOS DE REGIME POLÍTICO

Seis tipos de regime político se apresentam então:

A. OS ESTADOS DE DEMOCRACIA LIBERAL

São Estados estruturados em torno do conflito social, no seio de uma sociedade civil e de seu propósito harmonioso, através do progresso social, do crescimento econômico e da concorrência no

mercado livre. A ideologia que orienta a organização de relações sociais é a da liberdade em todos os domínios: liberdade econômica em primeiro plano, que implica na concorrência entre as nações e empresas de uma mesma nação, a competição entre os membros de uma mesma organização para o acesso aos mais prestigiados postos de responsabilidade, a rivalidade entre os diferentes departamentos de uma mesma empresa para provar sua eficácia, a seleção das elites através do aparelho escolar; liberdade política, que implica a multiplicidade de partidos políticos, livres para expressar a gama de opiniões possíveis e que podem ascender à direção do Estado, pelo voto, em condições pacíficas e regulamentadas, dos eleitores; liberdade de expressão, facilitando de uma parte a multiplicidade e variedade dos discursos e de outra parte o surgimento de organizações porta-vozes de categorias sociais determinadas (sindicatos de trabalhadores, camponeses, patronais — organizações de defesa dos consumidores, de moradores de bairro, etc.); enfim, liberdade de criação que necessita do desenvolvimento dos meios de informação, de educação e de cultura e a proliferação de gêneros literários e artísticos, assim como da mídia, para poderem garantir sua difusão e transmissão.

Essas diversas liberdades permitem aos indivíduos e grupos se afrontarem, discutirem, negociarem e projetarem sobre os diferentes mercados à disposição: mercado de bens e de serviços, mercado de trabalho, mercado de idéias, mercado de arte. Esses mercados, regidos pela lei da oferta e da procura, tendem a se auto-regularem sem que ninguém seja investido de poder de arbítrio. A “mão invisível” do mercado permite aos preços e aos talentos encontrarem seus pontos de equilíbrio. O conflito generalizado é o pai do progresso social e da vida harmoniosa, onde cada um decide racionalmente, fazendo o máximo de esforço para conquistar os votos dos consumidores (mercado econômico) dos eleitores (mercado político) ou dos estetas (mercado de idéias).

Essa imagem da democracia liberal, sem ser inexata, se revela em parte idealizada. A liberdade econômica significa a entrada num mundo de exploração sem freio para milhões de pessoas que nada têm a vender senão sua força de trabalho manual e intelectual a quem quiser comprar. a liberdade política leva à constituição de grandes partidos que funcionam como aparelhos de poder onde as opiniões originais não estão em jogo e que impedem qualquer indivíduo, que não atenda a suas exigências, de ter alguma chance de se fazer ouvir

pela população. Quanto às liberdades de expressão e de criação, sabemos muito bem as dificuldades enfrentadas pelos sindicatos de trabalhadores ou associações para terem direito de existência e defenderem seus mandatos, pelos artistas inovadores para encontrarem a mídia que aceite lhes servir de tribuna ou de alto-falante. Esses fenômenos são sobejamente conhecidos para que precisemos nos alongar.

O conflito nem sempre é um "conflito produtivo" que conduz a uma melhor situação de equilíbrio. Na verdade, ele expressa a luta pelo poder, violência simbólica e violência real, dominação de todos os instantes, sutil e insidiosa.

Parece-nos interessante fazer notar o papel superficial do Estado enquanto os sagrados da sociedade civil (dinheiro, trabalho, organização) parecem assumir o papel regulador. Se os empresários fazem o jogo da concorrência, os trabalhadores o do trabalho bem feito, os estudantes o jogo da atenção estudiosa, os soldados o da obediência sem contestação, o Estado pode se contentar com um aparelho governamental e administrativo ténue. O Estado só tem como papel regular as situações que se revelariam demasiadamente assimétricas (que negariam nos fatos a ilusão da sociedade harmoniosa) e assumir certos setores ou grupos que se encontrariam abandonados por não oferecerem nenhuma perspectiva de lucro econômico, poder ou prestígio.

O Estado se atribui um aparelho mais importante apenas quando os sagrados estão em vias de desuso ou de contestação e quando as reivindicações parciais (de cada categoria social) ameaçam a existência da nação, do corpo social unificado em sua diversidade. O risco efetivo de toda democracia liberal é de que a "anarquia capitalista" leve a uma pulverização do social, caso no qual não subsistiria nada além das organizações sócio-profissionais, instituições em luta umas contra as outras, que terminariam por definir e seguir suas próprias regras do jogo, ou seu próprio direito. A democracia liberal pode fazer nascer uma multiplicidade de quadrilhas antagônicas, que acertam suas contas com sangue e não com o debate. Nesse momento, o Estado, se não quer sucumbir ou ser tomado por um desses bandos, deve encontrar meios de retomar uma situação que lhe foge ao controle. Ele vai reforçar não só seu aparelho governamental, como também seu aparelho policial e militar.

Progressivamente, o Estado liberal cederá lugar a um Estado mais diretamente autoritário. A hipótese segundo a qual é possível

se edificar um Estado-nação coerente e unificado, paradoxalmente sobre a generalização do conflito interno, só é válida na medida em que cada um aceite as regras do jogo, mesmo que injustas, isto é, se cada um consentir viver num Estado de Direito onde as regras possam mudar pelo debate e não pelo combate. Quando a palavra-de-ordem passa a ser explicitamente para todos, a guerra, a fraude, a competição fora dos limites, o Estado liberal vê seu reino chegar ao fim.

Porém existe um outro meio para o desaparecimento do Estado liberal: a dissolução progressiva e consecutiva a sua própria dinâmica. O sonho do Estado liberal — arbitrar uma sociedade civil efervescente e inovadora — não acontece sem a tentativa de transformar as relações humanas em relações de mercado. “Tudo se compra, tudo se vende”. Tal é o axioma de Walras, axioma central da sociedade capitalista. Mas, se se trata em princípio, para cada um, de adquirir (e não de produzir) riqueza, então a maneira de “ganhar dinheiro” pouco importa, só o resultado conta. A especulação monetária e imobiliária, o roubo, o assalto de todo tipo, os jogos de azar (cassino, máquinas de moedas, bem como os jogos instituídos pelo Estado: loteria, loto), a fraude fiscal, tornam-se meios normais de enriquecimento. A sociedade de consumo (a mais completa expressão da sociedade liberal) é uma sociedade onde o problema é menos de ganhar dinheiro que de gastá-lo. Todos os métodos são bons para alcançar essa meta, da pequena “vadiagem” (roubos em supermercados, assaltos praticados por crianças contra outras crianças) ao grande seqüestro (pedidos de resgate enormes para devolver pessoas seqüestradas). Delinquências grandes ou pequenas só fazem aumentar e se aperfeiçoar, para surpresa dos eleitos que não compreenderão que tal evolução está inscrita nas próprias premissas da sociedade liberal.

No entanto, é preciso produzir e sobretudo vender. O choque entre os mercados é extremamente violento. Como resistir à possibilidade de obter um mercado importante através da corrupção dos que decidem? Grandes e pequenas corrupções proliferam. Seja através das enormes “comissões” pela venda de aviões, ou da oferta de “*call-girls*” por uma noite a um cliente de província, para adulá-lo, o princípio é o mesmo. Todo ser pode ser preso nas armadilhas de seus desejos, o único problema é encontrar a falha na couraça e preencher as carências sempre dolorosamente sentidas.

Fraude e corrupção são duas possibilidades de dissolução do Estado liberal. Quando elas se combinam com a efervescência e as lutas de categorias, o Estado liberal morre por suas próprias mãos.

B. OS ESTADOS DE DEMOCRACIA PROGRAMADA

As falhas e inconvenientes graves da democracia liberal (aumento ou manutenção das desigualdades, setores rentáveis em progresso e setores não-rentáveis — equipamentos coletivos — em degradação constante, exasperação das lutas entre categorias, dissolução do vínculo social) suscitam na população o desejo de uma democracia mais eufórica, mais bem controlada, em que o Estado assuma o desenvolvimento econômico e social (Touraine) e desempenhe um papel consistente na regulação social.

O "Welfare-State" surgiu após a grande crise de 1929 para diminuir as consequências nefastas da "anarquia capitalista". Seus principais traços característicos são bem conhecidos: manutenção das liberdades e em particular da liberdade econômica, seguida de uma intervenção planificada no domínio econômico (subvenções a determinados setores de atividades, contratos com certas empresas, participação acionária majoritária em empresas de tecnologia de ponta, nacionalização de setores econômicos considerados como motores do conjunto de atividades) e no domínio social (previdência social, ajuda às categorias desfavorecidas, multiplicação de serviços de assistência social). Uma intervenção de tal porte requer um aumento considerável dos recursos do Estado. Para bem desenvolver tal programa, entram em ação instituições e organizações administrativas, que têm tendência a proliferar e a aumentar de volume. Progressivamente, os cidadãos se desinteressam da coisa pública, já que o Estado tem a carga de resolver os problemas, colocam suas esperanças nas decisões estatais e esperam que as decisões tomadas venham ao encontro de seus desejos. Como todas as categorias sociais funcionam sob o mesmo modelo, e como nenhuma está disposta a perder o que quer que seja de suas prerrogativas anteriores e dos direitos adquiridos, o Estado é assaltado por demandas contraditórias, que ele tem dificuldade em satisfazer. O risco, ao não querer alienar ninguém, é o de desagradar todo mundo. Burocratização e ineficiência costumam ser o quinhão desses regimes.

Tal descrição não pode ser suficiente. Ela deixa de lado a razão essencial do fracasso relativo de tais regimes: é que eles são fundados sobre uma contradição mal percebida, na maior parte do tempo, pelos dirigentes e pelos cidadãos, e que mina o conjunto do edifício social.

A contradição fundadora é a necessidade, por um lado, de uma vontade coletiva comum (de uma ideologia partilhada), capaz de mobilizar os indivíduos em torno de um projeto de sociedade suficientemente preciso para suscitar o fervor, e suficientemente fluido para que os desejos humanos possam nele se abrigar, exigindo imaginação dos cidadãos, senão entusiasmo, sentimentos de solidariedade (uma fraternidade vivida forte e amorosamente); por outro lado, a necessidade de uma organização estatal superabundante tornada indispensável pela diversidade de atribuições econômicas e sociais do Estado, obcecado pela vontade de unificar os desejos, de incluí-los nos órgãos existentes, e pela crença na similaridade de todos os homens (motivados pelo desejo de fazer bem as coisas e de formar uma comunidade feliz).

De um lado, apelo à espontaneidade e à criatividade, consulta aos indivíduos e grupos, reconhecimento das diferenças culturais, territoriais e sexuais; de outro lado, apelo ao rigor, à incorporação, à coordenação voluntária e à aplicação das diretrizes gerais. A representação dos cidadãos que prevalece é, simultaneamente, a dos indivíduos autônomos, responsáveis, solidários, desejosos de realizar uma obra comum e de indivíduos aos quais é necessário organizar, controlar, assistir e educar. Ora, como conciliar a idéia de uma sociedade civil auto-suficiente (pois os irmãos ao invés de se confrontarem violentamente seriam capazes de debater suas idéias e de tomar decisões coletivas), que não sentiria a necessidade de um aparelho de poder separado dela e sobrecarregando-a com a idéia de uma sociedade identificada a um Estado paternal e indulgente, atento aos sofrimentos ou desigualdades e obrigado a intervir em praticamente todos os problemas? A contradição enunciada se revela insolúvel. Ainda mais que ela se apóia em uma segunda contradição: a partir de um momento no qual se revela um projeto consciente comum e um grupo portador desse projeto, se constrói perante este, necessariamente, um outro projeto e um outro grupo capaz de formulá-lo e de lutar por ele. Ao invés da multiplicidade de partidos defensores de interesses variados e de categorias sócio-profissionais precisas, que eram constitutivos da democracia liberal, vai aparecer um

funcionamento bipolar (dois partidos ou coligações de partidos). O problema da alternância tende a vir a ser o problema central desse tipo de Estado.

Podemos ver as conseqüências dessa nova contradição: como suscitar o entusiasmo, uma ideologia comum e querer consigo o povo em sua totalidade, enquanto que aproximadamente metade desse povo se reconhece envolvido em um projeto perfeitamente antagônico (projeto talvez puramente defensivo, mas existente) e não controla suas críticas, seus ataques contra o Estado (talvez mesmo suas tentativas de desestabilização), considerado como o porta-voz ou a propriedade de uma metade do povo percebida progressivamente como um imenso inimigo interno. O exemplo do fracasso da tentativa de Allende permanece na memória de todos.

As condições exigidas para o funcionamento da democracia programada são poucas, mas devem ser imperiosamente respeitadas. Caso contrário, ela evoluirá no sentido de uma forma de democracia liberal, ou no sentido de um regime ditatorial.

a) A alternativa se desenvolve entre os partidos cujos projetos, apesar das diferenças perceptíveis, reflitam uma mesma concepção de vida em sociedade (por exemplo, republicanos e democratas nos EUA). O partido que ocupa o poder pode, nessas condições, suscitar a confiança dos cidadãos (mesmo dos que escolheram o outro partido nas eleições) e ter as mãos livres, durante certo tempo, para impor seu programa de reformas. Ao mesmo tempo, é indispensável que esse partido tenha à sua frente um chefe suficientemente carismático e capaz de encarnar e simbolizar, simultaneamente, o Estado e a Nação em sua imutabilidade, a fim de que a maioria do povo possa ter o sentimento de que o corpo social encontra sua unidade e identidade em um corpo físico, do qual ele possa admirar a beleza, a imponência, a força ou a riqueza. Esse fenômeno fala da personalização do poder, exprime a necessidade que o povo tem de ser assumido por um indivíduo que testemunhe a existência do povo enquanto povo único.

b) A alternância se desenvolve entre dois partidos com concepções diferentes da vida social. Nesse caso, o partido no poder, para se fazer aceitar, é levado a suavizar seu programa, para que este apareça como sendo o programa do conjunto de seus concidadãos. Caso contrário, ele corre o risco de rapidamente aparecer como querendo recomençar o mundo, reforçando então a oposição, mal refeita de seu fracasso. Toda maioria que ocupa o poder deve fazer uma

parte do trabalho da oposição, senão ela não poderá durar. A ideologia comum deve então ser suficientemente generosa e aberta para que grande número de pessoas possa se sentir à vontade.

A maioria no poder pode propor reformas mais ousadas unicamente se ela sucede a um partido depreciado ou se ela atua num período de reconstrução. Em qualquer circunstância, ela não pode deixar de contar com uma pessoa central que tenha, nesse caso, mais prestígio que na situação precedente. Só um chefe acima de qualquer suspeita e inatacável pode simbolizar o corpo de uma nação que se sente fortemente dividida. Uma presença forte, uma vontade de desafiar o real, um narcisismo a toda prova são requeridos. Se um Reagan é suficiente na primeira hipótese, um De Gaulle é indispensável na segunda. Os Estados de democracia programada precisam, na verdade, de um chefe que indique os limites, que deseje ser uma referência, e que incite as pessoas à ação. Um chefe desse tipo é raro, e o equilíbrio de tais Estados fica assim assegurado.

C. OS ESTADOS DESPÓTICOS

Tais Estados também experimentam a necessidade de uma vontade coletiva e sobretudo de uma ideologia comum. Desta vez, não mais para garantir maior participação na vida política e construir um mundo mais igualitário, mas para unificar uma sociedade civil multiforme e desigual (dividida entre as tribos, etnias, culturas diferentes ou mesmo antagonistas) sob a égide do Estado. Se, nos Estados democráticos, o Estado se pretende o representante da nação que se criou progressiva e dolorosamente, nos Estados despóticos o Estado é o órgão da edificação de uma nação que ou ainda não existe, ou começa a dar seus primeiros passos.

Tal é o caso das antigas colônias ou territórios sob tutela, que conservaram, da antiga ordem européia, fronteiras comumente aberrantes, reunindo grupos sociais estrangeiros, ou excluindo fragmentos de uma mesma etnia, e que não dispuseram do tempo necessário para se forjar uma consciência nacional. É verdade que certos países tiveram a possibilidade, no curso de lutas conduzidas pela independência contra as potências colonizadoras, de tomar consciência de suas identidades próprias e de se formarem enquanto comunidades. Mas nem todos puderam fazê-lo. Muitos países viram aceitas suas independências quando os movimentos de liberação eram ainda em-

brionários e tinham em seu ativo poucas ações de importância. A consciência de pertencer a um mesmo conjunto, de possuir e de dever defender a mesma tradição não teve possibilidade de emergir. Pelo contrário, nessas condições, as rivalidades tribais têm toda possibilidade de despertar e de tentar investir o novo aparelho de Estado.

Quanto aos países que tiveram que fazer uma guerra pela independência, podemos constatar que, uma vez vencido o inimigo, ou a paz assinada, a coesão que mostravam se derrete como a neve ao sol e retornam as diferentes culturas, os conflitos de classe ou de estratos, as oposições de gerações, aos quais se acrescentam as lutas entre as camadas modernistas, desejosas de criar Estados semelhantes aos Estados industriais avançados, e as camadas tradicionais, assustadas por essas tendências, que consideram importadas do estrangeiro. Freud nos advertiu: quando o inimigo exterior desaparece, vem o tempo da prova da fraternidade. Torna-se então inevitável a criação de uma *administração estatal tentacular* que manifeste tão maior ímpeto de controle, quanto maior for a prontidão, a agir segundo seu desejo ou hábitos, que demonstrem os grupos sociais naturais em concorrência uns com os outros, além de uma engenhosidade à toda prova para contornar as diretivas estatais.

A criação de um Estado centralizado, tendo à sua disposição uma numerosa administração e um aparelho repressivo militar e policial pronto a intervir em caso de mudanças, movidos por uma ideologia comum, tem igualmente por objetivo facilitar o desenvolvimento econômico e social desse novo conjunto nacional. Na realidade, apenas esse segundo objetivo será anunciado: o Estado tem como objetivo explícito fazer com que as massas saiam da miséria na qual se encontram atualmente e favorecer a entrada do país no grupo de países em desenvolvimento. A missão do Estado (e de seus dirigentes) só pode ser enunciada enquanto faz prevalecer os *valores econômicos* (únicos valores que permitem levar ao trabalho o conjunto de cidadãos e a interiorização da consciência profissional) sobre os antigos valores afetivos e relacionais. Essa missão não pode ser (pelo menos de maneira manifesta) a de selar a união política: isso seria confessar que a união não foi feita, que a nação é inexistente, que os clãs continuam poderosos e opostos. Insistir nos valores econômicos, é crer que o desenvolvimento das forças produtivas, tido como categoricamente imperativo, será suficiente para *cimentar* a nação.

Esse silêncio envolvendo o político, esse desejo de não evocar as diferenças de projeto, geram dois tipos de consequências interligadas:

— A instauração de um partido único (ou a limitação da oposição a uma oposição legal e cortês), supostamente representando a vontade do “povo-um” na conquista da independência e do crescimento econômico, e a exclusão das pessoas (ou dos grupos) que não queiram participar do jogo e que não têm outra escolha senão a submissão silenciosa, a prisão, a guerrilha ou a preparação de um golpe de Estado.

— A instalação de uma administração que se dirá unicamente preocupada com a eficiência e produtividade (enquanto que seu papel é, em princípio, de controle ideológico) e que supervisionará, quando não mais a dirigir diretamente, a atividade econômica. Na verdade, o papel de controle ideológico¹ é tão importante que só poderão ascender aos postos de responsabilidade os homens de confiança dos dirigentes do país (militantes devotados ao partido ou membros da “clientela” habitual da etnia no poder). Essa camada burocrática não será então recrutada, como nas democracias ocidentais, respeitando o critério universalista de competência. Pelo contrário, o burocrata será um indivíduo que, competente ou não,² terá tendência a considerar o Estado como sua propriedade privada, que desejará utilizar seu cargo como um trampolim para manifestar seu desejo de poder, sua sede de ganhos e para garantir o bem-estar de sua família “aumentada” (sua própria clientela). Ele confunde a representação do Estado com a apropriação de prerrogativas. Assim, a administração, a estreita camada dirigente, será ao mesmo tempo ineficaz e *corrompida*, e funcionará arbitrariamente.

Os indivíduos nunca saberão exatamente o que devem fazer para contentar a facção no poder e o líder dessa facção: antigo chefe de lutas nacionais, sucessor designado, ou adversário elevado ao poder através de um golpe de Estado. Essa incerteza será ainda mais forte já que o chefe atual pode desaparecer no dia seguinte, a ideologia de um dia ser suplantada por uma outra, os países aliados tornarem-se repentinamente indiferentes ou inimigos. Apesar dessa incerteza, e da ansiedade correlacionada, as pessoas não têm muita escolha. Toda tentativa pessoal pode ser sentida como traição, pois o país só existe enquanto nação porque um Estado o sustenta. O Estado não existe, a não ser porque uma camada burocrática eleita o faz funcionar à sua vontade; quanto a esta, ela só existe enquanto

se faz porta-voz da ideologia comum pronunciada por aquele que resume em si as virtudes de todo o povo e que simboliza a nação nascente: o déspota que extrai sua força do ato inaugural que o libera do destino comum dos mortais e que faz dele o pai ou o restaurador do país. Quer pensemos em Bourguiba, Kadafi ou Nasser, devemos reconhecer que a vida dos países que eles tiveram ou têm em mãos não pode ser explicada se omitirmos o papel que eles exercem de "parteiros" e de congregadores da nação.

D. OS ESTADOS MILITARISTAS

Incluimos neste vocábulo não os Estados onde a casta militar é poderosa, organizada e tem papel fundamental no expansionismo do Estado, em sua tentativa de controlar outras nações, ou no temor que pode suscitar em outros países,³ mas sim aqueles países onde a casta militar está, diretamente ou através de pessoas intermediárias, no poder e tem o papel essencial de garantir a passividade dos cidadãos carentes travando uma guerra civil encoberta ou declarada contra qualquer forma de oposição.

Em tal caso, o problema central não é o desenvolvimento e o bem-estar do povo, mas a pilhagem ou a transformação econômica do país, mesmo se necessário for, pela liquidação física de uma parte dos habitantes, para o proveito de uma oligarquia todo-poderosa que não cessa de impor seu poder e que não suporta nem rebelião nem mesmo crítica ao seu funcionamento.

Essa oligarquia é composta essencialmente de grandes proprietários territoriais, de uma burguesia comercial centrada no comércio internacional e de detentores de capital ligados às multinacionais, prontos a aceitar suas estratégias e exigências e, ocasionalmente, todos os tipos de traficantes. Essa oligarquia é em parte ligada a um aparelho militar poderoso que, em troca de seu papel de guardião do regime, reivindica o essencial do poder civil ou intervém poderosamente em sua gestão.

Esses Estados podem se diferenciar em *Estado de pilhagem*, organizado nas mãos de uma família ou de um pequeno grupo, cuja única ambição é aumentar sua riqueza e que não sabe utilizar para isso outros meios que não seja a exploração direta do povo, e em *Estado de transformação econômica*, que coloca à sua frente uma classe dirigente que pretende fazer do país uma nação industrial-

mente avançada. Para isso, esses dirigentes utilizarão as formas clássicas do mais selvagem capitalismo. Apesar dessa diferença fundamental (que impedia considerar da mesma maneira o funcionamento da Argentina dos militares e da Nicarágua de Somoza), esses Estados apresentam as seguintes características comuns:

a) São Estados resultantes da demolição de antigas civilizações e da submissão dos indígenas aos vencedores. O choque de culturas e raças certamente levou a um certo grau de mestiçagem (tanto biológica quanto cultural). No entanto, são os descendentes dos europeus conquistadores ou as novas camadas européias imigrantes que formam a classe dominante. O *conflito racial*, mesmo que continuamente negado, estrutura fortemente a sociedade civil e o aparelho de Estado.

b) São Estados antigamente coloniais que adquiriram a independência há muito tempo, após uma guerra de liberação contra a pátria-mãe. Diferente dos Estados despóticos, os dirigentes falam a mesma língua e são da mesma origem que os antigos donos. Eles participam então das características dos países colonizadores (subdesenvolvimento, valores fundamentais abolidos ou silenciados) e daqueles dos países colonizadores (vontade de conquista, desprezo pelos aborígenes).

c) Eles não podem, como os Estados despóticos, desejar restaurar um antigo reino ou império desaparecido, nem se alimentar de uma ideologia, um sistema de valores ou um imaginário comum que pudessem reencontrar e glorificar (como foi para os países africanos a reivindicação da negritude), ou fazer surgir da terra os ancestrais que criaram a nação ou que foram seus grandes construtores. Os Estados militaristas nada têm de semelhantes. Seus passados não lhes pertencem, eles pertencem à mãe-pátria que eles renegaram ou à antiga civilização destruída cujos descendentes são desprezados e nada mais sabem (ou quase nada, pois tudo foi feito para cobrir suas memórias com uma camada espessa de poeira) do antigo esplendor. Os indivíduos e grupos sociais não sabem o que são. Vivem uma crise de identidade constante, sem passado, sem futuro previsível e, logo, sem presente legítimo. Subsistem cercados por conflitos, violência e sentimentos exacerbados. Eles põem em ação suas paixões, para resolverem suas crises de identidade. Mas para eles esse jogo funciona como uma armadilha.

d) Para tentar manter essa sociedade deslocada, apela-se a dois valores reunificantes: a religião e o pai-chefe.

1. A religião católica, em sua virulência contra-reformista e em sua proliferação barroca, vai obliterar muitos de seus valores espirituais e vai integrar, tanto quanto possível, as divindades locais e as festas pagãs. Dentro desse objetivo, ela tornar-se-á uma religião dos sentidos, na qual a devoção aos inúmeros santos permite estabelecer uma proximidade entre o fiel e os valores essenciais; dando a este um sentido cotidiano para a vida, oferece-lhe a ilusão de pertencer a um mesmo grupo. A religião acalma o conflito das raças e das origens.

2. Mas a quantidade de santos corre o risco de ser fator de desagregação. É preciso então apelar para um outro princípio unificador: o chefe-pai da tribo e da nação. Não é qualquer pai: é aquele do qual espera-se tudo, tanto o bem como o mal, o dom como a pilhagem, a ternura como a cólera, o amor como a sujeição. Nele se realiza o mito do herói, o que salva a nação de suas contradições, que lhe traz a paz e a harmonia (mesmo que seja a paz dos cemitérios) após a luta feroz pela sua conquista.

No caso do Estado de pilhagem, o chefe sofrerá uma profunda mutação. Herói quando da tomada do poder, ele será, com o tempo, a figura do chefe da horda. Ele considerará a nação como seu bem próprio, amoldável e dobrável à sua vontade, e seus cidadãos como seus súditos. Ele fará sua família e sua clientela se aproveitarem de seu poder, e ao povo vigiado caberá a submissão ao exército e à força de repressão brutal das milícias.

Quando esses Estados se lançam na *transformação econômica* (tendo como consequência a constituição de fortunas gigantescas, a expropriação de terras, a restauração das classes e o desenvolvimento sem fim de um *lumpenproletariat*), o chefe assumirá a forma de um ditador popular, ou de uma junta militar. Ditador ou junta se revelam como as únicas forças capazes, pelo menos temporariamente, de impor essa nova ordem econômica, construída sobre perturbações sociais, privação de liberdades e criação de novas misérias.

Nesses países sem passado aceitável, que arrancam os indígenas de suas terras e tradições, que despedaçam o real ao invés de lhe darem um sentido, onde o trabalho da morte é onipresente e a negação das origens é sempre paga com a perversão generalizada, só os militares e proprietários têm o que dizer, pois os primeiros representam a morte física, os segundos, a morte do desejo, e ambos, o sonho megalomaniaco de um mundo entregue à onipotência do falo,

encarnado na espada ou no dinheiro. No entanto, sempre chega o dia em que são obrigados a se afastar.

E. OS ESTADOS DITATORIAIS

Quaisquer que sejam as diferenças ou mesmo divergências que possam existir entre os diversos Estados ditatoriais,⁴ é possível perceber entre eles pontos em comum, suficientemente fundamentais para que esses Estados possam ser reagrupados em uma mesma categoria.

São Estados que se propõem a se "re-originar", se referindo a um mito fundador ou a um passado glorioso (ou aos dois, simultaneamente), tendo o desejo de transformar esse "mito motor" em realidade social. Quer eles se ancorem nos grandes mitos germânicos, ou no mito da fundação de Roma, ou na reminiscência do Império espanhol em seu tempo de esplendor, eles tentam, todos, recriar no presente os faustos de um passado real (ou/e imaginário). Trata-se de concretizar a união de um povo em torno de uma missão salvadora que deve facilitar tanto a regeneração dos seres quanto a nova germinação do território.

Só um mito partilhado pode ter tal função de união. Não parece ser possível viver sem tentar responder às questões existenciais que todo ser humano se coloca sobre sua origem e destinos físicos, e toda comunidade se coloca sobre as origens e destinos do social. Ora, o mito, quer seja o da origem ou o heróico, fornece a *resposta única e definitiva*. Ao esvaziar a questão da *verdade*, provocando a mimese, e não a discussão argumentada (e logo, a individualidade), ao oferecer certezas aos que se angustiam, o mito permite a cada um legitimar um nascimento arbitrário, a cada nação tornar necessária uma história contingente. Não há nação sem mitos, sem um nascimento heróico, tudo que a Alemanha nazista fez foi levar ao ponto de incandescência o projeto que cada nação executa, na maior parte do tempo subterraneamente, mais sutilmente e com menor poder de coação. Não há ser humano que não tenha um mito individual, que não ocupe posição numa linhagem mesmo que totalmente imaginada ou reconstruída. E se um mito nacional permite responder de maneira unificada às duas questões, fornecendo a cada indivíduo o selo de um mesmo sangue, de um mesmo território, e fazendo de seu próprio destino um elemento indispensável do destino da cole-

tividade, desaparece a angústia existencial e cada um pode enfim se adorar sem remorsos na adoração da comunidade revivificada, viver as ilusões de sua onipotência infantil na onipotência reconquistada da nação enfim erguida.

O recurso a um mito unificador é ainda mais importante se a ditadura tem por objetivo garantir uma ordem social, percebida como totalmente comprometida pelo regime político precedente, odiado enquanto criador do caos, e principalmente enquanto dissolvente de qualquer possibilidade de identidade individual e coletiva. A ditadura é o fruto de uma decomposição dos valores ou da tentativa de instituição de novos valores que não provocam o consenso, de uma desintegração da vida econômica, de um fracasso militar ou de uma vitória amarga (onde as esperanças foram frustradas). O nazismo é incompreensível sem a derrota de 1918 e a crise de 1929, o fascismo italiano sem o problema de Fiume e de Trieste, o fascismo espanhol sem a instalação de uma república laica em um país onde a hierarquia militar e a hierarquia católica são soberanas. Para impedir a queda no abismo (e a dissolução do corpo social) que o presente anuncia, só o retorno às origens, a unificação da nação em um só corpo, uma visão escatológica do universo são pertinentes e necessários. O *senso* (já presente) deve fazer desaparecer o contra-senso.

A angústia do despedaçamento, a angústia do desmoronamento, a "desnarcisação" que afetam o indivíduo e a sociedade, e as contradições gritantes, atingem níveis "insuportáveis": qualquer coisa acaba por ser preferível a uma situação vivida como impasse e abismo. Essa "qualquer coisa" tem um nome, o chefe carismático que se fará forte ao metamorfosear o corpo em decomposição da nação em corpo sólido e assim lhe devolver vida e vigor graças à potência de seu próprio corpo físico, e que afastará os conflitos instaurando um regime fundado sobre o princípio hierárquico *puro* (o princípio do chefe) e sobre uma ideologia elitista.

Não há ditadura sem chefe. parece evidente. O que é menos evidente é um funcionamento social perfeitamente *piramidal*, tendo no cume o partido único, e que encontra sua expressão extrema no chefe bem-amado. Os conflitos não podem existir, as diferenças de classe são negadas ao mesmo tempo em que se perpetuam. As desigualdades sociais não derivam mais da história, mas da competência e da vontade individual. A psicologia diferencial torna-se a ciência-mestra. Chegamos assim a uma sociedade onde qualquer oposição é perseguida, qualquer adversário é encarado como inimigo e traidor,

destinado ao fuzilamento, ao campo de concentração, ou ainda, ao puro e simples "desaparecimento".

O Estado ditatorial, hierárquico, elitista, é um Estado onde a pulsão de morte é cultivada, a agressividade é sustentada. Estado de sangue. Estado voltado para a guerra. Guerra contra os inimigos internos, guerra contra as outras nações. Um Estado ditatorial deve fazer a guerra contra os outros: para se tornar tão sublime e potente como anuncia o mito e o passado reinventado e embelezado, é necessário fazer desaparecer todos os sintomas do mal. Os comunistas, os republicanos, os judeus, todos servirão bem a esse propósito. É por isso que a luta contra o perigo interno deverá, mais dia, menos dia, se desdobrar em luta contra o perigo externo. O Estado ditatorial é voluntariamente paranóico. O Estado (e seus chefes) não admitem jamais serem conquistadores: eles falam sempre em nome do direito e da defesa. A negação é o mecanismo central sempre utilizado, sempre utilizável. A ditadura conduz necessariamente ao racismo e ao nacionalismo mais exacerbado.

Em tal contexto, os problemas econômicos passam para segundo plano. Não que sejam secundários, mas de solução fácil: deixando de mãos livres os capitalistas e empresários dinâmicos, impedindo qualquer contestação da classe operária, levantando indústrias bélicas e grandes obras, o Estado tem certeza de ganhar.

F. OS ESTADOS TOTALITÁRIOS

Esses Estados se pretendem representantes do "povo-Um" (Estados do povo inteiro) "sem divisão original" (Claude Lefort). Portanto, três condições são indispensáveis:

a) Resolução dos conflitos de classes. Uma sociedade de classes é, por definição, uma sociedade dividida, onde o antagonismo é normal e o conflito constante. Para que o povo seja um, para que ele possa se sentir seguro de sua imagem unificada, o conflito de classes não deve mais existir. Nos Estados totalitários, a existência de classes é reconhecida (ao contrário das ditaduras, onde ela é negada) e a classe dominante (sempre extensível) combatida até a morte. A supressão da divisão de classes se faz graças ao triunfo da classe trabalhadora, portadora do universal e exprimindo a essência do "povo-Um". Donde um curioso paradoxo: o discurso político se referirá constantemente a uma visão da sociedade sem

classes e à necessidade de manter uma luta de classes virulenta para impedir o retorno possível da antiga burguesia.

Esse paradoxo não impede, no entanto, tendo sido a classe dominante derrubada (ou continuamente perseguida), a afirmação de igualdade entre os homens que se tornaram todos cidadãos, todos trabalhadores, todos camaradas. Não há mais funções hereditárias, unicamente funções elegíveis. É a base que governa (através de seus representantes eleitos), não o cume da pirâmide. O Estado é a expressão da vontade coletiva da fraternidade dos iguais.

b) Se os Estados ditatoriais se agarram a um mito motor e a um passado legendário, os Estados totalitários se apegam a uma ideologia (considerada como expressão da verdade) e a um futuro radioso. Esses dois tipos de regime político, obcecados pela criação de um corpo social unificado, devem, para manter juntos os fragmentos, apelar para um cimento sólido, que permita ao corpo ter uma couraça impossível de ser atravessada. Os aparelhos repressivos e burocráticos não podem ser suficientes para isso. Os indivíduos só formam um corpo se podem se amar mutuamente, tendo um objeto de amor comum, uma idéia comum, encarnada por seres todopoderosos dignos de serem amados.

Do mesmo modo que um mito deve ser revivificado para ser eficaz, uma ideologia deve ser percorrida pelo sangue, calor e ternura. O pensamento marxista não percebeu: a ideologia fria não existe. Toda ideologia requer entusiasmo, veneração, mesmo adoração. Senão, como compreender que os homens possam morrer por uma ideologia? Uma ideologia para todos os seres humanos se resume em um (ou alguns) homem(s) exemplar(es) que enuncia(m) o sentido para todos, e na criação de uma solidariedade entre os homens que permita a edificação de uma nova sociedade ou de uma outra comunidade. Não existe ideologia sem porta-voz, sem emblemas, sem uma iconografia importante (um marxismo sem os retratos de Marx, Engels ou Lênin poderia ser operante?) representando os santos e os heróis. Quando a ideologia não é mais "amável", quando os chefes não são mais admiráveis, a ideologia se transforma em puro "controle sociopolítico" (Claude Orsoni), e os chefes em máquina de terror ou de dissuasão.

c) Para que a reconstituição da antiga classe dominante não seja possível, para que a ideologia possa ser indefinidamente repetida e penetrar no mais profundo do inconsciente, é essencial que o Estado esteja presente em todo lugar, na vida pública e priva-

da, na vida econômica e política. A socialização e o controle da economia de um lado, o partido único, portador da ideologia e controlando os pensamentos e ações dos outros, são os dois instrumentos que se dá o Estado para ter a garantia de que nada pode se passar na sociedade civil que seja suscetível de questionar a igualdade ou, mais exatamente, a uniformidade dos cidadãos em seu amor por eles mesmos e em sua submissão amorosa aos seus representantes.

Essas duas medidas têm fundamentos "racionais". A supressão do capitalismo conduz necessariamente à apropriação coletiva dos meios de produção, a existência do povo—Um torna inútil um sistema de partidos múltiplos. Na verdade, o controle da economia permite o controle do *homem no trabalho* e o entrega, pés e mãos atados, à máquina econômica; o controle ideológico do partido permite o controle do *homem-cidadão* e do *homem-privado* e o transforma em suspeito constante e possível traidor.

Note-se que, como nos Estados ditatoriais, os dirigentes prestam particular atenção à juventude e ao seu alistamento (quanto mais cedo possível) nos setores jovens do partido ou em organizações específicas, onde as palavras de ordem são inculcadas e a ideologia altamente difundida. Somos, então, levados a concluir que o Estado possui todos os meios para formar o tipo de homem que lhe parece adequado para seus projetos.

Outras condições são igualmente indispensáveis para unificar o povo ao Estado, mas são, de fato, conseqüências dessas acima citadas: a direção da economia e da vida política leva ao desenvolvimento de um *aparelho burocrático enorme*, que não é apenas um simples conjunto de meios de organização e de gestão, mas que se constitui progressivamente em classe de poder. Castorjadis demonstrou magistralmente que esse tipo de Estado (em particular, a União Soviética) funcionava sob a égide de uma burocracia totalmente desenvolvida, que tinha se tornado uma verdadeira classe, ao mesmo tempo dominante e dirigente.

Como conseqüência, a burocracia rege as atividades cotidianas, tem o monopólio da *informação* (não apenas ela deforma as informações, como as filtra conforme sua *conveniência*), estabelece um sistema de *censura* sobre as manifestações culturais que impede qualquer criação pessoal, define as *normas* de comportamento de tal forma que qualquer pessoa que tenha opiniões não-conformes e que

consiga, apesar das barreiras, exprimi-las, corre o risco de prisão, campo de concentração, hospital psiquiátrico, ou exílio.

Consequência normal da igualdade dos irmãos, estes devem ser uniformes em seus pensamentos e comportamentos. Qualquer não-conformismo é sintoma de desvio, qualquer desvio é sintoma de dissidência, qualquer dissidência é sintoma de traição. Assiste-se à emergência de uma sociedade de massas, no lugar de uma sociedade de classes.

A *massificação* é um processo central. Ela permite compreender um aspecto considerado normalmente como curioso ou inexplicável: o tratamento dos problemas "*pelas grandes massas*" e o advento da quantidade (do que Malraux chamou "obsessão estatística") como critério, senão único, pelo menos fundamental. Será o caso, no campo da produção, de produzir o maior número de bens e utensílios, qualquer que seja a qualidade ou utilidade; no campo militar, garantir a supremacia sobre *todas* as armas, de modo a estar preparado para afrontar tanto as guerras convencionais quanto a guerra nuclear; no campo educacional, formar o máximo de sábios e técnicos; no campo carcerário, dispor de um número extremamente elevado de prisioneiros e deportados (técnica profundamente dissuasiva), no domínio arquitetônico, construir monumentos que esmaguem os visitantes pelo seu peso. Uma sociedade de iguais massificados deve encontrar a massa em todas as condutas e atividades. A massa se vê em seu próprio espelho e nele mergulha, para beber, a cada dia, uma força nova.

Enfim, uma sociedade fundada sobre uma ideologia "de grani-to" não pode se contentar com saber-se a melhor e aceitar seu isolamento com relação aos outros Estados. Uma massa precisa de um império para se exprimir, para se diluir e se estender. O Estado exportará então sua ideologia para fazer com que outros Estados entrem para seu grêmio; quando for impossível fazê-lo de outro modo, ele a exportará na ponta do fuzil. Tal solução não é a de sua preferência: ele não ama a guerra, como os Estados ditatoriais: ama a dominação.

Estado burocrático, massificado, ele conhece todas as vicissitudes dos sistemas fechados que expulsaram de suas terras a variedade e a diversidade: inércia, apatia, não-adesão crescente, comportamentos de "faz-de-conta", o "jeitinho", a corrida carreirista.

Dessas seis formas, os países desenvolvidos do tipo capitalista se aproximam mais particularmente das duas primeiras, com a *ten-*

tação constante de oscilarem em direção a formas que se assemelham às duas últimas, em particular na direção de formas ditatoriais que realizam sob certas circunstâncias (Alemanha nazista, Itália fascista).

Entretanto, é preciso observar que apesar das importantes diferenças que acabamos de assinalar, essas diversas formas estatais revelam todas um projeto comum: o de construir um *aparelho estatal* cada vez maior que, por um lado, vai se *autonomizar* progressivamente em relação ao povo, falar uma linguagem específica (a linguagem da política, que virá a ser dominante e fará desaparecer a da praxis social), tentar responder a todas as questões e, por outro lado, se dividir em uma multiplicidade de instituições. Apesar desse processo de inchação, a ameaça de uma revolta continua a ser sempre possível. Logo, é indispensável manter o grupo-povo em estado de regressão, através da utilização de um sistema de crenças e pela cristalização do poder. Todo mundo se sentirá, então, em dívida com esse Estado que executa o máximo para realizar, ou para fazer acreditar que realiza, os desejos explícitos das populações, e o povo pagará essa dívida com o sacrifício de suas satisfações pessoais e, às vezes, com sua própria vida, guardando no íntimo a ilusão de que esse objeto criado era mesmo o que ele desejava (o Estado funciona como engodo do desejo), e que podia amá-lo.⁵

Esse aparelho vai ter como papel colocar o povo em *vigilância* e sob um controle mais ou menos completo.

É possível distinguirem-se sete grandes meios de controle, cuja utilização, disjuntiva ou cumulativa, será uma garantia para o aparelho da manutenção de seu domínio.

2. OS MODOS DE CONTROLE SOCIAL

1. O controle direto (físico) — através da violência.

O controle é fundado sobre a opressão que assume as formas da exploração e da repressão. *Exploração* dos indivíduos e dos grupos totalmente submissos às leis do capitalismo selvagem, que fazem dobrar os corpos e corações, *repressão* que se exprime em todos os casos de questionamento ou mesmo quando uma ameaça dessa ordem é percebida aos olhos dos dirigentes. Os exemplos de exploração são inumeráveis: exploração direta das mulheres, crianças e ho-

mens nas manufaturas do século XIX (ou em empresas de países subdesenvolvidos do século XX), pelos capitalistas que não apenas subtraem a mais-valia, mas que exercem uma verdadeira atividade de *raptó* sobre a própria vida dos indivíduos submetidos.⁶ Tais exemplos são suficientemente conhecidos para que neles não insistamos. O que nos parece mais importante é notar que, tanto na exploração quanto na repressão, se enuncia claramente o discurso da violência imediata e total. Ora, como disse George Bataille, o discurso da violência "é um discurso sem voz", a violência não pode ser falada: ela se vive, se expressa, trabalha silenciosamente ao nível de uma marca sem mediação (sem linguagem) sobre o corpo e o espírito.⁷ Na mesma medida em que ela visa apenas censurar, impedir, ela não pode fazer parte da origem de nenhuma construção. Se o recalcado está do lado da vida (pois autoriza a fantasia e a relação simbólica), a opressão direta está do lado da morte. O que ela promove não é o reino do discurso, que permite o reconhecimento mútuo, mas sim o reino do *corpo a corpo* sem mediação (pancadas, torturas), da hegemonia direta dos senhores sobre os escravos. A opressão encontra sua expressão mais direta na edificação dos "campos de concentração" organizados racionalmente para a destruição. A violência inaugura assim o mundo do *contra-senso*, o da violência institucionalizada transformada na lei das relações humanas. A única civilização possível, nesse momento, é a da morte e do gozo dos carrascos que a põem em prática.

2. O controle organizacional — pela máquina burocrática

É o que prevalece no mundo das grandes organizações industriais e administrativas. Lidamos aí com um controle do trabalho (e do rendimento) que os indivíduos devem realizar. Assim, verificar-se-á se cada um exerce bem sua função na sociedade e se se encontra em seu posto de trabalho no horário previsto, se executa os gestos prescritos, se não usurpa as prerrogativas de seu colega de trabalho e, sobretudo, se se mostra como um instrumento dócil que aplique no real o plano e as instruções que lhe são dados. Marx, e depois dele K. Wittfogel, assinalaram a importância da *função de organização* dos grandes empreendimentos para a constituição de uma classe segura de si mesma e de seu poder. Essa classe exige simplesmente um trabalho bem feito, o alcance das normas de produtividade estabelecidas (mesmo absurdas), o respeito aos regulamentos e a maior ausência possível de espírito de iniciativa. Ela ins-

taura uma outra modalidade da pulsão de morte, a compulsão à repetição, num mundo onde se vive a especialização estrita.

A centralização sobre a organização geral e a coordenação do conjunto das atividades da nação, a obrigação de não deixar nenhuma esfera da vida social abandonada à fantasia e à espontaneidade,⁸ requerem uma administração que, por seu próprio movimento, terá tendência a continuar a crescer, a vir a ser cada vez menos eficaz, e a levar o conjunto do país a uma apatia generalizada, até o momento em que a discórdia entre a *racionalidade divulgada* (e os resultados específicos obtidos) e a *irracionalidade real* (e as dificuldades da vida cotidiana) torna-se tão gritante que podem renascer as lutas e ocorrer tomadas de consciência.

3. O controle dos resultados — pela competição econômica

Modo de controle mais sutil, mais moderno, apelando à iniciativa e inventividade de cada um, assim se pretende o controle dos resultados. O importante, para os grupos, organizações ou indivíduos, é o sucesso nos negócios e na vida, sucesso reconhecido e invejado pelos outros, indispensável, de qualquer forma, para se manter na corrida e não se tornar desacreditado pelo sistema. A competição se estende a todos os domínios: competição entre empresas, concorrência interna entre departamentos, rivalidade entre os indivíduos, entre universidades, conflitos entre pólos de desenvolvimento, confrontação entre candidatos que parece combate esportivo, etc. Todo mundo, pensando ter uma chance de fazer parte dos vencedores e tendo interiorizado o modelo da luta, aceita (mais ou menos bem) essa regra que dá à vida pública e privada seu caráter de espetáculo e teatralidade (bem posto em evidência, o primeiro por R.-G. Schwartzenberg,⁹ o segundo por Balandier.¹⁰ Como ao fim de todo melodrama, os bons triunfam e os maus sucumbem. Pelo menos, deveria se passar assim. Seja como for, os vencidos só podem se agarrar a si mesmos, pois no começo tinham as mesmas chances que os outros. Nenhuma comiseração para com eles, às vezes piedade, às vezes até mesmo o desprezo. "Vae victis" (Ai dos vencidos) é a palavra de ordem e a palavra final.

4. O controle ideológico — pela manifestação da adesão

Um Estado que se crê coerente e que quer ser a expressão da vontade popular não pode deixar o campo livre à expressão flores-

cente e divergente. Refletir os desejos do povo vai portanto se inverter, tomar o sentido oposto: indicar ao povo quais devem ser seus desejos. Para isso existe um órgão: o partido, reunindo a vanguarda dos cidadãos; nele se realiza uma comunidade efervescente, onde cada qual pode se perder pelo intento a realizar e pelo amor do chefe, "o grande paranóico comestível", como escreveu admiravelmente Dali,¹¹ onde cada um pode ter o sentimento de ser um agente social, cuja ação tem importância privilegiada, comunidade que enuncia as diretivas, as exclusivas e as exclusões. A ideologia proposta, a ética definida, deverão servir de "bíblias" para os cidadãos. Só poderão ascender aos postos de comando, só poderão fazer carreira e serem considerados como dignos de confiança, as pessoas que manifestem uma adesão completa e entusiástica a essa ideologia, ou melhor, que dela se façam propagandistas, prontos a sacrificar suas vidas privadas e a se tornarem "sequestrados da crença". Qualquer divergência, muitas vezes qualquer reticência assinalarão a presença inquietante do desvio, senão da loucura ou da criminalidade, enquanto instauradores de um hiato, de uma falha, no próprio lugar onde só o "pleno" é aceito. O pequeno livro vermelho no qual estava condensado o pensamento de Mao Tsé-Tung, lido, repetido, comentado indefinidamente, fonte de toda sabedoria e de todo poder, é a última dessas bíblias de bazar, cujos escribas são legião e os leitores, infelizmente, inumeráveis.

Quando a ideologia se encontra "nos postos de comando", o mundo real torna-se para alguns um mundo de sonho e, para outros, de pesadelo.

5. O controle do amor — pela identificação total ou expressão de confiança

Não destacaremos a importância dos vínculos libidinais entre chefes e "massas dependentes", já suficientemente estabelecida. Queremos apenas fornecer algumas indicações sobre os *dois modos* de funcionamento do discurso amoroso:¹² o *fascínio* (próximo da hipnose e cujo caráter fundamental na forma de ação das multidões foi visto por Freud) e a *sedução*.

No fascínio, o que está em jogo é a possibilidade que os homens têm de se perderem em um *ser* e de nele se *encontrarem*. Pela fusão amorosa com o ser fascinante, o indivíduo deixa seu invólucro corpóreo e torna-se um membro do "grande tudo", seu ego se dilata e absorve, como faz o bebê, o mundo exterior; ele torna-se

diáfano e, por isso mesmo, um deus; na perda de suas referências habituais, o indivíduo vai além de si próprio. O ser fascinante lhe apresenta teatral e diretamente o que ele, pequeno homem, poderia vir a ser. Ele o faz viver por *delegação* seu heroísmo escondido, devolve-lhe seu mais profundo desejo de ser reconhecido, identificado, amado, e pode levá-lo a se transformar e a se transcender. O fascinador é o manipulador e o perseguidor (e a perseguição é mais amada do que seríamos capazes de crer) mas é também e sobretudo o que chamamos de *Ascensor* e *Anunciador*. Ele nos chama a seu nível e nos permite encontrá-lo, ele anuncia a boa nova: o sonho de cada um pode se tornar realidade, vocês serão todos deuses, semelhantes a mim. O sujeito, então, cai completamente na armadilha de seu próprio desejo e não terminará nunca de pagar a dívida ao fascinador. Apesar disso, o discurso amoroso é sempre operante, "pois, como pensava Pascal, 'o poder fascina as imaginações. Ele atua através de sua objetivação fantasiosa, pela poeira que deposita cotidianamente nos cérebros.'" ¹³

Na sedução, o que está em jogo é outra coisa. A sedução reside na aparência e no jogo das aparências. O discurso pronunciado não precisa significar coisa alguma, nem convidar à ação; ele se apóia sobre outras coisas: palavras bem escolhidas, fórmulas chocantes, frases bem equilibradas, dicção evocadora, sorriso aliciador, uma certa capacidade de banalização dos problemas, idéias gerais e generosas que não podem provocar desacordo (garantir a justiça social) e que não são feitas para perturbar ninguém. A palavra sedutora é lisa, sem asperezas. O seduzido não se sente forçado, ele é atraído por essa aptidão à desdramatização dos problemas, por esse tom ao mesmo tempo próximo e distante. Na verdade, ninguém é vítima: o sedutor sabe que a sedução faz parte da mentira, o seduzido sabe que essas palavras são ditas para apaziguá-lo. E, no entanto, os dois o são (o sedutor bem que gostaria de seduzir pela primeira vez, não utilizar palavras desvalorizadas, e quanto à seduzida — que é também a sedutora —, ela se convencerá facilmente de que o sedutor nunca deu a essas palavras tal *entonação* e tal *força de evocação*).

Existe, no entanto, uma outra face, mais escondida, da sedução: a que *violenta*. ¹⁴ Ao jogar consigo mesmo, o sedutor joga com e contra o outro. Ele tenta amordaçá-lo, aliená-lo o mais profundamente possível, e não ser preso ele mesmo no jogo que instituiu. Don Juan não pode se apaixonar, ele deve passar de uma mulher

para outra sem ser tocado. O sedutor esconde sob seu sorriso uma máscara destrutora e desprezadora. Freud o havia bem compreendido quando elaborou sua teoria da sedução; o sedutor é o autor do trauma, é o pai da neurose, aquele que enlouquece o outro, que quer sua perdição de corpo e espírito.

Então o jogo sutil e divertido torna-se sinistro. Os grandes sedutores políticos são, às vezes, tão perigosos quanto os fascinadores, mas isso se percebe menos facilmente. John Kennedy, sedutor por excelência, concordou com o desembarque da Baía dos Porcos, em Cuba, e preparou o fracasso dos Estados Unidos no Vietnã. Perdoa-se muito ao sedutor. É sempre a face rosa e não a negra, que permanece. A razão é simples: o fascinador não será nunca fascinado por outros, mas podemos crer que o sedutor possa cair em sua própria armadilha. De tanto dizer eu te amo, talvez um dia ele venha a viver esse sentimento. De tanto querer agradar, ele poderá um dia desagradar completamente. O sedutor tem uma máscara: ele brinca com o amor, mas este está sempre presente, e pode sempre fazer ouvir sua voz. Da sedução à sedução recíproca e ao amor é só um passo, da sedução ao ridículo, também.

6. O controle pela saturação — um só texto repetido indefinidamente

Nesse caso, como escreve CL. Orsoni,¹⁵ “o poder não tem o projeto (nem os meios) de controlar as consciências: ele pretende dirigir as manifestações e as condutas”. Para isso, só há um meio: a monopolização da expressão do discurso social e a censura generalizada, que privam todas as classes de seus próprios desejos e meios de expressão. Dessa maneira, não somente as classes (como os grupos sociais e os indivíduos) tornar-se-ão *sem voz* e serão roubados de uma parte essencial de sua existência social, como ainda, mesmo não mais acreditando no discurso oficial, elas não poderão mais encontrar as *palavras* para exprimir seus pensamentos e, no final das contas, correm o risco de serem privadas completamente de sua capacidade de pensar e de julgar.

O discurso doutrinador infinitamente repetido nos jornais, nos cartazes, rádios e televisões tem menos o objetivo de *condicionar* as populações (mesmo que em alguns casos o consigam) do que o de inscrever, em seus comportamentos (em princípio) e em seus pensamentos (em seguida), uma mensagem que não tem valor em si mesma, mas que visa *reprimir e inibir* toda emergência de ação

ou de idéia inovadora. Com o espírito totalmente saturado, os indivíduos tornam-se apáticos e prontos não a crer, mas a fazer simplesmente o que lhes é pedido. O aparelho de influenciar de Tausk, aparelho imaginário, se metamorfoseou em realidade social.

7. *O controle pela dissuasão* — instalação de um aparelho de intervenção

Lyautey dizia, em seu tempo: "mostrar sua força para não ter que usá-la". A dissuasão atua assim. Os defensores da dissuasão nuclear nos dizem, dia após dia, que o aumento de arsenal militar e o equilíbrio do terror constituem o único meio de escapar à terceira guerra mundial. Mas a dissuasão, atualmente, não só regula as relações internacionais, como também as relações sociais internas. Prova disso, se necessário, é o efeito da política internacional sobre as políticas nacionais. O desenvolvimento de um aparelho policial sem precedentes, o convite feito às massas para praticar o dever de denúncia no que diz respeito aos desviantes e terroristas reais ou supostos, o fichamento sistemático da população graças à difusão de técnicas de informática, o controle de rotina que leva à prisão de pessoas que passeiam, sob a acusação de "delito de vagabundagem", quando uma manifestação é iminente, a prisão "ao acaso" de indivíduos numa manifestação, as provocações policiais, as infiltrações de elementos hostis no seio de movimentos contestatórios, a exclusão das empresas, de delegados sindicais; as ameaças de fechamento, o jogo de demissões que leva ao medo do desemprego, etc., tudo isso tem como consequência, senão uma verdadeira resignação, pelo menos o fechamento de cada indivíduo sobre seus problemas, sua família (aumenta a privatização das condutas, denunciada por Castoriadis há mais de 15 anos), o desinteresse pelos fenômenos coletivos e pelo funcionamento estatal. Esse desinteresse e apatia são consequências desejadas. Grande parte dos analistas políticos americanos (S. Lypset, R. Dahl, H. Mac Closky),¹⁶ efetivamente, consideram que o desinteresse dos cidadãos pelas decisões políticas não deve ser considerado como sinal de uma disfunção da democracia, mas pelo contrário, como um elemento positivo; não se ocuparão da política pessoas de pouca instrução, descontentes, ou aqueles que estão satisfeitos com suas vidas profissionais e familiares. Trata-se, então, não de favorecer nos cidadãos o gosto pela "coisa pública", mas, pelo contrário, de reforçar sua "apatia política", para que as decisões possam ser to-

madamente eficazmente pelos profissionais da política que se vêem como pessoas neutras e competentes. Quanto àqueles que têm tendência a reivindicar, só podem ser, conforme os termos de Lypset, "fanáticos que constituem o verdadeiro campo de ameaça para a democracia liberal".

A profissionalização do poder, que leva ao desaparecimento, no processo democrático, "daqueles que vêem nele o que é menos claro",¹⁷ permite aos dirigentes do governo, partidos ou empresas, dirigir. Não é e não será o papel do povo. Este só pode votar. Assim como o desejava Schumpeter: "O método democrático (tornou-se) o sistema institucional que conduz a decisões políticas nas quais os indivíduos adquirem o poder de decidir ao termo de uma luta de concorrência que se exerce sobre os votos do povo".¹⁸

Os diferentes tipos de Estado que ressaltamos podem combinar (e combinam sempre) diversos modos de controle e podem sempre, desviando-se e evoluindo, adotar meios de controle¹⁹ que não parecem pertencer, de início, à sua essência. O quadro que propomos em seguida só tem, então, valor *indicativo*. Atribuir-lhe maior importância seria conferir-lhe o papel de um "tipo-ideal" que não lhe pode ser atribuído.

	<i>Modo de controle privilegiado</i>	<i>Modo de controle associado</i>
Democracia liberal	<i>desempenho</i>	sedução dissuasão
Democracia programada	<i>ideologia comum</i>	organização desempenhos
Despotismo	<i>organização</i>	controle direto fascínio
Militarismo	<i>controle direto</i>	dissuasão saturação
Ditadura	<i>fascínio</i>	controle direto ideologia organização
Totalitarismo	<i>fascínio saturação</i>	organização controle direto
	↓ quando os Estados tornam-se autoritários	

capítulo III

Poder, morte e amor

O sexual e a morte à sombra do poder

O poder se revelou como a utilização de técnicas de controle, no processo de organização do Estado-nação. Essas técnicas não têm como único objetivo a censura e o recalque. Como diz Foucault: "Na verdade o poder produz. ele produz a partir do real, ele produz domínios do objeto e rituais de verdade".¹ Essa perspectiva nos guiou, quando tentamos mostrar que as técnicas e métodos utilizados tinham como objetivo *produzir* certos efeitos na relação do povo com a instituição estatal, *conduzir* à emergência de certos comportamentos privilegiados, a modalidades variadas de atividades fantasiosas e até mesmo à elaboração de concepções do mundo visando dar ao "real" uma coerência que só pode lhe fazer falta.

Não se deveria crer que tais métodos possam ser, em todos os casos, manejados conscientemente, que os grupos ou indivíduos possam ter deles um verdadeiro controle, mesmo se é este seu desejo mais violento. Esses métodos só podem ser compreendidos como a expressão do trabalho da pulsão de morte (na medida em que o poder exige, ou prescreve, certos tipos de comportamento e prende os indivíduos na armadilha do espelho que lhes oferece) e da libido, que permite o trabalho de vinculação dos grupos com seus chefes e dos indivíduos entre si. Por isso, tais métodos são reveladores do jogo das pulsões através da história, das tentativas de controle desse jogo pelos grupos humanos e das conseqüências mais ou menos fastas ou nefastas dessas tentativas a serem sempre recommçadas, as pulsões conduzindo os homens e sempre escapando, de algum modo, à sua vontade de controle e apropriação.

1. O PODER E A MORTE

O poder é discurso, palavra inaugural, criador de um mundo. Se ele é, de início, discurso da violência direta, da "luta até a morte de puro prestígio", ele torna-se em seguida discurso do saber.² O senhor fala e os outros trabalham. Nada pode ser compreendido sobre o poder, se não o apreendermos como técnica de servidão através unicamente da palavra (o aparelho diretamente repressivo só entra em jogo quando a palavra falha).³ O saber localizado ao lado do poder tornou-se, ainda mais, tentativa de controle da natureza e da vida, e ainda de dominação dos homens. Ele visa a criação de uma ordem.

O mundo criado pelo poder é, em princípio, um mundo de uniformidade: o objetivo de todo poder, levado a seu extremo, é o império universal e homogêneo. Quer façamos referência ao império de Alexandre⁴ ou à repartição do mundo atual entre os Estados Unidos e a União Soviética, ficaremos admirados com a intenção comum, ultrapassando as diferenças, dessas diversas tentativas: a de criar um só Estado mundial (mesmo se, durante algum tempo, subsistem Estados diferentes), isto é, uma só maneira de viver, de conceber as relações sociais. Quer seja a União Soviética se definindo como uma sociedade que se dirige para a resolução dos conflitos de classe, ou os Estados Unidos preconizando o *American way of life*, esses dois países seguem, através "de empreendimentos que no entanto se opõem selvagememente, o mesmo mito de uma comunidade exclusiva de qualquer rachadura".⁵ Toda separação será negada, toda variedade que possa aparecer como sinal de complexidade e de heterogeneidade,⁶ isto é, da vida, será eliminada. Querer edificar um Estado universal, homogêneo, uniforme, significa querer que o sistema social se articule somente sobre invariáveis, que ele busque o fechamento, e não a abertura. O Estado universal é, então, criador de um mundo imóvel, repetitivo, submetido à lei do aumento da entropia, à desorganização e à morte. Quando não há mais distância diferencial, o sistema nada pode, a não ser reproduzir o idêntico e se degradar irresistivelmente. Encontramos na criação do Império universal o trabalho do primeiro aspecto da pulsão de morte: a compulsão à repetição. O mundo

criado pelo poder é também o mundo da produção e do tempo medido no universo do trabalho, o mundo da alienação e da exploração (terceiro aspecto da pulsão de morte: destruição do indivíduo), da culpabilização geral pela formação de um superego coletivo particularmente cruel (quinto aspecto da pulsão de morte) e da obsessão estatística.⁷

Enfim, o mundo criado pelo poder é um mundo dominado pela necessidade do *segredo*. Todo saber divulgado perde sua eficiência e virtude, pode ser colocado em dúvida e questionado, pode ser considerado como hipótese provisória a ser retrabalhada. O segredo é então consubstancial ao saber. O saber partilhado seria a razão alegre, o desejo imaginativo, o banquete comum de seres iguais entre si. O saber secreto é a razão destruidora, é a dominação de um grupo sobre um outro. O saber é sempre a palavra do senhor e só o segredo pode assegurá-lo. Por outro lado, os dominados, aos quais se imporia um estado de escravidão absoluta, seriam submetidos "à ordem de dizer tudo".⁸

É certo que, mesmo se o Estado universal e homogêneo está na ordem do dia e representa a tentação constante de todo Estado com vocação "imperial", não é ainda nossa realidade cotidiana, se bem que esta dele se aproxime regularmente, já que o desenvolvimento de um sistema econômico mundial facilita a construção de um conjunto cujas condutas coletivas são similares. Esta será provavelmente nossa realidade de amanhã. Tal mundo só poderá ser regido por formas de poder que permitam à pulsão de morte se exprimir. Citamos o poder paranóico e o poder perverso.⁹

A. O MODELO PARANÓICO

I. A posição paranóica

1) O paranóico em suas relações com a lei

A posição paranóica é a dos profetas e messias. Eles se designam sempre como porta-vozes da *verdadeira lei*, que lhes foi transmitida por uma instância mítica. Logo, eles são fundamentalmente *inspirados*, iluminados por essa lei superior (todo-poderosa), que deve vir a ser a regente da nova civilização, da qual eles são os anunciadores. Quer sejam eles inspirados por Deus, ou pela Natu-

reza, apenas transmitem em voz alta e inteligível, uma mensagem que os ultrapassa; Hitler se intitulava "o arauto da nação alemã", o representante da "natureza alemã"; o presidente Wilson era o representante da democracia integral e da paz universal.¹⁰ Se todos se referem à figura perseguidora e todo-poderosa do pai idealizado, do qual eles não são o instrumento privilegiado, eles acalentam, a partir de suas entradas em cena no mundo, uma nova *origem* e uma nova *fundação* do sistema social. Através disso, eles se enunciam como os recriadores da lei, como os novos e únicos genitores de uma estrutura de ordem que eliminará definitivamente os miasmas do caos e criará um mundo sem culpa. Investidos de uma missão salvadora, eles são, como bem mostrou Caillois, simultaneamente, o Redentor, o Salvador, o Poliorceta (conquistador de cidades) e o Pantocrator.¹¹

2) O discurso paranóico

a) *As características formais*: O discurso é dogmático, revelador da verdade oculta das coisas e dos seres. É um discurso argumentado (às vezes, de forma obsessional), fechado em si mesmo, imutável, profético e que anuncia uma sociedade futura idealizada. Ele descreve assim em detalhes, um sistema político utópico, cuja loucura seria a de querê-lo ver realizado. Esse sistema é apresentado com palavras precisas (*Mein Kampf* desenvolve de maneira explícita o projeto hitleriano em todas as suas consequências) e *evocadoras*. O paranóico ama as palavras. Ele pensa que o Verbo cria o mundo. O discurso de garantia que ele pronuncia suscita no receptor ainda mais amor por este se encontrar assim seguro pela violência e ardor do fascinador.

b) *O conteúdo do discurso*: O paranóico anuncia um "grande projeto" a realizar, no fragor das armas. Não que ele próprio seja violento (na verdade, ele nega assim sua própria violência), pelo contrário, ele só quer, pelo menos é o que diz, a reconciliação dos seres. Mas existem pessoas demasiadamente imundas, impuras, que só aspiram ao caos, traidores ou conspiradores em potencial, que perseguem a pátria-mãe e que preparam a invasão das potências estrangeiras, o que o obriga, defendendo-a com seu próprio corpo, a empunhar o gládio. O paranóico diz só desejar um mundo purificado, honesto, respeitoso dos direitos e rituais associados à lei organizadora, onde cada um realizará unicamente o que está prescrito

por toda a eternidade. Basta ler os discursos de Hitler ou de Khomeini para compreender que eles se vivenciam como "perseguidos" que devem fazer face a um mundo hostil que não quer admitir o bom fundamento de suas palavras.

Assim, o paranóico é o único, o puro, ele realiza todos os desejos, e o mundo do qual ele se pretende parteiro (nesse sentido ele é tomado pela fantasia partenogênica e em uma relação de causalidade que se pronuncia como: "Eu sou a causa de")¹² será perfeitamente coerente e harmonioso (uma vez eliminados os "impuros"). É verdade que, ao fazê-lo, ele deixará os outros ou loucos, ou mortos, ou sem desejo, não importa, pois só seu desejo e a lei do qual ele é depositário devem ser levados em consideração. Prometendo um mundo reconciliado, onde os discípulos estarão à sua direita e terão os direitos sobre os "inferiores", ele poderá tornar-se, para todos aqueles que são tocados pela sua mensagem, objeto de admiração, de amor e de veneração. Ele é o *vínculo social encarnado*.

3) A psicologia do paranóico

A onipotência manifesta é a marca de uma impotência percebida e o sinal de uma homossexualidade passiva: o paranóico é penetrado (pela palavra ou pelos raios de Deus). Podemos dizer que ele está totalmente entregue ao pai idealizado (é a imagem da mãe arcaica devoradora que se esboça na retaguarda). Perseguido por essas figuras terríficas, ele se identifica com elas ("identificação com o agressor") o que lhe permite se reestruturar, retomar confiança em si e transferir a potência que ele lhes atribui para seu corpo e seu espírito. Ele próprio entregue a seus perseguidores, os outros devem se entregar a ele de corpo e alma. Só a relação dual que não questione sua identidade pode lhe dar segurança de seu poder de fascínio e de penetração nos outros. Quando ele declara estar rodeado de inimigos, é porque não pode se desembaraçar de seus próprios inimigos internos. Continuamente submetido a agressões internas, ele precisa encontrar agressores imaginários externos para não cair na loucura declarada. Mal com seu corpo,¹³ ele não poderá aceitar nem o seu próprio (importância da hipocondria nos paranóicos, sendo o Presidente Wilson um admirável exemplo), nem o espaço do corpo dos outros, que pode sempre ser revestido de uma atitude de intrusão. Se ele profere um discurso denso, se não pode realizar o luto de nenhum desejo, é porque está inteiramente

repleto pelo corpo do outro, ele está repleto em demasia, e não pode senão derramar e repartir essa plenitude.

II. *Paranóia e sistema social*

Por que as sociedades (e, em particular, as modernas) aceitam tão facilmente o discurso e a conduta paranóica? Por que são elas aptas a suscitar condutas dessa ordem?

Uma primeira razão é clara: na medida em que vivemos em sociedades caóticas, continuamente transtornadas pela ciência e tecnologia, pelas lutas de classe, revoluções e golpes de Estado, logo, em sociedades onde cada um é envolvido em um turbilhão e se sente vacilar, todos os que pronunciam um discurso do pleno, da harmonia, do consenso (e da exclusão dos "impuros" e "traidores") são ouvidos com particular atenção. É fato que os paranóicos só conseguem propor sua resposta louca porque questões verdadeiras são colocadas, para as quais nenhum sujeito encontra em si mesmo respostas. Eles conseguem se fazer ouvir cada vez que o social e o individual são ameaçados de *dissolução*.

Um paranóico só tem seu lugar quando a sociedade civil não se ocupa de seus negócios, por ter o sentimento de repousar sobre base sólida e valores seguros. Quando os valores se *desmoronam*, quando o antigo mundo, cheio de turbulência, torna-se insuportável, então soa a hora dos profetas e dos gurus de toda espécie. É por viverem uma impotência real, num mundo que se desestrutura, que as pessoas e grupos aceitarão um discurso de onipotência, uma nova estrutura que tem a vantagem de ser conduzida por uma palavra vivificante, por um ser encarnado, que sabe o que quer e onde conduz a si próprio e a seus eleitos.

Deve-se então esperar que, cada vez que houver perturbações sociais importantes nas sociedades, haverá um recrudesimento dos discursos paranóicos e uma possível adesão a estes, por mais que pareçam *irracionais* (e, sem dúvida, pelo próprio fato de sua *irracionalidade* apresentada e comentada racionalmente).

Uma outra razão existe: a aliança *essencial e natural* entre o discurso paranóico e a estrutura social. Pois esse discurso é um discurso *sobre o social*, sobre seu funcionamento e fundamento, e ele só é isto.¹⁴ A forma sistemática da palavra pronunciada reflete admiravelmente o *sistema* de vida proposto, ela o alimenta e mantém com ele laços de homologia. O que nos leva a nos perguntar-

mos se toda palavra sobre o social, quando apresentada de maneira sistemática, não é tingida, *originalmente*, por tendências paranóicas, confessadas ou não. A partir do momento em que alguém quer anunciar ao *socius* as leis de seu funcionamento, não é ele (quer queira ou não) tomado pelo fantasma do genitor e do redentor? Mas, do mesmo modo, toda sociedade tenta ter de si mesma uma visão clara, precisa, sistemática, ela se pretende sem zonas sombrias. Em outras palavras, toda sociedade, em sua vontade de representação unificada, possui também *tendências paranóicas e produz* (suscita) discursos desta ordem. Ora, os Estados modernos são, mais que todos os outros, *indutores de tais tendências*. A vontade antecipatória que os anima, o aparecimento de novas esferas do sagrado, lhes dá os instrumentos para se forjarem e se produzirem sozinhos, para poderem se regenerar constantemente. Ao quererem fazer sua história e construir seu mundo, eles são obrigados a criar grandes projetos: daí sua grandiloquência e demência a cada vez que esses projetos pretendem alcançar a criação desse império universal, homogêneo, cuja obsessão já estabelecemos. Uma pequena sociedade poderá ter seus profetas, seus messias: esses tentarão modificar a conduta de seu povo. Entretanto, o resto da humanidade permanecerá sem mudanças. Enquanto os Estados modernos (pelo menos os mais poderosos) têm, senão pela primeira vez,¹⁵ pelo menos na vez em que essa ocorrência pode não ser um simples fantasma, a possibilidade, no concreto, de criar (e o estão fazendo) um tal mundo homogêneo, conforme e repetitivo. O que se passa ao nível dos Estados encontra sua tradução no interior das organizações e dos grupos. As organizações industriais ou administrativas devem se tornar as melhores, as mais competitivas. Só pode ser aceito em seu seio o discurso da certeza e do bom fundamento de sua ação. Elas se apresentam como detentoras da verdade e como o bom objeto, os outros cristalizando, ao contrário, o "negativo", percebidos como o mau objeto. Também todos os que, no interior, correm o risco de se comportarem de maneira desviante ou de aparecerem como conspiradores devem ser eliminados num momento ou noutro, pois, através de suas condutas, trariam a "imundície" e a impureza. Basta pensar nas greves atribuídas à ação de cabeças irresponsáveis, anti-sociais, para perceber claramente o mecanismo pelo qual a organização se coloca como vítima perseguida por agentes que ameaçam sua existência. Tudo será feito para detectar, antes mesmo que eles possam agir, esses maus elementos: desde testes de recru-

tamento ao emprego, conselheiros psicológicos, até indicadores, espiões ou vigias armados, o arranjo de instrumentos é vasto. Se as organizações têm segredos industriais a serem protegidos, se são frágeis e se os atos de sabotagem podem levar a riscos irreparáveis (as centrais nucleares entram nesta categoria de organizações "de alto risco"), elas deverão ser particularmente protegidas por um arsenal de medidas e um sistema policial a toda prova. Ora, todas as organizações se aproximam progressivamente desse esquema; elas só podem subsistir e se desenvolver se adquirirem uma tecnologia avançada, se são *experts* na arte de manter o *mistério* sobre seus produtos, se podem elaborar planos de conquista do mercado que não sejam copiados imediatamente pela concorrência. As organizações científicas puras, os institutos de pesquisa e mesmo as universidades participam, em maior ou menor grau, e cada vez mais, desse esquema, cada pesquisador teme ser ultrapassado por um de seus colegas que trabalhe na mesma área. A suspeita se instala. O tempo da comunidade feliz dos cientistas passou, se é que um dia existiu.

Toda estrutura é perturbada, num momento ou noutro, por um desejo de tipo paranóico. Quanto mais rígida for a estrutura (e complexo o sistema), mais espontaneamente ela produzirá discursos e condutas dessa ordem e despertará em cada um de seus membros os fantasmas que cabem à posição perseguido-perseguidor. Ela será, então, criadora de expressão paranóica e estará, em parte, na origem de construção de personalidade paranóica. Se, além disso, em certos instantes de vacilação ou de incertezas dos sistemas sociais e dos grupos, um verdadeiro paranóico se declara, ele irá preencher os desejos de morte e o narcisismo de todos aqueles aos quais se dirige. Paranóia e sistema social são consubstancialmente ligados. Prometendo a mudança do mundo e um futuro melhor; a redenção para todos, a negação da morte e a instalação no imaginário (ao proclamar que tudo é possível), a guerra geral e o apocalipse para os impuros, o paranóico se mostra como o único a poder, pela sua força e a referência a uma lei mais elevada (mesmo que seja a loucura) transportar o sonho para a realidade. Como resistir a um programa como este, que *dá tudo* e de maneira constante?

O poder paranóico nos revela assim sua verdadeira face: impossibilidade de vencer o estágio do narcisismo mais mortal, onde os objetos sociais existem para testemunharem a onipotência do mestre, discurso do amor e da pulsão de vida que é, na realidade, o discurso da violência nua e da destruição, incapacidade de dis-

cernir entre lei simbólica e lei encarnada, insistência sobre a paternidade e filiação, posse de um saber absoluto... Na mesma medida em que ele visa o governo mundial, e em que impõe sua vontade a um mundo habitado por seres uniformes (semelhantes a ele), ou de escravos, ele precisa poder contar, concretamente, os lotes de terra e as cabeças. A guerra que ele iniciará será uma guerra de conquista, de anexações, e não uma guerra cujos resultados previstos poderiam ser contabilizados abstratamente (economicamente). O paranóico vive da massa e pela massa, e ele precisará sempre de novas massas para aclamá-lo, levá-lo mais além.

Propondo uma *ordem*, uma *lei inatingível* que tem resposta para tudo, um grande *empreendimento*, o saber paranóico produz sistemas sociais e é produzido por eles. Todo sistema social, em particular moderno, não precisa de um objetivo, de uma crença, de regras de funcionamento? O saber paranóico os fornece e dá em suplemento a segurança narcísica, o abandono do risco, um culto comum e a supressão de qualquer sentimento de culpa.

B. O MODELO PERVERSO

I. A posição perversa

1) O perverso e sua relação com a lei

O perverso não conhece outra lei que não seja a lei do seu desejo. Não pode reconhecer nenhuma outra, pois seria obrigado a admitir aquilo contra o que ele se insurge, a "castração da mãe" e o desejo que ela expressou por um outro e não por ele. Freud mostrou como a estrutura perversa se instaura sobre a negação da realidade e a clivagem do ego. *Negação* que permite ao perverso não "reconhecer que o objeto do desejo material está em outro lugar e não em seu próprio ser",¹⁶ e evitar assim a lei da filiação e o reconhecimento do Nome do pai (daí a impossibilidade de aceitar a castração simbólica e a visão do pai como agente de uma "castração real"). *Clivagem* do ego que instaura, ao mesmo tempo que a negação da realidade, uma aceitação certa da realidade da qual o perverso tira as consequências corretas (como diz Freud: "essas duas atitudes persistem lado a lado, sem se influenciarem mutuamente").

A negação sozinha faria o ser humano cair na psicose (pela forclusão do Nome do pai e pela percepção de uma mãe todo-poderosa), ou então na impossibilidade de qualquer gozo. "O compromisso perverso (compromisso entre a negação e a clivagem) consegue conciliar uma certa relação com a lei e alguma abertura ao gozo".¹⁷ Esse compromisso assim se enuncia: a única lei possível é a lei do gozo. Através desse enunciado, o perverso se sente capaz de gozar e simultaneamente (pela negação) não se sente sujeito à lei de um outro e sim único produtor da lei. Por isso sua negação vai ter força de lei tanto para ele como para outrem.

Mas situar-se assim é situar-se acima de todas as leis humanas, que sabemos serem a origem do vínculo social (a proibição do incesto, a aceitação da filiação paterna), é se colocar ao mesmo nível de Deus. Porém, para ser Deus, é preciso não apenas se situar além das leis, mas continuamente desafiá-las e transgredi-las. Tal é o comportamento dos personagens de Sade, que sonham e cometem crimes, violações, incestos, torturas, mas também o do "pequeno-perverso" que se contenta com o fetichismo, o voyeurismo, o exibicionismo e com o manejo do chicote.

2) O discurso perverso

a) *Características formais:* o discurso é, antes de tudo, rigoroso e tão preciso como a ata de um processo legal. Na verdade, que volúpia se poderia sentir, pensa o perverso, ao fazer qualquer coisa, de qualquer jeito, em qualquer lugar, com qualquer um? Nenhuma. Tudo se misturaria. Mas, quando se classifica, define, cataloga, então torna-se possível conhecer, nomear e controlar aquilo que se está realizando, acompanhar todas as consequências e se acalantar assim a ilusão de ser senhor do sentido. Que gozo supremo o da aliança entre a pulsão e a razão, entre o evento e a estrutura, entre o transbordamento e a civilidade!

Sade foi o primeiro a compreender que a verdadeira volúpia dos indivíduos poderosos não reside na possibilidade de satisfazer seus caprichos, mas na edificação de uma organização. É um discurso da razão, do contrato e do cerimonial. Discurso da razão, já que o perverso é mestre na arte da demonstração, pois lhe é necessário convencer o outro a se dobrar frente à sua lei, não porque ela reflete seu prazer, mas, como dizia Hegel, porque reflete a razão

atuando no mundo. Seu discurso é tão *racional* quanto o do paranoico é *inspirado*. Pois o perverso crê no determinismo absoluto, como assinalou M. Enriquez. Para ele, tudo se explica (ele reflete e se conduz sob a égide do “é por causa de”) e ele deve tudo explicar para mascarar a *arbitrariedade* do seu desejo. Discurso do *contrato*, pois o perverso não existe sem *parceiro*. No “casal perverso”¹⁸ se estabelece a regra do jogo, o círculo dos sofrimentos, são especificados os acessórios úteis para alcançar o gozo, que se enuncia como um *dever* de gozo, ao qual nenhum dos dois protagonistas pode escapar.¹⁹ Pouco importa que seja o parceiro masoquista ou o parceiro sádico quem dita o contrato. O essencial é que a realidade seja conforme as estipulações sobre as quais os dois parceiros se colocaram de acordo. Paradoxo prodigioso: a lei do desejo culmina com a expulsão do desejo em seu aspecto essencial de impulso e de vida.

Discurso do *cerimonial* que faz a volúpia. O perverso precisa de um espaço teatral, de trajes precisos e idênticos; para ele só a repetição da cena, dos gestos e do aparato dá existência à sua volúpia. Sem essa “cerimônia secreta”, sem os rituais que a acompanham, sem a criação de um mundo próprio do qual ele é o único mestre e o único “diretor”, ele seria remetido à dramaticidade habitual dos outros seres humanos, ele cairia de sua categoria de deus.

b) *O conteúdo do discurso* — Falando a linguagem da razão, ele só exprime a *verdade* pois sabe melhor que os outros sobre seu próprio gozo e o gozo do outro. Seu discurso é, então, um discurso do *saber* e o perverso é um transmissor de saber. O saber enunciado possui propriedades específicas: não apenas é um saber organizacional e regulamentar, mas sobretudo um saber *contabilizável*. O perverso só se interessa pelos planos, pelas cifras, pelo número de pessoas destruídas ou seduzidas. Sob tais condições, os seres humanos são intercambiáveis, são apenas *instrumentos*, ou devem vir a sê-lo.²⁰ O saber que ele proclama já descreve o modelo da realidade. A realidade deve se adequar ao modelo construído. Se ela difere, o modelo será conservado. O perverso fará tudo para reintegrar a realidade nesse esquema, pela persuasão ou pela força. A sociedade que ele encoraja é uma sociedade onde as únicas relações “humanas” serão as relações “econômicas” (numeráveis), onde cada um será restrito à taxa de gozo que pode produzir e ao número de suas contribuições à descarga libertina.

3) A psicologia do perverso

Acima das leis, é um "enganador-da-morte".²¹ Ele tenta abolir o acaso, ter em mãos seu destino e os dos outros. Ele se situa no plano do *controle total* e também é criador de leis. Para ele, o crime é feito para criar leis,²² pois sem novas leis, não existiria nem organização, nem gozo. É normalmente um homem frio, sem sentimentos (os outros são números), amadurecido na preocupação de eficiência e repetitividade. É também um funcionário consciencioso, extremamente minucioso, pronto a executar as diretrizes (Eichmann foi um bom exemplo). Nenhum amor verdadeiro o anima. Pelo contrário, ele é o representante privilegiado da morte, enquanto interessado pelas *estatísticas* e por um saber imóvel. Ele deseja uma sociedade *limpa*, onde cada um faria exatamente o que, por contrato, concordou em fazer, onde tudo seria regulado como um relógio, onde a "banalidade do mal" (como diz H. Arendt) seria o alfa e o ômega da estrutura. Nenhum grande projeto a propor, o "trabalho" cotidiano é toda sua ambição. Inverso ao paranóico, ele não quer procriar. Pelo contrário, a procriação lhe causa horror pois coloca-o em face do que ele mesmo quis evitar: reconhecer a filiação, descobrir no outro um objeto de amor, admitir que a história (procriar é entrar na história), com suas perturbações, possa não ser conforme ao esquema estabelecido.

II. Perversão e sistema social

Se o paranóico tem como alvo, diretamente, o social, este não é, em primeira análise, o caso do perverso, que não parece se preocupar com outra coisa que não seja o sexual e o gozo. No entanto, se olharmos um pouco mais de perto, somos obrigados a admitir que a perversão é o sexual colocado a serviço do poder e da morte.

Como não reconhecer o perverso sob a máscara cotidiana do burocrata (em parte) e, de modo privilegiado, do tecnocrata? É certo que eles não parecem particularmente interessados na "coisa" sexual (aliás, o verdadeiro perverso também não), mas eles são, como o perverso, pelo perfeito *arranjo das coisas*.

Também podemos afirmar que a criação das grandes organizações (que precisam de uma divisão de trabalho impulsionada e uma coordenação exata do tempo), que a generalização das ciências e das técnicas (dando a sensação de que é possível se chegar a verdades científicas, se conhecerem as leis causais e se dominar o mun-

do), que a transformação progressiva, em nossa sociedade, de relações sociais em relações de dinheiro e mercadorias, foram criadoras de indivíduos que se situam numa posição perversa, ou permitiram a tais sujeitos encontrar na estrutura social conteúdo com o qual satisfazer suas pulsões.

Esse "novo mundo" é um mundo que nega a castração (pois cada indivíduo pode, se o desejar, se for competitivo e brilhante, tudo obter),²³ que mantém uma clivagem estrita entre a esfera do privado (onde o sentimento moderado e mesmo a paixão são permitidos) e a esfera do público (que só pode ser fundado na razão)²⁴ e que a instala no mais profundo dos indivíduos.²⁵ Esse mundo que pretende antecipar o futuro, submetê-lo à razão conquistadora e aos modelos explicativos elaborados pelos especialistas da matematização do real, é incapaz, quando a realidade desmente seus programas, de substituí-los por outros; é um mundo que quer instalar seu controle nos comportamentos dos indivíduos, utilizando as mais variadas técnicas. Mundo da razão. é também o do contrato Se os paranóicos inventam instituições, os perversos são os mestres do contrato. Ora, o que vemos nós nas sociedades liberais, senão a preeminência da noção de contrato em todas as atividades sociais? Cada pessoa, empregadores e empregados, examinará os termos do contrato, desejará que ele seja aplicado com todo rigor, fará respeitar todas as cláusulas, fará dele um instrumento de proteção. Livre quando quiser para denunciar o contrato e agir de tal forma que uma nova convenção seja assinada. Ora, o que diz substancialmente todo contrato de trabalho, senão a retribuição que toca à contribuição e, mais realmente, a taxa de exploração aceitável numa dada época histórica, a aceitação de que as relações humanas tenham se transformado, fundamentalmente, em relações jurídicas e monetárias?

A sociedade tecnoburocrata instaura, através da razão e do contrato, um sistema fundado nas trocas econômicas. "O mundo que o perverso tende a criar é o da vida cotidiana, da calma, da tranquilidade, da repetição, da igualdade de todos frente ao seu próprio desejo. Ele é estranho ao mundo da guerra e só a utiliza quando, por seus cálculos, ela é inevitável... Mas o que lhe interessa é o que pode ser inscrito sob forma quantificável, contabilizável, abstrata, é a balança de créditos e dívidas, o que pode assumir a forma de capitalização social, é a estratégia econômica (que realiza a estratégia do desejo). Não há mais necessidade de território, é pela troca que se cria o império universal... O poder perverso é, então,

o da economia como *única realidade vital*, da *reificação* das relações humanas, da transformação da cena da história, onde os sujeitos pensam e agem, em cena do triunfo eterno dos instrumentos de controle da natureza e dos homens".²⁶

Mas, ao colocar o *econômico* e a *instrumentalização* no lugar do *sagrado*, a sociedade tecnoburocrática não cria (e não é criada por) apenas grandes perversos, que lançam os fundamentos de uma sociedade futura, mas uma série de pequenos perversos, pretendendo não ter filiação, negando a castração, desafiando as leis estabelecidas e construindo outras para si, desejosos, eles também, de destruir o mundo e de construí-lo à sua imagem.²⁷ Os pequenos perversos realizam *de maneira suja* o que os grandes perversos *fantasiam ou realizam de maneira limpa*. Eles massacram e roubam os velhos, multiplicam os grandes e pequenos roubos, os pequenos assaltos, as brigas violentas e sangrentas, enquanto os dirigentes jogam na bolsa de valores, praticam a especulação imobiliária, têm em mãos a opinião das populações pelo controle dos jornais e outras mídias, e reduzem, por sua política, milhões de seres à condição de "excluídos".

Assim, os "grandes perversos" não apenas favorecem a eclosão dos pequenos, como fazem realizar parte de seu próprio trabalho (e obrigam a encenar uma parte de seus desejos), estes mesmos seres que eles denunciam e perseguem. Uma relação de reversibilidade pode ser localizada entre os grandes e os pequenos. Marx já o havia percebido, invertendo os termos da relação, quando ele compreendia a aristocracia financeira e o *lumpenproletariat*: "A aristocracia financeira, em seu modo de ganhar, como em seus prazeres, nada é senão a ressurreição do *lumpenproletariat* no cume da sociedade burguesa... É notadamente nos cumes da sociedade burguesa que a satisfação dos desejos mais doentios e desregrados se desencadeava e entrava a cada instante em conflito com as próprias leis burguesas, pois é ali que o gozo torna-se devasso, ali onde o ouro a lama e o sangue se misturam, que muito naturalmente a riqueza proveniente do jogo busca sua satisfação".²⁸ Cada um desempenha seu papel, nas duas extremidades da escala; se é preciso que haja sempre um bobo para o rei, o drogado é necessário ao jovem executivo dinâmico, embebido de racionalidade e mestre de sua técnica.

O primado de um mundo onde cada um tende a se tornar um objeto para o outro está também na origem do terrorismo. Não

consideramos aqui como terrorismo as ações que executam, a justo título ou não, as minorias culturais ou políticas na busca do reconhecimento de suas identidades (irlandeses, bretões, corsos ou palestinos), mas sim o movimento de *desordem* que tem como objetivo, em parte, tomar a sociedade tal como ela é, ao pé da letra, e, em parte, reintroduzir o profetismo e um "grande projeto". *Tomar a sociedade ao pé da letra*, negando a castração, desafiando as leis, prolongando até a caricatura os elementos específicos da sociedade (o tribunal revolucionário que condenou Aldo Moro à morte, tentou funcionar, ao que parece, sob o modelo dos tribunais legais),²⁰ utilizando os reféns ou fazendo desaparecer vidas humanas consideradas como objetos manipuláveis para servir de exemplo. Decorre daí a colocação em prática de modos de controle dos tipos *dissuasão* ou *saturação*, como os próprios Estados são levados a fazê-lo, e ações que adotam o estilo de *dramatização*, habitualmente própria ao Estado, tudo isso encoberto de aplicações sistemáticas de teorias sobre a ordem e a revolução, revestidas dos falsos brilhan-tes da ciência. *Reintroduzir o profetismo*, pondo em ação a vontade salvadora de militantes aptos a se oferecerem em sacrifício, se necessário (e a sacrificar os impuros para começar o trabalho de renovação), proclamando, contra todo exame lúcido da realidade, a queda próxima da antiga sociedade e a iminência do surgimento da nova, se isolando em seitas fechadas, sem contato com as aspirações cotidianas da população. A um mundo percebido por eles unicamente como fechado e cheio de pesadelos, os grupos terroristas opõem uma outra sociedade também fechada e também cheia de pesadelos. Nisso eles são os filhos da tecnocracia, mesmo se esta é incapaz de reconhecê-los como tal.

Assim, laços extremamente poderosos se teceram, e se tecem diariamente, entre perversão e sistema social. A perversão se revela como sendo, ao lado da paranóia, uma das formas principais de que se reveste o poder para adquirir sua potência mortífera e produtora de leis.

Se a perversão é mais frequente nas sociedades do tipo capitalista e a paranóia nas do tipo do "socialismo real", seria errado, no entanto, pensar que um emblema social possa ser caracterizado totalmente por uma modalidade de conduta individual e coletiva. Isso só poderia ser verdadeiro (e ainda assim! as sociedades primitivas nos oferecem numerosos exemplos de desvios) nos sistemas

totalmente fechados que não admitem nenhuma variedade em seu seio. De fato, perversão e paranóia podem se suceder ou se completar numa mesma estrutura social. Elas perseguem de toda maneira o mesmo objetivo: permitir a Tanatos reinar soberano.

2. PODER E AMOR

O estudo das obras de Freud nos permitiu evidenciar a natureza libidinal dos vínculos que unem o chefe e o grupo, bem como os membros do grupo entre si, a potência de Eros na constituição "de unidades cada vez maiores" através de sua transformação em ternura, solidariedade e amizade, o nascimento do amor e da veneração dos homens pelo pai divinizado após seu assassinato e o papel fundamental da constituição de uma esfera do sagrado na instituição do vínculo social.

Tivemos ainda a ocasião, ao evocar os dois aspectos do controle do amor, *fascinador* e *sedutor*, de sublinhar a importância dessas relações amorosas assimétricas na construção de certas formas de poder. Enfim, a análise da paranóia e da perversão nos permitiu estabelecer que, quaisquer que sejam as propriedades mortíferas dessas condutas, elas não poderiam comportar os efeitos desejados se não fossem, ao mesmo tempo, fortemente investidas libidinalmente pelos grupos sociais: todo perseguidor busca a presença de um perseguido que aprecie a perseguição e que reconheça, na pessoa do perseguidor, o fascinador, o chefe, o pai do qual ele conserva a saudade. Quanto à perversão, ela é o protótipo de um "poder sexual",³⁰ aproveitável pelos dois partidos, que encontram na realização do contrato o prêmio do prazer e o gozo que solicitam. Morte e amor parecem assim indissociavelmente ligados, Freud o havia revelado, estimando que as duas pulsões antagonistas trabalham raramente uma sem a outra, salvo em casos específicos, como na melancolia, qualificada por ele de "cultura pura da pulsão de morte".

Considerando então as aquisições anteriores, nos dedicaremos apenas à exploração de certos aspectos insuficientemente elaborados, a fim de propor uma visão de conjunto sobre a questão.

A. AMOR E PESSOA CENTRAL

I. *Relação amorosa e assimetria*

A relação amorosa permitida no campo social só pode ser assimétrica.³¹ A relação amorosa, em si mesma, raramente tem aparência simétrica. O jogo da paixão, onde cada um pode colocar o outro à sua mercê, o jogo da perversão, que se enuncia diretamente como poder, o da ilusão, que atribui ao ser amado as qualidades que gostaríamos que ele possuísse, estão constantemente presentes na relação amorosa, e lhe dão o brilho que uma reciprocidade perfeita demais indubitavelmente embaçaria. No campo social, o amor sentido não será reconhecido a não ser como objeto venerável por definição, isto é, oferecendo característica fora do comum (tal um chefe carismático), ou como *uma causa*. Esse fenômeno acontece porque nossa educação nos habituou à submissão. Não nos esqueçamos que o indivíduo humano, por essência inacabado, dá entrada em um mundo povoado de pessoas "gigantescas", aos quais ele vai emprestar necessariamente (façam elas o que fizerem) ³² um poder total, infinito e permanente.

II. *O objeto do amor*

Estando o objeto preso a um processo de idealização e de sacramento, todo homem tem obrigação moral de se tornar digno dele e de fazer o melhor para lhe dar satisfação. O que está em jogo, nessa circunstância, não é apenas o hábito à submissão; entra em jogo, igualmente, o narcisismo.

Com efeito, quando os porta-vozes das instituições e das organizações tentam fazer crer que o objeto apresentado é um objeto maravilhoso que reclama amor e atenção, eles tocam diretamente na mola-mestra do ser: a saber, seu narcisismo, que lhe permite ter projetos, se forjar uma identidade, se construir enquanto ser diferenciado. Se o narcisismo, por seu excesso, leva à morte, ele, por sua falta, impede o aparecimento do desejo e a elaboração de fantasias. Ao apresentar um objeto como objeto ideal, os porta-vozes sabem o que fazem: pois o que cada um ama nesse objeto ideal é

a si mesmo, se exige a perfeição do objeto amado, é porque essa perfeição lhe remete à sua própria, suposta e desejada.

Se o objeto, ao invés de se propor simplesmente como maravilhoso, pronuncia, além disso, as palavras de amor (esperadas e desejadas), então a relação dual de tipo hipnótico (fascinadora) ou sedutora, se instala definitivamente. O controle do amor requer sempre o discurso do amor.³³ Os velhos chefes de empresa carismáticos conheciam bem o coração humano, quando sabiam que, designando alguém como um bom operário cheio de futuro, eles garantiam a submissão, a admiração, o reconhecimento e o amor. As organizações que favorecem uma forte integração são aquelas que sabem brilhar, são encarnadas por indivíduos de forte aura e que sabem alternar, com arte, recompensas e punições. Essas organizações devem, então, ser vividas sob uma dupla imagem: a da mãe que alimenta e do pai protetor (mesmo que castrador). Essa imagem familiar favorece, nos membros do grupo, a emergência do que assume a aparência de uma "identidade edipiana", de desejo de rivalidade e de aceitação de castração, fenômenos que se traduzem em comportamentos de competição entre pares, cuja saída é a ocupação do lugar do melhor filho (o temor do abandono e a angústia de não ser amado têm também poderoso papel no desenvolvimento de tais comportamentos).

Quanto mais forte for o amor vindo do objeto, mais ele será *despótico* mas, ao mesmo tempo, mais ele provocará entusiasmo. Pois o objeto maravilhoso delega, realmente, parte de seu poder àquele que ele ama e que o ama. Esse último torna-se, então, um "pequeno déspota" que idealizará e sacramentará, ainda mais que antes, se isso for possível, aquele que lhe permitiu alcançar esse nível. Assistir-se-á a uma *transferência maciça* de sentimentos positivos para esse objeto, que tomará a forma de uma devoção total. A submissão espontânea não tem mais limites, pois funciona sob o engodo da amor recíproco. A necessidade de reciprocidade engendra a possibilidade de relações totalmente assimétricas.

— Quanto mais o objeto está *distante* e se apresenta como portador de virtudes inacessíveis, de qualidades imensuráveis, mais o que ele diz é levado em consideração. Quanto mais os dirigentes estão distantes, mais eles se exprimem de maneira sibilina — mais o grupo é vivenciado como um ser transcendente e como juiz soberano — mais a organização é imensa, multiforme e incompreensível, e mais cada membro se sente profundamente ligado a esse objeto e a seus

porta-vozes. A *distância* provoca elevação; o invisível atrai o olhar e vela-lhe a decifração. O longínquo nos aspira, nos convida aos cumes mais elevados.

— O objeto em sua generosidade acrescenta um presente real ao primeiro dom da potência: a felicidade. Felicidade da criação e felicidade da destruição. Felicidade da criação: o discípulo é aquele que terá o direito de criar o real a partir do imaginário comum e de seu próprio imaginário. Quer seja o caso de se inventar um novo produto, encontrar novos mercados, construir uma obra de arte ou de formar jovens, o que está em jogo é o direito conquistado de presidir o nascimento do que ainda não é, de facilitar o desenvolvimento do que ainda está em germe, de reestruturar o mundo. Felicidade da destruição, pois o processo criador é um processo violento, que exige que o antigo mundo desabe em ruínas. Construir e destruir são as duas faces de uma mesma atividade: dar forma ao mundo segundo outros esquemas imaginários. Os grandes capitalistas do século passado construíram a sociedade industrial em cima da negação dos valores afetivos, os tecnocratas atuais edificam sua sociedade tecnocrática,³⁴ fazendo desaparecer o meio natural. Se, então, uma instituição ou organização pode fazer crer que ela é capaz de dar satisfação simultaneamente às pulsões de vida e de morte, como poderiam seus membros não aceitar e não amar aquilo que lhes propicia mais do que eles sequer poderiam ousar sonhar?

III. *Os homens e seu senhor*

Quanto àqueles que não participam nem de perto nem de longe do sistema de poder, deve-se pensar que eles permanecem numa atitude submissa por causa da opressão exercida sobre eles? Eles seriam então, tal como os jovens da horda primitiva, os *rejeitados* do amor.

Pelo contrário, é indispensável afirmar como, A. Zinoviev, que as vítimas são, ao mesmo tempo, cúmplices de seus carrascos. Não no sentido do que elas gozariam de sua servidão³⁵ (como dizia Lyotard), mas simplesmente porque elas têm (pelo fato de se encontrarem em posição de dependência total) mais necessidade que outras de serem “consolidadas”, “protegidas” por uma autoridade tutelar e podem então ser mais facilmente manipuladas e alienadas. Da mesma forma, todo símbolo de autoridade, ou mesmo todo tirano, na medida em que encarna a lei do pai, será aceito como

bom objeto e todos os policiais corruptos rejeitados e odiados como maus objetos. Isso, por uma dupla razão: ou o tirano é considerado como ignorante em relação ao que fazem os segundos (ex.: quantos russos, no momento do pior terror pensaram: "Se Stalin estivesse a par!") e nesse caso ele continua idealizado, ele ganha ainda mais em esplendor, tendo se tornado o único recurso; ou ele é considerado como conhecedor, como manipulador do terror conforme a necessidade, mas ao fazê-lo ele se coloca como efetivamente onipotente e onisciente. Ele desenvolve um terror sagrado, e por isso uma admiração, uma devoção sem limites, pois ele representa aquele que ousa realizar o que ninguém ousaria mesmo pensar: se situar no *excesso*, na *soberania*. Assim, ele deixa o reino dos mortais e se iguala a Deus. Ora, o que é próprio dos deuses vingadores é suscitar adoradores.

De todo mundo, para todos os humanos, o sonho, a utopia, são alimentos essenciais para suas vidas. O chefe ou os senhores são aqueles que têm a possibilidade de sonhar e de inscrever seus sonhos, até os mais grandiosos ou mais loucos, na realidade. Para o comum dos mortais, que só tem sonhos acanhados (próximos da vida cotidiana), um nível de aspiração relativamente baixo e possibilidade de ação limitada,³⁶ que alegria é viver por procuração os sonhos grandiosos e aderir pela necessidade a esses sonhos que os elevam aos cumes!³⁷

Os indivíduos vão, então, se encontrar em estado de alienação frente a esse objeto, constantemente reformado pelo desejo de auto-alienação.³⁸ Eles entraram na fantasia comum que lhes é proposta e que lhes garante um estado não conflitual do psiquismo, uma coerência entre o que pensam e realizam e as exigências do mundo exterior. Eles manterão o objeto idealizado, pronto a "desidealizar" o que eles são (quando está presente um desejo de auto-alienação).

Essa situação, contudo, não comporta apenas elementos negativos. A fantasia comum é indispensável à constituição do social como unidade. Se toda sociedade funciona sobre um fundo de guerra civil, não impede que toda vida em comum signifique a escolha que os homens fizeram do debate, preferindo-o ao combate, da regra (mesmo injusta) ao invés da desordem. Toda sociedade é, em essência, obcecada pelo projeto de harmonia, consenso ou, no mínimo, de regulação ou de injustiça previsível e, logo, aceitável. A alienação é constitutiva do ser humano vivendo em sociedade. Lévi-Strauss o havia assinalado: "Pois, na verdade, é aquele que

chamamos 'são de espírito' que se aliena, já que ele consente em existir num mundo definível pela relação do eu e do outro".³⁰ A alienação significa também reconhecimento (mesmo deformado) dos outros, existência de identificações, impossibilidade de falar sozinho, de ser sua própria voz (mesmo se cada um tenta prender os outros na teia de seu próprio discurso), aceitação de ser falado pelos outros (mesmo se tentamos fazê-los calar-se) e de não cair na promessa louca da onipotência. A recusa da alienação social é o aparecimento da alienação patológica. Naturalmente, se a fantasmática proposta é "de granito", intocável e inquebrável, se ela não comporta possibilidade de jogo, se ela é totalmente saturante, então a alienação se designará como o mecanismo de coalescência dos indivíduos no corpo social unificado. No entanto, devemos salientar que tal situação não é durável (o nazismo desabou após doze anos), ou então deixa visível suas falhas (exemplos: as lutas operárias nos países do Leste, de Berlim Oriental, em 1953, aos acontecimentos recentes da Polônia), ainda aparece sob sua aparência de controle sócio-político e não é mais investido amorosamente por ninguém, nem pelos submissos, nem pelos dirigentes.

A alienação social pressupõe sempre que, se as pessoas vivem na ilusão e sentem amor pelos objetos maravilhosos, é porque estes últimos cristalizam os desejos que os indivíduos não puderam ou não quiseram realizar por si-mesmos e são, por este fato (e qualquer que seja o absurdo ou a crueza de seus atos), dignos de amor. Quanto ao desejo de auto-alienação, ele é apenas o inverso do desejo de vir a ser um "pequeno déspota". Na primeira circunstância a pessoa se humilha, na segunda ela se eleva. Mas os santos e/os penitentes nos ensinaram, há muito tempo, que a humilhação, a renúncia, a confissão dos pecados eram a via mais justa para alcançar o despojamento e a grandeza. Existem muitas vias para se tomar a si próprio como objeto idealizado. É incontestável que declarar sua culpa e se cobrir de imundícies é, exteriormente, menos agradável que se admirar e ser um objeto de admiração. Isso não impede que toda auto-alienação, todo masoquismo seja sempre acompanhado por um prêmio de prazer. Da mesma forma, quando o poder tentar construir uma fantasia comum, estará seguro que a pulsão de vida continua sempre presente. No caso contrário (como no regime nazista em seus últimos momentos), ele próprio assinará seu decreto de morte.

B. AMOR MÚTUO E GRUPO

Enfocamos, até o presente momento, as características assimétricas do amor. No entanto, todos os partidários das estruturas cooperativas ou autogerenciadas insistem no *amor mútuo* (na fraternidade) com vistas à realização de um grande projeto decidido em comum. O que estaria em obra seria uma forma de poder partilhado pela adesão aos objetivos traçados, um poder, função imperativa para garantir um grupo e a não-manifestação de potência de um indivíduo (ou de um subgrupo) sobre outros.

Um poder desse tipo, que encontra em Eros seu fundamento (se exprimindo por intermédio da solidariedade e da fraternidade) é imaginável e possível?

Colocaremos de início uma afirmação que, em seguida, diferenciaremos e argumentaremos: um tal tipo de poder fraternal é ilusório, marcado pelo selo do impossível (se nos referirmos a uma problemática freudiana) ou incapaz de se manter, se conseguiu fazer existirem realizações organizacionais.

Não tentamos aqui negar as numerosas tentativas que batizaram a história de empreendimentos como a história dos povos, governados pelos próprios interessados, decidindo as orientações, tomando as decisões coletivamente, aptos a suscitar o entusiasmo, capazes de aceitar ou mesmo desejar um mundo de remuneração igualitária de proceder a uma rotatividade de funções ou de mandatos executivos. Essas tentativas aconteceram e, por seus sucessos temporários, alimentaram a esperança em uma sociedade que se conceitualizaria como fraternal e que conseguiria sê-lo.

No entanto, mantemos nossa afirmação, pelas seguintes razões:

I. Se é verdade que o vínculo social é um vínculo trágico (mesmo se a libido nele encontra lugar) a questão que se coloca é: o que fazer com a violência interna do grupo? Enquanto um grupo⁴⁰ tiver inimigos a combater, ele poderá reforçar sua coesão (gracias à identificação mútua de seus membros) e exteriorizar suas pulsões agressivas (sobre a natureza ou outros grupos). Se acontecesse de um dia seus adversários desaparecerem, se a humanidade pudesse então se reconciliar consigo mesma, a violência (agressiva e sexual), sempre presente, deveria buscar um novo lugar de expressão e só

poderia encontrá-lo no próprio interior do grupo. Não esqueçamos que as sociedades que optaram por um destino igualitário foram sociedades onde prevaleceu a dominação sobre as mulheres, crianças ou escravos.

II. As decisões, enquanto reflexo da vontade coletiva (tomadas pela unanimidade dos membros ou, senão, pela grande maioria), devem ser produto de discussão e de confrontação aprofundadas, de um exame lúcido das vantagens e perigos de cada proposição examinada, e de uma escolha não-manipulada.

Tal situação requer: a) a aceitação incondicional das diferenças, o direito à palavra de todas as categorias sem discriminação de idade ou de sexo; b) uma forte capacidade de comunicação, de escuta atenta ao outro, de simpatia, senão de empatia, entre os membros do grupo; c) uma certa comunidade de cultura, que permita ao conjunto dos sujeitos ter acesso às fontes de informação, de compreendê-las e saber tratá-las.

Essas três condições, apesar de todos os esforços registrados, são impossíveis de serem integralmente realizadas.

a) A aceitação das diferenças conhece um limite estrutural: a coesão e a sobrevivência do grupo, apoiados em uma ideologia ou em um imaginário comum. Levar em consideração todas as diferenças seria negar o grupo enquanto corpo unificado a constituir, colocá-lo em perigo de ruptura, ressuscitar a angústia do despedaçamento e as ansiedades ligadas à dificuldade de tomar decisões (à impotência do grupo). Da mesma forma, as diferenças aceitáveis serão aquelas referentes à prioridade atribuída a um ou outro objetivo, à escolha de um meio ou de outro, jamais as diferenças que questionem as linhas fundamentais da política do grupo (salvo quando da derrubada violenta da maioria mas, em tal aventura, a pulsão de morte se expressará com uma voz, no mínimo, tão alta quanto a da pulsão de vida). Tem-se um exemplo comprobatório na dificuldade que encontram os funcionamentos coletivos conhecidos, de admitir a diferença sexual (certamente a mais angustiante) e de confiar às mulheres (que estão, no entanto, à frente das lutas e que realizam evoluções pessoais consideráveis), tarefas que não sejam de estrita execução.⁴¹

b) A comunicação simpática ou empática (apesar dos trabalhos de Rogers ou de fenomenologistas existenciais) é mais da ordem do sonho que do real. Não é o caso de subscrever, ao in-

verso, a afirmação de Lacan segundo a qual toda comunicação é impossível, ou a de Valéry, que acreditava que todo acordo repousa sobre um mal-entendido fundamental. Mas, simplesmente, que a comunicação não pode ser senão parcial, em alguns aspectos mentirosa, levando-se em conta os mecanismos de repressão e de clivagem dos indivíduos, suas necessidades de proteção tanto contra os ataques quanto contra os sentimentos positivos devoradores, e as transferências negativas que podem se estabelecer frente a certos objetos. O que permanece possível, pelo próprio fato da obrigação de viver e trabalhar com os outros, é a tentativa sempre falível e sempre a ser retomada, de uma comunicação que não ofenda muito violentamente nem frontalmente os mecanismos de tranquilização narcísica e as necessidades de identidade dos indivíduos, em outras palavras, que saiba fazer divisão entre o reconhecimento do desejo e o desejo de reconhecimento de cada um.

c) A comunidade de cultura não existe. É verdade que uma organização poderá aperfeiçoar uma política que favoreça a difusão da cultura necessária a seu funcionamento, à experiência de tomada de decisões, e à evolução das mentalidades. Realizando esse esforço, ela permitirá a diminuição da distância entre aqueles que pensam e aqueles que executam, a desmistificação das auras de mistério, certas técnicas (contabilidade, informática, por exemplo), a facilitação para os menos favorecidos do surgimento de uma confiança em suas idéias e em suas palavras, a constituição de uma coletividade viva onde as pessoas terão as mesmas referências, falarão uma linguagem compreensível por todos.⁴² Apesar desse trabalho (indispensável se não quisermos matar o embrião de toda tentativa de auto-organização), é ilusório pensar que a comunidade de cultura poderá se estabelecer, porque as diferenças do ponto de partida são tantas que são dificilmente redutíveis, que os indivíduos interiorizaram no curso de sua educação a idéia de uma distribuição desigual de competências na textura social, porque o trabalho a realizar sobre si mesmo para se apropriar de uma outra identidade cultural quebra "em pedaços" a personalidade, tal como esta dolorosamente se edificou no curso de sua história individual e coletiva, os costumes, os hábitos contraídos; e é, na maior parte do tempo, geradora de uma angústia insuportável, a amplitude da *reestruturação* a efetuar provocando temor e tremor.

Um elemento nos parece apoiar nossa tese: os funcionamentos coletivos têm maior sucesso quando as tentativas realizadas aconte-

cem em pequenas organizações, cujos membros são bastante próximos uns dos outros pela formação ou profissão (centros de pesquisas, empresas artesanais, restaurante cooperativo).

III. Um funcionamento coletivo obriga os sujeitos a se implicarem completamente (afetiva e intelectualmente) na vida do grupo ou da organização, em outras palavras, a não poupar seu tempo nem sua energia para alcançar os objetivos da organização: garantir a produção desejada (de objetos, de serviços ou de saber) e manter a amizade e a fraternidade. Os membros do grupo social se transformam então em militantes de uma causa, devendo manifestar vocação de sacrifício, tão mais sustentada quanto mais o número de militantes tender progressivamente a se reduzir (poucos indivíduos desejarão se fazer absorver definitivamente por essa nova mãe devoradora). Oscar Wilde dizia com humor: "O socialismo é muito bonito, mas quantos belos sábados e jantares finos vai ser preciso sacrificar". Assim, mesmo se os indivíduos estão dispostos a trabalhar, de corpo e alma, durante algum tempo, os problemas de seus próprios destinos (particularmente em momentos efervescentes da vida social: crise, greve, revolta, processo revolucionário) e criar comitês, assembléias, para levar a termo suas reivindicações, que são proclamadas ainda mais fortemente quando se alicerçam na cólera contida, poucos dentre eles estarão prontos a deixar seus horizontes cotidianos, e a estrutura de vida que construíram. Todas as organizações espontâneas que se criaram conheceram esse lento processo de degradação, isto quando não viram a experiência se interromper pela ação do poder central.

IV. Imaginemos, contudo, que elas possam manter um alto grau de fusão entre os membros do grupo, unidos em suas diferenças e em suas tentativas de comunicação mais intensas possíveis; as consequências dessa situação serão as seguintes:

A constituição de uma "ilusão grupal" (segundo a expressão de Anzieu) que tende a deixar o grupo surdo e cego às injunções ou demandas do meio. Constituição de um mundo fechado, vocação sacrificial generalizada, aumento da suspeita de possíveis traidores, desenvolvimento da delação mútua e da confissão regeneradora (a autocrítica). O grupo funciona na base do "dizer tudo", cujo papel salientamos nos processos de submissão.

Decorre daí a pressão do grupo à *uniformidade*, a constituição de uma ideologia forte anunciadora da chegada da repressão interna. O "dizer tudo" leva ao "nada dizer" fora do discurso conformista, a transparência absoluta leva à opacidade completa, a adesão total ao "fazer de conta" ou à culpa insustentável. O amor desaparece para dar lugar ao ódio, e a vontade à apatia.

Em oposição, percebe-se o aumento dos conflitos. Se as diferenças são aceitas, se as pessoas se engajam a fundo na expressão de seus pontos de vista, é grande o risco de uma "desordem" ainda maior, por não existir nenhuma instância separada que possa ter função reguladora. O grupo é obrigado a centralizar seus esforços principalmente na resolução dos conflitos. Ora, quanto mais um grupo se atribui como tarefa privilegiada a gestão dos conflitos, mais estes terão tendência a crescer e se tornarem mais exuberantes. O conflito normal em todo grupo (pois que não podem existir comunicações criativas senão a partir da expressão de desacordos) torna-se a *necessidade* do grupo. A vontade de constituir um grupo puro é substituída pela complacência na mancha indelével.

V. Se os membros do grupo não conseguem tal grau de implicação, eles tenderão a, progressivamente, se desligarem do grupo e a confiarem em alguns militantes devotados que se encontrarão na posição de permanentes. Esses últimos constituirão um *aparelho burocrático*, destacado de sua base e que, se conseguir provar sua eficiência, se verá confirmado e institucionalizado. Nos encontraremos, então, frente a um novo *objeto de amor* que terá a tarefa de definir os valores e fazer respeitá-los. O desvio burocrático não é o único provável, o desvio carismático é sempre possível, o grupo pode descarregar a dificuldade de tratar os problemas de gestão sobre uma só pessoa, senhor da palavra, que dá sentido às ações consideradas, que se apresenta como sedutor (mesmo que ele não se apegue a essa imagem) e, sobretudo, como aquele que garante a manutenção do grupo enquanto entidade distinta. O aparelho burocrático ou o chefe carismático desempenham o mesmo papel: o da lei do grupo encarnada. O futuro da autogestão está em sua degradação e sua conversão naquilo contra o que ela se instituiu.

Muitos outros pontos poderiam ser evocados: a existência constante, se bem que mascarada *desde o início do grupo*, de fenômenos de fascínio ou de sedução; a desigualdade dos participantes no que se refere à representação e ao projeto consciente no futuro; o exa-

gero assinalando sua presença, a cada vez que a transgressão da antiga ordem torna-se possível; a diferença muitas vezes profunda entre desejos individuais e coletivos. Além disso, percebe-se a impossibilidade de viver situações permanentes de experimentação; a dificuldade de dispor e de fazer circular em um grupo o conjunto de informações pertinentes; a necessidade, em certos períodos, de decisões rápidas frente a situações urgentes, o caráter indispensável para o ser humano de *variar* os lugares e domínios de seus investimentos psicológicos para não cair na alienação (considerada, sob certas circunstâncias, em sua vertente negativa) total (de um monóideísmo esclerosante), etc.

Somos então obrigados a condenar definitivamente as tentativas de transformação e de renovação social? De maneira alguma, muito pelo contrário. Apenas quisemos destacar as *pedras e obstáculos* inerentes a todo trabalho dessa ordem e dissipar a ilusão constantemente denunciada, mas inerente ao projeto autogestionário; a criação de uma sociedade transparente onde os conflitos encontrariam sempre uma solução, onde a boa vontade, o entusiasmo e o amor, apresentando-se sem seu inverso, permitiriam vencer os obstáculos, onde o problema da violência interna ao grupo não se colocaria mais, os desejos de morte tendo desaparecido.

Os teóricos e os práticos que tentaram compreender os funcionamentos coletivos estão longe de serem ingênuos. Eles sabem que os processos de democratização são complexos e os resultados frágeis. Esperam, no entanto, que os homens, a partir do momento em que tomem consciência daquilo que, nas estruturas sociais como em suas personalidades íntimas, representa obstáculo a este avanço, estejam à altura, analisando as dificuldades, de vencê-lo.

Nosso propósito é outro. Queremos dizer que qualquer coisa que realizemos e qualquer análise (por mais avançada que seja) que possamos fazer de nossas ações, nos deixarão sempre decepcionados ou desanimados, pois as pulsões de morte reivindicarão altamente sua parte, mesmo que não reivindiquem tudo, pois o próprio Eros está, queira ele ou não, a serviço dessas pulsões, pois enfim, se o social é o lugar de uma mentira necessária, é o lugar da mentira constante. Que certos véus possam ser retirados, isto é evidente, e certas pessoas trabalham nesse sentido. Mas sabemos também que o amor mútuo, a compreensão, as tentativas de construção de comunidades estão destinadas a chegar aos resultados espe-

rados e correm o risco de conduzir ao totalitarismo do grupo e à constituição daquilo que Ibsen chamava de "a maioria compacta".

Freud, em *Análise terminável e interminável* tinha já salientado a que ponto a análise podia, paradoxal mas logicamente, contribuir para o aumento das resistências no analista e no analisando. Tal diagnóstico pode ser igualmente levado à análise social. Compreender melhor o funcionamento social, ser mais lúcido sobre os processos que nele se desenrolam, pode trazer como consequência dar a esse novo saber (um tanto idealizado) uma função de desconhecimento e de elaboração de resistências ou de ilusões no lugar de favorecer as relações sociais criativas e investidas libidinalmente.

É preciso então nos lembrarmos da frase de E. Jabès: "Acreditávamos escrever na rocha e só afloramos, por um instante, o abismo". O futuro do homem é, sem dúvida, não o de encontrar respostas às perguntas, de fazer projetos e de proclamar dogmas, mas o de "responder a uma pergunta com uma pergunta" (Jabès), de questionar seu saber em nome de uma verdade que escapa constantemente, mas cuja busca é imperativa se ele pretende alcançar a posição de sujeito "falante" e não apenas "falado". Essa busca será provavelmente inútil. No entanto, talvez

*Viendra l'heure surprise:
Une colombe, la brise,
L'ébranlement le plus doux,
Une femme qui s'appuie,
Feront tomber cette pluie,
Où l'on se jette à genoux!*⁴³

O anti-semitismo nazista

A negação do vínculo social

Pode parecer curioso se consagrar o último capítulo de um livro sobre o vínculo social ao estudo de um fenômeno que, por um lado, devido à destruição de vidas humanas que causou, apresenta-se como modelo de negação de qualquer vínculo, e, por outro lado, exprime-se por comportamentos paroxísticos e "demenciais", visando, em um momento preciso, uma comunidade particular. Mas tal mecanismo não deveria ser considerado somente como um acidente infeliz da história, mas deveria ser visto como revelador da essência do mundo moderno.

Entretanto, a idéia que vamos defender é a de que o Estado nazista, na sua luta contra o judaísmo, não fez nada mais do que levar às últimas conseqüências a lógica dos Estados modernos e que o genocídio judaico, em vez de ser apenas um evento (não-renovável), constitui um dos elementos essenciais do paradigma da sociedade que se constrói sob nossos olhos e que nos fornece, por antecipação, a imagem dos genocídios atuais como dos genocídios futuros.

Pensamos que não somente o Estado nazista quer representar o Estado total, mas ainda que seu funcionamento permanecerá incompreensível se não o percebermos como tendo por força essencial, e mesmo por base, o anti-semitismo, enfim, que o Estado nazista é o protótipo dos Estados modernos, e portanto, que a questão judaica (enquanto questão que impõe o problema da alteridade) foi e continua sendo uma questão lancinante cravada no coração do mundo moderno.

Esta breve análise, portanto, não tem por ambição estudar as engrenagens complexas do Estado nazista, nem descrever minucio-

samente as medidas anti-semitas e suas origens históricas,¹ mas simplesmente mostrar em que o anti-semitismo destruidor é uma necessidade da sociedade moderna, até o dia em que talvez um outro povo ocupe o lugar de bode expiatório.

1. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O ESTADO E O JUDAÍSMO

Assistimos ao estabelecimento do Estado moderno, em seu trabalho de construção do real e em sua vontade de dominar a sociedade civil. Nosso caminho levou-nos a pensar que, se as mudanças continuavam a ser sempre possíveis, ficava sempre presente a *fantasia do Um*, e que os conluios mortíferos dos Estados, como os dos indivíduos, nos conduziram a um mundo de violência generalizada, de sacrifícios tão numerosos quanto inúteis, de impossibilidade de se reconhecer a alteridade.

Ora, o judeu apresenta-se como a própria imagem da alteridade, do indivíduo e da comunidade contra o Estado, do ser atemporal contra as vicissitudes da história, do nomadismo contra o território. O judeu, então, surge como o adversário da tentativa ocidental de dominar o mundo.

Pode-se contestar esta afirmação dizendo-se que os judeus ocidentais encontram-se entre os pensadores mais ligados à marcha da razão, e que contribuíram, desde sua emancipação política, à difusão de valores democráticos, lançaram-se diretamente no combate de classes e que são parte integrante dos processos históricos. É preciso então sustentar nossa afirmação e responder a esta possível objeção.

1. *A imagem da alteridade*

Se o vínculo se cria na luta contra a indiferenciação e no reconhecimento de uma certa alteridade, esta apreensão da alteridade continua sempre *truncada* e acompanhada de violência (por exemplo: sobre as mulheres e crianças). A alteridade enquanto engajamento na reciprocidade total não existe em lugar nenhum.

Ora, o judeu é, desde a mais remota antiguidade, o protótipo do Outro. Mas por que tal constância através dos tempos, senão

pelo fato de tratar-se de um povo que selou uma aliança privilegiada com Deus, não tendo aceitado a chegada do Redentor, o que o teria tornado igual a todos os outros povos, tendo sempre expressado um gigantesco orgulho (ser o *único* escolhido pelo Senhor), e tendo sempre considerado que deveria situar-se *à parte*, evitando misturar-se com os outros?

Deixemos de lado o orgulho, a respeito do qual se compreende que possa despertar animosidade, e consideremos a questão do *não se misturar*. Poderíamos pensar que a humanidade, no seu medo de misturar-se, veria no povo judeu aquele que, justamente por reivindicar sua alteridade, impediria para sempre o retorno ao caos primitivo.

Entretanto, o que se descobre é uma situação exatamente inversa: uma *alteridade muito evidente* (como a das mulheres) cria o medo, quando não o horror. Ela obriga a um encontro com um outro, verdadeiramente outro (e que ao mesmo tempo tem a fisionomia de um semelhante), capaz de exercer sua potência específica e seus malefícios próprios e sobre o qual nenhum poder tem verdadeiramente domínio. Se somos todos seres diferentes, por que razão deveríamos pensar que alguém que mostre qualidades mais valorizadas socialmente do que as nossas possa se situar como nosso superior? No entanto, ele é somente dotado de capacidades *específicas*, possui o que nos falta de modo mais ou menos cruel; por outro lado, nós possuímos o que lhe falta. O que implica relações complexas de troca e de reciprocidade. Tal situação desejada racionalmente, revela-se insustentável na prática: ela nos obriga a viver em comunidade de irmãos diferentes, sempre ameaçados pela instabilidade, podendo constantemente recolocar em questão a imagem idealizada que construímos de nós próprios, e em consequência fazer aparecer a violência mimética. Uma *alteridade forte e reivindicada* é insuportável para todo mundo. E, ainda, o não-misturar-se significa que a pureza inscreve-se no interior do povo, e a possível impureza no exterior (não somente nos alimentos, mas também nos outros seres). Apesar da culpa do povo judeu diante de seu Deus, ele continua um povo ávido de sanidade ("Javé fala com Moisés e diz: Fala a toda a comunidade dos filhos de Israel, e a todos dirás: Sede santos, pois eu sou santo, eu, Javé, vosso Deus" (Levítico 1,91)).

Os demais povos, mesmo sendo capazes de se apropriarem e de controlarem a linguagem, não a investiram o suficiente (Freud

bem o defendeu em seu *Moisés...*) para poderem ser metamorfoseados em povo do Livro, do intelecto e da rejeição do sensorial. Continuando próximos da natureza ou tendo-a reencontrado com o cristianismo (quando, como vimos, reaparecem as figuras da Mãe, dos sentidos e o gozo), eles são o próprio símbolo da impureza, das inquietantes transgressões, de um mundo abandonado aos excessos e à falta de limites. O judeu considera-se puro. Compreenderemos melhor a reversão que ele provoca ao aparecer como símbolo por excelência da poluição.

O judeu, ao se considerar inteiramente o Outro e o povo da linguagem, anuncia, ao mesmo tempo, que ele contém a própria essência da humanidade, visto que a humanidade encontra sua significação em seu afastamento dos sentidos (da sujeira, da relação de força física) e de sua aceitação das leis que proíbem misturar-se. Ele representa assim a humanidade em seu princípio constitutivo, e declara que a transgressão dessas leis leva ao caos e à violência originária. Ser humano é então ser não-violento (salvo quando a lei divina é injuriada), é repudiar o reino da força. O judeu convida, então, os outros povos, seja a se declararem inumanos (e a se comportarem como tal); seja a se converterem ao judaísmo e a defender os valores do intelecto, os únicos que permitem a entrada no mundo de uma humanidade reconciliada consigo própria.

O judeu, enquanto povo eleito, Outro, sem impureza, sendo capaz de espiritualidade (graças à onipotência da linguagem), é o arquétipo da humanidade e simultaneamente o *outro extremado* e o *semelhante* que nos revela sermos, caso desejemos, filhos de Deus. Mas, ao ser percebido como "outro", conseqüentemente, como perigoso, ele não converterá as populações do mundo (salvo em breves períodos da história), mas, ao contrário, será considerado à parte, tal como, anteriormente, considerou os outros. Sua alteridade será mantida e o judeu será um "povo fóssil" (segundo a expressão de Toynbee),² apesar da diáspora e dos pogroms.

Detenhamo-nos por um instante sobre este novo escândalo: o *não-misturar-se* preservou o povo judeu de seu desaparecimento, a diáspora permitiu-lhe povoar a terra. Ele é o único representante da antiga humanidade (para onde foram os antigos egípcios e os babilônicos?), ele (atualmente) dá testemunho sobre a origem dos tempos, é, portanto, *imortal e situa-se sobre toda a terra*. As perseguições de nada adiantam, se as meninas morrem, outras nascem; se os Estados expulsam os filhos de Deus, outros o acolherão.

Em um mundo que vive na história, onde tudo se transforma, onde todos os povos se misturaram (mesmo aqueles que pensam descender da raça pura), o judeu continua sendo o único que atravessou séculos e oceanos, igual a si mesmo, encontrando assim a prova definitiva de ser o eleito.

2. *O indivíduo e a comunidade contra o Estado*

A relação do judeu com Deus é de um lado uma relação pessoal, de outro, mediatizada pela condição de membro da comunidade (de sangue e de ritos). A relação com os homens encontra-se sob a dependência desta primeira relação. Então, não existe lugar para um Estado racional que domina as consciências e diz aos homens o que eles devem ser. Acreditamos que não é sem razão que os antigos Estados hebreus aniquilaram-se e que muitos especialistas em Oriente Médio se perguntam se o novo Estado de Israel não faz tudo que está ao seu alcance, não para dominar, mas para, finalmente, ser destruído. É significativo, em todo caso, que a edificação dos Estados fortes seja feita contra o judaísmo, como se existisse um vínculo de exclusão entre o Estado e a comunidade judaica. Ao estudarmos a Inquisição espanhola³ (que, aliás, atingirá a todos os heréticos), somos surpreendidos pela aparição de uma jurisdição que se pretendia racional (e que serviu de modelo às mais racionais instituições do mundo ocidental), de um aparelho burocrático ao serviço da constituição de um *Estado moderno* (o Estado espanhol, na sua solidez, é fruto da Inquisição), que fez desaparecer os grupos suscetíveis de minar sua ~~construção~~ enquanto unidade e, através deste trabalho de purificação, se lançou à conquista do Novo Mundo. Destruir a comunidade judaica é a condição indispensável para se edificar um Estado poderoso e conquistador. O Estado nazista só fará continuar o que foi começado, com outras técnicas, pelo Estado espanhol.

Um Estado, já salientamos, não é capaz de aceitar diferenças muito acentuadas.⁴ Estas devem ser extirpadas por todos os meios. E quando um povo reside no interior das fronteiras de um Estado, sem acreditar em suas leis e em sua onipotência, este povo se reivindica como outro, ligado a Deus por um vínculo pessoal, neste caso se o Estado quer ser o único objeto investido libidinalmente, nada mais poderá fazer senão eliminar este povo, que lhe lembra constantemente que ele é falível e que não pode ter nenhuma legi-

timidade, salvo a que lhe é dada pela força (não reconhecida pelos judeus). Se os judeus são contra o Estado, o Estado, para tornar-se Estado total, seguro de si mesmo e de seu poder sobre os concidadãos, vai ser contra os judeus.

3. *Ser atemporal e nômade*

Além do mais, os judeus, homens da diáspora, são agentes de "des-territorialização". Eles não dominaram o mundo. O Messias não tendo chegado, eles percorrem o mundo em todos os sentidos (como os gnósticos haviam feito). Eles dizem que a história não tem nenhum interesse, que os poderosos são seres como os outros, que no mundo a supremacia não tem sentido. Mas, também, serão suspeitos (por um mecanismo inverso) de querer dominar o mundo. Eles são os indivíduos que não reconhecem fronteiras, nem a força da racionalidade que cria a coesão dos grupos. Eles são aqueles que, na tentativa de conquista do mundo, revelam uma vontade de não aceitar a verdadeira dívida que cada indivíduo fez com Deus e manifestam um desejo de tornar-se semelhante a Ele, perspectiva totalmente sacrílega.

E no entanto, muitos judeus participaram na difusão da razão e dos valores *revolucionários*. Trigano, nesta diferença de posição, percebe o indício da profunda distinção entre judeus sefarditas (homens da diáspora) e judeus askenazins, homens do Estado e da história. Discordamos de seu ponto de vista. É claro que não se trata de negar o destino profundamente diferente, se não divergente, destas duas comunidades. Mas desde que os judeus askenazins entraram para a história, eles jamais o fizeram com o objetivo de servir ao *Estado-Nação*. Pelo contrário, eles se alegraram de que "os gentios" parassem de acreditar no irracional, em um rei todo-poderoso eleito por Deus e tentassem construir um só povo, iluminado por uma única razão. Eles foram essencialmente *internacionalistas*, quer seja em sua vontade revolucionária (não se contam mais os judeus entre os grandes intelectuais e revolucionários da Europa do Leste), quer seja em suas empresas capitalistas (os Rothschild continuam sendo o melhor exemplo), tecendo uma estreita rede de alianças e de convívios entre os diferentes países. Fluxo monetário ou fluxo da razão, amor pelo dinheiro ou amor pela revolução, eis os elementos do funcionamento do judaísmo. Nesta aventura, o Estado-Nação não toma parte. O único caso onde existiu ambigüi-

dade foi sem dúvida, o caso alemão e os judeus pagaram muito caro por esta convivência. Mas mesmo neste último caso os judeus nunca foram homens-feitos-para-a-guerra ou homens-feitos-para-a-morte. Portanto, sendo seres guiados pela razão e pelo ritual, são sempre sensíveis às mentiras e às intrigas inerentes à vida social. São menos acessíveis que outros, sem, no entanto, poderem escapar totalmente ao grande jogo dos líderes carismáticos. São suscetíveis de serem guiados por profetas (a partir da diáspora houve numerosos sábios, alguns profetas e às vezes falsos Messias) mas não por líderes profanos que não se referem ao mesmo Deus, nem à mesma concepção do mundo. Constatamos a cada dia que certos judeus estão perfeitamente integrados em suas nações, podendo mesmo ser ardentes patriotas. Mas é impossível ter podido resistir por dois mil anos e manter, apesar de tudo, uma comunidade sem fazer a guerra para subitamente ser invadido por um ideal guerreiro contrário à razão, contraditório com o voto de alteridade radical feito por todo judeu, por mais integrado que seja.

2. ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE O ESTADO ALEMÃO

Tentemos agora estudar as características da Alemanha. São abundantes as teses sobre a especificidade da Alemanha. Citemos simplesmente o clássico livro de Minder,⁵ que explica o destino agressivo da Alemanha pelo modo com que o alemão assumiu sua localização geográfica: a Alemanha, país no meio de vários outros, com muitas planícies, bastante aberto, mal defendido, se conceberia como um país ameaçado, cercado, periodicamente invadido. O povo alemão, não tendo dominado as dificuldades naturais de sua situação geográfica, teria desenvolvido uma espécie de complexo de vítima que, segundo Minder, justifica a reivindicação e a agressão. Para libertar-se de seu complexo, teria recorrido ao mito compensador do ariano nobre, fonte de toda a beleza e progresso do mundo. Citemos também a grande obra de Vermeil,⁶ que insiste sobre o processo doloroso e trágico da cristianização dos alemães, que não teriam conseguido verdadeiramente romper com o velho fundamento mitológico. "Os germânicos conservaram seus deuses, por mais 'diabólicos' que tenham sido pela diligência do cristianismo. Os gran-

des poemas heróicos tão sombrios e trágicos, as lendas que todos conhecem, os espíritos elementares com que todos convivem, a velha história de Fausto, tantos testemunhos de um passado aparentemente desaparecido, e em razão do qual nos perguntamos se o cristianismo, na Alemanha, venceu de fato o paganismo de outrora".⁷ Freud, aliás, não dizia que os alemães eram uns mal batizados?

Em *Les maitres penseurs*,⁸ Glucksmann insiste sobre as desastrosas conseqüências da guerra dos Trinta anos, que teria tido como efeito o mesmo recuo horrorizado de todos os cidadãos face ao portador da lei. Ele encontra a confirmação desta idéia no livro de Mitscherlich, que em certos aspectos coincide com a tese de Minder, ao perceber, da guerra dos Trinta anos às invasões napoleônicas, a repetição do mesmo trauma em um povo praticamente atingido pelo apocalipse.

Todas estas reflexões são justas e nos levam a refletir. A pulverização da Alemanha feudal em territórios e em cidades, administradas a seu bel-prazer, tornava-a uma presa fácil para as outras nações e favorecia a manutenção de velhos mitos.

As tentativas de explicação esqueceram, entretanto, o conflito que se desenvolveu entre o papado e o império, durante o Sacro Império romano germânico e que se traduziu na derrota imperial. Com a morte de Henrique V em 1125, Frederico I, o "Barba-rui-va", ressuscitou a realeza, restaurou o Estado que estava em declínio e escreveu ao papa Eugênio III dizendo que ele tentaria "estabelecer em sua força e em sua excelência a grandeza do Império romano". Frederico I lança-se a duas tarefas: reconquistar Roma, então considerada como a verdadeira capital, e intervir soberanamente nas eleições episcopais, que terminaram numa verdadeira luta entre "o Sacerdócio e o Império". Seu filho Henrique VI, tomado pela miragem do universal, quis conquistar Constantinopla depois de ter reconquistado Jerusalém. Ele queria recriar o *dominium mundi*. Por fim, seu sucessor, Frederico II Hohenstaufen, pôde assumir o poder graças ao apoio da Igreja na pessoa de Inocêncio III e, alguns anos mais tarde, recebeu a coroa imperial das mãos do papa Honório III, ao qual ele renova o juramento de fidelidade. Na realidade ele queria consolidar seu poder e dominar a Itália do Norte; foi então excomungado. Frederico II, face a esta reviravolta, tentou separar o poder imperial de qualquer referência pontifícia, e ainda tentou fazer das terras do Império o centro de um mundo liberado da tutela papal, e que, devido a sua própria constituição, torna-se a *imagem*

*direta do mundo divino sem mediação. Fracassa, e com ele termina a tentação do Império universal.*⁹

Esta breve incursão histórica teve um único objetivo: o de mostrar que a Alemanha sempre esteve dividida entre a visão de um Estado poderoso, herdeiro de Roma, participando do corpo divino (e ao mesmo tempo das tradições germânicas), desejando ser um império universal, e a confrontação com uma realidade decepcionante que a colocava sob o poderio de Roma, à mercê de exércitos estrangeiros e continuamente ameaçada no seu interior por movimentos de desagregação feudal. Então, há muito tempo a Alemanha aspira dominar o mundo e vê continuamente minado seu antigo sonho, tanto externamente, quanto pelos processos internos de revolta ou de autonomia (pensemos que em 1648 o Império compreende 350 Estados: cidades, bispados, feudos etc). É preciso esperar os tempos modernos para que, sob a autoridade da Prússia, e graças à inteligência de Bismarck a Alemanha real comece a coincidir com seu sonho: um Estado imperial suficientemente unificado (apesar da autonomia dos Länder) agrupando todos os indivíduos que falam a mesma língua e que podem ser considerados como tendo a mesma origem germânica.

Chegamos ao seguinte paradoxo: um país que durante os primeiros impérios restauradores do Estado quis representar a Roma terrestre e a Roma celeste, e que cria sua unidade, continuando a sonhar com o domínio do mundo, sobre um *território limitado*, povoado de pessoas que falam a mesma língua. As coisas se passam como se Bismarck tivesse conseguido, ao unir o *sonho de dominação mundial ao mitos ligados ao território*, operar a junção entre as tribos germânicas (e seus deuses) e os projetos de um império universal, em síntese, como se tivesse reconciliado *o povo com o Império*.

Mas o sucesso de Bismarck ocorreu no fim de um século tumultuado, durante o qual os alemães viram se desmoronar sua velha ordem "desordenada", sob os golpes da "Razão cavalcando o mundo", e tentaram reconstruir, sob a égide do romantismo e da tomada de consciência dos angustiados tumultos no qual se encontravam, uma nova nação alemã. A França, exportando a revolução, havia exportado de uma só vez a Nação e o Estado e avivado o desejo, enterrado desde a época de Frederico II Hohenstaufen, de dominar o mundo. Por que os alemães não conseguiriam o que Napoleão havia feito?

Este é um sonho antigo, que encontra um novo apoio no progresso da história, na invenção da lingüística e da antropologia. Forma-se então esta simples noção de uma mesma raça, ligada aos mesmos mitos, à mesma religião, sobre um mesmo território.

Mas tal sonho encontra um adversário poderoso: o judeu alemão.

Não voltaremos às imagens diabólicas dos judeus, criadas durante a Idade Média, em particular nos países do Centro e do Leste da Europa. Tais imagens alimentam diretamente a fé cristã: o anti-semitismo é primeiramente um anti-judaísmo. A Igreja propaga sua imagem concernente a um povo *deicida* destinado ao inferno tanto na terra como no céu.

Mas na Alemanha ocorreu um evento específico. Ela possui no fim do século XIII mais ou menos cinquenta comunidades judaicas. Enquanto a Inglaterra e a França criam-se enquanto Estado e expulsam as minorias, a Alemanha, ao contrário, as acolhe. A extrema divisão política do território germânico, que acentua-se durante a baixa Idade Média, permite aos judeus, quando expulsos de uma cidade, serem aceitos em uma outra. Em alguns casos eles são mesmo procurados: são, na verdade, exploráveis; ainda mais porque emprestam dinheiro a juros, cumprem uma elevada função social que torna-se cada vez mais importante à medida que aumentam as transações comerciais. Deste modo, apesar dos ataques que sofrem, apesar das acusações de assassinatos rituais e de profanações hostis que se acumulam sobre suas cabeças, apesar de muitos deles terem sido massacrados durante a grande peste, cuja propagação lhes foi atribuída, e dos pogroms terem acontecido de modo constante (sendo menos freqüentes a partir do Renascimento), os judeus puderam progressivamente, e cada vez mais claramente a partir do século XVI, instaurar comunidades relativamente estabilizadas. A existência de "judeus da Corte" junto aos principados, os favores que beneficiam certos homens de negócios, os tornam indispensáveis ao desenvolvimento das cidades (favores que podem voltar-se brutalmente contra os beneficiários, e desse modo será enforcado o famoso Süß Oppenheimer), a diminuição lenta porém incontestável dos vexames que os judeus sofrem, assegura-lhes (inicialmente no interior do gueto e, no século XIX, no seu exterior), se não uma posição invejável, pelo menos uma posição aceitável na Alemanha. Ao longo do século XIX serão tomadas medidas liberais nos diferentes Estados alemães, e os judeus começarão a sair do gueto, em atividades já não somente econômicas, mas de ordem

intelectual (expressão de uma filosofia judaica alemã com as obras de Moses Mendelssohn). Se os judeus, ao longo do século XIX e no início do século XX, também ocupam um pequeno lugar no exército,¹⁰ na administração e no mundo rural (onde reinam os Junkers), em contrapartida, nos bancos, no comércio, nas profissões liberais, no mundo dos espetáculos, do jornalismo e das artes, têm uma posição que se fortalece a cada dia. As dificuldades persistem: um judeu convertido é mais aceitável que um judeu puro e simples; é assim que um músico como Mendelssohn (sobrinho do filósofo) juntará ao nome de seu pai o de sua mãe Bartholdy (seus pais haviam optado pelo protestantismo), podendo assim tornar-se um músico nacional, tão renomado na sua época, que torna-se difícil fazer hoje uma idéia de seu sucesso; que Marx será também um convertido; que Mahler, apesar de seu desejo de continuar judeu, seguirá o mesmo caminho e comporá no início de sua 8ª sinfonia ("Veni Creator") um louvor ao Deus dos cristãos, etc. Entretanto, apesar de todos estes problemas, os judeus manifestam uma presença forte no seio da nação alemã.

Essa presença vai se contrapor ao sonho alemão de uma única raça sobre um só território, formando somente uma nação. A partir do momento que os alemães do século XIX voltam a pensar e a querer ser *um povo um* (lutando contra a dispersão) eles vão concentrar seus tiros sobre *o alógeno*, sobre o que indica a presença estrangeira no território: o judeu. Os filósofos alemães não se enganarão: de Fichte a Marx, passando por Hegel, eles concentrarão uma parte de seus esforços contra o judeu.

Fichte: "Se você comeu ontem e hoje tem fome, mas só tem pão para um dia, dê o pão ao judeu que tem fome do seu lado, caso ele não tenha comido ontem; nisto você agirá muito bem — mas quanto a lhe dar direitos civis, de minha parte, eu não vejo nenhum outro meio que o de lhe cortar a cabeça uma bela noite e de em seu lugar colocar uma outra cabeça que não tenha nenhuma idéia judia. Eu não conheço outra maneira de se defender contra eles, senão de conquistar para eles a terra prometida e enviá-los todos para lá".¹¹

Hegel: "Porque a loucura nada é senão a conclusão da separação do indivíduo em relação a sua espécie, sem dúvida a nação alemã não desenvolveu até a loucura seu gosto obstinado do particular, como é próprio da nação judaica, esta nação incompatível com as outras, do ponto de vista da sociabilidade e de seu espírito de comunidade".¹²

Quanto a *Marx*, em *La question juive*, ele liga a formação do dinheiro, como equivalente geral, à religião judaica. "O dinheiro, diz ele, é o Deus ciumento de Israel, diante do qual nenhum outro Deus deve subsistir".¹³

A criação de uma Alemanha como uma nova Grécia (como mostrou Glucksmann) exige a eliminação do judeu (por assimilação, conversão ou expulsão), enquanto representante, *simultaneamente, do anti-Estado, do não-assimilável* (e portanto do inimigo exterior) e do capitalismo apátrida (da adoração do bezerro de ouro).

Esta reação contra os judeus não é específica da Alemanha. Desde Voltaire ela pode ser notada na França e os trabalhos recentes¹⁴ esclarecem (depois da *intelligentsia* ter fechado os olhos durante décadas) a existência de um anti-semitismo freqüentemente grande nos meios socialistas e sindicalistas tanto franceses quanto estrangeiros.¹⁵ Os motivos são dois:

"Toda a atividade humana estando daqui para a frente submetida ao lucro e ao dinheiro, é o capitalismo que, aos olhos dos explorados, aparece como a única fonte de infelicidades. Ora, a menos que se proceda a uma análise das estruturas econômicas visando corrigir seus mecanismos, é difícil odiar e combater qualquer coisa que pareça pura abstração. É por isso que o capitalismo é rapidamente interpretado pelo povo como sendo um monopólio criminal do poder econômico e do poder político por uma minoria. Os judeus tornam-se então o símbolo mais visível e o mais provocador".¹⁶

"É exatamente na medida em que a esquerda do século XIX é anticristã que ela se engaja na via do anti-semitismo. O anticapitalismo continua o elemento motor, aliado ao ateísmo; assim, o judeu aparece como um ser duplamente detestável: dele derivam simultaneamente a religião capitalista e a religião cristã. Deste modo a anarquia do século anterior está profundamente impregnada de uma tendência anti-semita que, por se envolver a maior parte das vezes com razões doutrinárias, comumente explode de maneira espontânea e violenta".¹⁷

A não-especialidade do anti-semitismo se explica: o século XIX é ao mesmo tempo o século do capitalismo selvagem, do nacionalismo exacerbado, da criação do Estado moderno (filho da Revolução e do levante em massa dos cidadãos) e das lutas operárias. Tudo o que tem o perfil do *dinheiro* (para a direita é o valor antinômico do prestígio e da nobreza, para a esquerda é o valor antinômico do trabalho e da justiça), do anti-Estado e da anti-Nação, aquele que pode falar em nome do *universal abstrato*, contra os sentidos, a terra, as raízes, os mitos, a história, deve poder cristali-

zar contra si todas as forças que reivindicam a ordem, o Estado-Nação ou a Revolução necessária à igualdade.

No entanto, se o anti-semitismo assume grande amplitude na Alemanha, é em parte pelas razões já indicadas (importância numérica dos judeus e de sua potência econômica) e, por outro lado, pelo fato do Estado alemão (contrariamente ao francês e ao inglês) não estar ainda constituído e representar o ideal ancorado há vários séculos no coração dos alemães,¹⁸ e também por que estes, com o desenvolvimento da filosofia, vão se definir como o povo do *Espírito*, até mesmo do *Espírito absoluto* (Hegel). Ora, mas se os judeus são o anti-Estado, eles igualmente se reivindicam como povo do *Espírito*. Eles são o povo do Livro, das exegeses e dos críticos, o povo da onipotência da linguagem e da espiritualidade contra a linguagem da natureza, da Mãe, do irracional. Os alemães¹⁹ estimam que não podem existir dois povos de espírito, não podem existir dois povos aspirando a dominação do mundo, eles que pretendem não somente reconstruir seu Estado, mas fazer deste o símbolo do Estado perfeito (do Estado divino), segundo o sonho de Frederico II Hohenstaufen. Trata-se para a Alemanha de dominar o mundo, tanto real quanto espiritualmente: depois de ter pretendido ser a nova Roma, tornar-se a nova Grécia. Deste modo, todo sucesso dos judeus, toda cristalização profunda deste povo sobre o território alemão, e mesmo toda assimilação, serão percebidos como uma fraqueza do Espírito e do Estado alemão, que sentirá que seu fruto magnífico está se corroendo interiormente por este verme. O judeu se considera enclausurado no seguinte dilema: se ele não quer se assimilar, se ele quer manter uma distância, então ele se posiciona entre os proscritos da comunidade dos seres nacionais — se, ao contrário, ele quer participar da vida pública, se ele quer se mostrar um alemão como os outros, então ele contamina irremediavelmente o que ele toca. Ora, os judeus (estimando-se um povo puro, não podem se ver como protótipo da contaminação), a partir da constituição do Segundo Reich, se integrarão cada vez mais à nação alemã. Não foi Bismarck quem disse que os judeus eram o fermento da nação alemã? Eles tornaram-se cada vez mais presentes nos negócios do Estado (foi Fritz Rathenau que, antes da guerra de 1914, transformou a frota alemã na segunda do mundo). Durante a primeira guerra mundial, Walter, filho de Fritz Rathenau, está à frente do “serviço de matérias-primas”, outro judeu, Albert Ballin, dirige a “sociedade central de compras”.²⁰ Estas sociedades,

criadas pela economia de guerra, permitem a suspeita de que os judeus aproveitam a guerra para se desenvolverem à larga. A opinião judaica moderada, que ocupa grande parte da imprensa, pede uma democratização do país, preconizando um "país sem anexações". Cresce o número de pessoas que consideram os judeus como os verdadeiros inimigos. Então será fácil atribuir-lhes a responsabilidade pela derrota. Ainda mais, uma parte dos socialistas que abandonaram o partido pronuncia-se contra a "guerra imperialista". Entre eles Rosa Luxemburgo, Hugo Hasse (ambos judeus), e K. Liebknecht (que, apesar de não ser judeu, é considerado como tal por todo mundo). A revolução bolchevista — da qual vários dirigentes são judeus — e as ligações entre socialistas alemães e revolucionários russos são elementos favoráveis para a constituição da fantasia de uma conspiração "judaico-bolchevista". No momento em que a derrota se aproxima, no centro do exército imperial, constituem-se conselhos de soldados, que freqüentemente têm judeus como responsáveis; durante a queda do Império, o conselho de comissários do povo, primeiro governo da nova Alemanha, tem seis membros, dos quais dois são judeus; enfim, os judeus são particularmente numerosos entre os grupos revolucionários de Berlim (Espanhistas) ou da Baviera (Kurt Eisner, Ernest Toller). Esta presença do judeu tanto no aparelho de Estado como contra este, vai contribuir para ressaltar a imagem do judeu como aproveitador da guerra, destruidor do Estado, traidor do exército, revolucionário odioso e sanguinário que impediu, por todos os meios, a vitória do exército alemão. Não nos esqueçamos que o exército, no seu retorno, será acolhido pela música "Vocês que voltaram invictos do campo de batalha".

Deste modo, pela confrontação dos dois povos que disputam a honra de encarnar o Espírito, e de dominar o mundo, é o povo judeu que parece sair vitorioso. Situação insustentável, que abrirá o caminho aos revanchistas de todas as espécies e que, desde 1918, preparam o golpe de Estado em torno de Ludendorff.

3. OS JUDEUS E OS ALEMÃES

Antes de analisarmos as características do Estado nazista, é necessário fazer uma síntese sobre o *antagonismo radical* e a *convivência radical* entre o povo judeu e o povo alemão.

O antagonismo radical é explicável e nós tentamos mostrar as razões: um povo da terra, da natureza, vinculado aos mitos fundadores guerreiros e sanguinários (analisando o nazismo, Jung escreverá: Wotan acordou!), constantemente à procura de um Estado, preocupado com a dominação terrestre e espiritual do mundo, opõe-se a um povo sem terra, a um povo do "Livro", do raciocínio, querendo encarnar a humanidade e o universal, interessado pela circulação da afluência, podendo, segundo o caso, se manter fora da história, ou participar dela, tendo um papel importante, sem desejo de dominação (mesmo que os inimigos pensem o contrário), mas preocupados com a intensa vida cotidiana, com os vínculos familiares, comunitários, e sua relação com Deus. Dois povos com naturezas sociais tão discordantes só podem se opor frontalmente.

Convivência radical: Curiosamente são, também, povos profundamente semelhantes. Povos messiânicos, ambos sentem ter um projeto a realizar, querem estar na terra para construir comunidades sólidas e mesmo fusionais (comunidades, de um lado com o Estado, do outro sem o Estado, mas ambas agrupando seres profundamente identificados ao ideal comunitário). Povos, portanto, capazes de seguir os profetas ou os messias que lhes designarão as novas terras prometidas. O discurso paranóico ou megalomaniaco não lhe causa medo. Muito pelo contrário!

Povos das origens: O povo judeu vive como sendo a última testemunha da origem dos tempos e como o que garante a aventura divina do homem. Os alemães pretendem ser as últimas testemunhas da "raça" dos grandes Germânicos, Indo-europeus (Arianos) que fundaram a Europa, e durante muito tempo quiseram ser os representantes (apesar de mal batizados) da Roma terrestre e celeste, antes de se conceberem como os novos gregos. Se eles estão na história, estão nela, no entanto, como os judeus, ancorados no *Mito* e obcecados por ele.

Povos do Espírito: Ambos acreditam no reino do Espírito sobre a matéria. A filosofia alemã é (incluindo Marx, o que sem dúvida fará saltar os marxistas!) uma filosofia profundamente idealista. Eles são os porta-vozes da Razão. Razão anunciada, para os judeus, desde o início dos tempos. Razão em ação e que, para os alemães, estende-se sobre o mundo. Ambos os povos crêem na razão, são capazes de construir rituais, preliminares indispensáveis a qualquer burocracia.

Povos específicos e povos do Universal: Quanto mais o povo alemão sente-se especificamente alemão, mais ele tem o sentimento de representar o que a humanidade construiu de mais elevado, de ser o *modelo do homem*, ao qual todas as outras populações deveriam tentar juntar-se. Ele possui todas as qualidades que o tornam a luz da humanidade. Do mesmo modo, quanto mais o povo judeu sente-se especificamente judeu, mais ele pode encarnar (uma vez que Deus o escolheu) o homem universal, o homem finalmente racional, que conhece seus limites, que está seguro de seu poder.

Povos ligados pelo mesmo sangue: A não-mistura (teórica) entre os judeus torna-os filhos do primeiro deles, Abraão. Os judeus sempre admitiram a conversão. Pelo ato da circuncisão e do Bar-Mitzvah, toda pessoa estrangeira torna-se integralmente judia. É o ato da aliança com a comunidade e o Deus único que constitui o judeu *integralmente* como tal. É como se o sangue eleito por Deus corresse pelas veias do convertido. Deste modo, mesmo que populações inteiras tenham sido judaizadas (particularmente na Polônia e na África do Norte), e tenham acontecido alguns casamentos mistos, isto não os afasta da certeza de descenderem de uma mesma linhagem.

A não-mistura do povo alemão (imaginária, pois devido ao fato de terem sofrido contínuas invasões em seu território os alemães fazem incontestavelmente parte dos povos mais misturados da Europa) o transfigura no autêntico descendente dos primeiros povos germânicos, dotado de todas as virtudes e força de abnegação. Neste caso, como no do judeu, a pureza racial é cada vez mais proclamada, tornando-se problemática. O essencial comum é a percepção, através das vicissitudes de sua história, de serem povos puros, herdeiros de heróis antigos, não-maculados pelos outros, mas sempre temendo sê-lo.

Povos que devem ser os portadores da história universal: Os judeus, com a chegada do Messias, serão definitivamente consagrados como o povo de Deus. Os alemães, quando tiverem conseguido criar o Reich ideal, colocarão um ponto final (como acreditava Hegel) na História universal confundida com a predominância do Estado absoluto, universal e homogêneo. Quanto aos judeus alemães revolucionários (como Marx), o que eles queriam ao criar a sociedade sem classes, a sociedade que se dirigia à transparência, senão terminar com as vicissitudes da história, através da instauração do comunismo mundial?

Povos, por fim, habitados surdamente por um ódio *por eles próprios*, com vocação para o apocalipse e para o holocausto. Dizem que o povo judeu tem o complexo de Massada. Mesmo que tal afirmação seja simplista e afoita, isto não impede que o judeu seja, a cada momento, e mesmo nas sociedades atuais, aquele que pode ser o objeto de todas as projeções negativas e pode ser morto pelos radicais de todos os lados. Ele sabe que a aventura nazista não terminou. O virulento anti-semitismo que existe na América Latina ou nos países da Europa do Leste, o ressurgimento do racismo nos países ocidentais, são sintomas que os obrigam a manterem-se sempre prontos para afrontar as misérias, para bruscas mudanças de sua situação e para a morte física. Esta situação, considerada como excepcional para outros povos, é tida como normal pelos judeus. Deus tem o poder de fazê-los pagar a dívida que contraíram com ele até a última gota de sangue.

Além disso, todo judeu, individualmente, é atormentado por um sentimento de culpa (ele é digno de viver, de um dia sentar-se à direita do Senhor?) que ao mesmo tempo o faz odiar-se profundamente. O orgulho sem medida não concebe-se sem a humildade e a mais extrema humilhação. Theodore Lessing, em seu livro intitulado *La haine de soi juive*, faz as mesmas reflexões, dizendo que este é um traço de caráter tipicamente judeu. Bastaria nos reportarmos ao Antigo Testamento para constataremos que os hebreus atribuíam suas infelicidades a seus pecados e se acusavam para justificarem a cólera divina. "A profecia bíblica 'Tu te tornarás objeto de horror para todos os reinos da terra', continua a pesar sobre a consciência judaica".²¹

O povo alemão é semelhante. O episódio (!) nazista nos mostrou a que ponto os alemães foram capazes de praticar prevaricações tais que eles só puderam tornar-se "objetos de horror" para as outras nações, até que ponto eles preferiram um sacrifício total à capitulação. O alemão viu-se individualmente (Thomas Mann frequentemente o mostrou) como sendo pouca coisa, como um pequeno homem, não tendo nem o brio dos franceses, nem a força diplomática dos ingleses, nem a sutileza latina, concebendo-se como um indivíduo pesado-consciencioso, só sabendo fazer bem aquilo que lhe pedem para executar, incapaz de se conscientizar de problemas muito difíceis, inapto a se definir por si mesmo (e portanto atravessado pela pulsão de morte que se exprime de modo privilegiado pela impossibilidade de um pensamento e de uma decisão

autônoma). Mas ele sabe que com os seus irmãos ele transcende-se e torna-se igual aos heróis que povoam os mitos. Mas os mitos são sempre catastróficos. Os Deuses devem conhecer seus crepúsculos. O alemão sabe internamente que, se por um lado ele consagrou-se a destruir os outros, por outro que, um dia, sem dúvida, poderá ser destruído por eles e pagar duramente o fato de ter querido realizar o sonho coletivo da onipotência.

Se nosso diagnóstico é pertinente, então judeus e alemães, apesar de se oporem, são ao mesmo tempo irmãos. Os outros são os mesmos. O alemão pode sempre ver no judeu um outro "si mesmo" e, se ele o ama, ele se amará nele, e se o detesta, se odiará nele. O mesmo processo existe nos alemães que reconhecem nos judeus as populações que são ao mesmo tempo as mais afastadas e as mais próximas deles. Mas afastamento e/ou proximidade produzem o mesmo efeito nos dois protagonistas: o fascínio que engendra o aparecimento de qualquer duplo. Se o outro é o mesmo, se o outro é semelhante a nós, ele pode absorver-nos completamente e despertar horror em nós. Mas, ele, simultaneamente, nos atrai, pois nele reside a potência que, em vão, procuramos em nós. A raiva dos alemães pelos judeus foi a do totalmente diferente e do totalmente semelhante. Imagem assustadora, que o alemão só pode conjurar se extirpar tudo que possui em si de judeu, transformando o judeu, somente e unicamente, no extremo diferente: ser impuro, signo do demônio. Quanto ao judeu, se ele viu no alemão seu perseguidor, levou muito tempo para dar-se conta do que podia lhe acontecer (ele chegou mesmo a acreditar, sob o nazismo, e até acontecer a "noite de cristal", que os alemães só desprezavam os judeus poloneses ou os naturalizados recentemente), pois admirava muito este povo com o qual dividia a maior parte de suas idéias e paixões e com o qual podia se identificar sem dificuldade.

O único caso histórico em que os judeus tentaram assimilar-se totalmente (graças a esta profunda convivência da qual tentamos mostrar os contornos) constituiu sua perda. Não se pode ser simultaneamente o outro e o mesmo, o estrangeiro e o cidadão, o homem da atemporalidade e da história. Este desejo de poder deve um dia ser pago. E ainda mais que os sacrificados, em certos aspectos, devem ser semelhantes ao sacrificador, para que este, com todo seu povo, possa lavar-se dos pecados e se regenerar. Os judeus são muito semelhantes aos alemães (eles nunca foram tão próximos dos ingleses ou dos franceses, mas o foram, apesar de em mínimo grau,

dos espanhóis e por isto sofreram os golpes da Inquisição) e deviam um dia pagar por esta semelhança. O inimigo irmão continua a ser mais prazeroso de se destruir.

4. O ESTADO NAZISTA

O Estado nazista não fará outra coisa senão transformar em realidade o sonho dos alemães: a eliminação dos judeus. Entretanto, tal "projeto", poderia ser completamente diferente. Poderia ter possibilitado esta criação original, jamais reiniciada, da fusão total de dois povos, do Espírito e do Messianismo. Outros autores tão diferentes quanto G. Scholem ou M. Tournier também pensam assim. Para isto teria sido preciso que os judeus renunciassem a si mesmos, aceitando tornarem-se os homens de um só Estado. Mas, de qualquer modo, eles não teriam podido fazê-lo, pois a existência do judeu continuaria em todas as populações da diáspora. E sempre seria mantida a suspeita de que um judeu alemão, mesmo tendo se tornado totalmente alemão, poderia ter uma preferência por um judeu de um outro país. Os judeus espanhóis já haviam tentado pertencer inteiramente à nação espanhola, mas seu esforço havia fracassado. Acontece que, com exceção do hebreu, língua da Bíblia e língua oficial de Israel, os judeus no mundo, quando falam entre si outra língua que não aquela do país do qual se tornaram cidadãos, utilizam seja o ídiche (derivado do alemão), seja o ladino, chamado ainda de "judeu espanhol" (derivado das línguas hispânicas). Os judeus carregaram com eles a nostalgia dos países que os perseguiram. Parece-nos que a tarefa de realizar uma perfeita fusão entre duas comunidades tão diferentes era impossível, como o é todo desejo de fusão. Em qualquer caso, não é a fusão um aniquilamento?

Se o Estado nazista foi inovador, imaginando a perseguição contínua e a "solução final", ele nada mais foi do que o porta-voz de um movimento de rejeição (e sem dúvida também de amor) que data de vários séculos. Pode parecer menos monstruoso (enquanto desordem no reino da cultura) e mais inquietante, pois indica que o que aconteceu um dia pode muito bem recomeçar em outro lugar, sob outras formas. As nações têm necessidade de vítimas privilegiadas.

Todas as tentativas de análise do anti-semitismo puro e simples, e do anti-semitismo nazista em termos de psicopatologia dos principais ideólogos e atores sociais importantes, só oferecem um interesse limitado. Isto não quer dizer que elas sejam inexatas. Paul de Lagarde, que escrevia: "Não se discute com a triquina ou o bacilo, não se educa o bacilo ou a triquina, exterminamo-os tão rápida e sistematicamente quanto possível."²² tinha incontestavelmente a mania da perseguição; H. S. Chamberlain era sujeito a crises nervosas e a crises epiléticas; S. Nilius, o primeiro autor dos *Protocolos dos Sábios de Sião*, era um homem sujeito a alucinações e, no limite da demência, Goebbels, obcecado por sua doença, desejava com todas as forças recompensá-la; Streicher foi (parece-nos de modo justo) acusado de estupro; Heydrich foi uma criança fechada, solitária e de contato difícil. (Voltaremos, mais adiante, ao caso de Hitler). Estes dados são incontestavelmente interessantes. Do mesmo modo o são os estudos do psiquiatra H. V. Dicks, o qual, analisando certo número de nazistas fanáticos, constata que eles representam as características nacionais alemãs de maneira mais intensa e mais acentuada.²³

Não queremos minimizar a importância destas informações.²⁴ Somente, no momento, parece-nos mais importante colocar a seguinte questão: se por acaso nenhuma personalidade houvesse apresentado características patológicas²⁵ dominantes, teria o anti-semitismo conhecido a mesma virulência? Temporariamente, podemos responder de modo afirmativo. Parece-nos que o Estado nazista, para se fundar, tinha *necessidade*, tal como ele quis ser, de produzir um anti-semitismo geral, o qual se impregna na nação alemã — dito de outra maneira, o anti-semitismo e o Estado total caminham lado a lado e são consubstancialmente ligados um ao outro."²⁶ Ou seja, a fantasia de um "único", o Estado como um corpo unificado (no qual o povo, na sua diversidade, encontre seu invólucro corporal), não pode se construir sem que um inimigo seja visado.

Mas, como vimos, um dos traços essenciais dos Estados modernos (e neste sentido o Estado nazista foi o primeiro Estado moderno) é o de querer uniformizar e homogeneizar o campo social, por intermédio de procedimentos de controle variados, para poder aparecer como o único sagrado ao qual todos devem se referir. Nem todos têm (ou não têm ainda) esta vontade totalmente homogeneizante (como os regimes de democracia liberal ou de democracia programada), mas algum dia todos viveram esta tentação. Nestas condi-

ções, os outros sagrados que apareceram progressivamente, o dinheiro, o trabalho, a racionalidade científica, devem subordinar-se a um só sagrado, que é o Estado, obra ou não de Deus. Mesmo os americanos, quando combatem, dizem: Deus está conosco. Quanto a Hitler, ele era ainda mais explícito no vínculo que estabeleceu entre a vontade nacional-socialista e a vontade divina. "Nós vemos realizar-se no coração do nosso povo a palavra da Bíblia, segundo a qual Deus aceita o quente ou o frio, mas cospe o morno (...) O Todo-poderoso crê nos fundamentos da salvação do nosso povo".²⁷ Aquele que impedir este corpo todo-poderoso de nascer só poderá ser um inimigo. É verdade que todo grupo social, para encontrar sua coesão, tem necessidade de encontrar um inimigo e, para se reconstituir, para novamente se fundar sobre uma palavra nova, deve, necessariamente, ter os inimigos no interior de si mesmo. Para poder se purificar, é preciso ter sido impuro. Se não admitirmos ser cada homem uma mistura de pureza e de impureza, então será preciso designar aquele que simbolizará a impureza e a sujeira invasora.

Para fundar o Terceiro Reich (pois trata-se de uma fundação), Hitler não só teve necessidade de inimigos externos, como a França ou a União Soviética, mas ainda de um corpo interno que deveria ser extirpado. É indispensável que os traidores e os vermes que tentam desfigurar a Mãe-Pátria se arrastem no submundo. Stalin também, para afirmar seu poder, necessitará de seus contra-revolucionários, de seus traidores, de seus conspiradores. No fim de seu "reinado" ele inventará o complô dos "camisas brancas" — médicos, praticamente todos judeus, que querem assassiná-lo. Esta coincidência não é única. Todo regime ditatorial e militar procura inimigos internos, e os primeiros que ele encontra são os judeus, mesmo quando estes não existem praticamente mais.²⁸ Na Alemanha pré-nazista e nazista existem judeus, ocupando cargos importantes, desempenhando um papel não-desprezível na administração e no governo (mesmo se, como mostrou H. Arendt nas *Origines du totalitarisme*, a influência deles decresce na vida econômica), e deste modo os judeus são visíveis, parecem sair-se bem na perspectiva de dominação que lhes é atribuída; é então fácil expô-los à vingança da opinião pública, invejosa do seu sucesso, enciumada de sua mobilidade social ascendente, e constitui-los como o inimigo interior perfeitamente individualizado, atingível, sendo muito mais perigoso por estar próximo, pois assim cada qual pode reconhecer em seu vizinho imediato um judeu, quando ele não o sente ancorado no fundo de si próprio.

A refundação da Alemanha e o anti-semitismo, deste modo, caminham conjuntamente. É o que explica o enorme sucesso dos *Protocolos dos Sábios de Sião*, por ocasião de sua tradução para o alemão, em 1920. Venderam-se milhares de exemplares deste panfleto. Ele fornecia uma argumentação detalhada, ainda que delirante, a todos que acreditavam que as confusões econômicas e sociais deviam ser consequência de uma conspiração, tramada por um grupo invisível, visando a dominação do mundo: os "Sábios de Sião", para alcançarem seus objetivos, deveriam desencadear revoluções em qualquer parte que pudessem, acentuar as lutas de classes, introduzir o liberalismo para enfraquecer o Estado, desenvolver a concorrência econômica (a única guerra que os judeus são considerados como capazes de fazer e de ganhar), controlar os governos e a imprensa; o resultado previsível deve ser a generalização do caos e da desordem, favoráveis à constituição de um governo mundial judaico. A aparição dos "Protocolos", como escreveu Vermeil, foi muito bem acolhida pela classe dirigente, que encontrava neste texto os elementos que lhe permitiam atribuir a causa da derrota a um povo execrável, e de eximir-se de qualquer responsabilidade neste assunto.

Os acontecimentos que se desenvolvem entre os anos 1920 e 1930 reforçam estes pressupostos: a crise de 1923, a inflação galopante que desintegrará as classes dominantes, fazendo surgir a miséria e a fome, deixando na memória dos alemães uma recordação ainda mais terrível que a da derrota (todos os críticos da época, de von Salomon a A. Doebelin, concordam em conferir uma visão de "fim do mundo" a esta época, com sua sucessão de greves, ruínas e, simultaneamente, suas orgias, seus cabarés luxuosos e os mais diversos aproveitadores. "Nada podia escapar a esta vertigem e muitas coisas pairavam nesse ar");²⁹ a seguir houve a crise de 1929, quando a Alemanha parecia haver reencontrado sua força e seu poder.

Os anos de 1931-32 viram se desenvolver o marasmo econômico, o desemprego, retornando o grande medo do caos.

As referências individuais e coletivas se desmoronavam. Tal sucessão de infelicidades não poderia explicar-se serenamente. As populações, vendo-se mobilizadas pelos acontecimentos, não sentiam mais o controle de seus destinos. Estavam prontas, de certo modo, para acreditar em qualquer coisa (em especial que seus problemas foram trazidos por um vírus que apareceu sem que elas soubessem) e, de outro lado, estavam prontas para aceitar a mensagem daquele

que se fizesse porta-voz do retorno à ordem e de um futuro renovado e purificado.

É preciso analisarmos agora por que, de um lado, o discurso hitlerista, e de outro, a organização que se criou, concorreram para a edificação de um mundo fundado sobre a destruição total, sendo que a eliminação dos judeus surgiu como a primeira medida a ser tomada.

A. O DISCURSO HITLERISTA

1. *A personalidade de Hitler*

G. M. Gilbert estudou, consultando documentos recolhidos entre os confidentes de Hitler, sua vida e sua personalidade.³⁰ Segundo ele, é possível que o pai de Hitler tenha sangue judeu. É verdade que sua avó, Maria Schickelgruber, teve um filho de pai desconhecido, depois de ter sido empregada de uma família judaica. Ela recebia uma pensão alimentícia de um judeu. Em seguida ela se casa, mas seu marido nunca reconheceu a criança que tornou-se o pai de Hitler. Pairam muitas dúvidas sobre a origem de Hitler. Um ponto importante é que Hitler estava ciente das "origens" suspeitas de seu pai (por várias vezes ele forneceu indicações inexatas no que concerne à biografia paterna). Durante sua permanência em Viena, frequentemente ele era tido como judeu (seus camaradas lhe diziam cinicamente: "Seu pai deve ter desaparecido quando você foi concebido e seus sapatos são ainda da raça dos nômades..."), entre os judeus maltrapilhos de Viena, ele parecia ser um judeu maltrapilho de Viena.³¹ Hitler sempre declarava que as pesquisas genealógicas não tinham nenhum interesse ("eu sou um ser totalmente desprovido de laços", ele dizia, mas ao mesmo tempo obrigava seu povo e as populações conquistadas a fazerem profundas pesquisas genealógicas para se lavar da suspeita de uma possível origem judaica), e deste modo fornecia um extraordinário exemplo de sua *negação*.

É de pouca importância que Hitler tenha ou não tido um avô judeu, entretanto, é certamente muito mais interessante que ele tenha sua *atenção focalizada* sobre este ponto, desde sua juventude. A imagem dos judeus, incrustada em toda a Alemanha, reveste-se, no seu caso, de uma consistência "sinistra", que ele deve extirpar por todos os meios.

Gilbert insiste sobre o caráter do pai de Hitler; pequeno funcionário, colérico, violento, talvez mesmo bêbado, que se conduzia violentamente com ele e com sua mãe. Hitler começou então a detestar seu pai (na verdade o que conhecemos de maneira certa são os ataques de fúria que ele tem ao escutar o nome "funcionário" e suas declarações que diziam que ele nunca amou seu pai). A morte precoce de seu pai, quando ele tinha 13 anos, levou ao recalque de seu ódio, fazendo emergir um sentimento de culpa do qual ele só pode se desvencilhar ao eleger um outro pai — repugnante, perseguidor, libidinal — que ele pudesse odiar sem sentimento de culpa. Este pai foi o judeu. Uma hipótese semelhante foi igualmente expressa por M. Kurth; "O homem que tomou o lugar do pai morto de Hitler, aquele que mais se ocupou da amada mãe, foi o médico da família, o judeu E. Bloch. Para com o dr. Bloch, Hitler só teve sentimentos de amizade, mas é possível que uma identificação inconsciente tenha se operado em seu espírito, entre o pai detestado e o judeu Bloch, identificação que não se exprime nas relações com o próprio Bloch — a dívida de gratidão em relação a este era bastante manifesta — mas em relação aos judeus em geral".³² Não importa se Hitler detestou verdadeiramente seu pai meio-judeu ou o judeu Bloch (enquanto protótipo dos judeus, e ainda mais detestável quando aparentemente ele era mais amável), mas o que importa é salientar que a questão judaica está presente, para Hitler, desde o início e de maneira lancinante. Ela não teria tido tal importância se Hitler não houvesse amado sua mãe tão apaixonadamente. Gilbert pensa que as violências que o pai exercia sobre sua mãe a tornavam ainda mais preciosa e mais reforçavam seu complexo de Édipo. Pode-se deste modo compreender como a Alemanha, enquanto "mãe-pátria", substitui a mãe morta. A Alemanha torna-se a mãe-cativa que era preciso libertar de seu perseguidor.

Erikson, baseando-se unicamente sobre a análise de *Mein Kampf*, atribui uma outra razão à rejeição ao pai. Para ele existe em cada alemão o desejo de realizar uma grande obra. Ora, pelo fato da Alemanha não ter conhecido a revolução democrática, os alemães da classe média não puderam, como os franceses ou os americanos, integrar os valores aristocráticos. Enquanto que em todo francês existe uma espécie de "cavaleiro", no alemão só existe um bom burguês e um sargento. Os alemães só podem oferecer a seus filhos, apaixonados por um ideal, a imagem de um "Bürger". O alemão ou deve voltar-se contra os valores parentais, ou frear seus

sonhos de ter um destino importante. Sem dúvida Hitler viveu este drama, seu pai era um simples e fiel funcionário e desejava que seu filho seguisse o mesmo caminho. "Eu não queria ser um funcionário. Nenhum discurso nem advertência poderiam vencer esta resistência".³³ Ao rejeitar os valores apregoados por seu pai, Hitler viveu o drama de sua cultura. Esta é a razão, segundo Erikson, pela qual os alemães se encontraram em *Mein Kampf* e puderam aceitar Hitler. Por outro lado, ele não tentou identificar-se ao pai, mas, ao contrário, propôs aos alemães a imagem de "um grande e glorioso irmão". Se Hitler e os alemães tornaram-se anti-semitas, é devido à culpa de terem rejeitado o pai, projetando assim nos judeus o ódio da autoridade.

Qualquer que seja o grau de pertinência destas duas teses, e sem adotar o lado sistemático e um tanto afoito que encerram, elas parecem-nos interessantes no que concerne a um ponto fundamental: o lado exacerbado do anti-semitismo de Hitler, que, na atmosfera geral anti-semita da Alemanha, encontrava um elemento poderoso para a questão sobre as *origens*. Ora, pudemos nos aperceber, por diversas vezes, que o problema das origens (do mesmo modo que o do fim dos tempos) é uma questão obcecante com que todo homem deve confrontar-se, e que ele deve resolvê-la de uma maneira específica, podendo levá-lo ao ódio de si próprio, favorecer os processos de cisão, assim como desenvolver o narcisismo, permitindo-lhe inventar objetos externos perseguidores, ou ser uma escora para seus desejos de onipotência. Ora, a questão das origens do povo alemão está sempre presente no seio da nação alemã, tanto através dos mitos, quanto da experiência histórica particularmente complexa deste povo. Hitler, como os alemães, tem necessidade de um nascimento purificado; ele deve regenerar-se do velho fluxo germânico, combater o outro povo das origens, o povo judeu, presente em seu pensamento, em seu território e ainda no seu próprio corpo (quer seja realmente o "sangue judeu", ou sob a forma de "mau objeto" a ser externalizado). Hitler, como os alemães, tem necessidade (visto que trata-se da mesma questão invertida), de se propor um grande projeto, controlar o futuro, antecipar o momento onde reina a história e instala-se o reino da imobilidade temporal. *Todo povo das origens é um povo messiânico.* Aquele que se atribui uma origem gloriosa deve pensar ter um destino análogo (o que importa então o apocalipse, visto que ele não é senão o inverso do reino dos céus na terra). O único destino verdadeiramente glorioso é o

da parada do Tempo pela constituição de um império universal racional, mesmo se para isto for preciso primeiro conquistar o espaço.

O elemento mais crucial em Hitler não é o seu complexo de Édipo, verdadeiramente mal resolvido, mas o fato de, por intermédio deste (que lhe lembra suas origens duvidosas, origens que ele divide com o povo alemão, povo da mistura) ele ser levado a questionar fortemente a questão das origens, recusando as imagens paternas e a se conceber como não-gerado carnalmente ("Quanto a mim, não tenho a menor idéia da história das famílias, dos ascendentes e dos descendentes de cada um. Este é um domínio que me é absolutamente estranho").³⁴ Hitler posiciona-se como aquele que pode recriar o mundo, ser um novo pai (que não seja um pai nem funcionário, nem detestado, mas, ao contrário, bem-vindo, comportando-se como um irmão mais velho), que descende diretamente do próprio Senhor (em síntese, um outro Jesus-Cristo), e se oferecer à adoração das multidões, àquela que todos devem respeitar, a pátria alemã, Mãe tão gloriosa e imaculada quanto a Virgem Maria.

II. *O conteúdo do discurso*

A regeneração imperativa só pode ser efetuada se certas condições são cumpridas: os elementos poluentes devem ser eliminados, a juventude deve derivar-se diretamente da pessoa do Führer, a mensagem deve ser ouvida como uma revelação e como a colocação em prática de uma nova religião, o grande projeto anunciado deve ser capaz de assumir em si valores científicos, produtivistas e monetários.

1. *O desaparecimento dos elementos poluentes*

O judeu é sujo, poluidor, é senhor da prostituição e o agente da sífilis. Trazendo consigo as doenças infecciosas, ele deve ser assimilado a um bacilo. Ao ter com uma mulher alemã relações sexuais, não somente ele deprava a raça alemã, caso venha a procriar, mas, mesmo não ocorrendo nenhum nascimento, deixa no interior da mulher sua marca de tal forma, que basta uma mulher alemã ter tido relações sexuais com um judeu uma única vez, e seu sangue estará definitivamente contaminado, sendo que seus filhos, mesmo frutos da relação com um cristão, correm um enorme risco, são suscetíveis de se parecerem com o judeu.³⁵

Este delirante discurso sobre o sexo chocou todos os estudiosos. O judeu neste caso é tido como uma figura diabólica, que deixa uma marca indestrutível em tudo que toca.

Este tema é perfeitamente coerente com a vontade de regeneração do povo, assimilado a uma raça. Se existem dois povos puros (como pensava Chamberlain, importante ideólogo de Hitler) e se somente um deve subsistir, toda mistura é prejudicial àquele dos dois que é encarregado de uma importante missão, e o outro povo só pode ser considerado como "o povo da impureza". Se, ainda, o judeu é assimilado ao pai, que espanca e contamina a mãe (segundo as conclusões dos trabalhos de Gilbert), contra o qual a revolta é primordial aumentam as razões para se desembaraçar deste germe mortal.

De todo modo, a partir do momento em que o Estado é assimilado a uma raça que tem o mesmo sangue, a questão sexual torna-se preponderante. A potência sexual sempre simbolizou a potência em seu sentido estrito. Se o judeu exerce a potência, então ele é possuidor e senhor da potência genital.³⁶ Além disso, é impossível uma luta com armas iguais entre a potência genital judia e a dos alemães, pois não somente os judeus possuem esta capacidade, mas seu esperma é *envenenado*. Vamos mais longe, tanto o seu ser espiritual como corporal destila este veneno, ele pode mesmo, por sua presença ou pelas emanções de seu corpo, prejudicar ao extremo.³⁷

2. *A juventude deve descender diretamente do Führer*

O Führer é o único ser certo de sua pureza (negação pura e simples dos problemas que ele se colocou). A raça alemã viveu uma certa degeneração. Ela pode erguer-se extirpando os judeus, ela o pode igualmente aceitando ser gerada novamente pelo Führer (pelo seu verbo), e sobretudo, visto que o futuro da raça está em jogo, aceitar que seus filhos tornem-se diretamente, pelos meios de submissão e fidelidade, pela formação, pela seleção ou pela procriação efetuada pelos milhares de fiéis, os filhos de Hitler. *Fidelidade*: antes de tudo, a criança deve obediência ao Führer e deve eventualmente denunciar seus pais, se suspeita neles uma traição ou uma desconfiança em relação ao Führer, obediência ainda nos alistamentos todos os 19 de abril dos rapazes e moças que completaram seus dez anos nos Jungvolk e Jungmädelsbund. No dia seguinte eles poderiam todos ser apresentados ao Führer, que comemorava seu ani-

versário, e, simbolicamente, serem recriados por ele. *Formação* nos Napolas, monumentos militares S.S., onde uma elite de crianças rigorosamente selecionadas era criada para tornar-se a fina flor do futuro Reich.³⁸ Seleção de crianças louras, com boas proporções, tipicamente arianas, tirados dos seus pais, nos territórios ocupados, para tornarem-se bons alemães.³⁹ *Procriação* em centros onde as mulheres alemãs eram triadas, com minúcia, por sua capacidade sexual e sua virtude procriadora, mulheres encarregadas de darem à luz crianças “maravilhosas”, cujos pais seriam os mais bonitos e os melhores soldados do Reich.

Todo regime ditatorial ou militar centra-se na juventude, esta não é só um objeto facilmente manipulável e uma obsessão publicitária, mas um valor e um fim em si próprio. É a promessa de um futuro florescente. A juventude é menos contaminada pelos judeus, pois não teve tempo de conhecê-los, de ler seus livros. Deste modo ela é praticamente pura, quase tabula rasa, e, ao ser colocada nas mãos do Führer, poderá tornar-se um instrumento de dominação do mundo, pois os pais destes jovens não poderão jamais sê-lo completamente, por serem frágeis, ainda não totalmente salvos, e ainda muito funcionários. Esta centralização sobre a juventude assinala o caráter eminentemente infantil de todo regime deste estilo, que multiplica o prazer nas manifestações rituais (grandes festas, marchas militares, passeios marcados por cantorias gloriosas) onde toda dúvida e diversidade é anulada.

3. Uma nova religião

“Que o nazismo tenha sido antes de tudo uma religião, foi uma hipótese levantada várias vezes. Lembremos simplesmente que os três caracteres propostos para definir uma religião — a percepção de um poder superior, a submissão a este poder e o estabelecimento de relações com ele — estavam, de fato, incontestavelmente presentes. A alma da raça, o sangue e seu misterioso apelo é o poder imanente e superior concretizado pelo povo (Volk); a submissão ao Führer, que era a emanação do poder, é incondicional e absoluta; e o Führer, sabendo perceber de modo infalível as ordens da alma racial, é também o grande sacerdote, que sabe exprimir a vontade divina.”⁴⁰

Uma religião, ou um mito, torna-se um elemento necessário para poder conduzir o povo a uma grande aventura. Mas nesta

circunstância, mais do que em qualquer outra, trata-se não somente de galvanizar as multidões, mas de fundar seu entusiasmo sobre novos princípios e, por isto mesmo, destruir um outro povo que tem também vocação para ser eleito.

Os novos princípios: Se Hitler faz freqüentes referências ao Senhor, não se confessando abertamente anticristão, seu objetivo é o de operar uma perfeita confusão entre a construção nacional-socialista e a obra divina. Deste modo ele evocará, copiando os termos finais do "Pai Nosso", este Reich alemão "da Força, do Esplendor e da Justiça".⁴¹ Assim, o reino que Hitler funda não é outro senão o reino divino, o qual por fim encontrou sua expressão terrestre. Mas enquanto a mensagem evangélica dirige-se a todos os homens, a sua dirige-se somente a seu povo, tornando-se assim, por sua graça e por sua palavra, o povo eleito. Ao pronunciar tal mensagem, ele torna-se o novo Messias.

Os princípios de base desta mensagem são a *Natureza* (Hitler dizia-se o "tambor" da natureza alemã) e a *Raça*. Princípios fundamentalmente anticristãos que testemunham a predominância do sentido sobre o espírito. Se o cristianismo, contrariamente ao judaísmo, tinha podido aceitar um certo retorno do sensual, das imagens, do culto da mãe, tinha conseguido, apesar de tudo, manter a primazia do espiritual, definindo-se como ecumênico. Na aventura nacional-socialista, não se trata de um retorno parcial do paganismo, mas de um retorno completo, e então de uma devoção do cristianismo, retirando a parte espiritual, herdada do judaísmo. Pode-se levantar a hipótese de que, procedendo assim, Hitler lidou com a própria armadilha do cristianismo: este havia aceito a reencarnação, e Hitler aparecia como um novo Messias; ele havia admitido o culto da Mãe-Pátria; para se difundir ele recorreu ao encantamento sensorial (artístico e sensual), da primazia dos sentidos (a força, o sangue, a natureza) sobre o intelecto. Se ele pôde convencer numerosos cristãos, foi porque seu discurso alimentava certos temas católicos, não para fazê-los o motor do domínio do mundo pelo conjunto dos homens, mas possibilitando a dominação total dos homens por um pequeno número de indivíduos.

Esta religião da natureza e da raça será um elemento essencial no combate contra a outra raça que refere-se ao intelecto e ao universal. Sua destruição é indispensável para que o "cristianismo", revisto e corrigido dos seus aspectos mais irracionais, enfim triunfe.

4. *O grande projeto deve submeter os sagrados secundários*

Os sagrados que vimos aparecer, trabalho, dinheiro, ciência, organização industrial, devem estar a serviço de uma nova religião, a qual, ao operar esta subordinação, coloca-os sobre a égide da pulsão de destruição. O dinheiro será o nervo da guerra, a ciência deve permitir a criação das mais sofisticadas máquinas de destruição, o trabalho obstinado que traz a alegria para todos (o trabalho pela alegria e a alegria pelo trabalho) deve favorecer uma sólida economia encontrando seu pleno desenvolvimento em uma economia para a guerra; quanto à racionalidade industrial, esta deve ser levada ao seu ponto máximo, acarretando a obediência total e ativa, para fazer da organização industrial alemã a mais eficaz do mundo.

Compreende-se bem esta submissão geral: falta legitimidade em todos estes sagrados profanos. Eles são fruto do assassinato de Deus e das antigas ordens estabelecidas, são a expressão da sociedade civil na sua efervescência e contradição. Hitler, ao colocar-se acima de qualquer Estado, como representante do povo e não das classes, dando a este uma missão divina, fez desaparecer a esfera do profano para constituir somente uma esfera sagrada, sagrado efervescente e entusiasmado. Mas esqueceu (e igualmente os alemães) que, se nenhuma sociedade pode viver somente na esfera do profano, nenhuma pode também existir em um sagrado totalitário. O sagrado é signo do perigo; se nos aproximarmos muito dele, podemos terminar por nos queimar.

III. *O significado e a ressonância do discurso*

Outros autores já insistiram sobre a tonalidade encantatória dos discursos pronunciados durante as grandes manifestações, tais como as de Nuremberg, e sobre os efeitos de deslumbramento e embotamento que suscitaram. Eles têm razão de fazê-lo, portanto revelam-se tímidos na explicação do porque, em tal caso, a encantação se mantém e não provoca ironia ou ridículo. Quanto a nós, pensamos que não se deve omitir o elemento essencial, que é o de serem estes discursos o do impossível e da onipotência, feitos para entrar diretamente em ressonância com o inconsciente dos ouvintes. Sabemos, desde que Freud o evidenciou em *A interpretação dos sonhos*, que o inconsciente ignora a contradição, a temporalidade, a negação, o

impossível. a diferença de sexos e das gerações. Mas o que proclama o discurso de Hitler, senão que, se os alemães o seguirem, ele lhes permitirá se tornarem, ou voltarem a ser, a raça eleita (e sabemos que o anti-semitismo alemão é incompreensível se omitimos a idéia de que só pode existir uma única raça eleita, a dos senhores e dos heróis)? Eis o discurso do *impossível*: todos são *heróis*, mesmo que alguns possuam mais carisma que outros. Esta transmutação deve-se realizar o mais rapidamente possível. Se a *Blitzkrieg* é uma necessidade estratégica, revela-se igualmente indispensável para consolidar a convicção de que tudo é possível no imediato (visto que no campo político alguns anos significam imediatez) e o que será realizado o será de uma vez por todas (o III Reich durará "mil anos"). *Não existe mais temporalidade*, não existe mais morte. As pessoas serão reconhecidas, serão heróis e serão ricas; quanto ao extermínio de populações, é apresentado como uma medida profilática. *Não existem mais contradições.* Quanto ao discurso de Hitler, ele representa a recriação dos alemães através da simples palavra (trata-se, como em toda palavra profética, de se referir seja ao vínculo homossexual, seja ao vínculo partenogênico). A mulher é, enquanto representante da diferença, totalmente excluída deste mundo, salvo enquanto geradora de crianças. Quanto à diferença das gerações, que significaria reconhecimento da filiação, do nome do pai e do respeito diante da lei, ela desaparece face à filiação em relação a um único Führer. Como em todo regime totalitário, as crianças fiscalizarão seus pais e os denunciarão, se for necessário. É a criança que reina, pois é a única que pode ser totalmente regenerada e marcada pelo nome do pai supremo.

Se o discurso hitlerista (e qualquer discurso do mesmo gênero) tem efeitos maciços, é porque ele soube falar diretamente ao inconsciente de cada pessoa e, igualmente, ao inconsciente do grupo, o qual, mais que qualquer outro, é insensível à contradição e à razão. É certo que outros elementos entram em jogo, mas em tal conjuntura a lógica do inconsciente funciona de maneira particularmente esclarecedora: basta ler os discursos de Hitler para que o sentido apareça com toda sua força. Pode-se, então, perceber a penetração inigualável da perspectiva freudiana: ela é a única que autoriza uma *leitura* desse tipo. Não nos surpreende que milhares (ou milhões) de indivíduos tenham podido ouvir e comentar em voz alta os discursos nazistas sem se darem conta do que eles continham. As conclusões práticas a que chegam tais discursos estão em correspondên-

cia lógica com as premissas que os fundam: para que o impossível ocorra, e só exista um povo de heróis, ocorre inevitavelmente a guerra total conduzida por um povo saído da mesma terra e animado pelo mesmo sangue, não podendo conceber-se sem a criação de bodes expiatórios. O herói se cria na luta, ele tem necessidade de escravos para reconhecê-lo e servi-lo, a raça pura tem necessidade de desembaraçar-se de seus "piolhos".

Tal é o discurso hitlerista, discurso sagrado, enquanto discurso do impossível, discurso fascinante, pois eleva todos os homens à condição de heróis, senão de deuses. Ele tanto desenvolve nos indivíduos as suas características paranóides, como as suas inclinações perversas, seus desejos de serem submetidos a uma ordem superior e à vontade de tudo submeter a seus próprios desejos. Dirigindo-se diretamente ao inconsciente, ele só pode ser perfeitamente entendido, salvo por alguns sujeitos ou grupos que reconhecem no discurso do impossível o discurso do apocalipse.

B. A ORGANIZAÇÃO

I. Seu funcionamento

Seremos sucintos a este propósito; nosso objetivo não é o de descrever os mecanismos do Estado nazista, mas simplesmente indicar aqueles que se relacionam com a destruição dos judeus. O Estado nazista elabora-se em torno de uma pessoa central (*Führer Prinzip*), que tem seus representantes investidos de poder em todos os níveis da hierarquia. Deste modo opera-se uma série de repartições de responsabilidade, que vai dos vértices mais elevados do Estado aos simples executantes. A todos é solicitada tanto uma completa obediência, quanto admiração. A construção de um partido sólido, guardião da fé, é que permite a difusão da mensagem; de um "front" de trabalho,⁴² representado em cada empresa por um quadro de propaganda e de fiscalização; de um exército sólido, de um corpo de S.S. praticamente autônomo e que só depende do Führer, de uma Gestapo (polícia secreta do Estado), dos diferentes movimentos de jovens, visando a edificação de uma máquina aperfeiçoada que permite fazer passar o discurso para a realidade cotidiana e de inscrevê-lo no mais íntimo das consciências. Entretanto, seria um erro acreditar⁴³ que não existem pontos de atrito, nem de antagonismo entre

os diferentes órgãos, e que eles funcionam de maneira perfeitamente ordenada sob a égide do partido é sob a direção de Hitler. A Wehrmacht desconfia e despreza os S.S.; os S.S. são superiores à Gestapo, os jovens hitleristas não têm nenhum controle dos Napolas; os industriais elaboram estratégias que lhes permitam enganar ou mesmo comprar os membros do partido, tendo-os deste modo sob devoção.

Sem adotar a teoria da policracia de M. Broszat, deve-se admitir que, se todo Estado sonha com o monolítico, este monolítico, devido ao grau de inércia que provoca, levaria, a médio prazo, ao declínio. Na realidade, sempre houve diferentes sistemas, estruturas diversas, mais ou menos fechadas, ciumentas uma das outras e envolvidas no mistério, agindo com o objetivo de fazer prevalecer seu ponto de vista. Esta diversidade teve por consequência, no momento da exterminação dos judeus, comportamentos diferentes, mais ou menos entusiasmados, mesmo se no conjunto todas as pessoas mostraram obediência.

II. *Suas repercussões sobre os indivíduos*

O povo alemão (salvo certo número de resistentes) não se revolta e executa as ordens prescritas.

Eichmann: "Eichmann não deixa nenhuma dúvida sobre o fato que ele teria matado seu próprio pai se esta ordem lhe tivesse sido dada... o que ele teria feito só seria considerado como crime retrospectivamente, e ele continuaria sendo um cidadão que respeita a lei, pois as ordens de Hitler que ele executou da melhor maneira, tinham valor de lei durante o Terceiro Reich".⁴⁴ Em 8 de maio de 1945 Eichmann se diz "Eu pressentia que era preciso viver uma vida individual, difícil, sem chefes, onde eu não daria mais ordens, que eu não as recebesse mais — em síntese, que me era preciso levar uma vida até então desconhecida de mim próprio".⁴⁵

R. Hoess, responsável de Dachau depois de Auschwitz: "A idéia de desobedecer uma ordem (qualquer que fosse esta ordem) não podia mesmo vir à mente".⁴⁶ "Nomeado comandante de Auschwitz, esforçou-se para desempenhar suas funções com competência, como se se tratasse de dirigir com ordem e competência uma fábrica; que o objetivo desta fosse a destruição dos seres humanos era uma contingência".⁴⁷

A. Speer, grande organizador e ministro do armamento, declara em seu livro *Au cœur du troisième Reich*: "Ver o sofrimento dos homens teve uma influência sobre meus sentimentos, não sobre minha conduta".⁴⁸ Para ele o essencial era ser um instrumento eficaz do regime, não lhe veio à idéia saber o que acontecia "do outro lado" (no campo) ou de "misturar-se a isto" (o problema dos judeus).

Todos comportam-se como bons funcionários. É certo que existe um certo número de sádicos "como o policial que em Lwow mata as crianças judias para divertir seus próprios filhos".⁴⁹ Mas este não é o caso geral. "Nossos homens que participavam na execução sofriam de esgotamento nervoso muito maior do que os que deviam ser fuzilados",⁵⁰ declara um coronel. Para lançarem-se com paixão à sua tarefa, as brigadas de exterminação (as quais são continuamente renovadas, pois este trabalho é prejudicial à saúde dos exterminadores) utilizam o schnaps e, lançam-se uns com os outros a desafios, encontrando no álcool e nesta sinistra emulação os alimentos necessários à concretização de sua tarefa.

Se na Alemanha, como todos os especialistas mostraram, praticamente todo mundo estava a par do que se passava e pensava que os extermínios eram bastante justificados (ainda mais que estes acentuaram-se maciçamente quando tornou-se evidente que a guerra seria dificilmente ganha), no entanto poucas pessoas tiveram manifestações sádicas evidentes. Elas contentavam-se de fazer corretamente o trabalho requisitado para a edificação do grande Reich.

Todos os especialistas fizeram-se a mesma pergunta: Por que e de onde vem esta obediência? Atualmente os trabalhos de Adorno e seus colaboradores sobre a personalidade autoritária são bem conhecidos. Os indivíduos anti-semitas têm uma necessidade de se submeter a uma autoridade superior e ao mesmo tempo de dominar as pessoas consideradas como fracas; são, então, sensíveis a relações de poder, manifestam estereótipos em sua visão do mundo exterior, são intolerantes à ambigüidade e tendem a comportar-se de modo conformista.⁵¹

E. Fromm vincula também o nazismo ao caráter autoritário. Este caráter resultaria da presença simultânea de tendências sádicas e de tendências masoquistas. O caráter autoritário admira a potência e está pronto a submeter-se a ela. Quando ele rebela-se, o faz contra a autoridade fraca, mas não contra a autoridade poderosa (o destino, a natureza, o líder). O "caráter autoritário" é na realidade um dependente, tem necessidade de um suporte mágico, de um poder

externo a si próprio. Ao possuí-lo ele sente necessidade de comandar e de dominar, pois à sua estrutura masoquista, junta-se a sua estrutura sádica. Compreende-se o caráter autoritário em termos de submissão e de dominação. Hitler tinha este caráter e a ideologia que preconizava era um reflexo do mesmo. Hitler submetia-se à natureza, ao destino, mas comandava os homens. Os homens com a mesma estrutura caracterológica, encontravam, no interior da doutrina nazista elementos para se satisfazerem: eles submetiam-se ao Führer, mas podiam liberar suas pulsões sádicas sobre as minorias raciais e, mais tarde sobre outros povos. O encontro de Hitler com os outros indivíduos de mesma estrutura caracterológica explicaria, então o nazismo.

Se fizermos uma rápida resenha das principais teorias sobre a questão, não podemos naturalmente omitir a de W. Reich, que vê na família alemã o próprio modelo do Estado autoritário (a "fábrica de ideologias autoritárias"), visto que ela aperfeiçoou técnicas de repressão da sexualidade natural da criança que a fazem tornar-se ansiosa, tímida e temerosa diante da autoridade, "obediente, gentil, e bem educada no sentido burguês". A família que funciona sob esta ideologia é principalmente a pequena burguesa, das classes médias. O nacional-socialismo, também, se apoiará sobre estas classes para ascender ao poder. Por fim, mencionemos os trabalhos de Dahrendorf⁵² que não está convencido com a teoria da "personalidade autoritária". Este autor pensa que a família alemã transformou-se profundamente em 1930, e prefere explicar o espírito de submissão "pelas aulas que as crianças receberam na família e na escola, aulas de moral, que privilegiam as virtudes privadas, aulas de manutenção social que fixam para cada indivíduo um papel".⁵³

Podem-se fazer quatro principais objeções à teoria da "personalidade autoritária". 1) A personalidade autoritária pode pertencer tanto à direita quanto à esquerda, referir-se a uma ideologia fascista ou comunista. 2) Não são explicadas as razões pelas quais as pessoas assumiram o poder numa determinada época (apesar das indicações de Fromm que mostra a coerência entre a personalidade de Hitler e as pessoas que têm este tipo de estrutura). 3) Não sabe-se bem por que razão estes indivíduos interiorizam tão bem as ideologias familiares de respeito pelo pai e pelo chefe, se a personalidade autoritária implica concomitantemente uma revolta contra o pai (e o detestado judeu, segundo Adorno assumiu, no plano imaginário, as características paternas), mesmo se admite-se que

a revolta faz-se contra um pai fraco, o *Bürger*, para melhor adorar o pai forte, o *Führer*. 4) Se a personalidade autoritária tem necessidade de dominar (ou de ser dominada), ela não implica em sua essência a necessidade de liquidar maciçamente um povo inteiro e de não sentir-se culpado.

Se pensamos que um modo específico de educação, que reprime as pulsões (mantendo-as em seu arcaísmo e em seu destino "demoníaco"), pode encontrar-se na origem das personalidades autoritárias, que exprimem seu desejo de submissão e de dominação nas estruturas sociais representadas pelos grandes chefes paranóicos; se apesar das críticas evocadas, a tese da personalidade autoritária parece-nos permitir compreender (caso seja verdade que a Alemanha conheceu tal tipo de educação) as razões do entusiasmo das massas para com um líder totalmente dominador que as retirava do caos prometendo-lhes tornarem-se deuses, a destruição dos judeus como método propício à realização de tal sonho torna-se inexplicável por uma tal teoria.

5. A DESTRUIÇÃO DOS JUDEUS COMO PARADIGMA DA SOCIEDADE MODERNA

O Estado nazista teve como ambição realizar a união indissolúvel entre o povo e o Estado, de se recolocar na origem dos tempos e concluir a história universal, fazendo desaparecer para sempre a sociedade civil, fundando um Estado militar que torne real o corpo divino, imutável e perfeito, livre para sempre do medo da impureza, fazendo-o passar do domínio do profano ao do sagrado, dando-se os meios e os métodos tradicionais para alcançar estes objetivos.

Este é de fato o sonho de todos os Estados modernos que querem programar seu futuro. O que foi objeto de análise ao longo destas páginas, é que o nascimento da economia permite à mensagem cristã dominar o mundo, se inscrever na realidade; o nascimento da idéia de igualdade institui a luta de todos contra todos, a construção de imensos aparelhos de Estado, a serviço das pulsões de morte e das pulsões de vida, estruturas que contribuem para arregimentar e uniformizar os indivíduos. Felizmente, este imaginário é combatido pela resistência dos indivíduos, dos movimentos culturais, regionais e do anti-Estado. Mas isto não impede que a força do Estado só

tenda a aumentar, mesmo se ninguém é mais verdadeiramente capaz de conduzi-la. Ora, mas o que disseram e redisseram os judeus após a diáspora, a não ser que o Estado é um mal absoluto, que a força nada resolve, que o intelecto deve primar sobre os sentidos, que a lei do pai é uma lei simbólica e não a manifestação de uma castração real, que as nações não têm legitimidade, que somente devem e podem existir as comunidades organizadas em volta de um ideal. Os judeus representam os que resistem ao Estado, mesmo se foram um dos primeiros a experimentá-lo e a se aperceberem de seu engano. Dentro de tal perspectiva os judeus devem ser eliminados ou pelo menos amordaçados. Ao errarem o caminho, tentando criar esta nação judaica alemã,⁵⁴ tornaram-se *ainda* mais perigosos, pois poder-se-ia temer que realizassem uma síntese particularmente forte. Os nazistas não se enganaram, quando davam como razão para o extermínio de crianças de casamento misto (judeu-cristão), o fato que estas pudessem haver herdado de ambos os pais seu poder, o que as tornaria particularmente seguras delas próprias e mais tarde estabeleceriam sua dominação. (É certo que eles só observavam a aliança da "astúcia" judia, da inteligência e a pureza dos alemães.) As outras nações também não se enganaram, pois não fizeram grande coisa para impedir o holocausto.

Entre judeus e alemães tanto a convivência quanto o antagonismo eram muito importantes, para que este casamento não terminasse mal. Trata-se de um casamento impossível entre o povo da certeza e o povo da razão. Teria bastado entrar no mundo moderno, o do nacionalismo, dos Estados, da economia como poder, do capitalismo e das guerras generalizadas, para que os problemas existentes se tornassem intratáveis. Foi necessário que a pulsão de morte assumisse nos seus diferentes aspectos (em especial compulsão à repetição e pulsão de destruição: dito de outra forma, burocracia e guerra total) a dianteira sobre a pulsão de vida, para que, personalidades incontestavelmente loucas como Hitler pudessem emergir, elaborar sua mensagem, serem entendidas e alcançar seus fins.

De tal modo, judeus e alemães tiveram um destino comparável. A metade dos judeus foi morta e numerosos foram os alemães que pereceram durante a Segunda Guerra Mundial. Os sobreviventes judeus encontraram uma terra prometida que eles geram de modo inquietante e engajaram-se em uma aventura na qual correm o risco de saírem-se mal. Os descendentes alemães ~~per~~continuaram

seu caminho, quando na verdade eles queriam ser mestres, assistiram a divisão de seu território, a qual periga de se perpetuar.

No final das contas, o mundo perverso (tecnocrático) e paranoico (carismático) no qual vivemos evacuou, através deste duelo fratricida⁵⁶ (é normal que ambos os irmãos tenham vencido, um tendo inventado a culpa e o outro a racionalidade demente), o essencial dos aspectos positivos da relação judeus e alemães: dos primeiros, evacuou o reconhecimento do débito com os antepassados e o contínuo comentário sobre estes, e dos segundos, o reino de uma razão capaz de duvidar de si própria e o poder poético. Ao invés disso, nosso mundo apreendeu destes dois povos as mais nocivas idéias: o messianismo, a megalomania, o desejo da supremacia espiritual e material do mundo.

Um exemplo particularmente eficaz em relação ao que nos referimos pode ser dado pelo trabalho dos revisionistas da história da última guerra, como Rassinier, Faurisson, Guillaume ou S. Thion, que tentam mostrar que uma realidade mínima foi a quantidade de judeus mortos durante a última guerra, que Hitler nunca detestou verdadeiramente os judeus e que o holocausto não passa de uma realidade inventada pelos judeus para alcançar a dominação do mundo.

Se eles não compreenderam nada, se não querem dar-se conta, é para um dia poder, sem a mínima culpa (certos alemães sentiam-na às vezes), realizar, por fim o sonho de Hitler: um mundo sem judeus totalmente profano, sem oposição, nem contestação, o judeu permanecendo como modelo do homem do questionamento (como bem compreendeu E. Jabès) com um humor devastador.

Esperamos que eles não obtenham a satisfação que desejam. O judeu, visto em sua vertente positiva, encenqueiro, amando a Deus e desafiando-o, amando a comunidade e sua própria diferença, dizendo ser o problema da alteridade e da reciprocidade uma questão fundamental, existe em todo ser humano. Talvez os povos primitivos conhecessem ainda melhor o problema da reciprocidade, da comunidade, da dificuldade da relação igualitária. Eles desapareceram, mas o problema permaneceu. Se um dia todos os judeus desaparecessem, outros grupos, outros povos, recolocariam o mesmo problema, pois este é um símbolo da condição humana: como ter irmãos e irmãs, como amá-los sem dominação, como nos reconhecer nas nossas diferenças, em nossos antagonismos, mas também nas nossas semelhanças?

Conclusão

Deveríamos poder compreender que
as coisas são sem esperança, e todavia
estarmos decididos a mudá-las.

Francis Scott Fitzgerald

A cada desmoronamento das provas, o poeta
responde com um brinde ao futuro.

René Char

Freud nos advertiu: aquilo que começa pelo Pai, conclui-se pela massa. Devemos anexar a este aforisma três corolários: aquilo que está na origem do vínculo social é ao mesmo tempo o que pode conduzir à sua dissolução ou à sua destruição. Se a horda finaliza-se no Estado, este sofre constantemente a tentação de converter-se em Estado de horda; quanto ao progresso da espiritualidade, este conduz à criação de um mundo simultaneamente funcional e passional, onde o trabalho do pensamento é tido como suspeito e onde as crenças e ilusões dividem a direção das ações humanas.

Os processos de massificação não precisam mais ser descritos: pudemos vê-los em ação nas tentativas, é certo que variadas, dos Estados para constituírem um corpo social suficientemente unificado, no qual os indivíduos inscrever-se-iam em postos designados (por mais móveis que eles sejam) e entrariam em relações de competição e de cooperação bem definidas.

O processo de individualização é insensarável do de massificação. É por ser livre em suas escolhas e em seus desejos que cada ser humano vai centrar-se sobre si próprio (sobre seu corpo, sua psiquê,

suas afiliações sociais e seu estatuto), vai desenvolver seu "Ego". Nisto ele vai tornar-se semelhante aos outros, tomado pela representação idealizada da conduta social, adotando os cânones de gozo propostos por um sistema social particular, no qual se encontra inserido. Deste modo, a individualização e seu aliado, o narcisismo, favorecem, paradoxalmente, as identificações múltiplas, a uniformização da conduta e o conformismo intelectual.

Certas formas de Estado serão mais exigentes que outras: a homogeneização será mais forte, as palavras de ordem mais imperativas, a vontade de unificação do corpo social mais inquietante. Mas todos os Estados são unânimes em pedir aos indivíduos que se sintam responsáveis por seus atos e estejam prontos a pagar o preço por pertencerem a uma comunidade que, mal ou bem, se ocupa deles.

Não é necessário nos estendarmos sobre as características das sociedades modernas. Entretanto, os três corolários indicados anteriormente merecem alguma atenção:

1) O que está na origem do vínculo social é o que ao mesmo tempo pode conduzir à sua dissolução ou à sua destruição.

Toda instituição do social parte da vontade de indivíduos iguais, que se sentem minoritários ou oprimidos, e querem conceber um projeto que os faça tornarem-se irmãos e sujeitos. Por isto eles lutam e tentam abater o representante da arbitrariedade absoluta ou os guardiães de uma "maioria compacta" (Ibsen), que exercem sobre eles um poder exorbitante. Executado o crime, derrubados os ídolos, a revolução sendo proclamada e entusiasmando os corações e os espíritos, resta-lhes gerir a vida cotidiana, estabelecer leis e sobretudo um referencial comum para se tornarem uma comunidade majoritária. É aqui que começa a dificuldade. Uma maioria (se não uma unanimidade) de semelhantes faz surgir a fantasia da indiferenciação e postula, em todo seu vigor, o problema da alteridade. Começam a funcionar os mecanismos de separação, de dominação, de exploração e de controle. Os sagrados, cada vez mais invasores, têm direito de se estabelecer e começam a presidir as ações e os pensamentos. O corpo social, procurando legitimar sua existência, crê descobri-la no consenso e na submissão de seus membros, do mesmo modo estes últimos crêem encontrar na sua servidão e integração ao Estado (e às instituições) uma garantia de sua identidade e um sentido para sua vida. Os irmãos só aceitam sentirem-se irmãos pela identificação a um senhor (ou senhores) e a

seus ideais, colocando suas afeições e seus negócios, que concorrem para a vida efervescente da sociedade civil, sob a tutela do Estado, enfim, acreditam na união dos seus mais íntimos desejos com os que são promulgados pelo Estado. Quando este pode estender seu controle aos mínimos comportamentos de seus membros, desaparecem os cidadãos irmãos e o tecido social se desagrega. Mas por que tentar a conciliação e a conversa, resolver as contradições, realizar uma escolha livre, se há um Estado transcendental, que autoriza nossas condutas, nos ama e nos incita a amá-lo, nos libera desse sofrimento e nos convida a uma tranqüila regressão? Cada um por si e o Estado por todos. Os irmãos tornam-se os inimigos potenciais, cada um defendendo seu Ego ou as suas mais íntimas prerrogativas. Os clãs aparecem, as quadrilhas se constituem. Como solução, o Estado deixa-os agir com toda impunidade, recriando deste modo um mundo de conflitos violentos, negociando interminavelmente com eles, tentando reconstituir um consenso, ou ainda amordaçá-los energicamente. Cedo ou tarde, a última solução tem alguma chance de prevalecer.

2) O Estado é tentado constantemente a se converter em Estado de horda.

O Estado assume a violência do chefe da horda assim como a dos irmãos conjurados. Ele a confiscou para seu próprio benefício. Entretanto, a maior parte do tempo a violência tomará corpo sob a máscara das instituições, que servem à regulação social. Ela assumirá o nome de lei, de norma ou de regulamento. Sua sutileza e moderação não impedirão de marcar os espíritos, de penetrar nas consciências, de guiar as ações, na falta de castigos mais severos. O Estado, enquanto guardião de uma vida social relativamente pacífica e pacificada, não pode se conduzir de outra maneira, ainda mais que o vínculo social se revela problemático e em vias de decomposição.

A violência do Estado não é mais pura expressão da vontade de controle, mas revela-se como elemento necessário à entrada dos indivíduos na ordem simbólica e em uma cadeia de significantes, onde não existe mais relação de força, mas somente a força da lei. Em tal circunstância, a violência situa-se do lado da interdição, da linguagem e do recalque, e não do da censura, do corpo a corpo e da repressão.

Só que a passagem da violência necessária à violência "em excesso" ocorre insensivelmente. Da interdição à censura, do recal-

que à repressão, a curva é descendente. Do Estado que permite a expressão de certos desejos ao Estado como morte de todo desejo que não seja o seu, do Estado que é a expressão da vontade dos cidadãos ao Estado pletórico que cristaliza a ameaça de castração real e que é cultura da pulsão de morte, o caminho já está assinalado. Ainda mais que o crescimento do Estado leva-o a intervir cada vez mais diretamente na vida dos cidadãos, a reger tanto a esfera econômica quanto a política, e a convocar os cidadãos à mobilização geral e constante para que se ganhem as guerras econômicas e as guerras externas. Todo cidadão pouco mobilizado ou indiferente, que tenha um outro tipo de valores ou uma outra concepção do Estado, torna-se então um traidor em potencial e deve ser punido. Toda nação estrangeira que impede o grandioso Ego do Estado de se manifestar, ou que acarrete uma ferida profunda no seu narcisismo, assistirá à invasão de seu território por hordas guerreiras, caso o combate econômico ou a luta ideológica sejam insuficientes para reconduzi-la à razão.

Estes Estados civilizados, com instituições reconhecidas e aceitas, transformam-se então em Estados policiais, prontos a se declarar em "estado de guerra" contra os compatriotas, a desempenhar o papel de polícia no mundo quando são ameaçados seus interesses vitais, suas zonas de influência ou sua zona de expansão. A partir deste momento, a luta é sem fronteira: a guerra total exprime seu poder e sua lei. O Estado não é mais o receptáculo de uma parte da vontade dos cidadãos, ele nada mais é que a forma moderna e sofisticada da horda, que ridiculariza suas próprias leis, instituindo o arbitrário e a injustiça como modo normal de governo, tomando tudo e nada dando, embriagado de uma força multiplicada pelo desenvolvimento das ciências e da tecnologia. Não devemos nos surpreender, o Estado encontrou seu fundamento na metabolização da violência física em violência simbólica. Continua, portanto, sempre temido um retorno ao modo explosivo. Ele constitui o risco inerente a todos os Estados modernos, no seu esforço de controle total das condutas sociais e no seu desejo de hegemonia.

3) O progresso na espiritualidade resulta na criação de um mundo, simultaneamente, funcional e passional.

As sociedades que se situavam no mito e na tragédia estavam em harmonia com seu ambiente e a ordem do mundo, para elas a ordem da natureza e dos deuses que a habitavam. Elas tinham, conscientemente ou não, aceitado pagar esta harmonia através de

um certo grau de imobilismo das estruturas que edificaram e de um relativo fechamento sobre si próprias. Em compensação, o progresso espiritual, o desenvolvimento alcançado pelo intelecto e a abstração, favorecidos pelo impulso das religiões monoteístas, fizeram surgir a necessidade de um sagrado transcendente, pai e juiz de todas as coisas. Estes fatores transformaram a organização social, permitindo a cada homem se construir ao substituir a questão do seu lugar no social e no mundo, pelas questões: quem sou eu, por que estou aqui, qual será meu futuro? Ao convocar cada indivíduo a elaborar suas próprias respostas, deixa-lhe a possibilidade de ser eleito ou condenado por sua própria escolha.

Mas, do mesmo modo que os antigos souberam pagar a dívida exigida pelos deuses e a natureza, os modernos (os homens das sociedades históricas), pagaram um preço colossal por sua liberdade. A submissão da natureza, o desenvolvimento das forças produtivas, a criação de Estados onipotentes e guerreiros foram uma parte do tributo a pagar. Eles poderiam ter acreditado que a contribuição havia sido suficiente e que estariam em condições de continuar a pensar livremente. Mas, infelizmente, devem ter ficado um tanto decepcionados, pois o Estado, no seu trabalho de homogeneização, não tem necessidade de pessoas que duvidem e que pensem certo. O Estado vive da certeza, é um vendedor de ilusões e uma máquina de crenças. É claro que ele não quer reinar sobre um mundo de "imbecis", ele simplesmente quer que a ciência lhe seja devota e o saber fique à sua sombra. Um pensamento codificado, canalizado, ligeiramente inventivo, que permite resolver os problemas técnicos dos quais ele se ocupa, não o amedronta. Mas, em contrapartida, um pensamento que questiona a representação do mundo no qual ele se apóia, ou seja, um pensamento autenticamente transgressivo, não lhe é favorável.

Para que o trabalho do pensamento pudesse se manter, foi preciso que ele se desenvolvesse nas margens, nos grupos minoritários, na cabeça de sujeitos desviantes e dissidentes, cujos trabalhos puderam continuar em segredo, ou, em todo caso, ao abrigo de uma tutela excessivamente invasora.

O povo judeu, a partir do momento em que foi condenado a dispersar-se, soube se aproveitar realmente (e não miticamente, enquanto povo eleito) dessa ocasião histórica. Povo do Livro, povo sem Estado, ele foi o próprio exemplo de uma atividade de pensamento desinteressada. Longe de nós achar que ele foi o único

povo nestas circunstâncias. Outros grupos deram elevado testemunho do vigor do pensamento. Mas na medida em que ele foi o único a ter sido conjunta e continuamente um povo marginal e um povo central (presente no coração de todos através do Velho Testamento), pôde representar o intelecto contra os sentidos, a abstração contra o concreto, a liberdade interior contra a servidão ao Estado.

Neste sentido, ele mostrou ser possível criar um mundo governado pela razão, porém concedendo à crença um lugar preciso para se exercitar mas que, em nenhuma circunstância, deve se ampliar. Aceitando pagar este tributo, o povo judeu ganhava em três dimensões: dando à ilusão religiosa o seu quinhão, impedia qualquer outra forma de ilusão de se desenvolver; devotando-se a uma religião abstrata, podia valer-se dela como ponto de apoio da sua vontade racional, e nela absorver capacidades renovadas de questionamento infinito; finalmente, podia tentar empregar suas luzes na compreensão do sagrado que o fundava e, igualmente, submetê-lo a sua obsessão interpretativa.

Q judeu, deste modo, anunciava que liberdade e razão não são valores antagonistas, que servir a Deus não leva ao embotamento e, ainda, que não era indispensável voltar à antiga cumplicidade do homem com a natureza para viver plenamente sua vida terrestre, sempre esperando a vinda do Messias.

Os judeus favoreceram, assim, uma mutação da humanidade. Eles ajudaram o homem a tornar-se tanto sujeito de seus atos quanto da atividade reflexiva. Em contrapartida, eles fortificaram, para não dizer que inventaram, a culpa e a submissão (por mais refletida que seja) ao sagrado. Não podiam imaginar que, deste modo, abriam as portas à generalização da culpa e às múltiplas formas de dominação.

De resto, se foram perseguidos, não foi porque implantaram a culpa e a submissão no coração do homem. Pelo contrário, todos os povos são seus herdeiros neste domínio, herdeiros que fizeram frutificar a herança investindo esforços consideráveis para aumentar o nível de culpa e para diversificar as técnicas de subordinação. Não, se foram perseguidos, e ainda o são, é porque dizem que o pensamento é indestrutível, que a crença deve ser limitada e que os Estados não têm uma essência divina. Eles são e permanecem, devido a isto, o último exemplo de um povo contra o Estado, contra a vida funcional, contra os processos irracionais e o protótipo de

uma alteridade irredutível com a qual ou se dialoga ou se entra em conflito aberto.¹

O diagnóstico que proponho pode parecer um pouco inquietante. E é. Entretanto, o pior nem sempre é garantido.

Na realidade, todo sistema social se revela, freqüentemente e exatamente no momento em que tudo parece perdido, capaz de se transformar, de diversificar suas respostas, de integrar os ruídos que o afetam, de realizar seus objetivos seguindo caminhos imprevisíveis ou inexplorados.

Um certo número de "linhas de fuga", na verdade, atravessa os Estados e coloca em dúvida o caráter inelutável de suas ações. Citarei três:

1) O crescimento desmesurado do Estado implica um constante reforço das técnicas de controle e de condução. O aumento dos meios de controle aumenta correlativamente os domínios a vigiar e as tarefas a serem realizadas. A variedade dos problemas, aliada à vontade de tratar de todos e de ir até o fim (ambição que nenhum Estado do passado teve, sabendo bem que era necessário deixar alguma coisa no fogo e que as "zonas de liberdade" são necessárias à regulação do conjunto), tiveram por consequência tornar impossível a tarefa devido à sua própria amplitude. Os teóricos da burocracia sabem disso muito bem, eles mostraram que quanto mais o controle se estende, mais as zonas de incerteza e de disfunção tendem a aumentar.

2) Pelo fato de suspeitar de todo mundo e de inventar inimigos internos e externos, o Estado termina por fundar sua autoridade sobre o vazio, contribuindo para o desaparecimento de toda adesão. O mundo apático, onde cada qual volta-se para si próprio ou para seu isolamento pessoal, é, em primeira instância, proveitoso para os dirigentes do Estado. Este último fica com as mãos livres para desenvolver sua política e consolidar o seu poder. Amarga vitória do Estado, pois, ao final, a ausência de adesão faz o Estado cair vítima de imobilismo. Se, em nenhuma circunstância, os indivíduos podem pensar o Estado como um eventual lugar de expressão e de realização de seus desejos, por mais alienados que sejam estes últimos, eles começarão um processo de desinvestimento total, inaugurando a esterilização tanto do Estado quanto da sociedade civil.

3) O monolitismo do Estado comporta consequências imprevisíveis, uma ação suscetível de alcançar um objetivo diferente do previsto:

a) Na verdade, por maior que seja a perspicácia dos homens, ela deixa de lado, necessariamente, certas possibilidades. O processo de repressão suscita sempre, cedo ou tarde, o retorno do recalado. Tomemos como exemplo o recalque que se segue à vitória da racionalidade. O que havia sido excluído pelo próprio movimento da racionalidade triunfante: a inteligência astuta, o afetivo, o pulsional, o pensamento exigente, o prazer dos corpos (e não o falso gozo obrigatório), o respeito pela natureza e pelos homens, os desejos de solidariedade e de amor recíproco, assim como a violência e a agressividade "não-construtivas" surgem ou reaparecem nos momentos onde menos a esperamos, quando o modelo racional e tecnocrata parece ter definitivamente triunfado. Se existe uma lei, constantemente verificada, ainda que habitualmente desconhecida, nas ciências sociais, é a que anuncia que o sucesso abre-se, necessariamente, ao fracasso, pois não pode haver sociedades sem oposição, cultura sem contracultura, lógica sem afetividade. Enquanto os sistemas sociais admitem "formações de compromisso" entre as diversas tendências antagonistas, eles podem se regular. Mas, quando, ao contrário, eles excluíram um aspecto importante do sistema simbólico, este não pode senão voltar, com intensidade, no real.

b) Ela suscita, por reação, fenômenos de resistência. Os indivíduos, os grupos e as classes não constituem nunca essas massas totalmente manipuladas, sempre prontas a sucumbir à hipnose e à sedução, a curvar-se diante do vencedor que utiliza a violência direta. Luta de classes, contestação, marginalidade, dissidência, revolta, revolução, sabotagem, não-adesão, o complô e a fuga do território são sintomas variados da resistência dos grupos sociais ao monolitismo do pensamento e à onipotência do Estado. Quanto mais o Estado quer fazer desaparecer a sociedade civil, mais esta reivindica em voz alta seus direitos, quanto mais o Estado amplia o seu campo de interesse, mais os povos criam novas zonas de liberdade. O conflito é a própria essência do social, a violência seu fundamento. Se para a criação de unidades estáveis são indispensáveis zonas de consenso, as zonas de turbulência e de resistência são igualmente essenciais para não transformar as estruturas vivas em sistemas fechados. As lutas operárias nos países do Leste, os movimentos sociais nos países europeus, a resistência armada e política nas dita-

duras sul-americanas, e, anteriormente ainda, os movimentos de resistência na Alemanha nazista nos provam a cada dia que mesmo os mais autoritários regimes têm sempre sua oposição.

c) Ela faz nascer em seu seio uma estrutura invertida: foi a burguesia em seu movimento ascendente que favoreceu as concentrações operárias e o nascimento do proletariado, foi a camada tecnocrata que, por suas decisões, suscitou o desejo de autogestão e de revolução. Ao poder das instituições responde o desejo de destruí-las, à permanência faz eco o efêmero, à integração a marginalização, à necessidade de segurança, o terrorismo e a delinquência, ao mundo do trabalho e da produção, o mundo dos "biscates" e da arte de "se virar", ao mundo da uniformidade, o da diversificação excessiva. Quanto mais o mundo se deseja unificado, mais ele explode em miríades de comportamentos, de grupinhos, de igrejinhas. Todo autoritarismo é o assustado pai da dissidência.

Além disso, se nos recordarmos que a transformação do real faz surgir problemas desconhecidos dos dirigentes que têm tendência a se entusiasmar prematuramente com seu sucesso, problemas que escapam a qualquer esforço de previsão e a qualquer vontade de controle, só se pode adotar uma atitude de prudência racional na interpretação dos múltiplos presságios que ditam o ritmo de nossa vida.

Não creio na destruição iminente. Caso acreditasse, estaria me juntando à corte dos falsos profetas que vivem pelas praças. Simplesmente, quis destacar a força de destruição do homem em sua impossibilidade de resolver a questão da alteridade. Partindo da dominação dos homens sobre as mulheres e as crianças, passamos, com o capitalismo, à dominação dos homens sobre outros homens, não mais enquanto estrangeiros, mas enquanto iguais, e chegamos agora (por intermédio do holocausto judaico) a um mundo onde o genocídio é permanente, a tortura habitual e onde a destruição do homem pelo homem, entre as nações através de uma guerra termonuclear, ou no interior das nações pela multiplicação dos inimigos internos que devem ser denunciados e combatidos, está na ordem do dia. As sociedades que se pretendem igualitárias deram origem à alienação e à exploração, as sociedades que acreditaram no progresso, agora só acreditam na guerra. A mundialização dos problemas acarreta uma mundialização de todas as formas de guerra.

Nossas sociedades, que elaboraram o novo Sagrado encarnado pelo Estado científico e produtivo, calaram progressivamente a sociedade civil e instalaram o culto da personalidade. Retornamos aos tempos obscuros. Mas agora não se trata mais de matar ou morrer pelo triunfo de uma causa: os russos não crêm mais na sua ideologia, os chineses sem dúvida ainda menos, e, quanto aos americanos, só querem conservar seus privilégios e sua rede de alianças. Se tivermos que morrer, será, sem dúvida, por nada; simplesmente por não termos sido capazes de derrubar esses deuses de fancaria, que são os políticos, os quais, em todos os países, fizeram desaparecer o debate político para substituí-lo pelo combate de gladiadores.

Sem dúvida, o futuro não pertence a ninguém, e, como dizia com perspicácia um chefe carismático como De Gaulle: "Não se deve insultar o futuro". Entretanto, se os homens querem sentir sempre a necessidade do apoio paterno na realidade, ou o apoio de uma organização onipotente, se são incapazes de perceber a virulência das pulsões de morte que sabem usar a máscara da vida, neles mesmos e nos outros, se revelarão incapazes de agir de forma a que a palavra nova não se degrade em palavra vazia e que as instituições inéditas não queiram um dia ser a expressão da natureza das coisas ou de um sagrado onipotente. Os Bárbaros estão entre nós, em nós próprios. Para os combater, não esperamos que eles venham do exterior pois eles não nos darão este prazer.

O grande poeta grego Constantin Cavafy o exprimiu admiravelmente em seu poema "En attendant les Barbares" (À espera dos Bárbaros). Deixo-lhe a palavra final:

— O que esperamos, reunidos assim na praça?

— Os Bárbaros vão chegar hoje.

— Por que este marasmo no senado? Por que os Senadores não estão legislando?

— É porque os Bárbaros vão chegar hoje. Que leis votariam os Senadores? Os Bárbaros, ao chegar, farão a lei.

— Por que nosso Imperador, acordado desde a aurora, está sentado sob um dossel nas portas da cidade, solene com a coroa na cabeça?

— É porque os Bárbaros vão chegar hoje. O Imperador prepara-se para receber seu chefe. Ele mandou até preparar um pergaminho, no qual lhe outorga denominações honoríficas e títulos.

— Por que nossos dois cônsules e nossos pretores envergam suas togas vermelhas bordadas? Por que estão enfeitados com pul-

seiras de ametistas e faiscantes anéis de esmeraldas? Por que trazem seus preciosos bastões, delicadamente cinzelados?

— *É porque os Bárbaros vão chegar hoje, e esses objetos caros deslumbram os Bárbaros.*

— *Por que nossos hábeis retóricos não peroram com sua costumeira eloquência?*

— *É por que os Bárbaros vão chegar hoje. Eles não apreciam nem as belas frases, nem os longos discursos.*

— *E por que subitamente esta inquietude e esta confusão? Como as felções se tornaram graves! Por que as ruas e as praças se esvaziam tão depressa e por que voltam todos para casa com um ar tão sombrio?*

— *É que a noite caiu e os Bárbaros não chegaram. E veio gente das fronteiras dizendo que não existem mais Bárbaros...*

E agora, o que será de nós sem os Bárbaros? Essa gente, pelo menos, era uma solução.

Notas

Apresentação (pp. 11-26)

1. "Exegi monumentum aere perennius."
2. "Cada átomo de silêncio contém a possibilidade de um fruto maduro". P. Valéry: "Palme", em *Charmes*, Gallimard, 1922.
3. Foulkes, F.H.: *Therapeutic Group Analysis*, Allen and Unwin, 1978, p. 156.
4. Enriquez, E.: "Le pouvoir et la mort", *Topique*, n.ºs 11-12, 1973.
5. Cf. Castoriadis, C.: "La découverte de l'imagination", *Libre*, n.º 3, Payot, 1978, pp. 168 e 169, 172.
6. Detienne, M. e Vernant, J.-P.: *Les ruses de l'intelligence, Lametis des Grecs*, Flammarion, 1974, p. 55.
7. E não na teoria aristotélica, que guarda, como podemos perceber, sua referência à fantasia.
8. Detienne, M. e Vernant, J.-P.: *op. cit.*, p. 56.
9. Bachelard, G.: *L'eau et les rêves*, José Corti, 1942, pp. 100-101.
10. Bachelard, G.: *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1938, p. 39.

PRIMEIRA PARTE

capítulo I (pp. 28-46)

1. Freud, S.: *Totem e tabu*, Edição Standard Brasileira, das Obras Completas de Sigmund Freud [E.S.B.], vol. XIII, Imago, 1974.
2. Críticas vindas principalmente da parte dos antropólogos, que viram, com estupor, Freud entrar em seus domínios. Citemos, desse conjunto de trabalhos, a análise de A.L. Kroeber: "Totem and Taboo, an ethnological psychoanalysis", *American Anthropologist*, XXII (janeiro, 1920), pp. 48-55. Vinte anos mais tarde, o etnólogo americano mantém seu ponto de vista, em seu estudo: "Totem and Taboo in retrospect", *American Journal of Sociology*, XIV (novembro 1939), pp. 446-451: Nada, no curso desses vinte anos, indica que os antropólogos

tenham feito algum progresso em direção à tese central de Freud e estejam dispostos a aceitá-la.

3. Carta a Ferenczi, 1.º de maio de 1913, citada em E. Jones: *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, t. II, PUF, 1961, p. 376 (Ed. bras.: *Vida e obra de Sigmund Freud*, Zahar, 3ª ed., 1979).
4. Carta a Ferenczi, 8 de maio de 1913, citada em E. Jones, *op. cit.*, p. 376.
5. Carta a Ferenczi, 30 de novembro de 1911, citada em E. Jones, *op. cit.* (os grifos são nossos).
6. Foi somente há alguns anos, após maio de 68, que alguns psicanalistas, face à crise política geral, e sobretudo frente a suas próprias dificuldades institucionais, se debruçaram com maior interesse sobre a obra sociológica de Freud.

De nossa parte, já em 1966, sublinhávamos a importância decisiva de *Totem e tabu* em toda reflexão sobre o poder, em nosso estudo "La notion du Pouvoir", publicado em janeiro de 1967, numa obra coletiva *L'économique et les services humaines*, sob a direção de G. Palmade, Dunod (cf. nesse texto, as pp. 259-262 consagradas a *Totem e tabu*).

7. W. Reich, em particular *L'irruption de la morale sexuelle*, Payot, 1971. Uma crítica acirrada da posição de Reich se encontra no texto de P. Fornari: "Généralité et culture dans l'oeuvre de W. Reich", *Connexions*, n.º 15 (extrato de *Genitalita e cultura*, Seltorini Editori, Milão, 1975).
8. Mannoni, O.: *Freud*, Le Seuil, 1968, p. 151.
9. Examinaremos este ponto mais adiante.
10. Malinowski, B.: *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, 1927, Payot, nova ed., 1967. Cf. igualmente, do mesmo autor: *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, 1930.
11. A morte do chefe da horda, possuidor das mulheres e castrador dos filhos, conduz à sua transfiguração. Ele se torna a garantia da vida coletiva, o representante do grupo, quer para os seus membros, quer para os grupos exteriores, aliados ou inimigos e, sobretudo, a origem de toda vida, o ponto a que o "coletivo" pode recorrer cada vez que se deparar com o perigo.
12. "O que até então fora interdito por sua existência real (o pai) foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de 'obediência adiada'". Freud: *op. cit.*, p. 165 (Ed. bras., p. 172).
13. P. Clastres: *La société contre l'Etat*, Ed. de Minuit, 1974.
14. Freud, S.: *Totem et tabou*, Petite Bibliothèque Payot, p. 163 (Ed. bras., p. 170).
15. Freud, S.: *op. cit.*, p. 126 (Ed. bras., p. 131).
16. Lévi-Strauss, C.: *Les Structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., 1949, caps. I e II (Ed. bras.: *As estruturas elementares do parentesco*, Vozes, 1976).
17. Freud, S.: *op. cit.*, p. 27 (Ed. bras., p. 37).
18. S. Freud: *op. cit.*, p. 29 (Ed. bras., p. 38).
19. S. Freud: *op. cit.*, p. 44 (Ed. bras., p. 52).

20. S. Freud: *op. cit.*, pp. 82-83 (Ed. bras., pp. 89, 90, 91). Citamos a tradução do texto francês por considerá-lo mais elucidativo: "Sem violentar as noções, pode-se falar de remorso tabu. O remorso tabu constitui a forma mais antiga do remorso, da consciência em geral... A consciência refere-se ao que sabemos de maneira evidente. A consciência moral é a percepção interna da rejeição que temos de certos desejos,... deve ficar claro que esta rejeição não tem necessidade de evocar quaisquer razões, ela é segura de si própria... sem hesitar, podemos qualificar a consciência moral de "consciência angustiante".
21. "Não devemos nos perder a ponto de aplicar critérios de realidade a formações psíquicas recalçadas nem subestimar a importância das fantasias na formação dos sintomas sob o pretexto delas não terem realidade. Por exemplo, não é preciso procurar uma outra origem para o sentimento de culpa quando é claro que nenhum crime real pode ser evidenciado. Devemos emporregar a moeda em vigor do país que exploramos e, no nosso caso, é a moeda neurótica." Freud citado por O. Mannoni: *Freud, op. cit.*, p. 150.
22. Freud, S.: *Au-delà du principe de plaisir*, em *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, nova ed., 1981. (*Além do princípio de prazer*, E.S.B., vol. XVIII, Imago, 1974).
23. Neste aspecto, a obra de Sade é exemplar. Cf. E. Enriquez: "Le gardien des clés, système et volupté chez Sade", *Topique*, n.º 19, 1977.
24. Freud, S.: *op. cit.*, p. 88 (Ed. bras., p. 96).
25. Ver Aulagnier: "La perversion comme structure", *L'inconscient*, n.º 2, 1967.
26. Freud, S.: *op. cit.*, p. 106 (Ed. bras., p. 113).
27. Freud, S.: *op. cit.*, p. 106 (Ed. bras., p. 114).
28. Freud, S.: *Moïse et le monothéisme*, Idées, Gallimard, 1948 (*Moisés e o monoteísmo*, E.S.B., vol. XXIII, Imago, 1974).
29. Freud: *op. cit.*, pp. 135-136. (Ed. bras., pp. 135-136).
30. P. Kaufmann: *L'inconscient du politique*, P.U.F., 1979, p. 60.
31. Freud, S.: *op. cit.*, p. 173 (Ed. bras., p. 153).
32. Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté, op. cit.*, pp. 615-616 (Ed. bras., pp. 531-532).
33. Lévi-Strauss: *op. cit.*, p. 615 (Ed. bras., p. 531).
34. "Não é preciso procurar uma outra origem para o sentimento de culpa, quando é claro que nenhum crime real pode ser evidenciado." S. Freud: *Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique*, em inglês S.E. XII, traduzido por C. Conté, documento não publicado.
35. F. Redl: "Émotion de groupe et leadership" traduzido em A. Lévy: *Textes fondamentaux de psychologie sociale*, Dunod, 1966, pp. 376-393.
36. De qualquer forma, o incesto com o pai. O pai como dono do direito de possuir todas as mulheres (cf. o direito de primícias). O incesto com a mãe e a irmã é o que é proibido de maneira radical. O incesto com a mãe é mesmo bastante raro, com a irmã menos raro. Existem, entretanto, várias equivalências de relações incestuosas.
37. Enriquez, E.: "Le pouvoir et la mort", *Topique*, n.º 11-12, 1973.

38. De uma civilização digna deste nome, isto é, portadora de invenção e de criatividade. Quando a civilização oscila em direção à paranóia e à perversão, a barbárie não está longe.

capítulo II (pp. 47-78)

1. Freud S.: *Psychologie des foules et analyse du moi*, em *Essais de Psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, nova tradução.
2. Redl, F.: "Émotion de groupe et leadership" *op. cit.* Jaques, E.: "Des systèmes sociaux comme mécanismes de défense contre l'anxiété", em A. Lévy: *Textes fondamentaux de psychologie sociale*, *op. cit.* Pagès, M.: *La vie affective des groupes*, Dunod, 1968. Após a publicação deste capítulo, outros autores aperceberam-se da importância desta obra, como B. Edelman em "*L'homme des foules*", Payot, 1981, e S. Moscovici no seu interessantíssimo livro *L'Âge des foules*, Fayard, 1981.
3. Freud, S.: *op. cit.*, p. 123 (Ed. bras., p. 91).
4. Freud, S.: *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., 1971, pp. 105-106. (*O mal-estar na civilização*, E.S.B., p. 169).
5. Clavreul, J.: "Identification et complexe de castration", *L'inconscient*, n.º 7, 1968.
6. Enriquez, E.: "Du crime au groupe, du groupe à l'Etat", *op. cit.*
7. Lactaire, S.: "L'obsessionnel et son désir", citado por E. Enriquez: "La notion de pouvoir", *op. cit.*
8. É por isso que não devemos nos espantar com a tranquilidade habitual do telespectador, que pode ver grupos de homens massacrados por bombas, indivíduos se afogando ao fugir do Vietnã, ou cidades arrasadas por tremores de terra, sem nada sentir. Tais seres lhes são indiferentes, eles podem existir ou não. Eles em nada contam para a economia psíquica do sujeito.
9. Lacan, J.: *Écrits*, Le Seuil, 1965, pp. 93-100.
10. Freud, S.: *op. cit.*, p. 123 (Ed. bras., p. 91).
11. Freud, S.: *op. cit.*, p. 124 (Ed. bras., p. 92).
12. Freud, S.: *op. cit.*, p. 124 (Ed. bras., p. 92).
13. As oposições devem-se mais a Le Bon que a Freud, mas o pensamento freudiano, às vezes, contaminou-se pelo de Le Bon.
14. Freud, S.: *op. cit.*, p. 126 (Ed. bras., p. 95).
15. Freud, S.: *op. cit.*, p. 126 (Ed. bras., p. 95).
16. G. le Bon: *La psychologie des foules*, P.U.F., 1895, nova edição, 1981.
17. Grifo nosso.
18. Freud, S.: *op. cit.*, p. 134 (Ed. bras., p. 96).
19. Freud, S.: *op. cit.*, E.S.B., p. 101.
20. Grifo nosso.
21. Freud, S.: *op. cit.*, p. 135 (Ed. bras., p. 102).
22. Freud, S.: *op. cit.*, p. 135 (Ed. bras., p. 103).
23. Freud, S.: *op. cit.*, p. 136 (Ed. bras., p. 104).
24. Grifo nosso, *ibidem*, p. 136 (Ed. bras., p. 104).

25. Essa perspectiva foi desenvolvida nos últimos anos por D. Anzieu ao mostrar a semelhança entre grupo e sonho. "Analogie du groupe et du rêve, l'étude psychanalytique des groupes réels", em *Le groupe et l'inconscient*, Dunod, 1975, pp. 146-170.
26. Freud, S.: *op. cit.*, p. 129 (Ed. bras., p. 98).
27. Freud, S.: *op. cit.*, p. 129 (Ed. bras., p. 97).
28. Que, naturalmente, são provisórias.
29. Aulagnier, P.: "Savoir ou certitude", *Topique*, n.º 13, 1974.
30. Ricoeur, P.: *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 271.
31. Freud acrescenta "... em circunstâncias excepcionais, pode surgir nas comunidades o fenômeno do entusiasmo que tornou possível as mais esplêndidas realizações grupais" ... "a mente grupal é capaz de gênio criativo no campo da inteligência, como é demonstrado, acima de tudo, pela própria linguagem, bem como pelo folclore, pelas canções populares e outros fatos semelhantes" Freud, *op. cit.*, p. 140 (Ed. bras., p. 108).
32. Freud assume este sentido, não se deixando influenciar por Le Bon quando escreve: "Uma série de estruturas bastante diferentes provavelmente se fundiu sob a expressão 'grupo' ('foule') e pode exigir que sejam distinguidas." *Op. cit.*, p. 141 (Ed. bras., p. 108).
33. Grifo nosso. Freud: *op. cit.*, p. 154 (Ed. bras., p. 120).
34. "Um traço democrático perpassa pela Igreja, exatamente porque, perante Cristo, todos são iguais e todos possuem parte igual de seu amor." *Op. cit.*, p. 154 (Ed. bras., p. 120).
35. O estatuto da ilusão é ambíguo. Voltaremos mais tarde a este ponto.
36. Freud, S.: *op. cit.*, p. 152 (Ed. bras., p. 117).
37. Freud, S.: *op. cit.*, p. 156 (Ed. bras., p. 122).
38. Mesmo se, para Freud a mulher freia o movimento civilizador. Ele aprofundará esta idéia em *O mal-estar na civilização*.
39. Freud, S.: *op. cit.*, p. 165 (Ed. bras., p. 130).
40. Freud, S.: *op. cit.*, p. 214 (Ed. bras. p. 177).
41. Freud, S.: *op. cit.*, p. 214 (Ed. bras., p. 177).
42. Enquanto amor pelo mesmo.
43. Este aspecto será retomado na segunda parte.
44. Enriquez, E.: "Le gardien des clés, système et volupté chez Sade", *op. cit.*
45. Trata-se mais de canalização que de sublimação.
46. Cf. sobre esse aspecto: segunda parte, cap. III ("Poder, morte e amor").
47. Freud, S.: *op. cit.*, p. 163 (Ed. bras., p. 129).
48. Stalin, um homem bastante prevenido, estava bastante consciente desse problema quando afirmava que o partido se consolidava a cada traidor descoberto, e incitava constantemente o povo soviético à vigilância para lutar "contra o cerco à União Soviética".
49. Freud, S.: *op. cit.*, p. 167 (Ed. bras., p. 133).
50. Freud, S.: *op. cit.*, p. 199 (Ed. bras., p. 164).
51. Freud, S.: *op. cit.*, p. 181 (Ed. bras., p. 147).
52. Freud, S.: *op. cit.*, p. 198 (Ed. bras., p. 163).

53. Freud, S.: "Pour Introduire le narcissisme", em *La vie sexuelle*, P.U.F., 1969.
54. Freud, S.: *Psychologie des foules ...*, op. cit., p. 173 (Ed. bras., p. 138).
55. Freud, S.: op. cit., p. 216 (Ed. bras., p. 178).
56. Freud, S.: op. cit., p. 177 (Ed. bras., p. 143).
57. Freud, S.: op. cit., p. 179 (Ed. bras., p. 145).
58. Freud, S.: op. cit., p. 180 (Ed. bras., p. 145).
59. Freud, S.: op. cit., p. 194 (Ed. bras., p. 159).
60. Freud, S.: op. cit., p. 196 (Ed. bras., p. 161). Note-se que em Freud a confusão é total entre passivo e masoquista, o que ainda resta provar.
61. Se bem que Freud se refira explicitamente a *Totem e tabu*.
62. Enriquez, E.: "Imaginaire social, refoulement et répression dans les organisations", *Connexions*, n.º 3, E.P.I., 1972.
63. Frase famosa de Valéry Giscard d'Estaing em sua campanha eleitoral de 1974.
64. Enriquez, M.: D'un corps à l'autre, Réflexions sur le masochisme", *Topique* n.ºs 7-8, 1972. Cf. ainda o livro de Piera Aulagnier: *Les destins du plaisir*, Le Fil Rouge, P.U.F., 1979, onde este tema é desenvolvido amplamente e numa perspectiva inteiramente nova (principalmente a 5ª parte: "Du transfert nécessaire à la passion aliénante").
65. Lagache, D.: "Pouvoir et personne", em *L'évolution psychiatrique*, reproduzido em *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.º 8, 1973.
66. Freud, S.: op. cit., p. 186 (Ed. bras., p. 152).
67. Freud, S.: op. cit., p. 186 (Ed. bras., p. 152).
68. Freud, S.: op. cit., p. 188 (Ed. bras., p. 154).
69. Freud, S.: op. cit., p. 205 (Ed. bras., p. 169).
70. Freud, S.: op. cit., p. 206 (Ed. bras., p. 169).
71. Freud, S.: op. cit., pp. 161-162 (Ed. bras., p. 127).
72. Jaques, E.: "Des systèmes sociaux comme mécanismes de défense contre l'anxiété", op. cit. Pagès, M.: *La vie affective des groupes*, op. cit.
73. Cf. Mauss, M.: "Effet psychique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité", em *Sociologie et anthropologie*, op. cit. Cf. Lévi-Strauss, C.: "Le sorcier e sa magie", em *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.
74. Crozier, M.: *Le phénomène bureaucratique*, Le Seuil, 1964. Cf. ainda Crozier, M. e Friedberg, E.: *L'acteur et le système*, Le Seuil, 1977.
75. Freud, S.: *Psychologie des foules...* op. cit., p. 215 (Ed. bras., pp. 177-178).
76. Freud colocará essa questão, em toda sua amplitude, em *O Mal-estar na civilização*.

capítulo III (pp. 79-95)

1. Freud, S.: *L'avenir d'une illusion*, PUF, 1971 (*O Futuro de uma ilusão*, E.S.B., vol. XXI, Imago, 1974).

2. Freud, S.: *op. cit.*, p. 20 (Ed. bras., p. 25).
3. "Não era meu propósito explicar a origem da religião, mas apenas do totemismo"; Freud, S.: *op. cit.*, p. 31 (Ed. bras., p. 35).
4. Freud, S.: "Actes obsédants et exercices religieux", em *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 94.
5. Freud, S.: *op. cit.*, p. 215 (Ed. bras.: p. 178).
6. Freud, S.: *op. cit.*, p. 49 (Ed. bras., p. 47).
7. Freud, S.: *op. cit.*, p. 33.
8. O livro de A. Zinoviev, *L'avenir radieux*, é um bom exemplo deste procedimento (*L'Age d'homme*, 1978).
9. Segundo P. Kauffmann, em "Freud, la théorie freudienne de la culture", *op. cit.*
10. P. Kaufmann: *op. cit.*, p. 70.
11. Freud S.: *op. cit.*, p. 10 (Ed. bras., p. 18).
12. Freud S.: *op. cit.*, pp. 17-18 (Ed. bras., p. 23).
13. Nem sempre é o caso, pois para os oprimidos costumam conservar "o direito a desprezar povos estrangeiros as compensa pelas injustiças que sofrem dentro de sua própria unidade". Freud, S.: *op. cit.*, p. 19 (Ed. bras., p. 24).
14. Freud S.: *op. cit.* p. 22 (Ed. bras., p. 26).
15. Freud, S.: *op. cit.* p. 23 (Ed. bras., p. 27).
16. Freud, S.: *op. cit.* p. 21 (Ed. bras., p. 26).
17. Freud, S.: *op. cit.*, p. 25 (Ed. bras., p. 29).
18. Freud, S.: *op. cit.*, p. 33 (Ed. bras., p. 36).
19. Freud, S.: *op. cit.*, p. 33 (Ed. bras., p. 36).
20. Freud S.: *op. cit.*, p. 44 (Ed. bras., p. 44).
21. Freud S.: *op. cit.*, p. 43 (Ed. bras., p. 43).
22. Freud S.: *op. cit.*, p. 44. (Ed. bras., p. 43).
23. Freud S.: *op. cit.*, p. 44 (Ed. bras., p. 44).
24. Freud S.: *op. cit.* p. 45. (Ed. bras., p. 44).
25. Rosolato G.: "La scission que porte l'incroyable" em *La croyance*, N.R.P. (*Nouvelle Revue de Psychanalyse*), n.º 18, 1978.
26. Freud S.: *op. cit.* p. 39. (Ed. bras., p. 40).
27. Pontalis J.B.: "L'illusion maintenue", em *Effets et formes de l'illusion* N.R.P., n.º 4, 1971.
28. Freud S.: *O futuro de uma ilusão*, p. 50. (Ed. bras., pp. 47-48).
29. Freud S.: *op. cit.*, p. 74. (Ed. bras., p. 65).
30. Freud S.: traduzido do francês, *op. cit.*, p. 75.
31. Freud S.: *op. cit.*, p. 54 (Ed. bras., p. 51).
32. Freud S.: *op. cit.*, p. 53 (Ed. bras., p. 50).
33. Freud S.: *op. cit.*, p. 58 (Ed. bras., p. 54).
34. Freud S.: *op. cit.*, p. 59 (Ed. bras., p. 55).
35. Freud S.: *op. cit.*, p. 60 (Ed. bras., p. 56).
36. Freud S.: *op. cit.*, p. 61 (Ed. bras., p. 57).
37. Freud S.: *op. cit.*, 67 (Ed. bras., p. 62).
38. Simon G.: *Kepler astrologue, astronome*, Gallimard, 1980.
39. Marcuse H.: *Eros et civilisation*, *op. cit.*, p. 71 (Ed. bras.: *Eros e Civilização*, Zahar, 8ª ed., 1981).

40. Tibon-Cornillon M.: "L'ordre rationnel et son destin", *Connexions*, n.º 27, 1979.

capítulo IV (pp. 96-120)

1. Freud, S.: *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., 1970, p. 70 (*O Mal-estar na Civilização*, E.S.B., vol. XXI, Imago, 1974, p. 139).
2. Green, A.: "Le nouveau malaise dans la civilisation", em *Critique*, n.º 348, 1976, p. 474.
3. Carta a Lou Andreas-Salomé, em Lou Andreas-Salomé: *Correspondence avec Sigmund Freud*, Gallimard, 1970, p. 225.
4. Freud, S.: *Ma vie et la psychanalyse*, Idées Gallimard, 1950, pp. 70-71.
5. Freud, S.: *O mal-estar na civilização*, *op. cit.*, p. 20 (Ed. bras., p. 94).
6. Freud, S.: *op. cit.*, p. 20 (Ed. bras., p. 95).
7. Freud, S.: *op. cit.*, p. 33 (Ed. bras., p. 105).
8. Freud, S.: *O futuro de uma ilusão*, *op. cit.*, p. 52.
9. Freud, S.: *O mal-estar na civilização*, *op. cit.*, p. 37 (Ed. bras., p. 109).
10. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 39-40 (Ed. bras., p. 112).
11. Freud, S.: *op. cit.*, p. 43 (Ed. bras., p. 115).
12. Freud, S.: *op. cit.*, p. 44 (Ed. bras., p. 115).
13. Freud, S.: *op. cit.*, p. 44 (Ed. bras., p. 116).
14. Freud, S.: *op. cit.*, p. 45 (Ed. bras., p. 116).
15. Freud, S.: *op. cit.*, p. 45 (Ed. bras., p. 116).
16. Freud, S.: *op. cit.*, p. 45 (Ed. bras., p. 116).
17. Freud, S.: *op. cit.*, p. 45 (Ed. bras., pp. 116-117).
18. Freud, S.: *op. cit.*, p. 47 (Ed. bras., p. 118).
19. "O destino é a política", já dizia Napoleão.
20. Freud, S.: *op. cit.*, p. 51 (Ed. bras., p. 121).
21. Freud, S.: *op. cit.*, p. 55 (Ed. bras., p. 124).
22. Freud, S.: *O futuro de uma ilusão*, *op. cit.*, p. 68. (Ed. bras., p. 62).
23. Freud, S.: *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Idées, Gallimard, 1971, p. 152 (*Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, E.S.B., vol. XXII, p. 143).
24. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 176-177 (Ed. bras., p. 164).
25. Graças a G. Bataille, o erotismo viu ser reconhecida sua ligação com o excesso e com a morte.
26. Freud, S.: *O Mal-estar...*, *op. cit.*, p. 56 (Ed. bras., p. 124).
27. Freud, S.: *op. cit.*, p. 57. "Que o senhor me dê os beijos da sua boca", canta a Sulamita no *Cântico dos Cânticos*.
28. Freud, S.: *op. cit.*, p. 57 (Ed. bras., p. 126).
29. Freud, S.: *op. cit.*, p. 60 (Ed. bras., p. 129).
30. Freud, S.: *op. cit.*, p. 64 (Ed. bras., p. 133).
31. Marx também pensava dessa forma, ao citar, exprimindo seu acordo, a frase de D. Urquari: "Subdividir um homem é assassiná-lo... a subdivisão do trabalho é o assassinato de um povo". K. Marx: *Le*

- Capital*, livro I, 4ª seção, cap. XIV, em *Oeuvres*, t. I, Pléiade, Gallimard, 1969, p. 907. (Ed. bras.: *O Capital*, Civilização Brasileira).
32. Nós desenvolvemos longamente este tema em nosso estudo "La notion de pouvoir", *op. cit.*, pp. 264-266.
 33. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 65-66 (Ed. bras., p. 134).
 34. Freud, S.: *op. cit.*, p. 66 (Ed. bras., p. 135).
 35. Freud, S.: *op. cit.*, p. 67 (Ed. bras., p. 135).
 36. Freud, S.: *op. cit.*, p. 69 (Ed. bras., p. 136).
 37. Lefort, Cl.: *Un homme en trop*, *op. cit.* Aliás, Freud já tinha intuído isso, ao assinalar que a consequência da generalização do crime na civilização seria o surgimento de um só homem que poderia gozar de felicidade ilimitada, um tirano, um ditador que monopolizou todos os meios de coerção: (*O futuro de uma ilusão*, *op. cit.*, p. 21).
 38. Em francês, no texto: "la misère psychologique de la masse", cf. tradução francesa da obra de Freud em questão: Freud, S.: *Malaise...*, *op. cit.*, p. 70 (Ed. bras.: *O mal-estar na civilização*, *op. cit.*, p. 138).
 39. Por exemplo, o sentimento de culpa.
 40. Freud, S.: *op. cit.*, p. 91 (Ed. bras., p. 157).
 41. Lacan, J.: "Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale", em "La Vie Mentale", *Encyclopédie française*, 1938 (Ed. bras.: *Os complexos familiares*, Jorge Zahar, 1984).
 42. Tocqueville, A.: *De la démocratie en Amérique* 1835, Gallimard, 1961, t. I, n.º 2, p. 103-104.
 43. Alguns estudos recentes se dedicam a essas questões. J. McDougall: "L'anti-analysant en analyse", R.F.P., n.º 2, 1972; "Le contre-transfert et la communication primitive", *Topique*, n.º 16, 1975; N. Zaltzman: "La chimère du sexe", *Topique*, n.º 20, 1977; Enriquez, M.: "L'analysant-parasite", *Topique*, n.º 23, 1979.
 44. Freud, S.: *Além do princípio de prazer*, *op. cit.*
 45. Freud, S.: *op. cit.*, p. 78 (Ed. bras., p. 52).
 46. Freud, S.: *op. cit.*, p. 80 (Ed. bras., p. 54).
 47. Freud, S.: *op. cit.*, p. 82 (Ed. bras., p. 56).
 48. Freud, S.: *op. cit.*, p. 82 (Ed. bras., p. 56).
 49. Freud, S.: *O mal-estar...*, *op. cit.* p. 74 (Ed. bras., p. 141).
 50. Freud, S.: *op. cit.*, p. 74 (Ed. bras., p. 141).
 51. Freud, S.: *op. cit.*, p. 76 (Ed. bras., p. 144).
 52. Freud, S.: *op. cit.*, p. 77 (Ed. bras., p. 144).
 53. "Aí se encontra o que faz a obra de Sade tão estranha. As cenas de ferocidade se sucedem. As repetições são infinitas, fabulosas. Numa só sessão, é frequente que cada libertino torture, massacre quatrocentas ou quinhentas vítimas. No dia seguinte, ele recomeça." M. Blanchot: *Lautreamont et Sade*, citado em Enriquez, E.: "Les gardiens des clés...", *op. cit.* "Sim, nós somos deuses", declara um dos heróis de Sade, Saint-Fond.
 54. Freud, S.: *op. cit.*, p. 77 (Ed. bras., pp. 144-145).
 55. Mead, M.: *And Keep your Power Dry*, N. York, William Morrow and Co., 1952.
 56. Freud, S.: *op. cit.*, p. 80 (Ed. bras., p. 147).

57. Freud, S.: *op. cit.*, p. 87 (Ed. bras., p. 156).
58. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 90-91 (Ed. bras., p. 156).
59. O que é uma prova suplementar de que todo o edifício freudiano repousa sobre esta hipótese fundamental, que foi igualmente evocada em *Psicologia de grupo...* e em *O Futuro...* e que o será em *Moisés...*
60. Freud, S.: *op. cit.*, p. 100 (Ed. bras., p. 164).
61. Freud, S.: *op. cit.*, p. 101 (Ed. bras., p. 165).
62. Freud, S.: *op. cit.*, p. 102 (Ed. bras., p. 166).
63. Freud, S.: *op. cit.*, p. 103 (Ed. bras., p. 167).
64. Freud, S.: *op. cit.*, p. 105 (Ed. bras., p. 169).
65. Freud, S.: *op. cit.*, p. 107 (Ed. bras., pp. 170-171).
66. Freud, S.: *op. cit.*, p. 106 (Ed. bras., p. 169).
67. Freud, S.: *op. cit.*, p. 107 (Ed. bras., p. 170).
68. Freud, S.: *op. cit.*, p. 60 (Ed. bras., p. 129).
69. As formações ditas homossexuais privilegiam uma problemática de produção do "mesmo", enquanto que a heterossexualidade tem uma chance de produzir "um outro" e por isso, de ser levado a ver com mais clareza a identidade sexual.
70. Freud, S.: *op. cit.*, p. 87 (Ed. bras., p. 153).

capítulo V (pp. 121-139)

1. Freud, S.: (*Moisés e o monoteísmo*, E.S.B., vol. XXIII, Imago, 1975, p. 69). *Moïse et le monothéisme*, Idées, Gallimard, p. 71.
2. Freud, S.: *op. cit.* p. 71 (Ed. bras., p. 62).
3. Freud, S.: *op. cit.*, p. 61 (Ed. bras., p. 61).
4. "É preciso que eu te confie um grande segredo que surgiu lentamente ao longo destes últimos meses. Eu não acredito mais na minha *neurótica*". Carta a Fliess, em *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., p. 190.
5. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 147-148 (Ed. bras., p. 131).
6. Freud, S.: *op. cit.*, p. 147 (Ed. bras., p. 130).
7. Freud, S.: *op. cit.*, p. 147 (Ed. bras., p. 131).
8. Freud, S.: *op. cit.*, p. 143 (Ed. bras., pp. 127-128). Grifo nosso.
9. Castoriadés-Aulagnier, Piera: *La violence de l'interprétation*, Le Fil Rouge, P.U.F., 1975.
10. Freud S.: *op. cit.*, p. 39 (Ed. bras., p. 43).
11. Freud em seu texto, nos fala de Amenotep IV, que mudou seu nome para Akenaton. Atualmente os historiadores consideram mais exatos os nomes Amenófis IV e Akenaton.
12. Freud, S.: *op. cit.* p. 118 (Ed. bras., p. 107).
13. Freud, S.: *op. cit.*, p. 118 (Ed. bras., p. 107).
14. Freud, S.: *op. cit.*, p. 117 (Ed. bras., p. 107).
15. Freud, S.: *op. cit.*, p. 117 (Ed. bras., p. 107).
16. Freud, S.: *op. cit.*, p. 117 (Ed. bras., p. 107).

17. Freud, S.: *op. cit.*, p. 109 (Ed. bras., pp. 99-100).
18. Freud, S.: *op. cit.*, p. 137 (Ed. bras. p. 123).
19. Freud, S.: *op. cit.*, p. 127 (Ed. bras., p. 115).
20. Freud, S.: *op. cit.*, p. 135 (Ed. bras., p. 121).
21. Freud, S.: *op. cit.*, p. 134 (Ed. bras., p. 120).
22. Freud, S.: *op. cit.*, p. 135 (Ed. bras., p. 120).
23. Freud, S.: *op. cit.*, p. 136 (Ed. bras., p. 122).
24. Freud, S.: *op. cit.*, p. 137 (Ed. bras., p. 123).
25. Freud, S.: *op. cit.*, p. 136 (Ed. bras., p. 122).
26. Freud, S.: *op. cit.*, p. 136 (Ed. bras., p. 122).
27. Tomamos como exemplo, naturalmente, o que para Freud é o referente *princeps* da cultura.
28. Esta é a hipótese fundamental de Freud. Consultar igualmente a este respeito a obra *L'unité de l'homme* sob a direção de Edgar Morin e de M. Piateli-Palmarini, Centre Royaumont pour une science de l'homme, Le Seuil, 1974.
29. "Sapiens-Demens", como evocou E. Morin em *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Le Seuil, 1973.
 "Não se pode mais opor, substancial e abstratamente, razão e loucura. É preciso, ao contrário, sobrepor-se à feição trabalhadora, aplicada, do *Homo sapiens*, a feição simultaneamente outra e idêntica do *Homo demens*. O homem é um louco sábio. A verdade humana comporta o erro. A ordem humana comporta a desordem"; p. 127.
30. Freud, S.: *op. cit.*, p. 159 (Ed. bras., p. 141).
31. Tema central de *O mal-estar na civilização*.
32. Freud, S.: *op. cit.*, p. 153 (Ed. bras., pp. 135-136).
33. Freud, S.: *op. cit.*, p. 153 (Ed. bras., p. 136).
34. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 142-145. (Ed. bras., pp. 161-164).
35. Cf. Chasseguet-Smirgel, J.: "Quelques réflexions sur idéologie", em *Pouvoir*, n.º 11, P.U.F., 1979. Pode-se igualmente consultar Besançon: "La psychanalyse dans ou devant l'idéologie", em *Histoire et expérience du moi*, Flammarion, 1971.
36. Mais adiante veremos que afastar a culpa não é evidente, e que todo crime é pago com uma renovação da culpa.
37. O que não significa que ele tenha sido o próprio ordenador de sua morte, nem que ele alegremente se preste a ter sua vida sacrificada. Mas simplesmente, como escreve J. Pohier, ao referir-se à morte de Cristo: "Seu mérito é de não ter covardemente negado suas idéias ou caído no silêncio". Pohier J.: "Cette année j'ai tué deux enfants", *Connexions*, n.º 25, 1978. Cf. igualmente seu livro: *Quand je dis Dieu*, Le Seuil, 1977, que foi colocado no *index* pelo Vaticano. Tese análoga é desenvolvida por M. Cousin em *Le prophète assassiné*, Delarge, 1976.
38. Friedmann, G.: *Fin du peuple juif?*, Idées, Gallimard, 1973.
39. Sobre a primeira guerra, o testemunho de Flavius Joseph, *La guerre des juifs*, continua insubstituível.
40. Freud, S.: *op. cit.*, p. 116 (Ed. bras., pp. 105-106).

41. Freud, S.: *op. cit.*, p. 120 (Ed. bras., pp. 108-109).
42. Freud, S.: *op. cit.*, p. 121 (Ed. bras., p. 111).
43. Freud, S.: *op. cit.*, p. 123. O grifo é nosso, (Ed. bras., p. 111).
44. Freud, S.: *op. cit.*, p. 123 (Ed. bras., p. 111).
45. Freud, S.: *op. cit.*, p. 124 (Ed. bras., p. 111).
46. Freud, S.: *op. cit.*, tradução ed. francesa, p. 124 (Ed. bras., p. 111).
47. Freud, S.: *op. cit.*, p. 183 (Ed. bras., p. 161).
48. Freud, S.: *id.*, *ibid.*

capítulo VI (pp. 140-154)

1. Utilizamos para este último texto a versão inglesa, Standard Edition, vol. XXII.
2. Freud, S.: *Considerations actuelles sur la guerre et la mort*, em *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 11. (Reflexões para os tempos de guerra e morte, E.S.B., vol. XIV, Imago, 1976, pp. 312-313).
3. Clastres, P.: "Archéologie de la violence", *Libre*, n.º 1, 1977.
4. Freud, S.: *op. cit.*, p. 13 (Ed. bras., p. 315).
5. Freud, S.: *op. cit.*, p. 14 (Ed. bras., pp. 315-316).
6. Freud, S.: *op. cit.*, p. 15 (Ed. bras., p. 316).
- 7. Kaufmann, P.: *L'inconscient du politique*, *op. cit.*
8. Enriquez, E.: *Du crime au groupe...*, *op. cit.*
9. Freud, S.: *op. cit.*, p. 15 (Ed. bras., *op. cit.*, p. 316).
10. Freud, S.: *op. cit.*, pp. 16-17 (Ed. bras., *op. cit.*, pp. 317-318).
11. Freud, S.: *op. cit.*, p. 17 (Ed. bras., p. 318).
12. Freud, S.: *op. cit.*, p. 18 (Ed. bras., pp. 319-320).
13. Freud, S.: *op. cit.*, p. 21 (Ed. bras., p. 322).
14. Disso, dão testemunho estas linhas: "Talvez (os povos) estejam recapitulando o curso do desenvolvimento individual e, ainda hoje, representem etapas muito primitivas da organização e da formação de unidades mais elevadas..." *op. cit.*, p. 25 (Ed. bras., p. 325).
15. Freud, S.: *op. cit.*, p. 20 (Ed. bras., p. 321).
16. Em francês, no texto "*démasquer le réel*", título de um livro de Serge Leclair, Le Seuil, 1971.
17. Freud, S.: *op. cit.*, p. 25 (Ed. bras., p. 326).
18. Freud, S.: *op. cit.*, p. 26 (Ed. bras., p. 327).
19. Freud, S.: *op. cit.*, p. 28 (Ed. bras., p. 329).
20. Freud, S.: *op. cit.*, p. 29 (Ed. bras., p. 330).
21. Freud, S.: *op. cit.*, p. 34 (Ed. bras., p. 334).
22. Freud, S.: *op. cit.*, p. 35 (Ed. bras., p. 334).
23. Freud, S.: *op. cit.*, *id. ibid.*
24. Freud, S.: *op. cit.*, p. 36 (Ed. bras., p. 336).
25. Freud, S.: *op. cit.*, p. 40 (Ed. bras., p. 339).
26. Freud, S.: "A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava agora a lei, em contraposição à vio-

lência do indivíduo só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade". "Por que a guerra?" (Ed. bras., p. 247).

27. Freud, S.: *Por que a guerra?*, op. cit., (Ed. bras., p. 255).

capítulo VII (pp. 155-177)

1. "Eu abraço meu rival, mas é para sufocá-lo", diz Nero, em *Britannicus*, de Racine.
2. Quando ninguém o olha — o mar não é mais o mar — ele é o que nós somos — quando ninguém nos olha (J. Supervielle).
3. Tão bem evocado nos romances de H. P. Lovecraft.
4. Cf. Enriquez, E.: "Controle et totalitarisme", em *Connexions*, n.º 10, 1974.
5. Girard, R.: *La violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 18.
6. Detienne, M. e Vernant, J.-P.: *Les ruses de l'intelligence*, op. cit.
7. Freud, S.: *Psicologia de grupos...* op. cit.
8. Segundo a expressão de Caillols em *L'homme et le sacré*, op. cit. Cf. o capítulo "Le sacré de transgression".
9. Embora seja constantemente o caso. No mínimo, ele não ama o povo, ele ama a si próprio e o que lhe agrada no povo é o reflexo de seu poder e sua vontade. Aliás, o que significa amar um povo, senão desejá-lo parecido a um modelo ideal que fez-se dele e de se comportar de acordo com esse modelo? Amar um outro quer dizer se confrontar com a diferença, a rejeição possível, inventar estratégias de sedução; aceitar um jogo que pode assumir um aspecto mortal.
10. Balandier, G.: *Anthropo-logiques*, P.U.F., 1974.
11. Depois que estas linhas foram escritas (abril de 1980), as críticas à ação de Mao se multiplicaram na China. Quanto à política governamental, esta não se inspira mais nos princípios maoístas.
12. Mauss, M.: "Essai sur le don", em *Sociologie et anthropologie*, op. cit.
13. Bataille, G.: *La part maudite*, Ed. de Minuit, 1949.
14. Mauss, M.: op. cit., p. 200.
15. Mauss, M.: op. cit., p. 201.
16. Mauss, M.: op. cit., p. 202.
17. As citações de Bataille referem-se às pp. 90-91-95.
18. *Les cent vingt journées de Sodome*, Cercle du livre précieux, XIII, 1967, p. 351.
19. *Histoire de Juliette*, Cercle du livre précieux, t. VIII-IX, 1967, p. 254. Sublinhado por Sade.
20. Lévi-Strauss, C.: *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, p. 128.
21. Lévy-Bruhl, L.: citado no prefácio de M. Leenhardt, nos *Carnets de L. Lévy-Bruhl*, P.U.F., 1949.
22. Freud, S.: "O pequeno Hans", em *Dois histórias clínicas*, vol. X, op. cit.
23. Ferenczi, S.: "Un petit homme-coq", em *Oeuvres complètes*, t. II, Payot, 1970.

24. Morin, E.: *Le paradigme perdu: la nature humaine*, op. cit.
25. Cf. Enriquez, E.: "Le pouvoir et la mort", op. cit.
26. Caillois, R.: *L'homme et le sacré*, op. cit. A frase de Hubert é citada por Caillois.
27. Labouret, L.: *Les tribus du rameau Lobi*, Institut d'ethnologie, 1931, p. 198.
28. Baudrillard, J. afirma a esse respeito: "A força de trabalho se institui sobre a morte. É necessário que um homem morra para se transformar em força de trabalho. É essa morte que ele dá como troco no salário. Mas a violência econômica que lhe é infligida pelo capital, na desigualdade do salário e da força de trabalho, nada é perto da violência simbólica que lhe é infligida, em sua própria definição de força produtiva". *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976, p. 67.
29. Sabemos bem que em todos os regimes totalitários, quando os indivíduos e grupos sociais não se contentam mais com as posições nas quais os dirigentes os colocaram, e reivindicam uma outra ordem, eles são imediatamente suspeitos de conspirarem contra o regime. No caso de não existirem movimentos de contestação, todo poder tem condições de inventar complôs para refazer a unanimidade em torno de si.
30. Cf. Enriquez, E.: "Contrôle et totalitarisme", op. cit.
31. Quando uma comunidade não cessa de assassinar, se deixa levar nessa engrenagem, então, ao invés de se solidificar, ela se liquefaz progressivamente. A "solução final" imaginada pelos nazistas só poderia levar à solução final do regime nazista.
32. Todos os etnólogos foram surpreendidos pela resistência dos índios a trabalhar a terra. Para eles, cavar a terra era ferir a mãe.
33. Como bem salientou S. Moscovici: *La société contre nature*, op. cit. e G. Balandier: *Anthropo-logiques*, op. cit.

SEGUNDA PARTE

A. DA ORDEM DOS SEXOS À ORDEM COSMOLOGICA

capítulo I (pp. 182-207)

1. Balandier, G.: op. cit., p. 57.
2. Lévi-Strauss, Cl.: *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 150 (Ed. bras., op. cit., p. 156).
3. Malinowski, citado por S. Moscovici, *La société contre nature*, p. 321. op. cit.
4. Meillasoux, C.: *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1976.
5. Lévi-Strauss, Cl.: op. cit.

6. Balandier, G.: *op. cit.* No que concerne a Lévi-Strauss, Balandier, Morin e Moscovici, suas teses não se resumem unicamente ao que aqui citamos.
7. Sherfey, J. M.: *Nature et évolution de la sexualité féminine*. Le Fil Rouge, P.U.F., 1978. Viderman comenta tais descobertas com humor: "Existe aqui um retorno das coisas que têm um peso no narcisismo dos homens. Após as feridas narcísicas que Copérnico, Darwin e Freud infligiram ao narcisismo dos humanos, a biologia parece visar o sexo forte, com a hipótese de que se, biologicamente, há um só sexo, não é aquele que pensamos... Foi Adão que nasceu da costela de Eva". Viderman, S.: "Ce que deux est à trois", *R.F.P.*, n.º especial sobre a bissexualidade psíquica, t. XXXIX, 1975.
8. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (E.S.B. vol. XXII), p. 152. Freud sempre pensou que a libido era idêntica nos dois sexos e que tinha essência masculina. Para ele o clitóris, órgão erótico da menina, é homólogo ao pênis e a criança é seu substituto.
9. Montrelay, M.: "Recherches sur la féminité", *Critique*, julho de 1970.
10. Montrelay, M.: *op. cit.*
11. Freud, S.: *Le thème des trois coffrets*, pp. 99-101-103. (E.S.B., vol. XII — O Tema dos três esconjos — p. 376.)
12. Moscovici, S.: *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 300.
13. Moscovici, S.: *op. cit.*, p. 304.
14. Delcourt, M.: *O Edipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108, reeditado, Les Belles Lettres, 1981.
15. Rouchy, J.C.: "Un passé sous silence", *Études freudiennes*, n.º 13, 14 de abril de 1978. — a alusão à terceira pata deve se referir à bengala usada pelo homem idoso (enigma da esfinge), como um símbolo sexual.
16. Como o demonstra claramente Moscovici, *op. cit.*
17. Grimal, P.: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P.U.F., 1951.
18. Se ele sabe que é homem, desconhece que a ordem social está sempre a mercê da duplicidade e do desejo das mulheres.
19. A legenda chinesa foi adaptada por Gozzi, C. A partir desta fábula, duas óperas foram escritas, por Busoni e Puccini. Nós nos referimos a esta última obra, que não somente é a obra-prima de Puccini, mas uma das maiores óperas do século XX.
20. É sem dúvida por esta razão que todas as sociedades sempre tentaram, conscientemente, deixar as mulheres na ignorância ou desvalorizaram os conhecimentos que elas poderiam deter.
21. Gessain, R.: "Vagina dentata", *La psychanalyse*, n.º 3, 1957.
22. Anzieu, D.: "La fantasmagorie orale dans le groupe", em *Le mythe et l'homme*, Les Essais, Gallimard, 1938.
23. H. Ridder Haggard, célebre escritor inglês (1856-1925), autor de romances de aventuras, entre os quais o mais conhecido continua sendo *As minas do rei Salomão*, 1885. *She* foi publicado em 1887.
24. Vincey, depois da morte de Ustane, sua esposa, fala gemendo: "Pensar que cinco minutos depois, diante de seu cadáver, eu abraçava sua

assassina... não pude resistir a esta feiticeira. Mas, sei que amanhã recomeçarei, sei que ela me controla com seu poder. Eu devo, sim, devo segui-la, como a agulha segue o fêmur".

25. Não esqueçamos o exemplo histórico da princesa húngara Erzbeth Bathory, que pensava regenerar seu corpo banhando-se todos os dias no sangue de moças da região.
26. Explicação da relação com o fogo diferente da precedente, mas em nosso entender complementar.
27. Aubrey Beardsley, desenhista inglês ligado à atmosfera do final do século, só representava mulheres vampiras, com pênis (em seus desenhos eróticos as mulheres usam "godemichés" e praticam atos sexuais como os homens). As mulheres estão prontas para dilacerar todos os homens, com suas unhas enormes e curvas, com bicos e presas e, ao mesmo tempo, suntuosamente vestidas, provocam um tal fascínio que os homens não podem a elas escapar e chegam a lançarem-se diante de seus ataques.
28. Tanto Oscar Wilde como Richard Strauss enfatizam o desejo, não por São João como tal, mas "por seu corpo, seus cabelos, sua boca".
29. Mesmo se a tese de Catherine Clément é enfraquecida devido a seu caráter sistemático.
30. A menos que ela só seja um aval do homem, quando se comporta como dócil servidora.
31. Como Moscovici mostra muito bem; *op. cit.*
32. S.C.U.M. (Society for Cutting Up Men): todo um programa! A este respeito, cf. o estudo de M. Enriquez publicado no n.º 13 de *Topique*, 1973.
33. Cf. deste autor: *Les météores* e *Le vent Paraclet*, onde o mundo dos irmãos semelhantes aparece como o do entre-si, da felicidade simbiótica em relação àquele que se rebela e povoada de angústias pelos "que não são semelhantes".
34. *Op. cit.*, p. 34.
35. Moscovici, S.: *op. cit.*, p. 267.
36. Green, A.: "La sexualisation et son économie", *R.F.P.*, n.º 5-6; 1975.
37. Citado por Balandier: *op. cit.*, p. 313.
38. "A aliança indevida entre masculinidade e feminilidade exerce seus efeitos num só sentido, o perdedor só pode ser o homem... Mas o poder da mulher é tamanho que ela é maléfica aos homens. Para ser caçador, isto é, homem, é preciso constantemente se guardar das mulheres, mesmo quando elas não são do mesmo sangue dos homens. Nós afirmaremos que eles só podem ser contra as mulheres", escreve P. Clastres (que, no entanto, pensa que as sociedades arcaicas sem Estado são igualitárias) em *Chroniques des indiens Guayaquí*, Terre Humaine, Plon, 1972, p. 286.
39. Evans-Pritchard, E.: *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, P.U.F., 1971.
40. Paulme, D.: *Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui*, les Bété, Mouton, 1962.
41. Clastres, P.: *La société contre l'Etat*, *op. cit.*, p. 165. O grifo é nosso.

42. Não devemos atribuir, entretanto, esta situação unicamente à vontade dos homens de manter as mulheres em trabalhos subalternos e difíceis. É certo que tal dominação existe e que é ratificada pelo sistema social: seria vão negá-lo. Mas é necessário, também, constatar que muitas mulheres que teriam possibilidades opõem-se a ocupar cargos de responsabilidade na vida social, e consideram normal que os homens ocupem funções de *poder*. Que explicação podemos dar a uma atitude de tal ordem?

Várias interpretações podem ser propostas:

1) Tanto as mulheres como os homens, tendo interiorizado os valores da ideologia masculina e patriarcal ainda dominante, se comportariam como vítimas condescendentes, protestando, às vezes, quanto à opressão, mas ao mesmo tempo felizes de se submeterem àquele que tem o falo que lhes dá proteção, e de poderem, simultaneamente, admirá-los e maldizê-los. Deste modo, elas tornam-se as guardiãs da ordem social, preocupadas em manter os homens no papel viril, pelo próprio fato de serem "extremamente sensíveis a todos os avatares da castração do homem", como mostraram W. Granoff e F. Perrier.

2) As mulheres teriam uma inclinação (pelo seu próprio interesse para a sexualidade) a se servirem de armas sexuais e de exercer um poder sexual à base de sedução, de carinho, de abandono, de expressão emocional um pouco "histérica". Tal poder encontra dificuldades de se exercer soberanamente em funções de comando direto. Mas ele pode existir, em contrapartida, em todas as atividades de conselho, de assistência, de relações. A prova disto seria o grande número de mulheres em funções de secretariado de direção, em atividades publicitárias ou em relações públicas.

3) As mulheres seriam indiferentes a um mundo social muito complexo, elas que são portadoras de valores terrestres afetivos. Enraizada no seu próprio corpo, em seu território, opondo-se à civilização (como diz Freud), elas continuam centradas sobre a família. Elas aceitariam uma situação subordinada, trabalhos ingratos, uma considerável carga de trabalho, para poder ter um campo próprio, no qual poderiam ser o centro: a família e os filhos. Ao homem o poder externo, à mulher o poder familiar.

4) As mulheres saberiam que o exercício do poder comporta como conseqüências: a) uma pesquisa constante de um equilíbrio impossível entre, de um lado, um investimento no trabalho e no social (sempre mais solicitadas que os homens, pois suspeita-se que as mulheres jamais se implicam suficientemente), e, de outro, na vida familiar. As mulheres arriscam-se a ficarem continuamente divididas entre duas exigências contraditórias e de se sentirem duplamente culpadas b) o problema com as referências identificatórias: dirigir é reivindicar o lugar do mestre, é ser percebido como tendo o falo, é, na opinião dos subordinados, não mais se situar do lado da sexualidade feminina. Então as dificuldades de assumir um duplo papel contraditório, surgindo, no melhor dos casos, o aparecimento freqüente dos mecanismos de clivagem que protegem o ego (mulher dependente em

sua casa e empreendedora na vida pública) ou, nos casos mais graves, o sentimento de uma identidade fluida, constantemente em crise.

5) Por fim, a aceitação de uma situação subordinada pode surgir do fato que, do mesmo modo como os primitivos seriam contra o Estado, as mulheres seriam contra o Poder. Elas saberiam que o poder significa sempre o uso da força e da guerra, visto que o social é, e só pode ser, o lugar dos conflitos permanentes entre os homens. Elas sempre afirmariam a recusa de se deixarem cair na armadilha das jogadas institucionais, para os quais, de qualquer modo, estão sempre menos bem armadas de que os homens.

Estas interpretações, por mais diversas que sejam, devem ser todas levadas em consideração, em particular as duas últimas. É possível que a orientação atual à indiferenciação dos sexos, que implica a aceitação de valores femininos no homem e de valores masculinos na mulher, devam acarretar maiores modificações na posição subjetiva e social das mulheres. É ainda muito cedo para perceber com clareza. O interesse de um número significativo de mulheres pela vida militar, a participação de mulheres no primeiro plano de grupos terroristas, o número cada dia mais importante de mulheres *gangsters* que não temem utilizar armas mortíferas, nos parecem ser os primeiros sintomas de um processo de transformação que, se for até o final, reforçaria a tendência à uniformização característica das sociedades modernas.

43. Enquanto o marido raramente pensará que o trabalho doméstico possa ser considerado como um verdadeiro trabalho, visto não ser criador de riquezas.
44. Balandier, G.: *Le pouvoir sur scènes*, Balland, 1980, pp. 97-98. O grifo é nosso.
45. Balandier, G.: *Le pouvoir sur scènes*, op. cit., pp. 97-98.
46. Tal percepção tem efeitos tranquilizadores para a opinião pública. Nestas condições, não são as mulheres que estão no poder, mas seres excepcionais, tendo tido uma carreira e uma vida fora das normas habituais. Como todo dirigente é vivenciado como um indivíduo diferente, preocupado com o social e não com a vida privada, essas mulheres são também seres diferentes. A presença das mulheres no comando do Estado não acarreta nenhuma reavaliação das representações coletivas referentes a elas e, ainda, não incide sobre o papel que lhes é destinado na sociedade.

capítulo II (pp. 208-216)

1. Segundo o esquema de Schurtz evocado por Balandier: *Anthropo-logiques*, op. cit., p. 70.
2. Mesmo se o pai está presente como representante da castração simbólica, já que ele enuncia a lei da proibição do incesto, ele continua sendo perseguido por um desejo de castração real. Nele, a selvageria do chefe da horda continua em ação.

3. Freud, S.: *Totem et tabu*, p. 5 (Ed. bras., p. 24).
4. Num texto já antigo, J. Soustelle observa: "Para os não-iniciados isto é, para as mulheres e os noviços, o caráter de todas as cerimônias é aterrador. As mulheres são mantidas à parte, aterrorizadas pelos gritos e pelo barulho dos "zunidores" [pequenos instrumentos sonoros, volteados no ar por meio de um fio, que produzem forte ruído], que lhes são explicados como sendo o aparecimento de um monstro, de uma serpente mítica, etc." J. Soustelle: "L'homme et le surnaturel", em *L'espèce humaine, Encyclopedie française*, 1963. Essas linhas se completam com as de R. Jaulin: "A parte de mistificação, de engodo, é necessária para que as mulheres mantenham o respeito pela instituição... A maior falta, à qual corresponde a mais severa das sanções (condenação à morte), seria, no entanto, deixar às mulheres adivinharem o contrário do que é preciso lhes fazer crer." Jaulin, R.: *La Mort Sara*, 10/18, 1967, p. 118.
5. Entre os Wongoibu, conta-se às mães dos neófitos que estes são cortados em pedaços pelo monstro Thuremlin, que lhes dá, em seguida, a vida. Na Nova-Guiné, faz-se os neófitos desfilar numa choça que tem a aparência de um monstro mítico, de maneira a imitar pela mímica a devoração do monstro. Exemplos tirados de J. Cazeneuve: *Les rites et la condition humaine*, P.U.F., 1957.
6. Destaquemos os extraordinários desenhos do pintor e escritor G. Catlin sobre as práticas dos índios Mandãs, cf. G. Catlin: *Les indiens de la prairie*, C.L.F., 1959.
7. Clastres, P.: *La société contre l'Etat*, op. cit., pp. 155-156.
8. Clastres, P.: *Chroniques des indiens Guyaqui*, op. cit., p. 173.
9. Clastres, P.: *La société contre l'Etat*, op. cit., p. 155.
10. Clastres, P.: op. cit., p. 158.
11. Cf. D. Anzieu: "Le moi-peau", em *Le dedans et le dehors*, N.R.P., n.º 9, 1974.
12. Analisado por Balandier, G.: *Anthropo-logiques*, op. cit. p. 86.
13. Balandier, G.: op. cit., p. 87.
14. Balandier, G.: op. cit., p. 88. Balandier salienta que "os temas da ambivalência do pai e da desejada morte do pai estão presentes na maioria das culturas africanas".
15. Extratos desse diário encontram-se em "L'enfant", N.R.P., n.º 19, 1979, com um comentário de Michèle David.
16. É talvez pela impossibilidade de aceitar tal risco que a Rússia deve (segundo A. Besançon) sua tradição do "Tsarevitch imolado".
17. Lembremo-nos da fantasia estudada por Freud: *Uma criança é espancada*.
18. Cf. Ariès, Ph.: "Entretien", em *L'enfant*, N.R.P., n.º 19.
19. Sobre os métodos educativos de Schreber, cf. M. Schatzman: *L'esprit assassiné*, Stock, 1977.
20. Mead, M.: *Le fossé des générations*, Médiation, Denoël-Gonthier, 1971, p. 27.
21. Mead, M.: op. cit., p. 148.

22. Cf. Ariès Ph.: *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Point, Le Seuil, 1973.
23. Realmente e não simbolicamente. As estimativas de S.O.S. Crianças para a França eram, em 1977, de 8.000 crianças assassinadas e de 18.500 com ferimentos graves. Relatório de Le Bonniec e Guillon (1979). (N.T.: em francês, no texto, "On tue un enfant", título de um livro do psicanalista Serge Leclair, publicado no Brasil com o título *Mata-se uma criança*, Zahar, 1977).
24. Cf. Enriquez, E.: "Problèmes psychosociologiques de l'adaptation", em *L'inadaptation. Phénomène social*, C.C.I.F., 1964.
25. Mozart, criança extraordinária, viveu longo tempo sob as rédeas de um pai implacável. A obra que inaugura a série das suas sete grandes óperas, e na qual ele fala enfim sua língua própria, *Idomeneu*, conta (transportando para Creta o conflito atual entre ele e seu pai) a queda do pai Idomeneu e a tomada do poder por seu filho Idamante, graças a Netuno. As cartas que Mozart envia nessa época a seu pai, de quem ele se afastava pela primeira vez, não deixam dúvida sobre o significado dessa ópera.
26. Cf. Paulme, D.: "Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest", *op. cit.*

capítulo III (pp. 217-226)

1. Frase citada por Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 8.
2. Sobre o que insistirá Lévi-Strauss, cf. *La pensée sauvage* e *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962. Em particular os dois últimos capítulos: "Vers l'intellect" e "Totémisme du dedans".
3. Ela continuará encantada durante toda a Idade Média, mas representando, então, a selvageria, a natureza dominadora, da qual o Cavaleiro deve desconfiar para ascender ao mundo da cultura. Cf. o tema da floresta nos romances de Chrétien de Troyes, analisado por J. Legoff e P. Vidal-Naquet em *Lévi-Strauss en Brocéliande*, em obra coletiva *Claude Lévi-Strauss, Idées*, Gallimard, 1979.
4. Freud, S.: *Malaise...*, *op. cit.*, pp. 10-11 (Ed. bras.: *O mal-estar na civilização*, *op. cit.*).
5. Kaës, R., em sua obra sobre o *aparelho psíquico grupal*, tenta mostrar a homomorfia existente entre o aparelho psíquico individual construído por Freud e um aparelho psíquico grupal, do qual ele indica o modo de elaboração, o papel e as funções desempenhadas na construção do grupo. Para Kaës "o aparelho psíquico grupal é a construção comum dos membros de um grupo para sua constituição. Trata-se de uma ficção eficaz, cuja característica principal é a de garantir a mediação e a troca de diferenças entre a realidade psíquica em seus componentes grupais, e a realidade grupal em seus aspectos societários e materiais." Ao desenvolver essa teoria, Kaës se inscreve na linha de psicossociólogos de inspiração analítica, como Bion, que sempre se surpreenderam com

um fenômeno massivo. Um grupo pensa, se conduz, age, tem pulsões e desejos.

6. A importância da relação com o espaço foi revelada por E.T. Hall em seus dois livros: *La dimension cachée*, Le Seuil, 1971, e *Au-delà de la culture*, Le Seuil, 1979. Hall indica que o homem, como o animal, precisa ocupar um território mínimo e manter determinadas distâncias dos outros homens (distância íntima, pessoal, social, pública), e salienta a construção dessas distâncias pela educação e o modelo cultural.
7. Rousseau, J.J.: "Essai sur l'origine des langues", 1817, cap. III, reproduzido em *Cahiers pour l'analyse*, n.º 4, 1966.
8. Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, 1932, P.U.F., p. 193 (Ed. bras.: *As duas fontes da moral e da religião*, Zahar, 1978).
9. Quando o homem odeia um gênero: os judeus, os árabes, etc., ele não está mais em medida de perceber a *individualidade* de cada membro e ele rebaixa esse gênero à *sub-animalidade*. Os judeus, por exemplo, não são mais chamados de porcos, mas de porcos sujos.
10. Bergson: *op. cit.*, p. 195.
11. É o ponto sobre o qual insiste Lévi-Strauss em *Le totémisme aujourd'hui*.
12. Radcliffe-Brown citado por Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 129.
13. Cf. *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976.
14. Sahlins, M.: *op. cit.* p. 45.
15. Firth, R.: *We, the Tikopia*, Londres, Allen and Unwin, 1936.
16. Sahlins, M.: *op. cit.*, p. 178.
17. Cf. Anzieu, D.: *Le moi-peau*, *op. cit.*
18. Segundo Kristeva, J.: cf. *Pouvoirs de l'horreur*, Le Seuil, 1980.
19. Salmona, M.: *Jardins maraîchers*, rapport Cordes, 1980.
20. O belo filme japonês *A Ilha Nua* nos dá um exemplo marcante disso

capítulo IV (pp. 227-242)

1. Douglas, M.: *De la souillure*, Maspero, 1971, p. 137.
2. Os trabalhos dos etologistas tendem a acentuar o contrário, a presença de normas estritas e de hierarquias constituídas, nas sociedades animais.
3. Bataille, G.: *L'érotisme*, *op. cit.*, p. 76.
4. Este é o caso apresentado hoje em dia pelos regimes totalitários que quiseram se atribuir um fundamento sagrado (sendo que o sagrado de nossa época é o Estado científico representante do povo inteiro), e só souberam edificar um sistema de interdições e uma estrutura de respeito. Nenhuma possibilidade de contestação, de inversão, de transgressão. Conclusão: o respeito exibido não é mais um respeito consentido. Pelo contrário, no silêncio dos corações e nos murmúrios da cidade contam-se histórias que ridicularizam o regime. Sendo a transgressão impossível, o respeito verdadeiro desapareceu sem deixar tra-

ços. No advento de uma mudança do regime, os seres sagrados desaparecem.

5. Balandier, G.: *Le pouvoir sur scènes*, op. cit., p. 38.
6. Balandier, G.: op. cit., p. 107.
7. Balandier, G.: op. cit., p. 113.
8. Balandier, G.: op. cit., p. 114.
9. Caillois, R.: *L'homme et le sacré*, op. cit., p. 216.
10. Balandier, G.: op. cit., p. 67.
11. Bonnard, A.: *Les dieux de la Grèce*, Denoël, Bib. Méditations, 1944, pp. 15-16.
12. A documentação dessa passagem se baseia essencialmente em A.J. Festugière: "La religion grecque", em *Histoire générale des religions*, Paris, 1960, vol. II, e de Marie Delcourt: *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947.
13. Clastres, P.: *La société contre l'Etat*, op. cit., p. 112.
14. Clastres, P.: op. cit., p. 135.
15. Finley, M.I.: *Démocratie antique et démocratie moderne*. Petite Bibliothèque Payot, 1976.
16. Tibon-Cornillot, M.: *Du maquillage aux prothèses*, não-publicado.

B. O PODER NAS SOCIEDADES MODERNAS

capítulo I (pp. 244-263)

1. Cf. Amar, A.: "Essai psychanalytique sur l'argent", em Borneman, E.: *Psychanalyse de l'argent*, Le Fil Rouge, P.U.F., 1978.
2. De Gaudemar, J.-M.: *La mobilisation générale*, Ed. du Champ Libre, 1979.
3. Tocqueville: "De la democracia en America", citado em Gauchet, M., *Tocqueville, l'Amérique et nous*, Libre, n.º 7, 1980, pp. 85-86.
4. Gauchet, M.: op. cit., p. 116.
5. Nicolai, A.: *Comportement économique et structures sociales*, P.U.F., 1960, p. 171.
6. Segundo a expressão de Castoriadis. Cf. desse autor: *L'institution imaginaire de la société*, Le Seuil, 1975.
7. Klossowski, P.: *Sade, mon prochain*, op. cit., p. 186.
8. "Um sermão deve ter um efeito legal sobre todos os indivíduos que o pronunciam; é impossível que ele possa agradar àquele que não tem nenhum interesse na sua manutenção, visto que aqui não seria mais o pacto de um povo livre; ele seria a arma do forte sobre o fraco, contra a qual este último deveria se revoltar sem cessar; ora, é isto que acontece no sermão de respeito às propriedades que a nação acaba de exigir; somente o rico subjugou o pobre, somente o rico tem interesse pelo sermão que pronuncia o pobre." Sade: *La philosophie dans le boudoir*, op. cit., p. 497. Marx certamente não desaprovava estas frases.

9. Sade: *op. cit.*, p. 502. O grifo é nosso.
10. Sade: *op. cit.*, p. 504.
11. Sade: *op. cit.*, p. 508. Frase freudiana por excelência.
12. Sade: *op. cit.*, p. 508. O grifo é nosso.
13. Sade: *op. cit.*, p. 521.
14. Sade mostra-se um bom profeta. Desde o advento da sociedade de consumo e da liberação sexual, a palavra de ordem do gozo (que estava logicamente implícita no desenvolvimento industrial) é abertamente proclamada. Os seres incapazes de gozar tornam-se anormais e como tal devem ser tratados. Baudrillard mostrou-o muito bem em *La société de consommation*, Idées, Gallimard, 1970. O desenvolvimento da sexologia, a partir dos trabalhos de Master e Johnson, tem por objetivo tratar desses infelizes inaptos ao gozo.
15. Klossowski, P.: *La monnaie vivante*, Eric Losfeld, 1971.
16. Mostesquieu já dizia: "É preciso que uma República tenha medo de alguma coisa. Coisa singular: quanto mais os Estados (republicanos) têm segurança, mais, como as águas muito tranquilas, eles estão sujeitos a se corromperem" (*L'esprit des lois*, livro VIII, cap. V).
17. Hegel: *System der Sittlichkeit*, citado em Papaioannou: "*Hegel et Marx, l'interminable débat*", em Marx: *Critique de l'Etat hégélien*, 1843, 10/18, ed. francesa 1976, p. 16.
18. Hegel: *Philosophie du droit*, 1821, Gallimard, ed. francesa parágrafo 245, p. 184.
19. Tibon-Cornillot, M.: *Fétiches d'Occident, Connexions*, n.º 30.
20. Enriquez, E. "Du crime au groupe...", *op. cit.*
21. Cf. Caillois, R.: *Bellone ou la pente de la guerre*, A. Nizet, 1963.
22. Enriquez, E.: "La notion de pouvoir", *op. cit.*
23. Apesar de ser lenta esta tomada de consciência.
24. Pouillon, J.: "Fétiches sans fétichisme", N.R.P., n.º 2, 1970.
25. Fantasia tão forte que esgota-se ao tentar concretizar-se. Ela mascara o fato ofuscante de uma perda progressiva do controle sobre o que nos determina, quer sejam os determinismos sociais globais, quer sejam os instrumentos inventados pelo próprio homem, que o dominam colocando-o à sua mercê, muito mais sutilmente que imagina. O homem pensa que, por ser seu autor, controla perfeitamente seu uso.

capítulo II (pp. 264-290)

1. A noção de controle ideológico será precisada na pág. 285.
2. A não-competência é a situação mais freqüente, por três razões: a) essas nações não tiveram tempo de formar o número de executivos necessários para assumir o conjunto de postos administrativos; b) o devotamento a um partido tem, seja qual for a situação, uma correlação distante com a capacidade administrativa; c) ascendem igualmente aos postos de poder jovens diplomados a quem são confiadas responsabilidades excessivas que eles não podem assumir de início.

3. Veremos que os termos de Estados ditatoriais ou totalitários conotam melhor a realidade social dessas nações.
4. O que impede, por exemplo, de assimilar, como o fazem certos autores, o fascismo italiano e o nazismo alemão.
5. Só os Estados militaristas pouco se preocupam em dar consistência a essa ilusão.
6. O "trabalho forçado" industrial tem como função importante (se bem que não explícita) usar e matar: grandes quantidades de acidentes de trabalho, doenças profissionais, esperança de vida extremamente limitada).
7. Cf. Enriquez, E.: "Imaginaire Social", *op. cit.* Quando a violência começa a falar, ela utiliza a linguagem *da lei e da ordem*, isto é, do recalque. A repressão não pode jamais se confessar como tal, ela precisa ser sempre legítima para poder se exercer reduzindo as veleidades da oposição.
8. A literatura e a arte serão particularmente vigiadas. Lembremo-nos da era de Idanov na URSS (que não terminou totalmente) e do controle exercido sobre as obras de músicos como Prokofiev ou Shostakovich.
9. Schwtzenberg, R.-G.: *L'Etat-spectacle*, Le Livre de Poche, 1978.
10. Balandier, G.: *Le pouvoir sur scènes*, *op. cit.*
11. Dali, S.: prefácio a *La mort difficile*, romance de R. Crevel.
12. O discurso amoroso será retomado e analisado mais completamente no próximo capítulo. Cf. particularmente o parágrafo A: Amor e Pessoa central.
13. Enriquez, E.: "Controle e totalitarismo", *op. cit.*
14. Nesse ponto ele acerta em cheio. A força do sedutor é de se pretender senhor absoluto, que não teme nenhum obstáculo, que acredita, contra tudo e todos, em sua boa estrela: em uma palavra, aquele a quem ninguém pode ofender. A crença no amor (mesmo temporário) de um ser tão seguro de si reforça nos que o escutam o sentimento de serem "amáveis" e providos de todas as qualidades. Então, quanto mais o sedutor foi violento, sarcástico (sabendo ser, vez por outra, adulator), mais ele joga com a ternura e a rejeição, avanços e fugas, mais ele acumula os sucessos e os proclama, mais ele se torna aquele que esconde todo o horizonte. O resto, os outros humanos, tornam-se apagados. É que ele é senhor do saber; ele ocupa uma posição didática. Ele desperta os seres para os seus desejos, para os prazeres do corpo; ele lhes diz que o gozo é possível, deletável e legítimo; ele os autoriza a viverem sem culpa. Como não ser subjugado por aquele que força os outros a se submeterem à lei única do desejo? Mas, que o sedutor preste atenção ao fracasso. Sua queda será anunciada a todos, com todos os enfeites possíveis. Suas qualidades passarão a ser defeitos, suas antigas vitórias perderão suas características gloriosas, suas manias originais transformar-se-ão em tiques detestáveis, sua retórica floreada provocará o riso. O sedutor envelhecido terá a mesma sorte. O ridículo o matará aos poucos. Ele perdeu sua força mágica. Ele quis ser só, ele morrerá só.

15. Orsoni, CL.: "Le régime idéologique soviétique et la dissidence", documento não-publicado, 1979.
16. Cf. Lypset, S.: *L'homme et la politique*, Le Seuil, 1963. Dahl, R.: *Qui gouverne*, A. Collins, 1971 e o livro de Birnbaum, P.: *La fin du politique*, Le Seuil, 1978, que detalha esse problema. Lembremos que para Schumpeter já o povo só podia agir "quando não há grandes decisões a serem tomadas": *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Petite Bibliothèque Payot, 1965. Quanto a Lypset, ele estima que "não é exato que uma taxa elevada de participação pese sempre em favor da democracia", *op. cit.* p. 44.
17. Closky, H.M.: "Consensus et idéologie dans la politique américaine", em Birnbaum, P. e Chazel, F.: *Sociologie politique*, vol. II, A. Colin, p. 230.
18. Schumpeter: *op. cit.*, p. 367.
19. A tipologia proposta só é válida para os Estados do mundo atual.

capítulo III (pp. 291-318)

1. Foucault, M.: *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 195. (Ed. bras.: *Vigiar e punir*, Vozes, 4ª ed., 1986).
2. Como tal, ele nos remete à figura paterna: o pai é aquele que tem o saber e que o profere. O Pai Fundador, o "falo original" é portador da palavra legítima, a que tem a força da lei e que se apresenta como expressão da verdade. Cf. M. e E. Enriquez: "Le Psychanalyste et son institution", *op. cit.*
3. Como nos Estados militares, e estes ainda utilizam, como cobertura, o discurso hipócrita da lei e da ordem.
4. "O que caracteriza a ação política de Alexandre, distinguindo-a da de seus antecessores e contemporâneos gregos, é o fato de ter sido determinada pela idéia do Império, isto é, de um Estado universal", escreve A. Kojève em "Tyrannie et sagesse", posfácio à obra de Léo Strauss: *De la tyrannie*, Gallimard, 1954, p. 270.
5. Lefort, Cl. e Gauchet, M.: "Le politique et l'institution du social", *Textures*, n.º 7-8.
6. Condições essenciais de todo sistema aberto (Ashby).
7. "A obsessão estatística considera tudo em termos de estoque e de variações de estoque, e faz dos seres humanos 'material humano', transforma o trabalho vivo em trabalho morto"; Enriquez, E.: "Le gardien des ciés", *op. cit.* Cf. também J. Baudrillard: "É preciso que tudo apareça no real, no visível, que tudo se transcreva em relações de força, em sistemas de concepção, em energia contável, que tudo seja dito, acumulado, repertoriado, recenseado": *Oublier Foucault*, Ed. Galilée, 1977, p. 28.

8. Castoriadis, -Aulagnier P.: "Le droit au secret", N.R.P., n.º 14.
9. Evocamos anteriormente esse problema em "Le pouvoir et la mort", *Topique*, n.º 11 e 12, e em "Les Institutions", *Connexions*, n.º 30. O desenvolvimento que propomos agora tem por objetivo evidenciar as ligações entre paranóia, perversão e sistema social.
10. "Em 1912 ele (Wilson) tinha sentido que Deus desejava que ele se tornasse presidente dos Estados Unidos; da mesma forma, em 1918, ele sentiu que Deus quis que ele desse a paz eterna ao mundo. Partiu para Paris na qualidade de enviado de Deus": Freud, S. e Bullitt, W.: *O Presidente Wilson*, op. cit., p. 313.
11. Caillois, R.: *Instincts et sociétés*, Médiations, Denoël, 1964. É também Enriquez, E.: "Le pouvoir et la mort", op. cit.: "Redentor, ele paga as faltas passadas, ele lava os sujeitos do sentimento de culpa antigo, ele purifica. Salvador, ele propõe um grande projeto, toma em suas mãos o futuro da nação, decide sozinho e libera assim cada um de suas preocupações e problemas. Poliocerta, é o senhor da guerra "aquele que atravessa muralhas, que força as cidades e dispersa os batalhões" (Caillois). Pantocrator, ele é o instrumento do destino, o "campeão" que deve conduzir o sucesso do grande empreendimento, aquele que é eleito por toda a eternidade".
12. Enriquez, M. através da experiência clínica, estudou formas típicas de relações com a causalidade. Ela caracteriza as três formas principais, isoladas pelos termos: "Eu sou a causa de" — "é porque" — "não é minha culpa". As duas formas — "Eu sou a causa de", "é porque", podem ser ligadas, segundo a autora, a primeira à posição paranóica e a segunda à posição perversa.
13. Qualquer corpo pode mostrar capacidade perseguidora. Cf. Aulagnier P.: "La filiation persécutive", *Psychanalyse à l'Université*, n.º 18, 1980.
14. A paranóia é então uma doença social no sentido em que ela tem o social como único horizonte e projeto. *ou narcisista?*
15. Pensemos na antiga repartição do mundo entre Espanha e Portugal.
16. Castoriadis-Aulagnier, P.: "La perversion comme structure", *L'inconscient*, n.º 2, 1967.
17. Castoriadis-Aulagnier, P.: op. cit.
18. Cf. Clavreul, J.: "Le couple pervers", em *Le désir et la perversion*, op. cit.
19. Cf. sobre esse sujeito: Deleuze, G.: *Présentation de Sacher-Masoch*, Ed. de Minuit, 1967.
20. "Pois o ato perverso revela sobretudo uma brecha por onde se vê que o outro é sempre corruptível, seu desejo irresistivelmente mobilizável, seu gozo possível de ser forçado, sua cumplicidade adquirida anteriormente", escreve J. Clavreul: "Le pervers et la loi du désir", *L'inconscient*, n.º 2, 1967.
21. Os toxicômanos se situam neste registro.
22. Enriquez, E.: "Le gardien des clés", op. cit.
23. Pelo menos, é o que leva a crer o discurso social dominante.

24. Daí o comportamento dos torturadores, que são capazes de matar mulheres e crianças de maneira particularmente refinada, e ao mesmo tempo se comportarem como bons pais e esposos. Essa clivagem rigorosa os mantém vivos, lhes dá força, descarrega-os de qualquer sentimento de culpa. Se as duas esferas se interpenetrassem, a psicose não estaria longe.
25. Quantas vezes pude ver, nas empresas, dirigentes transtornados por problemas vividos por alguém próximo deles, e que podiam, ao mesmo tempo, demitir centenas de pessoas sem se inquietar.
26. Enriquez, E.: "Le pouvoir et la mort", *op. cit.*
27. Parece-nos que nada podemos apreender da essencial do sucesso da droga, da violência espontânea e da liberação sexual, se não os associarmos a esse desejo de criação de um *novo mundo*, de novas leis (instituindo o dever do gozo), de negação de toda filiação, a essa vontade de desafio. A sociedade tecnocrática, não apenas pelas consequências reativas que provoca (ela é uma sociedade de solidão, e os jovens querem reencontrar o calor da comunidade; ela favorece o investimento libidinal no trabalho e nos corpos, e os partidários da revolução sexual querem encontrar o corpo do outro), mas pela sua essência cria as condições do desenvolvimento da toxicomania, da relação sexual sem amor e automática, e da violência sem razão.
28. Marx, K.: *Le luttres de classe en France*, 1850, Ed. Sociales, 1960, p. 28.
29. Sciascia, L.: *L'affaire Moro*, Grasset, 1979.
30. Smirnoff, V.: "Pouvoir sexuel", em "Pouvoirs", *N.R.P.*, n.º 8, 1973.
31. Exceção feita aos grupos que tentam viver de forma cooperativa.
32. Em todo caso, elas fazem muito. Elas acariciam a criança e podem englobá-la, elas a ajudam a tornar-se um ser social ao proclamar as interdições e ao marcá-la em sua carne.
33. P. Aulagnier escreve: "Quais são as necessidades responsáveis pelo apelo feito pelo Eu à realidade? A necessidade de que se lhe assegure, e isso é uma exigência vital para o Eu, que é, para outro, um objeto de amor, mas também a necessidade de encontrar uma realidade que lhe forneça a prova da verdade do que ele pensa. E é por isso que não há relação amorosa na qual, de uma maneira mais ou menos velada ou mais ou menos insistente, não apareça, em certos momentos, a exigência de uma prova que seja da ordem do ato, do gesto, do fazer, que seja marcada por um sinal de realidade". *Les destins du plaisir*, *op. cit.*, p. 132.
34. Segundo a expressão de Z. Brzezinski.
35. Se bem que tal possibilidade não esteja ausente: os homens buscam perseguidores. Se o caso é, às vezes, freqüente, não é geral.
36. Esses propósitos podem ser percebidos como conservadores, e mesmo reacionários. No entanto, as mais diversas análises sociológicas nos mostram que os indivíduos têm um horizonte limitado aos domínios e aos seres sobre os quais eles podem exercer uma ação direta e men-

surável e a propósito dos quais eles podem comunicar: família, trabalho, amigos, ídolos esportivos...

Se é verdade, como pensa Castoriadis, que as sociedades modernas se fundam sobre as instituições de "privatização", isso não impede que esta seja favorecida pela dificuldade (e a angústia resultante) de se ocupar ativamente dos problemas oriundos do cotidiano (e é preciso ainda que os indivíduos tenham tempo disponível e não sejam vencidos por um trabalho repetitivo, monótono, sem interesse e pelo tempo gasto em transporte, que aumenta a cada dia). Acrescentemos que os indivíduos, em sua enorme maioria, apesar da informação generalizada de tipo *mass-media*, são incapazes de imaginar os problemas ou os prazeres que podem ter e sentir as pessoas que pertencem a outros grupos sociais.

37. A necessidade de viver por procuração é fundamental e invade as sociedades modernas. Não se trata apenas de identificação com os poderosos desse mundo, mas com todos aqueles que, por um talento qualquer, ou um lugar particular no edifício social, saem do ordinário e do mormaço da vida. Reis e príncipes, vedetes do cinema, estrelas do esporte, personagens de alto prestígio (médicos, sábios), ou personagens totalmente imaginárias. A multiplicação de jornais especializados sobre os artistas de cinema, cantores de *rock*, esportistas, revistas em quadrinhos de super-heróis, o sucesso de filmes que tratam de assuntos intergalácticos são os indícios surpreendentes de uma dramatização da sociedade (salientada no livro de Balandier), do funcionamento ininterrupto de uma indústria do sonho, que permite a cada pessoa ter direito à sua parte do sonho, se identificar com os heróis mais grandiosos sem ter necessidade de se mobilizar por causas reais e podendo esconder assim, de si mesmo e às vezes até dos outros, a inutilidade ou mediocridade de sua vida.
38. Aulagnier, P.: *Les destins du plaisir*, op. cit.
39. Lévi-Strauss, C.: *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, em M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, op. cit.
40. No senso lato do termo. Utilizamos a palavra grupo nesta passagem para designar tanto a sociedade global quanto as organizações e instituições específicas que desempenham um papel na regulação social: empresas, partidos, sindicatos ou conjuntos restritos tendendo a se estruturar.
41. Cf. a esse propósito Kergoat, D.: "Ouvriers=ouvrières", em *Critique de l'économie politique*, Maspero, 1978.
42. Essa aprendizagem cultural foi particularmente salientada por R. Sainsaulieu em: *L'identité au travail*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.
43. Valéry, P.: "Palme", em *Charmes*, Gallimard. (Virá a hora surpresa: / Uma pomba, a brisa, / A mais suave comoção, / Uma mulher que se reclina, / Farão cair essa chuva / Onde se cai de joelhos!)

capítulo IV (pp. 319-356)

1. Outros o fizeram, e muito bem; Cf. as obras de L. Poliakov.
2. Citado por Triagano, S.: *La nouvelle question juive*, Idées, Gallimard, 1972, p. 60.
3. Cf. a este respeito Verill, A.: *L'inquisition*, Histoire, Payot, 1980, e o importante livro de B. Bennassar: *L'inquisition espagnole*, Hachette, 1979.
4. Não se trata de uma impossibilidade de essência. O Estado pode tomar a forma que os cidadãos lhe dão. Mas um Estado realmente atravessado por diferenças, vivendo delas e não as temendo, deve aceitar a instabilidade como elemento estrutural. Como admitir o que é suscetível de trazer a indiferenciação e o caos?
5. Minder, E.: *Allemagne et allemands*, Le Seuil, 1948.
6. Vermeil: *L'Allemagne*, Gallimard, 1945.
7. Vermeil, E.: *op. cit.*, p. 33.
8. Glucksmann, A.: *Les maitres penseurs*, Grasset, 1977.
9. Cf. Kantorowicz: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.
10. Quando os nazistas obrigam os judeus a deixarem as casernas, só encontram cinco oficiais e trinta e um sub-oficiais. Cf. Sorlin, P.: *L'antisemitisme allemand*, Flammarion, 1969.
11. Citado por Glucksmann: *op. cit.*, p. 103.
12. Glucksmann, A.: *op. cit.*, p. 100.
13. Marx, K.: *La question juive*, 1843, U.G.E., 10/18, 1960, p. 52.
14. Cf. em particular o importante trabalho de Arvon, H.: *Les juifs et l'idéologie*, P.U.F., 1978.
15. Não nos esqueçamos do anti-semitismo tanto de Proudhon como de Fourier.
16. Arvon, H.: *op. cit.*, p. 45.
17. Arvon, H.: *op. cit.*, p. 49. Bakunin mostrará um anti-semitismo particularmente virulento, às vezes contra o próprio Marx.
18. Nada como ter um inimigo externo ou interno para criar um ideal comum e uma comunidade segura dela própria. Desde Freud o sabemos.
19. Os alemães que acreditam que os judeus possuem um sonho megalomaniaco — que é o deles próprios.
20. Cf. Friedländer: *L'antisemitisme nazi*, Le Seuil, 1971.
21. Arvon, H.: *op. cit.*, p. 109.
22. Citado por Friedländer, S.: *op. cit.*, p. 84.
23. Dicks, H. V.: *Les meurtres collectifs*, Calmann-Lévy, 1973.
24. As quais iremos reelaborar.
25. Nós sublinhamos este ponto, pois, segundo nosso pensamento, todo indivíduo central manifesta obrigatoriamente uma conduta que é possível qualificar de "anormal". É necessário estabelecer uma distinção entre o indivíduo totalmente inserido no tecido social (quer seja um grupo, uma classe, uma nação) e que deste modo anuncia somente

o discurso da ordem social ao qual ele se refere (o indivíduo "extro-determinado" de Reisman, "heterônimo" de Castoriadis) e o sujeito situado num mundo aberto a múltiplas significações, que tenta imprimir a seu discurso e a sua conduta a função não de refletir o mundo, mas de transformá-lo, por menor ou ínfima, que possa ser esta transformação. Neste último caso, o homem, se bem que determinado, tenta falar em seu nome (e em nome da verdade tal como ele a concebe), ele se coloca como um ser autônomo, aceitando, eventualmente, ser colocado à parte do corpo social, pelos seus pares ou por sua família. Ele faz parte destes indivíduos que tentam, *consciente e voluntariamente* (considerando os diversos fatores em jogo), instaurar novas relações sociais e criar novas formas. Ele se pretende *criador de história* e não portador da história. Nisto ele é profeta de novos tempos e gerador de um novo mundo. Ele recusa o antigo mundo como sendo sujo, injusto ou absurdo. É guiado por uma idéia fixa, verdadeira obsessão da qual não pode livrar-se e que tentará realizar. Está pronto a pagar o preço, por mais elevado que este possa ser (exílio, prisão, condenação à morte).

Se todo indivíduo central é um homem solitário, que tomou o partido de "uma certa anormalidade" (J. McDougall), que representa uma distância (mais ou menos absoluta) e que tem em si próprio "uma minoria ativa" (S. Moscovici), podemos nos perguntar se todo homem possuído (como o chefe da horda) pelo desejo de ser onipotente, onisciente e senhor da linguagem, de encarnar em seu corpo físico o corpo social (considerado como unificado) e o corpo divino, e de ser simultaneamente este "homem a mais" que domina o social este homem não pode ser considerado como um "demente", enquanto leva ao exagero os traços essenciais do homem da minoria ativa? Este homem não é sempre excessivo e não exerce sempre o poder graças ao seu "impudor" (de palavras e de atos)?

O estudo de certos grandes homens (Moisés, o presidente Wilson), por Freud, forneceu elementos concretos como subsídios a tal hipótese. Um filósofo como Michel Serres não se perde em sutilezas e escreve as linhas radicais que se seguem: "Eu não digo: existem loucos perigosos no poder — e um só seria suficiente — mas eu digo: só existem loucos perigosos no poder. Todos fazem o mesmo jogo e escondem da humanidade que preparam sua morte sem acaso, cientificamente", em "La Thanatocratie", *Critique*, março de 1972.

26. O anti-semitismo, mesmo sendo furioso, não significa extermínio. A "solução final" só foi elaborada depois do abandono do projeto de deportação para Madagascar e quando a Alemanha começou a sentir o vento da derrota.
27. Citado por S. Fridländer, p. 60.
28. Um exemplo recente: dos austríacos atuais, mesmo tendo durante vários anos colocado na primeira posição de seu país um chanceler judeu, B. Kreisky, setenta por cento se dizem anti-semitas, mesmo que a população judaica austríaca tenha praticamente desaparecido.

29. E. von Salomon: *Les réprouvés*, citado por S. Friedländer, p. 93.
30. G.M. Gilbert: *The Psychology of Dictatorship*. N.Y. Ronald Press Cy, 1950, Gilbert estava encarregado de observar os dirigentes nazistas na prisão de Nuremberg.
31. S. Friedländer: *op. cit.*, p. 141.
32. S. Friedländer: *op. cit.*, p. 139.
33. Hitler, A.: *Mein Kampf*, Paris, 1934.
34. S. Friedländer: *op. cit.*, p. 41.
35. Vários exemplos deste tipo são citados no livro de Poliakov, L.: *Bréviaire de la haine*. Calmann-Lévy, 1951.
36. Quanto aos racistas antinegros, verão nos "negros" indivíduos dotados de uma capacidade genital fora do comum.
37. "Fazendo uma visita a Hitler no dia de seu aniversário, na década de 20, um de seus amigos descobre que ele não havia tocado em nenhum dos doces que enchiam o quarto. Hitler explicou que a casa pertencia a um judeu, e podia ser que os doces estivessem envenenados. Este judeu poderia destilar um veneno das paredes". S. Friedländer: *op. cit.*, p. 123.
38. Tournier, M.: *Le vent Paraclet*, Folio, Gallimard, 1977, p. 109.
39. Hillel, M.: *Au nom de la race*, Le Livre de Poche, 1977.
40. Poliakov, L.: *op. cit.*, p. 6.
41. Poliakov, L.: *op. cit.*, p. 6.
42. Organizações operárias (na qual desaparecem as associações patronais assim como os sindicatos operários) estreitamente vinculadas ao partido.
43. Como mostra Kogon, E., em seu ensaio: *L'Etat S.S.*, Le Seuil, 1970.
44. Arent, H.: *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1966, pp. 32-36.
45. Arent, H.: *op. cit.*, p. 317.
46. Poliakov, L.: *op. cit.*, p. 317.
47. Bettelheim, B.: *Le coeur conscient*, Laffont, 1972, p. 272.
48. Speer, A.: *Au coeur du troisième Reich*, Fayart, 1971, p. 497.
49. Poliakov, L.: *op. cit.*, p. 151.
50. Poliakov, L.: *op. cit.*, p. 150.
51. Adorno, Th. W.: *The Authoritarian Personality*, N. York.
52. Estudado no livro de Ayçoberry, A.: *op. cit.*
53. Ayçoberry, A.: *op. cit.*, p. 266.
54. "A substância cinza alemã, atingiu um patamar inigualável nesta surpreendente produção dos azares da história: o judeu alemão. Deixo para outros o cuidado e o divertimento de desvendar porque estes dois componentes casaram-se com tanta felicidade, produzindo entre outros os três pilares da civilização ocidental que chamam-se: Marx, Freud e Einstein. Deixo-lhes também o cuidado e a tristeza de analisar o que poderia provocar o brutal e terrível divórcio destes dois princípios. O divórcio consumado por uma vaga de anti-semitismo homicida foi o começo e o fim da Alemanha". Em Tournier, M.: *Le vent Paraclet*, *op. cit.*, p. 146.
55. Entre os irmãos encontra-se sempre Caim e Abel.

Conclusão (pp.357-367)

1. Um certo número de judeus, pelo próprio fato das perseguições, desejaram e conseguiram recriar um Estado sobre a terra de seus ancestrais, integrando, quase sem saber, os defeitos dos Estados cristãos e leigos nos quais eles haviam vivido.

Índice onomástico

- Adorno, Th. W., 352, 353, 398
 Allende, S., 270
 Amar, A., 389
 Andreas-Salomé, L., 97, 98, 375
 Anzieu, D., 372, 382, 386, 388
 Arendt, H., 302, 339, 398
 Ariès, Ph., 386, 387
 Aristóteles, 21
 Arrow, 250
 Arvon, H., 396
 Aulanger, P., 370, 372, 373, 377, 393, 395
 Ayçoberry, 398
- Bachelard, G., 21, 368
 Balandier, G., 166, 200, 204, 205, 211, 215, 233, 250, 285, 380-383, 385, 386, 389, 391
 Ballin, A., 331
 Bataille, G., 147, 167, 168, 229, 231, 232, 284, 375, 380, 388
 Baudelaire, C., 229
 Baudrillard, J., 381, 390, 392
 Beardsley, A., 196, 383
 Benasassar, B., 396
 Berdiaeff, 53
 Bergman, I., 166
 Bergson, H., 86, 229, 388
 Besançon, A., 378, 386
 Beltelheim, B., 398
 Bion, W.R., 224
- Birbaum, P., 392
 Bismarck, 327, 331
 Blanchot, M., 376
 Bloch, E., 342
 Bonaparte, N., 375
 Bourguiba, 274
 Broch, H., 10
 Broszat, M., 351
 Brzezinski, Z., 394
 Buber, M., 53
 Bullitt, W., 16, 393
- Caillois, R., 173, 232, 294, 380, 381, 389, 390, 392, 393
 Calvino, J., 246
 Canguilhem, G., 16
 Castoriadis, C., 17, 260, 281, 289, 368
 Catarina II, 206
 Catlin, G., 210, 386
 Cavafy, C., 366
 Chamberlain, H. S., 338, 346
 Chaplin, C., 176
 Char, R., 357
 Chassequet-Smirgel, J., 378
 Chazel, F., 392
 Cícero, 126
 Ciastres, P., 34, 210, 237, 369, 379, 383, 386, 389
 Claustro, P., 293
 Clavreul, J., 371, 393

- Clément, C., 383
 Closky, H. M., 392
 Collins, A., 392
 Comte, A., 94, 260
 Conté, C., 370
 Copérnico, 382
 Cousin, M., 378
 Crozier, M., 76, 373

 Dahl, R., 259, 289, 392
 Dahrendorf, R., 353
 Dali, S., 286, 391
 Darwin, C., 382
 David, C., 286
 David, M., 386
 De Gaulle, C., 271, 366
 Delcourt, M., 382
 Deleuze, G., 393
 Descartes, 86
 Detienne, M., 95, 368, 380
 Devereux, G., 201
 Dicks, H.V., 338, 396
 Disraeli, 206
 Doebelin, A., 340
 Douglas, M., 388
 Dumezil, 173
 Durkheim, E., 11, 35, 229

 Eichmann, A., 351
 Einstein, A., 149, 398
 Eisner, K., 332
 Elizabeth I, 206
 Engels, 182, 280
 Enriquez, M., 301, 373, 376, 383,
 392, 393
 Estaing, V.G.d', 373
 Eugénio III, 326
 Euripides, 199, 231
 Evans-Pritchard, E., 383

 Faurisson, 356
 Ferenczi, S., 171, 369, 380

 Festugière, E.-J., 389
 Fuerbach, 88
 Fichte, J.G., 329
 Finley, M.I., 389
 Firth, R., 222, 388
 Fitzgerald, F.S., 357
 Fliess, 377
 Foucault, M., 15, 291, 392
 Foulkes, S.H., 18, 368
 Fourier, C., 157, 396
 Franklin, 246
 Frazwe, J.G., 44, 232
 Frederico I, 326
 Frederico II, 326, 327, 331
 Freud, A., 70, 98
 Freud, S., 11, 13-16, 18, 23-25, 27,
 28, 30-33, 35, 36, 38, 40-45, 47-
 51, 53-57, 59-63, 65-70, 72, 73,
 76, 79-86, 88-129, 131, 134-136,
 139-148, 151, 152, 156, 157, 159-
 164, 171, 176, 182, 183, 193, 200,
 209, 215, 229, 232, 241, 250, 254,
 256, 262, 272, 288, 299, 306, 318,
 357, 368-380, 382, 384, 386, 387,
 392, 397, 398
 Friedländer, S., 396, 397, 398
 Friedberg, E., 373
 Friedmann, G., 134, 378
 Fromm, E., 353

 Gandhi, I., 206
 Gauchet, M., 389, 392
 Gaudemar, J.-M. de, 389
 Gessain, R., 191, 382
 Gilbert, G.-M., 341, 342, 345, 398
 Girard, R., 160, 161, 163, 200, 380
 Glucksmann, A., 326, 330, 396
 Goebbels, 338
 Goethe, W., 30
 Granoff, W., 384
 Green, A., 383
 Grieg, E., 199

- Grimal, P., 382
 Guillaume, 356
- Haggard, H.R., 193, 382
 Hall, E.T., 388
 Hasse, H., 332
 Hegel, 208, 257, 258, 300, 329, 331, 390
 Henrique IV, 212, 326
 Henrique V, 326
 Héroard, J., 212
 Hillel, M., 398
 Hitler, A., 294, 295, 338, 341-346, 348, 349, 351, 353, 355, 356, 398
 Hobbes, 11
 Hocking, 53
 Hoess, R., 351
 Honório III, papa, 326
 Horácio, 15
- Ibsen, 358
- Jabès, E., 318, 356
 Jakobson, R., 20
 Jacques, E., 47, 75, 371, 373
 Jaulin, R., 386
 Joseph, F., 378
 Jung, C.G., 333
- Kadafi, M., 274
 Kaës, R., 387
 Kantorowicz, P., 42, 83, 143, 370, 374, 379
 Kennedy, J.F., 288
 Kepler, 94
 Kergoat, D., 395
 Khomeini, R., 295
 Kleist, 192
 Klossowski, P., 256, 389, 390
 Kojève, A., 392
 Koyré, A., 95
 Kreisky, B., 397
- Kristeva, J., 228, 388
 Kurth, M., 342
- Labouret, H., 381
 Lacan, J., 52, 314, 371, 376
 Lagache, D., 373
 Lagarde, P. de, 338
 Le Bon, G., 56, 59, 60, 371, 372
 Leclair, S., 192, 371, 379, 387
 Lefort, C., 279, 376, 392
 Le Goff, J., 387
 Lénin, V., 280
 Lessing, Th., 335
 Lévi-Strauss, C., 35, 43-45, 168, 171, 201, 217, 310, 370, 373, 380-382, 387, 388, 395
 Lévy, A., 370, 371
 Lévy-Bruhl, L., 171, 380
 Liebknecht, K., 332
 Luís XIII, 212
 Luís XVI, 133
 Lovecraft, H.P., 380
 Lutero, M., 246
 Luxemburgo, R., 332
 Lyaytey, 289
 Lyotard, 309
 Lypset, S., 289, 290, 392
- Mac Closky, H., 289
 Mahler, G., 329
 Malinowski, B., 31, 168, 369, 381
 Mallarmé, S., 186, 195
 Malraux, A., 71, 282
 Mann, T., 18, 335
 Mannoni, O., 369, 370
 Mao, 74, 133, 167, 286
 Marcel, G., 53
 Marcuse, H., 94, 95, 374
 Marx, K., 13, 18, 248, 258, 260, 280, 284, 304, 329, 330, 333, 334, 375, 389, 394, 396, 398
 Masters e Johnson, 390

- McDougall, J., 60, 183, 376, 397
 Mead, M., 213, 215, 376, 386
 Meillassoux, C., 381
 Meir, G., 206
 Mendelssohn, M., 329
 Minder, R., 325, 396
 Mitscherlich, A. e M., 326
 Montrelay, M., 183, 184, 382
 Morin, E., 378, 381-383, 397
 Mozart, W.A., 387
 Mussolini, B., 167

 Nasser, G.A., 274
 Nicolai, A., 389
 Nicolau II, 133

 Orsoni, C., 280, 288, 392

 Pagès, M., 47, 75
 Pascal, 287
 Paulme, D., 293, 383, 387
 Perón, J., 71
 Perrier, N., 384
 Platão, 21
 Pohier, J., 378
 Poliakov, L., 396, 398
 Pontalis, J.-B., 88, 374
 Pouillon, J., 390
 Pritchard, E., 293
 Prokofiev, S., 391
 Protágoras, 237
 Purcell, H., 199

 Racine, 186
 Radcliffe-Brown, 388
 Rassinier, 356
 Rathenau, F., 331
 Rathenau, W., 331
 Redl, F., 97, 353, 369
 Ricoeur, P., 59, 372
 Rimbaud, A., 15, 256
 Robespierre, 74

 Rogers, C., 315
 Rosolato, G., 87, 374
 Rouchy, J.-C., 188, 382
 Rousseau, J.-J., 229, 388

 Sade, D.A.T., 170, 250, 254-256,
 300, 370, 376, 389, 390
 Sahlin, M., 222, 388
 Sainsaulieu, R., 395
 Saint-Jean, A., 10
 Saint-Just, 74, 256
 Saint-Simon, 260
 Salmons, M., 388
 Salomon, E. von, 340, 398
 Sartre, J.P., 90
 Scheler, M., 53
 Schickelgruber, 341
 Scholem, G., 337
 Schumpeter, J., 290, 392
 Schwartzberg, R.-G., 285, 391
 Sciascia, L., 394
 Serres, M., 397
 Shostakovich, D., 391
 Simon, G., 94, 374
 Skinner, E.P., 211
 Smirnov, V., 394
 Smith, A., 257
 Sófocles, 161
 Solonas, V., 200
 Soustelle, J., 386
 Speer, A., 352, 398
 Stalin, 133, 167, 310, 372
 Stoller, R., 183
 Strauss, L., 392
 Strauss, R., 196, 383
 Supervielle, J., 380

 Thatcher, M., 206
 Thion, S., 356
 Tibon-Cornillot, 258, 375, 389, 390
 Tocqueville, A. de, 110, 250, 376,
 389

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| Toller, E., 332 | Vitória, rainha, 206 |
| Touraine, A., 51, 268 | Voltaire, 330 |
| Tournier, M., 200, 337, 398 | |
| Trigano, S., 396 | Wagner, R., 199 |
| | Weber, M., 142 |
| Valéry, P., 314, 368, 395 | Wilde, O., 196, 315, 383 |
| Veil, S., 206 | Wilson, T.W., 294, 295 |
| Verill, A. H., 396 | Winnicott, D.W., 160 |
| Vermeil, E., 325, 340, 396 | Wittfogel, K., 284 |
| Vernant, J.-P., 95, 368, 380 | |
| Vidal-Naquet, P., 387 | Zaltzman, N., 376 |
| Viderman, S., 382 | Zinoviev, A., 309, 374 |

OUTROS LIVROS DE INTERESSE

PALAVRA E VERDADE
na filosofia e na psicanálise
Luiz Alfredo Garcia-Roza

HISTÓRIA SOCIAL DA LOUCURA
Roy Porter

A IMPOSTURA PERVERSA
Serge André

A SOMBRA DO OBJETO
Sobre a inatualidade da psicanálise
Marie Moscovici

EROS E VERDADE
Lacan, Foucault e a questão da ética
John Rajchman

A FORÇA DE ATRAÇÃO
J.-B. Pontalis

O MAL-ESTAR NO PÓS MODERNISMO
E. Ann Kaplan

NÓS E OS OUTROS
A reflexão francesa sobre a diversidade humana
Tzvetan Todorov

ISBN 85-7110-111-6



9

788571

101111