

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

Eugène Enriquez*

"Então nós, mas, de fato, quem é este nós?"

Plotino

"De brincadeira, os garotos jogam pedras nas rãs.
Mas não é de brincadeira que elas morrem.
Elas morrem para sempre."

Plutarco

"Toda cultura é essencialmente paranóia.
Ela só garante sua identidade pela negação das outras."

Andre Green

RESUMO. Toda sociedade produz um sistema cultural (estrutura de valores, hábitos e práticas sociais), um sistema simbólico (mitos e rituais unificadores) e um sistema imaginário (garantia de funcionamento dos dois primeiros e locus de construção da identidade social dos indivíduos). Desenvolvendo e ampliando o argumento freudiano da "patologia das sociedades civilizadas", o artigo encaminha-se para sua conclusão discutindo as conseqüências da ideologia da identidade unitária: fanatismo, xenofobia e racismo.

Começemos por uma evidência: todo indivíduo nasce em uma sociedade que instaurou - em parte voluntariamente, em parte inconscientemente - uma cultura.

Se analisarmos de perto as conseqüências desta constatação trivial podemos ser tomados por uma vertigem, de tal forma elas são numerosas e nos conduzem a explorar caminhos já percorridos por vários autores, embora estes caminhos ainda não estejam balizados convenientemente¹.

* Eugène Enriquez é professor de Sociologia da Universidade de Paris VII - Jussieu

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI
TODO INDIVÍDUO NASCE EM UMA SOCIEDADE

Em consequência, e a frase de Freud que será citada em seguida o sublinha, é impossível estudar a conduta de um indivíduo sem que se faça referência à conduta dos outros em relação a ele.

"A oposição entre a psicologia individual e a psicologia das massas perde muito de sua acuidade quando examinada a fundo. Certamente, a psicologia individual tem como objeto o homem isolado e busca saber a via pela qual ele obtém a satisfação de suas moções pulsionais, mas nesta busca só raramente pode-se abstrair as relações deste indivíduo com os outros. Na vida psíquica deste indivíduo tomado isoladamente, o outro intervém enquanto modelo, objeto, apoio e adversário e, por isso mesmo, a psicologia individual é também e simultaneamente uma psicologia social em sentido amplo, mas plenamente justificado." (Freud, 1981).

Assim, o indivíduo não pode tornar-se ser humano fora do campo social. Somente o outro pode reconhecê-lo e assegurar seu lugar na simbólica social. Mas qual é (ou quais são) este (ou estes) outro(s)? Freud nos diz:

"Cada indivíduo tomado isoladamente participa assim de várias almas das multidões, da alma de sua raça, de sua classe, de sua comunidade de fé, de seu Estado, e pode, além disso, aceder a uma parcela de autonomia e de originalidade."

Não nos deixemos retardar pelo vocabulário de Freud, um tanto quanto em desuso (*alma das multidões*), e passemos ao exame da significação de uma tal hipótese.

1) Ela só faz sentido em uma sociedade altamente diferenciada (*Gesellschaft*) onde cada um pode se identificar, em certa medida, ao grupo de pertencimento de sua escolha (como mostram os trabalhos mais brilhantes dos mais diferentes sociólogos — Durkheim, Parsons, Devereux), mesmo fazendo parte do conjunto e sem receio de rejeição quando sua conduta não corresponder plenamente ao tipo ideal desta sociedade. Ora, como veremos a seguir, toda sociedade que deseje manter-se como comunidade (*Gemeinschaft*), como certas tribos arcaicas ou uma comunidade que deseje retornar a este estado através de uma identidade (étnica, de classe...) que prevaleça sobre qualquer outro tipo de identidade, não deixa uma tal escolha ao indivíduo.

2) Ela considera que os diferentes grupos (multidões) podem não ter mais a mesma importância para o indivíduo durante seu crescimento ou ao longo de

sua vida. Por exemplo, o grupo familiar, grupo primário por excelência para os psicanalistas, tem um papel essencial nos primeiros anos da vida, na medida em que possui a função de, antes da escola, instituição de sociedades diferenciadas e avançadas, transformar o *infans*, que não pode falar e agir por si só e que se apresenta para todos como *demens* (pois traz consigo a loucura, ou seja, a vontade de toda potência, sua agressividade, seus investimentos sexuais não genitais, assim como sua gentileza, sua alegria de ser, sua «jubilação narcísica» bem observada por Lacan, sua inventividade) em uma criança que terá interiorizado os valores sociais e que poderá contribuir para frutificá-los. É então, nestes primeiros anos, que se estabelecerão as identificações fundamentais, que se formarão e se equilibrarão, mais ou menos mal, as diversas instâncias da personalidade (particularmente o super-ego e o ideal de ego, consequências das proibições estruturantes e da «violência necessária» (P.Aulagnier) exercida pelos adultos sobre a criança) e que surgirão os elementos favoráveis à psicose, à neurose ou à «normalidade» (termo este que irá demandar uma definição mais precisa).

Esta função central do grupo familiar passará talvez a outros grupos, organizações ou instituições (escola, empresa, Estado) que exigirão uma forte identificação do indivíduo com os valores e normas de comportamento por eles ditados. Todo indivíduo é pois fruto de identificações múltiplas. Mas, se em certos casos estas identificações se sucedem sem maiores problemas, em outros elas estarão em concorrência (os diversos grupos exaltando valores antagônicos) e produzirão no indivíduo um mal-estar senão «uma neurose nas múltiplas identificações» que a ele se oferecem com todas as suas exigências.

Quanto mais uma sociedade for pouco diferenciada, mais ela se aproximará de uma comunidade, menos chance terá de aparecer este conflito de identificações porque a cultura proposta pela sociedade será suficientemente homogênea (embora estejam presentes certas contradições internas em todo o seu corpo social, qualquer que seja seu desejo de totalização e de homogeneização) para que as diversas identificações oferecidas pela família ou pela comunidade global estejam ligadas umas às outras.

Nestas condições, uma sociedade desta ordem, confrontada a um processo de aculturação (e de desculturação) violento, terá chances de sofrer uma desregulamentação global de suas instituições, por causa não somente da influência da cultura da sociedade dominante mas também dos conflitos de identidade, das neuroses e das revoltas no seio de sua população.

- 3) Ela significa que mesmo com a impregnação da «alma das multidões», da «cultura» da sociedade ou do grupo de pertencimento, esta impregnação praticamente nunca chega a obrigar o indivíduo a ter comportamentos estereotipados e lhe permite, em certa medida, exprimir seu próprio potencial, sua força vital, sua capacidade de se sobressair. Portanto, há casos (como no totalitarismo) onde uma sociedade deseja tanto governar o consciente e o inconsciente de seus membros que eles não podem

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

existir senão desaparecendo enquanto indivíduos. Este ponto será retomado adiante.

Dito de outra forma, a frase de Freud nos convida a pensar que apenas uma sociedade na qual intervêm diversas instituições, diversos símbolos, imaginários variados, logo uma sociedade «aberta», admitindo variedade de sujeitos, pode ser considerada uma sociedade digna deste nome, ou seja, uma sociedade onde cada um dos seres humanos tem o direito de contribuir, à sua maneira, para a formação do vínculo social e pode ser um sujeito falante e agente, vivendo sua subjetividade radical no seio de uma coletividade que ele contribui para instaurar.

Ora, podemos nos perguntar se a maioria das sociedades não tenta de fato se comportar de outra forma e não deseja provocar nos indivíduos principalmente conformismo, consolo e submissão aos princípios postos pela cultura. É o que iremos examinar ao tentar definir a noção de cultura.

TODA SOCIEDADE PRODUZ UMA CULTURA E OS INDIVÍDUOS SÃO APANHADOS (MAIS OU MENOS) NAS MALHAS DESTA CULTURA

Características invariáveis da «Cultura»

A sociedade se apresenta de imediato como um objeto maravilhoso, incólume, que deve penetrar nas consciências e nos inconscientes, e provocar amor e identificação. Se a sociedade pode se apresentar desta forma é por ser sempre religiosa, como demonstraram Durkheim, Freud e mais recentemente Castoriadis (1977). Ela se apresenta como um Sagrado Transcendente, seja sob forma de religião estabelecida (não esqueçamos que o primeiro vínculo social é o vínculo com os totens, os deuses ou o Deus único que nos criou e nos instituiu tendo que, sob pena de sermos excluídos de sua comunidade, lhe prestar homenagem por este dom de nos ter feito, seja sob forma de uma religião laica (profana), os novos sagrados podendo revestir as figuras do Estado-Nação, do Dinheiro, da Empresa, ou - como tinham desejado Rousseau, os revolucionários e Durkheim - da Sociedade se venerando a si mesma, na sua totalidade fantasmaticamente redescoberta .

Em qualquer caso, as diversas instituições que permitem a regulação social (por exemplo, as instituições políticas, educativas ou as instituições assistenciais) irão tentar, cada uma por conta própria (segundo sua auto-finalidade), «captar» a parte de divino «flutuante» no social a fim de aparecer como «Instituição divina», à qual é devolvido o direito de dizer a lei e de solicitar identificação e submissão. Estar no lugar da lei, encarná-la e proferí-la é o sonho de toda instituição que vive na ilusão (às vezes realizada)

de suscitar a crença, a adesão massiva, a colagem de cada indivíduo à sua aparência, e de aceder assim ao estatuto de Ídolo (R.Kaes).

Compreendemos facilmente as razões que militam para esta toda-potência do social e as diferentes instâncias que o constituem: a criação de um vínculo não contestável, a fundação de uma ordem social que se preserva do questionamento sobre o caos ameaçador e originário do abismo sempre prestes a se entreabrir (pois toda ordem só existe contra a desordem, a não-entropia, e exposta contra o aumento inelutável da entropia), a edificação de um mito coletivo envolvendo os diversos membros da sociedade, transformados em participantes de uma comunidade (a diferença ou a divergência entre comunidade e sociedade se atenua) e indicando-lhes orientações normativas a serem respeitadas, a apresentação de uma solução única para todos os problemas e daí, a postulação de dogmas. Estes não apenas captam a realidade, mas a substituem.

Nestas condições, o próprio movimento da sociedade, qualquer que seja a forma específica de organização que ela elabore, é o de tentar criar (e na maioria das vezes, ela alcança este objetivo) indivíduos denominados por Castoriadis de heterônomos, por Riesman de extro-determinados, nós mesmos, portadores de história (ao contrário dos indivíduos autônomos, intro-determinados, criadores de história), quer dizer, indivíduos com papéis sociais definidos preliminarmente. A sociedade tem apenas sua própria finalidade como horizonte e é para alcançá-lo que ela elabora uma cultura. Ela constrói um sistema cultural (no sentido limitado do termo), um sistema simbólico, um sistema imaginário que, todos os três, formam o que é comumente denominado de cultura de uma sociedade.

1. Um sistema cultural

1.1 A sociedade oferece uma cultura, ou seja, uma estrutura de valores e de normas, uma maneira de pensar, um modo de apreensão do mundo que orientam a conduta de diversos atores sociais. Este sistema pode se representar de forma articulada (neste caso, sistema cultural e sistema simbólico coincidirão). Nas sociedades modernas, trata-se frequentemente de uma simples série de representações sociais, historicamente constituídas, e ainda mais facilmente aceitas e interiorizadas que permanecem suscetíveis de interpretações múltiplas (deixando assim a cada um uma margem de liberdade).

1.2 Elabora uma maneira de viver, uma armadura estrutural que se cristaliza numa certa cultura imaginada, desta vez, em atribuições de lugares, em esferas de papéis, em condutas mais ou menos estabilizadas, em hábitos de pensamento e de ação. Cada um possui então um lugar atribuído, favorecendo à coesão e à dinâmica social.

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

1.3 Desenvolve um processo de formação e de socialização dos diferentes atores a fim de que cada um deles possa se definir em relação ao ideal proposto. Todo modelo de socialização tem por finalidade selecionar os «bons» comportamentos, as «boas» atitudes e representam um papel na inclusão ou exclusão (ou a marginalização) dos membros da sociedade.

Estes diversos aspectos da cultura que podem ser coerentes ou que podem entrar em contradição (exemplo dos valores que pregam o respeito do indivíduo e que se exprimem mal em um Estado autoritário ou em modos de socialização coercitivos) são de toda forma indispensáveis ao estabelecimento e à permanência da sociedade pois garantem a *identidade* à qual ela aspira. De fato, sem uma chance de se constituir como pólo ideal, nenhuma sociedade poderia se manter e perdurar.

2. Um sistema simbólico

Uma sociedade não pode viver sem inculcar um ou mais mitos unificadores, sem instituir ritos de iniciação, de passagem e de realização, sem se atribuir heróis tutelares, sem contar ou inventar uma saga que ficará na memória coletiva: mitos, ritos, heróis, saga com função de sedimentar a ação dos membros da sociedade, de lhes servir como sistema de legitimação e de dar assim uma significação pré-estabelecida às suas práticas e à sua vida. A sociedade pode assim se oferecer como objeto a ser interiorizado ao qual cada um deve manifestar sua lealdade, ou mesmo se sacrificar. Se nem todas as sociedades podem, de fato, se dar um sistema simbólico tão fechado sobre si mesmo e tão constrangedor para seus membros, elas tentam, inconscientemente, edificá-lo. Ademais, porque elas temem por sua solidez e desejam se dar novamente um fundamento *irredutível*, poderão assim desenvolver um controle novo e mais completo sobre seus indivíduos. Este controle é ao mesmo tempo afetivo - todo mito, toda saga que visa à fascinação daqueles que a escutam e que tem por função provocar no outro uma comunicação afetiva com as ações dramáticas contidas na narração e assim inserir-se numa ordem e incitá-lo a comportamentos em conformidade com os da narração -, e intelectual - toda forma simbólica que exprime um sistema conceitual que permite aos membros de uma sociedade pensar o social e a ação.

3. Um sistema imaginário

A sociedade irá sobretudo desenvolver um sistema imaginário sem o qual os sistemas simbólico e cultural teriam dificuldade para se estabelecer. Ela porá em funcionamento um imaginário enganoso que deverá impedir a fantasmaturização individual com ambições criativas.

O imaginário é enganoso porquanto busca confundir os desejos de afirmação narcísica dos sujeitos em seus próprios fantasmas de onipotência ou em sua

demanda de amor, esforçando-se para responder a seus desejos, no que possuem de mais excessivo e de mais arcaico, e transformar os fantasmas em realidade. O imaginário é também enganoso na medida em que a sociedade irá assegurar os sujeitos de sua capacidade de protegê-los contra a possibilidade de quebra de sua identidade, contra seus medos de ruína, contra a angústia despertada de despedaçamento e alimentada por toda uma vida social, fornecendo-lhes as sólidas armaduras do estatuto e do papel (constitutivos da identidade social dos indivíduos e da identidade da cultura). Prometendo-lhes tentar responder a seu apelo (angústias, desejos, fantasmas, demandas), a sociedade tende a substituir seu próprio imaginário pelo dos sujeitos. Assim sendo, ela se exprime como potência-total, referência única, negando o tempo e a morte, de um lado mãe englobadora e devota e, ao mesmo tempo, mãe indulgente e mãe que alimenta, e de outro lado, genitor-castrador e, simultaneamente, pai simbólico. A cultura é sempre ameaçada por persecutores externos e internos desejosos de impedir a realização ou a missão da qual ela está investida, percorrida por medos específicos: medo do caos, medo do desconhecido, medo das pulsações amorosas irreprimíveis. Aparecendo simultaneamente como potência-total e de uma extrema fragilidade, ela visa a ocupar a totalidade do espaço psíquico dos indivíduos incapazes de imaginar outras condutas possíveis. Em tais condições, o indivíduo não pode manifestar sua singularidade senão no sonho, na fantasmática pura, na transgressão ou na doença mental.

CULTURA E REPRESSÃO

Deve-se dizer que a cultura (incluindo os três sistemas enunciados) é sempre uma estrutura repressiva que impede a *individuação* - o acesso de cada um ao estatuto de sujeito pensante, agente autônomo e diferente dos outros? Deve-se dizer que a cultura impede o reconhecimento da alteridade, o outro sendo apenas, nestas condições, um outro de nós mesmos, um duplo, que deve experimentar os mesmos sentimentos que qualquer outro participante da cultura e se conduzir seguindo um modelo padrão? Neste caso, a normalidade não seria senão uma normalização generalizada?

Certas formulações de Freud (particularmente em *Mal-estar na civilização*) vão neste sentido. Para Freud, a civilização (que ele se nega a separar da cultura), para canalizar a pulsão de destruição assim como a pulsão erótica que adormecem em todo ser humano, é levada a desenvolver um sentimento de culpa que encontra seu ponto de apoio na edificação de um «super-ego coletivo» (uma consciência moral comum) particularmente repressiva. A civilização não se preocupa com a felicidade nem com a liberdade do indivíduo («a liberdade individual não é um produto cultural»). Ao contrário, «ela negligencia tudo isto, se limita a decretar que quanto mais a obediência é difícil, mais mérito possui». O desenvolvimento do sentimento de culpa corre o risco

portanto de levar os indivíduos a estados de «tensões intoleráveis» entre seu desejo de serem guiados pelo princípio do prazer ou pelas exigências da civilização e assim engendrar uma neurose social.

De fato, as civilizações, ao aprofundarem o mal-estar de cada ser humano, frequentemente não se mostram capazes de fazer prevalecer sua ética, da qual os homens se desviam. É por isto que Freud avança a hipótese de uma «patologia das sociedades civilizadas». Seu discípulo Geza Roheim é ainda mais radical. Ele escreve:

«Nós não temos nenhuma razão para esconder que há hostilidade entre a psicanálise e a cultura. A cultura implica a neurose que tentamos curar. A cultura implica o super-ego que tentamos enfraquecer. A cultura implica a persistência da situação infantil da qual tentamos liberar nossos pacientes. Também nosso ponto de vista é resolutamente pessimista. Cada dia, a humanidade se torna pior. A cultura não traz a felicidade, ela se desenvolveu às custas das pulsões sexuais e agressivas e uma pulsão viril incompatível com ela...A psicanálise pode lançar seu "Delenda Carthago" contra a tensão excessiva da civilização.»

Um outro discípulo, igualmente etnólogo e psicanalista, Georges Devereux, é menos radical. Para ele, toda cultura (e cada cultura particular) «permite a certos fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo aceder e permanecer no nível consciente, exigindo que outros sejam reprimidos». É por esta razão - diz ele - que os membros de uma mesma cultura possuem em comum certo número de conflitos inconscientes. Mas ele admite que a cultura seja capaz de fornecer, mesmo a contra-gosto, alguns meios culturais com vistas a permitir que certos problemas, que normalmente deveriam ser reprimidos, se expressem ao menos de forma marginal. É necessário estabelecer uma distinção entre *sociedade sã* (que «favorece para interesse próprio a mais completa atualização do potencial de individualização² e de diferenciação que dispõe o homo-sapiens») e *sociedade doente*, (que não pode tolerar a individualização e as sublimações individuais e que então encoraja a indiferenciação, a desindividualização e o recalque). A Alemanha nazista seria um bom exemplo de sociedade doente.

Nosso ponto de vista levará em conta estas diferentes contribuições, porém reformulando-as para alcançarmos a sustentação de uma tese específica.

A distinção entre sociedade sã e sociedade doente parece reerguer uma visão «organicista» dos problemas. Freud tem razão quando diz que toda cultura é um pouco neurótica como o próprio ser humano, na medida em que cada instância psíquica desenvolve nele um papel e tende a dominá-lo. Mas se há possibilidade de certas culturas serem mais neuróticas que outras, é impossível definir uma sociedade sã onde os conflitos entre normas culturais e desejos individuais não

se apresentem. Digamos simplesmente que certas sociedades impõem um ideal mais elevado e constrangedor que contribui para a formação de uma «doença do ideal» (as sociedades animadas pelo fanatismo) e que outras propõem ideais aceitáveis pelos indivíduos, favorecendo o vínculo social (deixando um espaço para a expressão dos conflitos). Um certo grau de idealização é consubstancial à criação do vínculo social, logo à aceitação da vida em comum e ao reconhecimento, parcial, de existência do outro. A ausência de idealização provoca, nós a presenciamos cada dia, uma perda do vínculo social. Dito isto, certos modelos culturais são mais flexíveis e menos restritivos que outros.

De qualquer forma, uma cultura não poderia existir se ao lado do imaginário enganoso não houvesse, por alguns aspectos, um imaginário motor. Se ao lado do processo de idealização (nos seus aspectos mortíferos) não houvesse um processo de sublimação em funcionamento.

1. O imaginário motor

Podemos falar de imaginário motor a partir do momento em que a sociedade permite aos sujeitos se deixarem levar por sua imaginação criativa. Esta, que não se deixa paralizar por regras imperativas, sabemos desde Aristóteles que é o núcleo de toda reflexão no trabalho dos sujeitos. Se o imaginário é sempre des-real, ele é também aquele que fecunda o real. Sem imaginário, o desejo estanca pois ele é proibido ou não pode nem se reconhecer enquanto tal, nem mesmo encontrar as vias que lhe permitem buscar sua realização. O imaginário motor faz ressurgir a categoria do diferenciado, categoria portadora de um triplo sentido: a) diferenciado enquanto introdutor da diferença ao contrário da repetição: mudança das modalidades onde se apresentam o desejo e os objetos do desejo, invenção de imagens para dar forma à realidade; b) diferenciado como remissão ao depois: o imaginário está ao lado do projeto. Ele é a raiz das utopias, das práticas sociais inovadoras; c) diferenciado por ser criador de **ruptura na linguagem**: levando os indivíduos a falarem da vida social de uma outra maneira e portanto a percebê-la sob uma feição nova; **ruptura nos atos**: ele se apresenta como a expressão da espontaneidade criadora, da invenção técnica social; **ruptura no tempo**: ele permite escapar à cotidianidade e estabelecer um novo ritmo de vida e uma nova dinâmica das relações sociais. Assim, o imaginário motor oferece aos indivíduos a possibilidade de criar uma fantasmática comum autorizando uma experiência com os outros continuamente retomada e refletida, não caindo jamais no inerte e no compacto. O imaginário motor preserva então a parte do sonho e a possibilidade de mudança ou mesmo de mutação.

De fato, toda sociedade (e toda cultura) tem tendência a desenvolver mais o imaginário enganoso que o imaginário motor. O imaginário motor é dificilmente suportável por uma sociedade apesar de sua característica indispensável para a sobrevivência e desenvolvimento. Ele implica a existência

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

de um "espaço transicional", de um "espírito de jogo" (*air de jeu*, Winnicott) que favoriza a criatividade feliz, a palavra livre, o pensamento enquanto capacidade de tudo questionar, de tudo transgredir, o desejo de construir objetos estéticos, o prazer de reencontrar o outro em sua singularidade e o prazer de conviver, e igualmente o humor e a frivolidade indispensáveis a toda atividade reflexiva. Por tudo isso, o imaginário motor constitui um verdadeiro desafio às regras de funcionamento que regem as sociedades humanas, pois estas têm sempre a tendência (mesmo quando proclamam o contrário) a preferir a invariância à mudança.

2. A sublimação

A sublimação é um processo indispensável para a precipitação do movimento instituinte, para que um imaginário social motor possa surgir e estar na base das ações dos indivíduos, para que a cultura possa continuar a perseguir sua obra de abertura e de renovação. A sociedade não encoraja pouco o processo de sublimação. Ao contrário, ela requer do indivíduo (utilizando sua energia para trabalhar nos conjuntos organizados e se conformando às normas sociais, colocando poucas questões sobre si mesmo e sobre os outros) a capacidade de se integrar e não de criar. Na maior parte das vezes, ela encoraja a idealização, a fé nos ídolos e nas ideologias, nos mitos coletivos fundadores, ela prepara o leito do fanatismo. O fanatismo não é mais que uma crença exacerbada em uma ilusão comum, seja ela totalmente desconectada de toda aptidão racional, seja tendo a racionalidade como sua serva fiel, pois a racionalidade intervém a nível dos meios enquanto a crença reserva para si a escolha dos fins, sendo assim, ela favorece o imaginário enganoso na sua perspectiva de construir indivíduos dependentes. Mas como mostramos, tal posição é insustentável: uma sociedade não pode viver e durar a não ser por meio de suas contradições. Ela deve aceitar, mesmo com seu corpo defensivo, não ser regida por uma ordem imutável, mas, ao contrário, estar apanhada no movimento da história.

Logo, é necessário precisar a noção de sublimação. Deixemos de lado o aspecto mais conhecido da sublimação: a dessexualização que permite a substituição do prazer de representação pelo prazer do órgão, como sublinha Castoriadis e que, no meu entender, é indispensável à constituição do vínculo social na medida em que a relação de linguagem sobrepõe-se à relação «corpo-a-corpo» e instaura progressivamente a conversação, o debate e a solidariedade no lugar do combate sem piedade.

Do mesmo modo, não insistamos no segundo aspecto da sublimação: aquele que conduz a pulsão a procurar objetos culturais e historicamente valorizados e a suprir as satisfações narcísicas dos indivíduos aceitáveis pela sociedade, quando não recomendadas por ela.

Nós nos interessamos mais particularmente por dois aspectos da sublimação que começam a ser o centro de preocupações de numerosos teóricos.

2.1 A sublimação implica o reconhecimento de sua própria estranheza, da estranheza dos outros e o desejo de propor, sem vontade de dominar, ao conjunto dos indivíduos com os quais vivemos, uma investigação comum e compartilhada. Talvez encontremos este aspecto da sublimação maculado de alguma vontade de ideal. De nossa parte, mesmo que sob esta forma pura ela seja rara, estimamos que ela não deixa de existir.

Reconhecer sua própria estranheza é fazer uma experiência de sua vida interior, é se interessar por si mesmo, seus meandros, seus impasses, seus desvios, seus remorsos, suas metamorfoses, seus êxtases, seus segredos. Compreendemos então que é impossível esgotar o auto-conhecimento, que a surpresa está sempre presente, que somos seres poéticos, criados pela palavra assim como nós a criamos, vítimas do que não pode ser dito, de deuses e demônios interiores, na medida certa ou exageradamente, que devemos nos buscar incansavelmente sem saber se conseguiremos nos encontrar ou, mais exatamente, sabendo que esta «caça espiritual» não tem fim. Reconhecer sua estranheza é se posicionar no progresso em direção à espiritualidade evocada por Freud; espiritualidade tomada em seu sentido primeiro, o progresso do espírito humano em seu esforço de compreender o mundo, os outros e si mesmo por meio de uma exploração íntima e afetiva de seus pensamentos escondidos (de seu inconsciente) e pelo manejo simultâneo do pensamento racional.

A sublimação assim compreendida significa se *encontrar* com o espanto que possibilita um encontro que a maioria das pessoas evita. Mas é também encontrar os outros, na medida em que fazem parte de nós mesmos, e dialogar com seres sempre desconcertantes. Inventar uma linguagem, falar com os outros, fazer de tal forma que eles tenham vontade de participar ativamente da vida social, partilhar com eles a descoberta de si mesmo, permitir-lhes uma tomada de consciência e uma mudança de conduta, pressupomos um encontro com o outro não maculado de vontade de dominação e uma busca prévia de si próprio. O interesse por si comanda então o interesse pelo outro que é, ele também, um *em-si* e um *para-si*.

2.2 Mas a experiência desta dupla interioridade que se busca e se responde corre um risco: o de desembocar, na melhor das hipóteses, numa experiência poética mística e, na pior, em delírios místico-paranóicos ou em práticas psicológicas espirituais (no sentido popular do termo) onde o indivíduo ligado aos cosmos deve se encontrar a si mesmo e encontrar os outros fora de todo contexto histórico e institucional preciso. Neste último caso, são forjadas personalidades narcísicas, incapazes de questionamento de tal forma estão imbuídas de si mesmas, de sua capacidade de amor oblato (!), de sua identidade sólida e sã. Digamos com clareza, em tal mecanismo a sublimação não entra. Apenas o narcisismo individual e grupal está presente e apenas opera a idealização.

Para que o reconhecimento de sua estranheza e da estranheza do outro seja um aspecto central da sublimação, é preciso que seja acompanhado ou

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

sustentado por uma busca da verdade implicando necessariamente uma aptidão para a reflexividade.

A busca de verdade: a pulsão dita epistemofílica nasce da pulsão escotofílica. A apreensão do objeto por meio do olhar nos dá simultaneamente o desejo senão a paixão de conhecê-lo e de garantir a influência sobre ele. Neste momento, a busca da verdade marcada por esta ambivalência (conhecimento desinteressado e pulsão de influência) pode assumir duas formas.

A primeira dá-se quando a pulsão de influência escapa do trabalho de sublimação e a pulsão epistemofílica se torna sua aliada submissa. Neste caso, ocorrerá o desenvolvimento da dimensão intelectual que visa a dominar o objeto, despedaçá-lo, recortá-lo (tal como o trabalho de «viviseção» evocado por Musil) e, se necessário, destruí-lo. Conhecer torna-se comandar, assegurar a supremacia, desejar a destruição do pensamento do outro, ser possuído pelo fantasma de possuir ou encarnar a verdade. A segunda, quando a pulsão de influência é sublimada e o desejo de conhecimento torna-se fina investigação, atenção, interesse pelo objeto, prazer de pensar, e ela permite manter o objeto em sua totalidade, reconhecer sua existência única e criar novos objetos, estes vividos como signos de beleza, indispensáveis à pulsação da vida.

É esta segunda forma de verdade que nos parece essencial. A outra assumiu uma tal extensão no mundo ocidental que quase levou-o ao fracasso. Os modos educativos (mesmo que eles tenham evoluído um pouco) favorecem à dimensão intelectual, seu trabalho de destruição, pois ela reforça a identidade dos indivíduos e os situa numa situação não-conflitual de controle e de dominação. Só recentemente os primeiros balbucios, ainda que fracos, para se implantar um outro modelo educativo, puderam se fazer ouvir.

Por outro lado, a segunda forma é difícil: esta busca da verdade implica que o sujeito não assuma o lugar da verdade, mas que faça de sua vida interior, com seu cortejo de experiências de perda, de luto, de desilusão, o elemento que lhe permite incansavelmente buscar encontrar os objetos perdidos e saber que nunca os encontrará, comunicar-se com o outro sabendo que a comunicação autêntica não existe, conhecer os objetos que sempre lhe escaparão já que sabemos desde Kant que o conhecimento dos *númenos* nos é proibido, criar objetos na dor (mas igualmente na alegria pois não há atividade de pensar destituída de prazer e de gozo infinito), saber por conseguinte que sofrimento e alegria, perda e criação estão intimamente confundidos. Saber que a morte é operante lá mesmo onde surge a vida, que guardar o outro em sua alteridade significa que sua própria identidade é frágil, que constitui sempre um estado não integrado (Winnicott), logo suscetível de ser sempre questionado por outro alguém, que esta identidade deve continuamente se auto-destruir e se auto-organizar. E mesmo quando um novo objeto (artístico, relacional) é criado, ele continuará vivendo de forma autônoma e se afastará de nós. Será preciso recomeçar pois nem a pulsão nem o eu consciente serão jamais satisfeitos. Todo poeta sabe que um belo poema exige a escrita de um outro poema, todo ser que ama sabe que o amor está sempre para ser «reinventado» como dizia Breton.

«Nada jamais está adquirido pelo homem», proclamava Aragon. A tarefa é colossal e apenas a morte física põe-lhe um termo. Ela implica que cada um aceite sua neurose e suas incertezas, se preciso for, que ponha em risco sua própria vida porque uma tal busca o faz ficar próximo do objeto de angústia, de seus medos infantis que são criativos.

Tendo em conta a dificuldade de deixar o campo livre ao imaginário motor e ao processo de sublimação (principalmente sob estes dois últimos aspectos), a cultura e a maioria dos indivíduos que nela vivem (ou mesmo todos os indivíduos em certos momentos de sua vida) têm a tendência a recorrer principalmente ao *imaginário enganoso* e ao processo de idealização em sua forma mortífera.

TODA A CULTURA TENDE A ESTABELECEER UMA IDENTIDADE COLETIVA

A identidade, se retomamos a análise de André Green, remete a três idéias essenciais:

a) a idéia de permanência do tempo de referências seguras, em uma palavra, de *constância*;

b) a idéia de um *objeto separado*, animado por uma coesão totalizante, logo tendo uma unidade;

c) a idéia de *similitude*, de modo que cada um deve poder reconhecer o mesmo, o parecido, (toda identidade permite identificar o outro, dito de outra forma, permite situá-lo em sua classe, gênero, espécie).

Ora, estas três idéias - que se manifestam em toda cultura especialmente quando esta se encontra em crise de identidade - conforme diversos trabalhos sobre a identidade da França, da Europa, da África, etc.) - implicam problemas.

a) A constância não existe

Uma sociedade nasce, evolui, se transforma, se auto-destrói ou se deixa destruir conforme a maneira como ela negocia as contradições internas e os conflitos vindos do interior ou do exterior aos quais é confrontada. Toda sociedade é histórica, até as sociedades reputadas «frias ou a relógios», para utilizar a expressão de Lévi-Strauss. Mesmo que certas sociedades sejam apanhadas na «aceleração da história» (D.Halévy) e que outras vivam num tempo mais lento, menos tumultuado, a distinção «sociedade sem história, sociedade histórica» perdeu sua pertinência. A mudança afeta todas as culturas, mesmo silenciosamente, e ainda mais fortemente quando são confrontadas a outras que podem tentar acordá-las de seu «sono dogmático» (Marx).

Dito de outra forma, as referências identificatórias evoluem e se multiplicam às vezes de forma tão rápida³ que freqüentemente as sociedades

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

não sabem mais a que «santo» se consagrarem e elas então experimentam, assim como os indivíduos, um «mal-estar nas identificações».

No que tange ao indivíduo, a multiplicidade de lugares de referência (a nação, a classe, a escola, a família, o exército, a organização, o grupo de amigos, a religião, a etnia, a massa, o corpo, o Estado, a ideologia política, o sindicato, etc.) que antigamente eram articulados entre si (por exemplo, a família, a escola e o exército dividiam a tarefa da construção do cidadão modelo, o que atualmente não é mais o caso) torna as proibições editadas por cada um dentre estes lugares não mais estruturantes mas unicamente repressivas. Se nenhum dos lugares é fortemente investido, se podemos mudar de referência constantemente, se estamos apanhados em múltiplos pertencimentos contraditórios e não hierarquizáveis, então as regras destes lugares não podem mais ser vividas como necessidades de funcionamento, mas unicamente como expressão de um *arbitrário puro* ao qual não há razão para se submeter. Tudo sendo equivalente, nada irá nos prender. Por que ser um bom filho, um bom pai ou um bom crente já que, de qualquer forma, estas diferentes posições são afetadas pela categoria da derrisão (todo arbitrário sendo, de fato, ao mesmo tempo constrangedor e derrisório)? Mas este derrisório é insidioso: as imagens que ele propaga são simultaneamente interiorizadas e rejeitadas como objetos parciais pelo indivíduo. Nós somos invadidos pela imagem do bom cidadão, do bom gozador, do bom homem-televisivo. Nós somos submersos nestes objetos parciais que, como todos os fetiches, nos perseguem e nos apanham, tais como vampiros, nosso sangue e nossa vontade.

No que concerne à sociedade, o deslocamento destas referências significa a perda da força de convicção das ideologias por seus próprios adeptos, a incoerência e a imprevisibilidade das condutas sociais, o aparecimento de emoções confusas e asfixiantes. A sociedade, antes estruturada (em ordens, castas, etnias, linhagens, classes) podendo se propor projetos e se reconhecendo em seus alvos, começa a funcionar mais e mais como uma massa indiferenciada e atomizada, uma «massa estagnante» para retomar a expressão de Canetti. Esta situação leva-a a não poder viver o presente, quase sempre insuportável, e a se refugiar num passado glorioso, freqüentemente mítico ou mitificado, ou num futuro ainda mais radiante por ser imprevisível. Ora, quem não sabe viver o presente vive na nostalgia ou na esperança, mas se condena assim a não ter nem passado real nem futuro realizável. Esta situação conduz o indivíduo igualmente a pensar que todos seus males, todas suas decepções são a conseqüência da ação de perseguidores internos (os judeus, os franco-maçons na Europa, os libaneses em certos países africanos) ou mais simplesmente de um «bando de líderes subversivos» ou externos (o que é explorado direta ou sutilmente por outras nações). A «paranóia coletiva» reforça e prolonga a paranóia individual. É por isso que A.Green pode dizer: «Toda cultura é paranóia».

b) A unidade é sempre problemática

Não existe cultura unificada. Entretanto, muitas sociedades vivem sob o fantasma da «Unidade-Identidade» (M.Blanchot) que reveste sempre uma figura mortífera na medida em que elas não podem admitir diferenças e divergências em seu seio. Ora, sabemos que quanto mais uma cultura admite diversidades mais ela se comporta como um sistema aberto, capaz, seguindo a segunda lei da termodinâmica, de criar neg-entropia, e então da inovação social. Uma cultura do homogêneo é uma cultura fechada que tende «a terminar em desperdício» (B.Russel). Ora, frente às ameaças de deslocamento, certas sociedades modernas tiveram o desejo de criar um Estado forte favorecendo uma coesão do conjunto social e uma coerência de sua conduta. O Estado total e o Estado totalitário respondem, cada um à sua maneira, a esta expectativa.

1) O Estado total

Eu denomino Estado total (seguindo outros autores) o Estado que quer aceder ao estatuto de *sagrado único*. Em tal caso, o Estado ultrapassa o conjunto de cidadãos que estão a ele ligados por uma dívida de reconhecimento. Tudo vem do Estado, tudo deve a ele retornar.

Este Estado, que afirma a existência de uma comunidade (*Gemeinschaft*) compacta, totalmente identificada com o aparelho de Estado e que, presume-se, exprime a quintessência da vontade popular, não pode se forjar a não ser se munindo de um sistema de referência forte que assegure sua legitimidade. Esta referência pode ser uma *religião* (o catolicismo no tempo da Inquisição, o islamismo tal como é vivido pelos adeptos de Khomeiny) ou um *mito de origem*. Ele deve constituir uma *Weltanschauung*, apta a fornecer respostas adequadas a todas as questões, ele deve se colocar como a *verdade última* da qual a nação ou a raça eleitas devem ser as propagandistas.

Esta verdade deve ser proferida por um herói (não damos nenhuma conotação positiva a este termo), o homem que sabe, como escreve Freud, «sair da formação coletiva», ou seja, o homem que não teve medo de falar antes no deserto, de ser desonrado (ou desprezado) por seus concidadãos, de constituir «uma minoria ativa» (S. Moscovici) capaz de enfraquecer «a maioria compacta» (fórmula de Ibsen, frequentemente retomada por Freud). É por sua capacidade extraordinária de combater as normas sociais, de mostrar a «podridão» do mundo atual, proclamar a necessidade de sua redenção, declarar-se suficientemente forte para novamente parir por sua única palavra (substituindo assim uma genealogia cultural de linhagem social da geração) que ele consegue ser escutado. Naturalmente, um tal discurso de tipo paranóico não é enunciável nem escutável senão em certas circunstâncias históricas, quando o caos ameaça e a vida quotidiana parece apocalíptica.

Este é o discurso do impossível, ele se dirige ao inconsciente das pessoas e as instala diretamente no imaginário enganoso, na medida em que ele possibilita que os sonhos mais loucos tornem-se realidades. Ele desenvolve

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

naqueles que o escutam a paixão erotomaníaca, a erotomania apresentando-se sempre no homem considerado «de bem» que se contenta com passividade mortífera.

Logo, este herói torna-se (se ele conseguir tomar o poder) um *Führer*, um *Duce*, um guia. Ele se torna um ídolo que oferece seu amor ao povo. Ele se estabelece como mestre de ilusões, mágico «podendo provocar a chuva e o bom tempo», para isso ele utilizará o mecanismo da fascinação (próximo da hipnose). Mas em troca, exige o amor total por ele mesmo, pelo Estado e pela comunidade que ele incarna, pelo mito a que se refere, pelos valores que ele proclama. Ele demanda adesão, submissão total, devoção, admiração, idolatria. Ai de seus inimigos (ele precisa deles, pois o chefe de um Estado total tem necessidade de bodes expiatórios): quem não é considerado no discurso de amor não é digno de viver.

O Estado total (e seu chefe) desperta em cada um a pulsão de morte que habitualmente permanece silenciosa ou dissimulada. Um dia esta pulsão se volta contra o Estado e este encontra seu fim no apocalipse que tinha sido seu fundamento.

2) O Estado totalitário

O Estado totalitário apresenta semelhanças com o Estado total mas dele difere sobre vários pontos essenciais na medida em que se instala por longo tempo.

No início de sua instauração por meio da violência, ele tenta identificar a comunidade com o Estado já que ele se considera o representante de «todo o povo». Seus valores se estruturam numa ideologia enunciada por um (ou mais) chefe carismático, apoiando-se num partido único. Ele exige dos cidadãos uma adesão total e uma fé sem falhas, o que possibilita a criação progressiva de uma sociedade onde todas as clivagens fundamentais (particularmente a clivagem em classes sociais) tenham desaparecido.

Nascido do fervor revolucionário, da vontade de um grande número de cidadãos de abolir as desigualdades e edificar uma sociedade onde o «bom poder» coletivo reinará soberano, o Estado totalitário suscita o entusiasmo e o amor.

Se existem obstáculos, eles só podem provir da ação de contra-revolucionários que têm a nostalgia de um antigo regime desonrado. Para eles, a eliminação física, o campo de concentração, ou mais tarde, o hospital psiquiátrico serão o único futuro.

Em função destes aspectos, o Estado totalitário parece um irmão gêmeo, senão um duplo, do Estado total; e pensadores de alto nível como Hanna Arendt acreditaram poder identificá-los um com o outro. Todos os dois pertencem ao «sistema totalitário».

Entretanto, desde o início (e este movimento irá se reforçar) aparecem nítidas diferenças entre os dois. Os dirigentes não se referem nem a uma

EUGÈNE ENRIQUEZ

religião nem a um mito de origem mas à verdade científica contida no discurso marxista. Eles não fazem menção ao passado, mas ao futuro glorioso. Eles não tentam falar ao inconsciente do povo, mas ao seu racional. Talvez em certas ocasiões, como em grandes rituais comemorativos, eles tentarão falar ao pré-consciente ou ao inconsciente dos indivíduos. Os homens aderem a um grande projeto de transformação que não se reveste de nenhum caráter paranóico e que se quer a expressão da pulsão da vida.

Certamente, deformações se produzem. E os exemplos de Stalin ou de Mao servem para provar a atração do Estado totalitário pelo Estado total. Mecanismos de fascinação são empregados, o chefe se metamorfoseia em Deus vivo, suscitando o amor frenético desses sujeitos, pelo menos oficialmente.

Mas o regime totalitário pode subsistir após o desaparecimento de seu chefe. Ele nunca quis o apocalipse, nem mesmo a guerra, ele gosta da dominação e possui uma ideologia (a doutrina marxista) facilmente exportável, pois tem amplitude universal (enquanto o mito nazista é relativo a uma terra, uma nação, uma raça). O regime totalitário criou uma esfera burocrática «totalmente desenvolvida» (Castoriadis) e separada dos cidadãos, que se ocupa não apenas da vida política e econômica mas também da vida privada daqueles. Ele se construiu para durar.

Por conseguinte, as divergências com o Estado total aparecem plenamente. A verdade científica, que se transformou em ideologia oficial, torna-se uma referência obrigatória na qual quase ninguém mais acredita, nem mesmo os dirigentes.

Basta observar os ritos (o ritual reina aqui, como o mito no Estado total) que fazem de conta que aceitam as decisões tomadas pelo burocratas que visam à massificação da sociedade. Entretanto, o resultado é outro. A dissidência aparece (em casos raros), mas sobretudo a não adesão passiva (pois a conformidade é o único refúgio contra o arbitrário existente na aplicação das leis), o contorno das normas, a esperteza, a apatia, o alcoolismo, a corrupção tornam-se as novas regras. Onde queríamos edificar uma sociedade homogênea e massificada, assistimos ao retorno do sujeito privado, a ações de pequenos grupos, a novas interações, ao ressurgimento das identidades culturais e a movimentos de desestruturação do Estado unificado.

Mesmo quando as sociedades se querem democráticas (isto é, admitindo nelas a diversidade e o conflito com as regras do jogo) — a democracia sendo o local de conflito generalizado entre as empresas, os indivíduos, partidos políticos e o único regime que postula a emergência de um certo grau de harmonia e de consenso a partir da discórdia — elas são freqüentemente fascinadas por estes tipos de Estado nos quais uma ordem — aparente — reina e nos quais as ordens são supostamente obedecidas. De qualquer forma, quando uma sociedade se deixa enganar pela Unidade-Identidade, seguem-se três consequências:

a) O desaparecimento do indivíduo. Como exprime admiravelmente Devereux (1973):

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

«O ato de formular e de assumir uma identidade coletiva massiva e dominante - qualquer que seja sua identidade - constitui o primeiro passo em direção à renúncia «defensiva», à identidade real. Se somos um espartano, um capitalista, um proletário, um budista, estamos próximos de nada ser e logo de não ser».

Esta citação dispensa comentário.

b) O aparecimento do «narcisismo das pequenas diferenças» (Freud). Freud mostrou que sempre era possível «unir uns aos outros por ligações amorosas (e acrescentamos, pela fascinação, sedução ou constrangimento) um maior número de homens, à única condição que restem outros fora para receber os golpes». É por isso que grupos étnicos estreitamente aparentados se rejeitam reciprocamente, o alemão do sul não pode tolerar o alemão do norte, o inglês diz o pior possível sobre o escocês, o espanhol despreza o português». Este «narcisismo das pequenas diferenças» permite uma «satisfação cômoda do instinto agressivo pela qual a coesão da comunidade é facilitada para seus membros.

Não esqueçamos que este «narcisismo grupal» pode conduzir à xenofobia exacerbada e ao racismo (como será dito adiante).

d) O desenvolvimento do fanatismo. Conforme Castoriadis escreve: «Como uma cultura pode admitir a existência de outras culturas que lhe são comparáveis e para as quais são alimentos o que para ela é sujeira?». Quanto mais unificada se quer uma cultura, mais intolerante ela se torna, mais ela deseja a morte das outras ou, pelo menos, sua conversão. Ela é animada pela raiva, por uma alucinação coletiva, implicando uma imagem dos estrangeiros ou dos desviantes como perseguidores todo-poderosos e, por isso, seres a eliminar. Os outros tornam-se «piolhos» a serem destruídos. O fanatismo visa então a criar um mundo novo, livre do mal. Ele é pego num fantasma de redenção e de ressurreição do social.

c) O reconhecimento do semelhante não tem nada de evidente

Acreditamos habitualmente que o semelhante, o duplo, é aquele com quem podemos tecer vínculos de amizade enquanto que o estrangeiro será o mais facilmente rejeitado. Ora, se o «outro» diferente pode ser destruído ou explorado, isto não leva o semelhante a parecer perigoso, se ao mesmo tempo ele é visto como estrangeiro.

Ora, qualquer um na sociedade (sobretudo quando ela se quer comunidade) pode se revelar ao mesmo tempo semelhante e diferente. Acabamos de evocar esta questão abordando o «narcisismo das pequenas diferenças». Mas é possível dar outros exemplos: um franco-maçom é semelhante e diferente para um

católico integrista, um «louco» para um «normal», um delinquente para um juiz, um muçulmano francês para qualquer outro francês, um provençal para um bretão, um operário para um capitalista (um grande patrão de Mulhouse do século XIX chamava seus empregados de «meus negros»). Poderíamos multiplicar os exemplos. Assim, o outro próximo é particularmente perigoso por ser o espelho de nós-mesmos. Ele pode logo servir de local de projeção dos elementos maléficis que agem em todo ser humano. De fato, existe em cada indivíduo uma raiva inconsciente por si mesmo. Esta raiva contra as partes mal integradas de si, provocando problemas, será facilmente projetada, especialmente por causa da semelhança dos outros. Assim, nos livramos do que nos persegue e nos divide.

Uma vítima dessemelhante não oferece nenhum interesse pois não pode ser o receptáculo de nossas projeções. Um artista como Charles Chaplin tinha compreendido bem quem em «O ditador» apresenta a mesma cara a Heinkel e ao pequeno cabeleireiro judeu. Os seres diferentes, por seu distanciamento psíquico e físico não podem nos atingir (o que naturalmente não quer dizer que não poderão ser explorados, alienados, humilhados). Por outro lado, aqueles com quem poderíamos estabelecer ligações, podem ser apreendidos como destruidores das ligações e como duplo «mau».

Além disso, quanto mais uma população composta de indivíduos percebidos como intrusos, tentará se assimilar (e de fato se assimilará), mais ela se torna objeto de fascinação, de repulsão e suscitará o furor destrutivo. É porque, se os *pogroms* puderam ocorrer contra os judeus do gueto, a escalada do anti-semitismo e da vontade de eliminação total dos judeus não poderia ter advindo senão quando a maioria dos judeus foi assimilada ou estava em vias de ser assimilada e que estes judeus tinham funções de responsabilidade (intelectuais, jurídicas e financeiras) na sociedade alemã.

Hoje, na França, é a presença de imigrantes de segunda geração que são franceses e que permanecerão na França, que impulsiona a escalada do racismo anti-imigrante. Certamente, existia um racismo contra os não-assimilados. Mas ele estava contido. No momento em que o estrangeiro vive simultaneamente como estrangeiro (com seus costumes e seu comportamento) e como semelhante, no momento em que pode ser acusado de não querer se assimilar e de querer ser assimilado demais, no momento em que sua diferença é insuportável e sua semelhança intolerável, dito diferentemente, no momento em que o estrangeiro permanece igualmente estrangeiro tornando-se idêntico, muitos autóctones são levados a encará-lo como um ser de duas faces, ambas igualmente diabólicas e repulsivas. Ademais, tanto uma como outra face são acusadas de se comportar como privilegiadas.

Na Alemanha nazista, os judeus eram acusados de ter feito pouco caso da riqueza e das funções de responsabilidade; na França, os norte-africanos são acusados de ocupar em postos que poderiam ser assumidos por desempregados e de aproveitarem ao máximo as leis e o sistema social. «Só tem para eles» é o slogan frequentemente repetido.

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

Assim, o semelhante, o irmão, nem sempre é o bom objeto com o qual tecemos ligações amorosas, de camaradagem, de solidariedade. Ele também pode ser aquele que queremos destruir em nós mesmos. Um provérbio de uma sociedade arcaica diz bem: «Um irmão é o que há de mais agradável para matar». A mitologia fornece testemunhas brilhantes: Caim e Abel, Remo e Rômulo, Etéocle e Polinices, etc. O mesmo vale para os fatos históricos.

A IDENTIDADE COLETIVA FORTE GERA A XENOFOBIA DO RACISMO

Nós seremos breves neste ponto. Nós já vimos o racismo se desenvolver contra os semelhante percebidos como diferentes, o fanatismo agindo contra outras culturas. O terreno é longamente preparado.

Sublinharemos apenas três pontos.

Se um racismo latente é descoberto em todas as sociedades e em cada indivíduo é porque ele se articula sobre uma primeira diferença entre o «homem» (membro da comunidade) e o estrangeiro que fascina e que inquieta por sua própria estranheza. Se admitimos que o problema da alteridade e de seu reconhecimento é um problema central nas sociedades humanas já que o vínculo social criado depende da maneira pela qual ele é postulado e resolvido, torna-se claro que o outro é sempre potencialmente perigoso. Assim, o vínculo social se apresenta imediatamente como vínculo trágico: ele nos permite compreender que os outros existem não como objetos possíveis de nossa satisfação mas como sujeitos de seus desejos, dito de outra forma, como suscetíveis tanto a nos rejeitar como a nos amar, manifestar suas vontades contraditórias às nossas, apresentar os perigos permanentes não apenas para nosso narcisismo mas também para nossa simples sobrevivência. Se o outro da comunidade (o irmão) pode existir por si só e assim entrar em contato agonístico conosco, o outro «estrangeiro estranho» só poderá ser visto como possível destruidor da comunidade e de nós mesmos.

Entretanto, se o outro permanece em seu território, desonrado, ele pode aparecer revestido de uma «aura» e de uma potência certamente mais maléfica que benéfica, caso viva numa sociedade onde os hábitos e costumes se mostram comparáveis aos nossos. Se ele permanece em seu território mas sua civilização se manifesta de modo muito distante da nossa, ele se tornará neste momento um inferior: bárbaro, selvagem, primitivo, tais são os nomes que lhe são dados e que ilustram sua característica de ser destrutível ou de estar sujeito a algum trabalho forçado. Torna-se até mesmo racional invadir seu território e submetê-lo a fim de transformá-lo em civilizado, isto é, em homem.

Se o outro permanece sobre seu território invadido pelo civilizado, ele deve adquirir as qualidades deste último para tornar-se semelhante. Tal possibilidade lhe é excepcionalmente consentida; a maior parte do tempo, ele será destruído fisicamente (sonhemos com os índios da América do Norte ou com os tasmânicos, caçados a fuzil) ou explorados economicamente (suas terras lhes

serão roubadas, às vezes via procedimentos legais, sua força de trabalho lhes será paga a um preço irrisório). Sua existência, quando lhes permitimos viver, é uma censura constante. Ela testemunha as exações cometidas pelos civilizados. Estes sempre temendo a revolta, manterão os inferiores na submissão por meio de uma mescla de força e chamado à identificação aos ideais (religião, tipo de vida) que eles propõem. Assim, eles se tornam mestres ao mesmo tempo temidos e amados; e os inferiores interiorizam as imagens negativas que os mestres têm de si. Alguns inferiores poderão, entretanto, à condição de negar toda identidade cultural, ultrapassar a linha e fazer parte do grupo limitado que pode ambicionar a uma posição de mando, mesmo se, na maior parte do tempo, eles só poderão aceder à posição de pequenos mestres, obrigados a dar provas de sua assimilação e de seu desprezo para com seus correligionários. O racismo se nutre em tal caso do fracasso de um povo que se mostrou incapaz de resistir aos invasores, que encontram nesta submissão a prova tangível de sua superioridade, superioridade esta mais desdenhosa e rigorosa à medida que a dominação se incrusta e que os territórios tornam-se propriedade de novos possuidores. O racismo, neste caso, é um sub-produto da expansão colonial.

O racismo, tal como preocupa atualmente nossos contemporâneos, tem raízes diferentes. Ele se desenvolve no momento em que o outro deixa seu território, por vontade ou por força, tendo em conta as vicissitudes da história nacional. O outro surge então como intruso. Já abordamos este ponto, mas é necessário fornecer precisões suplementares.

Este outro aparece encarregado de atributos que marcam sua diferença: costumes particulares, uma religião inquietante, um estilo de comportamento raro e chocante, às vezes uma outra cor de pele. Ele ocupará um lugar específico na sociedade: ele exercerá as profissões e trabalhos desprezados, mas necessários para a vida da comunidade (ex.: a usura para os judeus no Ocidente cristão, o trabalho de manobra para o operário do norte da África) e ele será alocado numa porção do território onde reinarão a insalubridade e a tristeza.

Seu lugar na estrutura econômica como sua posição geográfica não poderão senão reforçar os vínculos existentes entre estes intrusos que se fecham sobre sua identidade cultural (seus hábitos, seus livros, seus cantos) quando eles não a desenvolvem (caso das comunidades yiddish do Shtetl). Este fechamento, para os nacionais, dá forma a uma imagem um pouco diabólica destes seres à parte, suspeitos de todos os crimes, receptáculos de projeções e sobre os quais parece normal, na hora de uma catástrofe, descarregar sua agressividade. O *pogrom* ou a *ratonnade* inscrevem-se como condutas excessivas e raivosas, porém expressivas da desconfiança da qual estes indivíduos e grupos são objeto constante.

Estes indivíduos são desonrados e inquietantes porque foram vencidos militar, política e economicamente. Assim, se dispersam e não podem mais viver decentemente em seu território de origem. De qualquer forma, eles provaram para os racistas, suas qualidades de inferiores, já que não souberam e não puderam se agrupar do lado dos mestres. Mesmo se por vezes incitem

simpatia no início, como por exemplo os refugiados políticos, após certo tempo só guardamos deles a imagem de vencidos e fugidos. Eles são não apenas perdedores, mas também nômades. Ora, o nômade acumula três defeitos maiores: é uma pessoa sem terra, ao passo que todas as grandes nações conseguiram sedentarizar seus cidadãos que só concebem sua identidade por seu pertencimento a um território (vila, cidade ou região) que o lastra do pêso da história como a lenda comum e que os insere numa estrutura de parentesco e geração; o errante, ser sem vínculos, talvez vivido como um fator dissolvente da comunidade, como um ladrão em potencial do fruto do trabalho comum. É uma pessoa sem Estado e logo, que põe em questão o Estado onde se encontra. O estrangeiro visto como cosmopolita abala este belo ordenamento do Estado. Ele pode, em seu lugar, questionar os preconceitos, estereótipos, costumes que estão na base do funcionamento estatal, pois, vindo de fora, ele não considera as leis e os hábitos derivados da natureza das coisas, mas como arranjo particular e provisório (que poderia ter sido outro) transmitido para que a sociedade possa viver. Para ele, este Estado não representa um corpo divino, sem sujeira, mas um corpo banal que cria uma organização arbitrária para garantir sua regulação. Se o estrangeiro depende de um Estado que não o renegou, ele poderá apelar para a legitimidade de seu Estado contra aquele no qual vive. Ele é consequentemente um crítico potencial da sociedade que o acolhe.

Uma pessoa sem terra, sem Estado (ou ligada a um Estado longínquo) é sempre o símbolo do fluxo da circulação pulsional. Assim, este nômade será visto como portador, seja das pulsões eróticas, seja das pulsões destrutivas. Às vezes, ele será identificado com aquele que «dorme com nossas mulheres», que é um violador, que possui qualidades sexuais particulares (os negros se atribuem uma potência fálica excepcional e os judeus do século XIX e começo do XX representavam o arquétipo das mulheres suscetíveis de ceder a jogos sexuais fora da norma); em outros casos, como aquele que preserva o fluxo de riquezas em proveito próprio, e em outros ainda, como o homem do ressentimento, capaz de assassinar ou de atos de delinquência que os nacionais não se permitem praticar. Ser dos fluxos, ele é, desta forma, assimilado a um grande transgressor e a um grande perverso que segue a lei do seu desejo, desejo sempre excessivo e violento e que constitui um desafio constante ao funcionamento harmonioso do Estado.

Este ser pulsional só pode ser identificado igualmente (os indivíduos assim como as civilizações não podendo conter, canalizar ou reprimir suas pulsões) ao impuro, ao dejetivo, à sujeira, à pestilência, à infecção. Se os nacionais terrestres vivem sob a égide do limpo, o estrangeiro só pode viver sob a do sujo. Os judeus são judeus «sujos», os árabes são árabes somente *sujos*. O marginal está sempre vivendo supostamente na lama. Mesmo se aos olhos e no entendimento de todos, ele se comporta visivelmente como um nacional, ele será sempre suspeito, na sombra de seu refúgio, de se abandonar ao despudor ainda mais infame por permanecer clandestino. Todas suas declarações de boa fé não lhe servirão de nada. Ele é culpado por essência de trazer o abjeto ao poder.

Assim, no racismo se exprime fortemente uma idéia bem sublinhada pelo psicanalista J.Bergeret: «Ou eu ou o outro». O outro, o semelhante ou o totalmente diferente, é sempre vivido como perigoso pois ele nos lembra que nós estamos sozinhos no mundo, que nossa identidade individual e coletiva não está assegurada, que a cultura a qual pertencemos e que nós nos representamos fantasmaticamente como a única válida e por isso única com direito à universalidade é apenas uma cultura entre tantas outras, atravessada por conflitos e contradições. Feita esta constatação, a cultura, cujos mecanismos de defesa contra a angústia são o seu próprio tecido (G.Roheim), não pode mais representar um papel de reafirmação. É por isto que tal constatação é na maioria das vezes diferenciada. Esta fuga nos permite assegurar-nos coletiva ou individualmente. Mas em troca, traz a raiva alheia, a guerra e todas as formas de violência.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Neste texto, insistimos mais nas dificuldades provocadas pelo encontro do outro do que nos meios que favorecem a transposição de obstáculos e antagonismos inter-culturais, mesmo que tenhamos indicado a necessidade para uma sociedade de encorajar o imaginário motor e o processo de sublimação, elementos centrais para que uma cultura e seus membros se questionem novamente e aceitem o outro e a cultura do outro (seu duplo), assim como o outro aceite outras culturas.

Mas quem não vê que ao enunciarmos os obstáculos ao reconhecimento da alteridade e a uma comunicação aberta, sem dominação, assim como teorizaram os psico-sociólogos, e mais recentemente J.Habermas, queremos designar o tipo de caminho a percorrer, caminho que sempre provoca inquietude e agitação pois obriga cada um, indivíduo ou sociedade, a se questionar de forma radical e a tocar no abismo habitualmente mascarado por certezas e estereótipos?

Tentemos portanto avançar algumas proposições, suscetíveis de provocar uma reflexão favorável a um encontro mais completo e caloroso entre as culturas e os homens.

1) O reconhecimento da alteridade é sempre problemático. A mulher, emblema mais evidente da alteridade radical, foi em todas as sociedades e em todos os tempos dominada, explorada, realmente humilhada, embora algumas sociedades tenham se mostrado mais tolerantes que outras, mesmo quando idealizada no fantasma, como por exemplo a Virgem Maria. A mulher tem o rosto da «metade perigosa», evocada por G.Balandier. Não pudemos tratar deste aspecto, mas ele foi longamente analisado em nosso livro *Da horda ao Estado*. Existem ligações entre o sexismo e o racismo.

2) A mulher e os outros semelhantes (participantes masculinos de uma mesma cultura, os indivíduos considerados estrangeiros mesmo sendo cidadãos

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

do país - exemplo dos judeus na Alemanha nazista ou ainda, mesmo que o problema comporte outras características, dos árabes em Israel -, os outros percebidos como completamente diferentes, membros de outras culturas mesmo sendo relativamente próximas, conforme o parágrafo sobre o «narcisismo das pequenas diferenças») são todos, de diferentes maneiras, vistos como inquietantes e por vezes nocivos porque nenhum indivíduo pode estar seguro de sua identidade (da qual conhece a fragilidade, especialmente quando seus sinais identificadores vacilam) e porque ele não quer confessar que também é um estrangeiro para si mesmo, o que Freud não cessou de repetir.

O indivíduo possui conseqüentemente uma tendência a não considerar o outro com bons olhos e, ao contrário, a torná-lo o receptáculo (senão a lata de lixo) de todas as partes ruins, agressivas, mal integradas de sua própria personalidade.

3) Para que tal fenômeno não se produza ou tenha conseqüências menos funestas, para que uma comunicação sem dominação comece a ser possível, é necessário que cada um, com sua subjetividade, possa acolher o outro com «hospitalidade» como escreve Lévinas. Tal possibilidade só pode emergir se o indivíduo for normal, ou para retomar a frase de Freud um «neurótico normal» capaz de um certo grau limitado de anormalidade - aquela que visa a levantar tabus e olhar as coisas com «olhos ávidos de criança» (J. MacDougall), ou seja, se ele é capaz de viver como uma subjetividade autônoma, afirmando valores e normas. Como diz Canguilhem, o indivíduo sadio é um indivíduo normativo, apto a não se submeter às pressões da sociedade ou da doença e a encontrar soluções originais para seus problemas. Tal indivíduo, agora sujeito pensante e agente, que não se angustia frente aos conflitos que o atravessam constantemente (cada uma das instâncias físicas compondo-o e perseguindo sua própria finalidade) e tenta tratá-los com lucidez. Ele não precisa dotar-se de uma «courage», ele está aberto a si mesmo, ele está aberto à sua parte de estranheza, ele sabe que é o produto de identificações múltiplas e que o outro (como Freud o havia sublinhado em uma das primeiras frases que citamos neste texto), está presente nele de forma constante. Ele assume então um «si» tendo que dar coerência a partes mal integradas e não como um ser tentando projetar seus problemas e angústias nos outros. É nesta medida que ele pode aceitar o outro, mesmo que seja um outro crítico, pois o outro não é mais visto como um perigo à coerência da personalidade. O caminho para o outro passa pelo caminho para si, se uma análise atenta do que somos para nós e para os outros é iniciada.

4) Ao contrário, sendo tomado por seus medos infantis, o indivíduo terá mais necessidade de se refugiar perto de uma instância transcendente (líder, religião, Estado) para se sentir protegido e seguro, e menos ele tenderá a se abrir para o outro. Ele buscará ter uma «identidade compacta», fornecida pela

«maioria compacta» (Ibsen). Ele não será criador de história; ser portador de história, ser levado pela história lhe bastará.

5) Na maior parte das vezes, os sujeitos não conseguem ser autônomos, haja vista a dificuldade de uma tal posição sobretudo em nossas culturas que vivem no mal-estar e que por consequência aumentam o *stress* ao qual são submetidos os indivíduos. Se, por acaso, chegam a um certo grau de autonomia e normalidade no sentido definido acima, já será uma bela vitória sobre a incompreensão que eles têm de si mesmos e dos outros.

6) Mas tal trabalho não pode ser o feito de um indivíduo isolado. Somente se a cultura (e os diversos grupos que a compõem) não for fechada, totalitária, compreendida unicamente no processo de idealização mortífera, animada apenas pelo imaginário enganoso, o indivíduo pode tornar-se sujeito.

7) Logo, é indispensável (e todo este estudo tentou demonstrá-lo) que as culturas não tentem apenas reforçar suas identidades coletivas (que produzem necessariamente a rejeição do outro, a xenofobia, o racismo, o fanatismo), mas que aceitem, ao contrário, pôr em jogo suas identidades, as quais são concebidas como passíveis de evolução e transformação.

8) É menos indispensável que as culturas aceitem ser animadas por um imaginário motor e favorecem as sublimações. Nesta condição, elas não serão apenas ligadas por «um contrato narcísico» entre seus membros, elas não funcionarão como «comunidades de denegação» (denegando os problemas que as assaltam), impassíveis frente à novidade e não serão seduzidas pelo fantasma da «Unidade-Identidade». Elas evitarão assim a neurose que as espreita e a necrose que atinge toda formação fechada.

9) Ao aceitar a turbulência, a efervescência em seu seio, as culturas permitirão a expressão de diferenças e o direito de existência da alteridade de cada um.

A este respeito, precisemos que o reconhecimento das diferenças culturais (e individuais) não deve levar uma sociedade ao estilhaçamento. As reivindicações de reconhecimento de identidades culturais ou grupais que se multiplicam neste momento têm, como Janus, dois rostos: 1) o rosto que considera as tradições esquecidas e ocultas assim como aquele da vivificação destas tradições, podendo abrir-se à inovação e ao desejo de encontrar a confrontação com outras culturas; 2) o rosto, mais inquietante, da auto-reclusão (da endogamia e do incesto cultural), da tradição imutável hipostasiada, de uma identidade «étnica» (segundo o termo de Devereux) totalizante e totalitária, a construção de um «nós» profundamente mortífero para seus membros e impedindo o encontro com outras culturas. Ademais, a diferença cultural pode alimentar um pensamento de direita que propõe uma visão de mundo relativo ao modelo do

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

apartheid generalizado e gerador do racismo. É por isto que todos os discursos e todas as afirmações da diferença cultural devem ser examinados com a maior prudência.

10) Quanto às culturas dominadas, elas deveriam ao mesmo tempo religarem-se às suas tradições, apanharem do mundo ocidental o que ele propõe de mais universalista (a liberdade, igualdade, fraternidade, luz da razão, que poderiam se tornar realidades quotidianas ao invés de servir a discursos enfáticos, ociosos e mistificadores) e ao mesmo tempo não serem fascinadas pelo modelo ocidental cujos aspectos negativos (a burocracia estatal, o egoísmo, a concorrência capitalista, o desprezo pelos outros e o racismo, o culto da aparência e a impossibilidade de viver na longa duração - «duração» no sentido bergsoniano) que elas freqüentemente internalizam. Compreendemos ainda melhor esta fascinação quando nos referimos ao conceito psicanalítico de «identificação com o agressor». Este conceito conota um processo segundo o qual um dominado, para não correr o risco de ser agredido ou por admiração pela ordem dominante, nega todas as qualidades próprias, se vê da forma que o agressor o descreve («sujo», «preguiçoso») e, sendo assim, busca imitar e introjetar nele todas as qualidades supostamente pertencentes ao agressor (sua correção, seu brio, sua vontade de dominação). É assim que na Alemanha nazista alguns judeus tornaram-se «arianos de honra», é assim que populações subjugadas tomaram as armas ao lado de seus colonizadores ou que populações teoricamente livres têm a maior pressa de parecerem o mais semelhante possível a seus antigos vencedores.

11) Não se deve esperar que as culturas dominantes sejam capazes de, sozinhas, se auto-questionarem. Se as culturas dominadas buscam se parecer com elas e argumentam sobre esta semelhança para pedir assistência (posicionando-se assim numa situação infantil de dependência) ou se perdem em recriminações diversas, sem serem capazes de tentar inventar um modelo novo, elas correm para compensar a perda. Não esqueçamos que uma sociedade (ou indivíduo) só questiona seu poder e reconhece os outros como iguais quando pode entrar «em comércio» (palavra suficientemente polissêmica para exprimir todas as formas de encontro) quando consegue realizar uma «abertura» democrática por meio de um trabalho sobre si própria e suas finalidades e quando principalmente outras culturas a obrigam a dar provas de reflexão e de reflexividade.

12) Isto posto, é necessária a maior lucidez. Os sistemas sociais (assim como os indivíduos) serão sempre «aproximativos». Não existem bons modelos. Nós os vemos todos os dias e aqueles que como nós, há trinta anos, rejeitaram todos os mitos, religiões em seu aspecto fanático, ideologias que se querem expressão da verdade, têm a amarga satisfação de constatar o bem-fundado de sua intenção. A vontade utópica de criar a cidade ideal só pode,

EUGÈNE ENRIQUEZ

por essência, provir da morte. Não esqueçamos, mesmo não tendo insistido suficientemente sobre este ponto fundamental, que a pulsão da morte é tão, senão mais, operante que a pulsão da vida. A cultura e a civilização sempre quiseram criar unidades viventes, mas elas freqüentemente deixaram escombros para trás.

Dito de outra forma, o caminho para o outro, para a aceitação de outras culturas com as quais podemos dialogar, é muito longo. É um processo interminável. Não acreditemos, em todo caso, que basta mudar as estruturas econômicas e políticas. As culturas, quaisquer que sejam elas, tendem sempre a viver mais fechadas do que abertas (para provar sua identidade). O mesmo ocorre com os indivíduos. O trabalho de transformação é, por isso, um trabalho sem fim, que exige igualmente mudanças radicais no psiquismo humano e no psiquismo social, mesmo considerando os limites inerentes a uma tal transformação. Assim, este trabalho não promete nada. Mas se ele não for feito, as sociedades continuarão a viver na ilusão da transcendência, desenvolverão crenças as mais aberrantes e se afundarão, sem o saber, em um vazio sempre pronto a acolhê-las.

(Tradução: Mariana Madeira)

NOTAS

1. Algumas idéias expressas neste artigo foram desenvolvidas em textos anteriores, "A arte de governar" e "O retorno das forças obscuras: o racismo como sintoma".
2. Devereux inclui no termo *individualização* o que nós denominamos mais estritamente de *individuação*. Individualização não se opõe à massificação que testemunhamos todos os dias através do estudo das sociedades modernas.
3. A «rapidez» é uma das características das sociedades ocidentais - característica que elas tentam exportar - onde o tempo foi operacionalizado sob forma de capacidade de criação da riqueza, conforme a frase de Marx: «O tempo é tudo, o homem é nada».

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *Le système totalitaire*. Seuil, Paris, 1972.
CANETTI, E. *Masse et Puissance*. Gallimard, Paris, 1980.
CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil, Paris, 1975.
DEVEREUX, G. *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, Paris, 1973.
— *Ethnopsychiatrie complémentariste*, Flammarion, Paris, 1985.
ENRIQUEZ, E. *De l'horde à l'Etat*. Gallimard, Paris, 1983.
ENRIQUEZ, E. *Dans le carrefour de la haine*. EPI, Paris, 1984.
FREUD, S. «*Psychologie des foules et analyse du moi*. in *Essais de Psychanalyse*, Payot, 1981, nova tradução (orig. 1921).
— *Malaise dans la civilisation*. PUF, 1979, trad. francesa (orig. 1939).
KAES, R. *L'idéologie, études psychanalytiques*. Dunod, Paris, 1980.

RÉSUMÉ

Toute société produit un système culturel (une structure de valeurs, habitudes, pratiques sociales), un système symbolique (les mythes et les rites unificateurs) et un système imaginaire (garant de fonctionnement des deus premiers et *locus* de construction de l'identité sociale des individus). Tout en développant l'argument freudien de la "pathologie des sociétés civilisées" et en élargissant la portée des catégories de la psychanalyse pour l'explication des phénomènes collectifs, l'article discute les conséquences de l'idéologie de l'identité unitaire: fanatisme, xénophobie et racisme.

ABSTRACT

Every society produces a cultural system (a value structure, habits and social practices), a symbolic system (myths and unifying rites), and an imaginary system, which assures the functioning of the two former systems and acts as a *locus* of construction of the individual's social identity. The article develops the freudian argument of the "pathology of civilized societies" and amplifies the scope of psycho-analytical categories to the explanation of collective phenomena. It also discusses the consequences of the ideology of the unitary identity: fanaticism, xenophobia and racism.

(Recebido para publicação em abril de 1994)