

IDENTIFICAÇÕES GRUPAIS E ESTRANHAMENTO: A MEMÓRIA DO QUE SE TENTA SEPULTAR

*Ricardo Salztrager**

RESUMO

A proposta deste artigo é apresentar uma argumentação crítica do conceito de identidade grupal a partir de um diálogo entre as obras de Freud e de Hardt e Negri. Assim, trabalhamos na desnaturalização desse conceito, denunciando todo o jogo de forças conflitantes que participam de sua construção, forças estas que sempre fazem surgir um sentimento de estranheza. Portanto, destacamos toda a mobilidade e inacabamento presentes nos mecanismos identificatórios, inacabamento este que se liga a uma memória daquilo que uma identidade pretende sepultar.

Palavras-chave: identificação; estranhamento; memória; grupos; desnaturalização.

IDENTIFICATION'S GROUP AND THE STRANGE: THE MEMORY OF WHAT WE TRY TO BURY

ABSTRACT

The purpose of this paper is to present a critical discussion of the concept of group's identity through a dialogue between the works of Freud and Hardt & Negri. We work in the denaturalization of this concept, denouncing the conflicting forces that participate in its construction, forces that always emerge a sense of strange. Therefore, we emphasize the mobility and the incompleteness present in the identificatory mechanisms, incompleteness that binds to a memory of an identity intends to bury.

Keywords: identification; strange; memory; groups; denaturalization.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

No ensaio “Verdade e poder”, o principal objetivo de Foucault (1979) é analisar as relações entre esses dois conceitos para demonstrar que o poder é, fundamentalmente, produtor de verdades. Nessa perspectiva, a verdade não consiste em algo que exista fora da trama microfísica de poderes, sendo por ela minuciosamente arquitetada e regulamentada. Com efeito, cada sociedade ou grupo possuiria o seu próprio regime de constituição e manutenção de verdades, sendo a complexa rede de micropoderes ali existente a responsável por legitimar quais os discursos tidos como verdadeiros, quais os métodos consagrados para distinguir os conhecimentos verdadeiros dos falsos, bem como por deliberar o estatuto daqueles que se encontram aptos para enunciar a verdade.

Dentre todas as verdades produzidas pelas tramas de micropoderes, as que mais nos interessam são as referentes às identidades dos grupos. Trata-se, neste artigo, de denunciar que os mecanismos de poder, além de criar identidades pretensamente verdadeiras para os grupos, tendem a constantemente remetê-las a uma espécie de essência, legitimando-as através da suposição de uma origem comum para os que ali se inserem. Tal procedimento inevitavelmente conduz à constituição de crenças e ilusões que envolvem a autenticidade dessa identidade, bem como à sua naturalização (Gondar, 2003). Tal naturalização torna viável que a suposta identidade grupal se perpetue através do tempo, tempo que se encarregaria do esquecimento dos próprios mecanismos de poder que a criaram. Isso abre o devido espaço para a entrada em cena do “desde sempre homogêneo” e do “essencialmente idêntico”. Por tais fatores, essa naturalização deve ser necessariamente problematizada (Gondar, 2000).

Para efetuarmos essa problematização, nos serviremos, basicamente, do livro *Império* (Hardt & Negri, 2001) e do ensaio “O ‘estranho” (Freud, 1919/1996). A partir do primeiro, analisamos a proposta de desnaturalização das identidades grupais, visando demonstrar que por detrás dela subjaz uma pluralidade imensa de diferenças subjetivas a serem necessariamente sepultadas em prol da constituição da homogeneidade. No entanto, conforme veremos, tal sepultamento não implica no esquecimento dessas diferenças. Pelo contrário, ainda persistiria uma espécie de memória das diferenças, memória esta que resiste ao seu eclipse e que sempre termina por vir à tona, denunciando o quão precário é o

trabalho de formação identitária.

Do segundo, nos centraremos na proposta de considerar que uma representação identitária – ou um “eu” – só consegue se produzir mediante um incessante jogo de forças conflituosas que envolvem o recalçamento e a projeção das diferenças. Para Freud, estas diferenças também retornam, promovendo um sentimento de inquietante estranheza naqueles que resolveram o conflito entre a homogeneização e a valorização das diferenças seja por intermédio do recalque destas últimas, seja mediante sucessivas defesas projetivas. Assim, por enfatizar o quão móbil e inacabado é o trabalho de constituição identitária, a partir de agora optaremos por empregar o termo “identificação” ao invés de “identidade”, reservando este último apenas para os casos nos quais os autores cujas obras serão referidas optaram por utilizá-lo, como é o caso de Hardt e Negri.

A MEMÓRIA DO QUE SE TENTA SEPULTAR

Nossa análise sobre o “Império” se centrará nos capítulos dedicados ao conceito de modernidade. Em se tratando de uma obra bastante densa e que pode conduzir a discussão a inúmeros desdobramentos, optamos por focalizar somente esses capítulos porque é neles que se encontra a proposta de problematizar e desnaturalizar dois conceitos cruciais para nossa investigação: os conceitos de identidade nacional e de povo.

A principal ideia é de que a modernidade jamais deve ser pensada como uma construção unitária. Pelo contrário, desde os seus primórdios ela possui uma base fundamentalmente dualista, o que sempre levou a constantes crises e lutas entre as duas tendências antagônicas em jogo. Trata-se, aqui, de um conflito entre, de um lado, a força imanente e revolucionária da multidão de singularidades e, de outro, o advento de algo encarregado de fazer cumprir a ordem social.

Segundo os autores, nos primórdios da modernidade se deu o que eles denominam de valorização do “plano revolucionário de imanência” (Hardt & Negri, 2001, p. 88). Ou seja, com o fim da Idade Média, todo o poder que era consagrado aos deuses passa a ser trazido para os homens. Com isso, eles passam a se constituir enquanto uma multidão de singularidades, cujos poderes eram passíveis de efetivação sem qualquer

mediação transcendente. Temos, portanto, um processo revolucionário radical que, destruindo todo o passado medieval, valoriza a imanência como o novo paradigma para se pensar o mundo e a vida.

Claro está que algo desse tipo não poderia deixar de suscitar forte oposição. Assim, é nesse contexto de luta para sujeitar e expropriar o poder imanente da multidão que os autores situam a emergência dos conceitos de identidade nacional e de povo. O conceito de identidade nacional já se desenvolvia desde a época do Antigo Regime, embora tenha assumido sua forma definitiva somente no âmbito dos sistemas disciplinares (Foucault, 1996). Já o conceito de povo começou a ser arquitetado apenas nesse segundo momento, configurando-se como uma criação propriamente burguesa.

A identidade nacional é definida como “uma identidade cultural e integradora, fundada numa continuidade biológica de relações de sangue, numa abrangência espacial de território e em uma comunidade linguística” (Hardt & Negri, 2001, p. 113): teríamos no conceito de identidade nacional a constituição de uma unidade de semelhança sempre assegurada por alguns dispositivos que integram aqueles supostamente iguais. Incluem-se aí os indivíduos de uma origem biológica equivalente que habitam os mesmos limites territoriais, se comunicam através de uma mesma língua e dispõem dos mesmos significados culturais. Já o conceito de povo é intimamente vinculado ao de identidade nacional, vindo, de certa forma, a completá-lo. No campo das sociedades disciplinares, um povo é definido, primeiramente, como um conjunto de indivíduos que vive em um determinado espaço, espaço este bem delimitado por fronteiras. Tais fronteiras, por sua vez, teriam como principal função diferenciar esse local por eles habitados dos lugares habitados pelos outros povos.

Segundo essa ótica, o povo é considerado como uno, tanto no sentido de que todos ali possuem a mesma origem e cultura, quanto no sentido de que compartilham de uma mesma vontade. Nesse sentido, não apenas uma vontade única é atribuída ao povo, como também a elaboração de uma ação em comum. Isso porque, nos regimes capitalistas, os cidadãos são considerados como ativos na construção das relações sociais, políticas e de produção. A ação e a vontade em comum de um povo devem ser independentes das vontades e ações singulares, sendo tal exigência

persistentemente garantida pelos governos democráticos.

Com base nesses pressupostos, entende-se que o conceito de povo é radicalmente diferente, e até mesmo antagônico, ao conceito de multidão. O povo é considerado como uma formação que tende à unidade e à identidade, sendo por isso interpretado enquanto uma configuração propriamente homogênea: uma espécie de síntese constituída pelos mecanismos modernos de poder que visam à similaridade e à harmonia entre os diferentes. No entanto, nenhuma dessas características deve ser atribuída à multidão. Esta diz respeito a uma multiplicidade jamais homogênea ou idêntica que engloba um plano de singularidades no qual é inviável a constituição de uma vontade, ação ou projeto em comum.

Ademais, aqueles inseridos em uma multidão não possuem, a princípio, os mesmos hábitos, origens ou qualquer outro atributo e muito menos compartilham dos mesmos significados culturais. Tampouco a ideia de um território lhe é associada, já que nada é propriamente excluído de seus domínios. Enfim, as relações propriamente inconclusivas e ilimitadas da multidão em muito contrastam com as sínteses observadas no seio de um povo. De fato, qualquer possibilidade de harmonia é, de início, desconhecida à multidão (Hardt & Negri, 2012).

É, portanto, com base na distinção entre os conceitos de povo e multidão que os autores declaram que, no contexto da modernidade, “toda nação precisa fazer da multidão um povo” (Hardt & Negri, 2001, p. 120). Vale a pena nos determos nessa afirmação na medida em que ela traz consigo o germe da desnaturalização dos conceitos de nosso interesse. Ora, eles pontuam que comumente se pensa que o povo é a base originária de uma nação. Ou seja, a nação é construída, justamente, com a função de servir de território àqueles que possuem uma origem em comum e compartilham há tempos dos mesmos significados culturais. De acordo com esse ponto de vista, o conceito de povo precede o de nação, sendo a identidade do povo algo que parece natural e originário.

De fato, os autores não negam que sempre existiram alguns indivíduos razoavelmente semelhantes que compartilhavam de várias tendências em comum. No entanto, enfatizam que tais sujeitos só passaram a se constituir enquanto um povo propriamente dito no contexto da modernidade e, portanto, em um âmbito ideológico específico. Assim,

na proposta de desnaturalização do conceito de povo, este passa a ser encarado como um produto do Estado-Nação e não como algo que o precedesse e o justificasse. Nada há de natural em um determinado povo pois, por mais que já houvesse certas semelhanças entre alguns, também deve ser enfatizado que as diferenças saltavam aos olhos. Foi apenas com o advento e desenvolvimento do conceito de nação que estes passaram a ser representados enquanto um grupo propriamente unitário e homogêneo. É o conceito de nação que precede o de povo e sua identidade não teria quase nada de natural ou originário.

Nessa perspectiva, o povo não é pensado sob uma ótica essencialista, mas considerado enquanto fruto de uma construção ideológica. Trata-se, mediante essa construção, de uma tentativa de aplacar a crise e os conflitos da modernidade, de modo a silenciar o poder imanente da multidão. Cria-se uma ideologia de que os diferentes devem ser unos e, como se essa igualdade fosse natural, obtinha-se a garantia de uma legitimação incessantemente reforçada de um poder que faz frente à crise da modernidade.

Duas operações fundamentais interagem na construção do conceito de povo. A primeira é essa que estamos examinando e que se refere ao “eclipse de todas as diferenças internas pela representação de toda a população por uma raça, uma classe ou um grupo homogêneo” (Hardt & Negri, 2001, p. 121). Com isso, tenta-se sepultar as diferenças, construindo-se uma representação fictícia de um povo fundamentado na unidade e semelhança. A identidade de um povo seria construída em um plano meramente imaginário que busca esconder e suprimir as diferenças ali presentes.

A segunda operação é o designado racismo colonial. Sabe-se que a modernidade assistiu ao projeto de dominação de todo o resto do globo pela Europa. Desse modo, construiu-se a ideologia do eurocentrismo, sempre fundamentado na produção de uma diferença racial absoluta entre o europeu e os demais povos. Nesse dinamismo, o processo de estruturação da identidade dos europeus – para além do sepultamento de suas diferenças internas – também teve como base suas relações com os povos colonizados. Analisemos esse aspecto.

De acordo com os autores, “a construção de uma diferença racial absoluta é o terreno essencial para a concepção de uma identidade

nacional homogênea” (Hardt & Negri, 2001, p. 121). Assim, a pureza identitária do europeu passa a ser estruturada a partir de um jogo dialético com seus colonizados. Nesse sentido, os americanos, africanos e orientais formavam uma espécie de base negativa da identidade europeia, configurando-se como seus sócios necessários e, paradoxalmente, seus irreprimíveis antagonistas. Destaca-se, com isso, que as práticas colonialistas produzem as figuras de alteridade que fundam e dão sustentação à própria identidade europeia. No entanto, esse outro radical, ideologicamente diferente do europeu, lhe é mais íntimo ou familiar do que, à primeira vista, estabelece esse projeto.

Enfim, tudo se passa como se o mundo colonial fosse cortado em dois e, dentro do imaginário europeu, os colonizados fossem considerados como absolutamente diferentes em termos de valores e pensamentos. Eles eram tidos como dotados, por exemplo, de certa aptidão para o barbarismo, para as más condutas, além de possuir uma sexualidade descontrolada que, em muito, contrastava com a pureza e bondade de seus dominadores. Dessa forma, fixa-se uma fronteira cultural entre os europeus e seus diferentes, fronteira esta que funciona como uma tela de proteção à pureza da metrópole e, justamente porque tal diferença é tida como absoluta, ela é passível de fundar e viabilizar a identidade civilizada das metrópoles.

Assim, é de suma relevância o apontamento de que, em meio a esse jogo dialético, as representações identitárias só se fundam a partir de uma violenta luta que deve ser incessantemente renovada. Ou seja, para que o europeu se configure enquanto tal, lhe é sempre necessário o confronto com seu outro. Nessa perspectiva, a violência é tida como o fundamento desse processo: conhecer, lutar e mesmo constantemente tocar o outro – ainda que em um plano meramente representativo – faz exacerbar ainda mais as diferenças com eles. Não é, portanto, o isolamento entre os diferentes o que afirma as identidades em questão. Pelo contrário, é o constante atravessamento das fronteiras estabelecidas, com o conseqüente contato entre os tidos como diferentes, o que vem a garantir a identidade europeia.

Com base nesses apontamentos, verificamos, mais uma vez, o perigo de naturalizar a identidade dos povos europeus como puros e civilizados e a dos colonizados como bárbaros. Para os autores, tais identidades não passam de meras representações fictícias que só possuem eficácia ideológicas

umas em relação às outras. Tais diferenças não se baseiam necessariamente em variáveis biológicas, em graus distintos da escala evolutiva ou mesmo em uma natureza de qualquer ordem. Trata-se de identidades que são levadas a funcionar como naturais, embora não o sejam, por mais que aspectos biológicos e evolutivos sejam aí levados em consideração. Desse modo, há a denúncia de que a alteridade do colonizado não é dada, mas sim, produzida. Aqui, o risco é, justamente, cair na essencialização dessas identidades, como se elas fossem eternas e imutáveis. Portanto, “a realidade não é dialética, o colonialismo é” (Hardt & Negri, 2001, p. 145).

Com isso, destaca-se a imensa pluralidade de singularidades que são eclipsadas pela construção de uma identidade única para os povos colonizados. Em outros termos, enfatiza-se que o colonialismo homogeneiza as diferenças reais e sepulta o caráter eminentemente múltiplo dos povos colonizados, criando uma oposição que leva a constituição identitária a um grau absoluto. Se não fosse assim, o que dizer, por exemplo, dos mulatos da colônia que não são brancos como os europeus ou negros como os colonizados? O que dizer também a respeito dos brancos de distintas classes sociais que habitam as colônias que ora se uniam aos europeus, ora aos oprimidos? E mesmo sobre a diferença entre os negros escravos e os quilombolas? De fato, a situação real das colônias jamais se reduziu a esse binarismo proposto pelo eurocentrismo.

Com base nessas considerações, devemos questionar: será que tais construções identitárias conseguem lograr em seus propósitos de conter o poder imanente da multidão? Quanto a isso, os autores são enfáticos ao fornecer uma resposta negativa. Ou seja, a construção ideológica dos conceitos de identidade nacional e de povo sempre fracassa no tocante à resolução da crise, fazendo perpetuar ainda mais os conflitos característicos da modernidade. Trata-se, em outros termos, de assinalar que, como uma espécie de efeito colateral, os conflitos sempre acabam retornando em meio às mais variadas tentativas de refreá-los. Nesse panorama, a crise atravessa toda a modernidade, fazendo-se recorrentemente presente, de modo que os autores chegam a declarar que “dos abismos do mundo social sempre surge a memória do que ele tentou sepultar” (Hardt & Negri, 2001, p. 95).

Temos, aqui, uma afirmação interessante e, para analisá-la, proponho recorrer a alguns conceitos da obra freudiana, em especial ao conceito

de inquietante estranheza. Com isso, teremos melhores condições de compreender do que se trata nessa memória que se tenta sepultar, mas que, no entanto, sempre acaba retornando.

A INQUIETANTE ESTRANHEZA

“O estranho” (Freud, 1919/1996) é um dos mais belos escritos psicanalíticos. Nele, a questão de Freud é descobrir por que alguns de seus pacientes reagem com um sentimento de estranheza a determinadas situações cotidianas. A exposição se inicia com a observação de que o tema do “estranho” – tradução do alemão *unheimlich* – comumente remete ao que é da ordem do assustador, provocando medo e horror. No entanto, nem tudo o que se insere no domínio do assustador necessariamente promove uma sensação de estranhamento e isso justificaria estudar a peculiaridade do sentimento de estranheza dentro dessa esfera maior.

Visando discutir o tema, Freud empreende uma análise etimológica do termo *unheimlich*, além examinar alguns textos literários capazes de promover tal sensação no leitor. Esses dois caminhos levaram à mesma conclusão surpreendente: dentro do domínio do assustador, as ocasiões que provocam estranheza são, paradoxalmente, as que remetem a algo de muito familiar para o sujeito. Desse modo, o estranho não deve ser atrelado ao campo da novidade, como se apenas situações novas e desconhecidas pudessem trazê-lo à tona. Pelo contrário, dentre tudo o que nos assusta, somente as circunstâncias que trazem consigo algo que nos é familiar é que fazem despontar uma sensação de estranhamento.

Nesse contexto, a análise etimológica do termo *unheimlich* o fez descobrir uma coincidência de sentido com o seu oposto *heimlich*, empregado para denotar o que é familiar ou íntimo. É fato que os dois termos não deixam de ser ambíguos, por um lado ligando-se ao que é da ordem do familiar e, por outro, remetendo a algo que se encontra escondido. Daí a conclusão de que uma circunstância que promove estranhamento só o faz porque diz respeito a algo familiar ao sujeito, mas que deve necessariamente permanecer oculto.

Aqui, a referência ao processo de recalque é inevitável. Em linhas gerais, este é definido como um mecanismo de defesa encarregado de

afastar um desejo sexual da consciência do sujeito (Freud, 1908/1996). Ou seja, para viver em sociedade o sujeito se vê na obrigação de recalcar grande parte dos seus desejos, jogando-os para o inconsciente e passando a viver como se os desconhecesse. Todavia, recalcar um desejo não significa necessariamente matá-lo ou fazê-lo cessar. Pelo contrário, o desejo continua vivo e atuante no inconsciente à espera de alguma circunstância propícia à sua satisfação. Esta sempre se dá de forma disfarçada, quando a censura consegue ser finalmente driblada e, com isso, o desejo sexual alcança a almejada realização.

Nessa medida, Freud (1919/1996) conclui que o retorno do recalçado vem sempre acompanhado de um sentimento de estranheza. Trata-se, aqui, de um estranhamento advindo pela recorrência de algo que é muito familiar ao sujeito – embora ele o desconheça –, mas que teve que permanecer oculto justamente por ser incompatível com os padrões sociais. Um exemplo ilustrativo é o de um sujeito que escolhe viver em castidade em virtude de preceitos religiosos e, por isso, se defende de seus desejos mais íntimos, recalçando-os. No entanto, quando alguma ocasião vem a despertar tais desejos, ele reage com um sentimento de estranheza. O mesmo pode ser dito a respeito do sujeito que recalca seus desejos de morte em relação a alguém de seu convívio e que é presa de um estranhamento quando alguma experiência os evoca. Por fim, temos o exemplo fornecido por Freud (1919/1996), em sua análise do conto “O homem de areia” (Hoffmann, 1817/1986), no qual a sensação de estranheza vinha sempre quando o protagonista se defrontava com circunstâncias que remetiam a um desejo de castração.

A argumentação de Freud (1919/1996) prossegue enfatizando que não apenas o retorno do recalçado é capaz de promover estranhamento, mas também todas as situações que envolvem o trabalho de projecção. Este é definido também como um mecanismo de defesa no qual o sujeito expulsa de si determinada característica, desejo ou sentimento e, a partir disso, passa a localizá-lo no outro (Freud, 1913/1996). Trata-se, em outros termos, de uma espécie de rejeição ou recusa do sujeito em reconhecer em si algo que lhe provoca desprazer. Com isso, ele passa a crer ser o outro quem possui tal característica.

São inúmeros os exemplos de projeções fornecidos por Freud ao

longo de sua obra. Um dos mais conhecidos é o do sujeito que possui um desejo de infidelidade e passa a acusar o cônjuge de traição. É importante destacar que, dada essa projeção, o sujeito consegue desviar a atenção de seu próprio desejo e, em suas atitudes ciumentas, passa a ter certeza da infidelidade do outro (Freud, 1922/1996). Há também o caso daquele que nutre sentimentos inconscientes de ódio a alguém e, a partir disso, passa a acreditar que o outro o odeia (Freud, 1911/1996). Enfim, os casos que envolvem a superstição do “mau olhado” também possuem como base um mecanismo projetivo. Neles, o sujeito detém algo que, ao mesmo tempo, é precioso e frágil e por isso teme a inveja das demais pessoas. No entanto, tal temor nada mais é do que a projeção de uma inveja que o próprio sujeito teria caso fosse o outro o detentor de algo por ele cobiçado (Freud, 1919/1996).

Mediante esses exemplos, cabe destacar que a suspeita de infidelidade do cônjuge, o ódio a alguém do convívio e mesmo a inveja projetada no caso do “mau olhado” não deixam de causar um imenso terror ao sujeito. Em todas essas situações, fica claro que o sujeito projeta no outro algo que considera estranho em si próprio. E, aqui, mais uma vez, enfatiza-se que o que é estranho é, paradoxalmente, muito familiar.

Feitas essas considerações, retomemos nossa questão para verificar como os mecanismos de recalque e projeção – com todo o sentimento de estranheza que lhes é associado – se inserem no processo de constituição de uma identidade. Claro está que a identidade não é propriamente um conceito freudiano e nem se adéqua muito bem ao arcabouço teórico da psicanálise, já que, conforme assinalamos, ele pressupõe uma estase que, em muitos aspectos, contraria toda a mobilidade subjacente aos processos identificatórios. No pensamento freudiano, o conceito que mais se aproxima do de identidade é o conceito de “eu”, definido, em linhas gerais, como a representação que o sujeito constrói de si, representação esta que envolve não somente a apreensão de seu corpo, mas também todos os atributos e peculiaridades que o sujeito reconhece como seus.

Com efeito, a constituição do “eu” deve necessariamente levar em conta a atuação do trabalho de recalque. Trata-se, com isso, de destacar que uma dada representação que o sujeito cria de si só se efetiva quando ele nega determinadas tendências incompatíveis com tal representação. Como

essas tendências causam um enorme desprazer, resta-lhes o destino de se tornarem inconscientes. Por conseguinte, o sujeito passa a desconhecê-las.

Retomando os exemplos acima, vemos que a construção de uma representação de si que envolve a castidade só é possível quando o sujeito recalca seus mais variados desejos sexuais. Isso também pode ser verificado no caso da criação de um “eu” bondoso que, igualmente, só se realiza com o recalçamento dos desejos de morte aos outros. Desse modo, a ideia de um “eu” sempre se funda sobre uma zona de desconhecimento que engloba tudo aquilo que o sujeito nega em si. No entanto, quando esse desconhecido – porém familiar – retorna de alguma maneira, abre-se espaço para um sentimento de estranheza. Assim, o par “eu”/diferente, apesar de parecerem opostos, sempre se engendram em uma trama complexa na qual o primeiro elemento necessariamente nega a existência do segundo. O problema é que este último não cessa de se presentificar, sendo esse o ponto mais importante da argumentação freudiana.

O mesmo pode ser observado a respeito dos mecanismos projetivos. Para que se efetive a constituição do “eu” também se faz necessária a projeção no outro daquilo que o sujeito nega em si. Conforme os exemplos fornecidos, para que o sujeito se represente como fiel é imprescindível a projeção no outro dos seus desejos de traição. Também no caso do sujeito que constrói uma representação bondosa de si, vemos que ele só o faz quando projeta suas tendências agressivas em outros. Nessa perspectiva, sempre que o que é projetado no outro volta à tona em alguma circunstância, o sujeito é alvo de estranhamento e, aqui, mais uma vez, enfatiza-se o incessante retorno daquilo que o sujeito nega em si. Trata-se, nesse incessante retorno, de algo a ser devidamente destacado.

De fato, o tema do eterno retorno do que é recalçado ou projetado também foi alvo da investigação de Freud (1919/1996) em “O estranho”. Nesse contexto, ele chama atenção para situações que envolvem a recorrente repetição de alguma coisa e que, assim, trazem estranhamento ao sujeito. Como exemplo dessa perpétua recorrência do mesmo, ele menciona, primeiramente, uma história que vivenciara em uma pequena cidade da Itália. Certo dia, enquanto caminhava, ele se vê em um quarteirão repleto de prostitutas pelas ruas e apressa-se a sair do local. Feito isso, passa a vaguear sem rumo e, para sua surpresa,

retorna ao quarteirão onde sua presença já começava a despertar atenção. Daí, novamente, se apressa a sair e, pela terceira vez, retorna ao mesmo lugar. Nessa ocasião, ele não pode deixar de sentir certa sensação de estranhamento. Há também o exemplo de alguém surpreendido por um nevoeiro no meio de uma floresta e que, na tentativa de encontrar o caminho de volta, retorna sempre ao mesmo ponto de onde partiu. Por fim, o exemplo do sujeito que, ao andar por uma sala escura procurando o interruptor, esbarra sempre no mesmo móvel quando acreditava estar bem distante dele. Todas essas situações que envolvem a recorrente repetição do mesmo, além de provocar estranheza, também são capazes de evocar um forte sentimento de desamparo.

Com base nesses pressupostos, é necessário lembrar que ao discutir o tema do estranho Freud já possuía o devido conhecimento de uma tendência à compulsão à repetição inerente ao funcionamento do aparelho psíquico, tendência esta que só ganha maior contorno conceitual a partir da publicação de “Além do princípio de prazer” (Freud, 1920/1996), porém escrito na mesma época que “O estranho”. Em linhas gerais, a compulsão à repetição vem denunciar o ímpeto de um dinamismo pulsional que serve de base para todos os processos psíquicos, fazendo referência a uma força qualificada de demoníaca (Freud, 1919/1996) que conduz o sujeito a repetir seus mais variados comportamentos, sobretudo quando acredita tê-los superado.

Nessa medida, a postulação de um pano de fundo pulsional subjacente aos trabalhos de recalque e de projeção nos conduz a concebê-los como processos não estanques. Ou seja, eles jamais devem ser encarados como mecanismos que se fazem somente uma vez – e de uma vez por todas –, como se fosse necessária apenas sua efetivação em um dado momento para que a partir daí o que foi recalcado ou projetado permanecesse nessas condições. Pelo contrário, o material recalcado ou projetado não cessa de retornar e tal insistência obriga o sujeito ao empreendimento de novos recalcamientos e projeções, em um processo interminável.

É justamente por isso que a estranheza merece ser qualificada como algo inquietante. Trata-se de destacar que recalcar determinada tendência desprazerosa ou projetá-la no outro não esgota o problema de modo algum. Há sempre a necessidade de se estabelecer novas defesas e, assim,

o sentimento de estranheza passa a ser encarado como algo que não cessa de advir, importunando o sujeito, principalmente quando ele se acreditava livre daquilo que não deseja reconhecer em si.

Temos, aqui, uma importante observação que, se devidamente examinada, pode nos conduzir a um melhor entendimento tanto dos processos identificatórios que se dão no nível subjetivo quanto daqueles que se fazem nas mais variadas formações grupais.

IDENTIFICAÇÕES GRUPAIS E ESTRANHAMENTO

Na primeira seção deste artigo, vimos que os conceitos de identidade nacional e de povo são por Hardt e Negri circunscritos enquanto tentativas de silenciar ou suprimir a força imanente da multidão de singularidades. Quanto a esse ponto, questionamos se tal empreendimento ideológico consegue realmente lograr esse objetivo e destacamos que os autores respondem de forma negativa. Com efeito, eles destacam que de toda e qualquer tentativa de refrear o potencial imanente da multidão sempre acaba permanecendo uma memória daquilo que se tenta sepultar. Agora, nossa intenção é analisar que memória é essa que, mesmo enterrada, não cessa de retornar com toda a sua força. Portanto, para concluir, examinaremos em qual medida as considerações freudianas a respeito da inquietante estranheza podem complementar as observações do “Império”.

De saída, é necessário fazer dois apontamentos. O primeiro remete à aposta de que as reflexões de Hardt e Negri sobre a construção de uma identidade nacional e de um povo podem ser generalizadas para todos os grupos interessados em constituir uma identidade para si, desde que tal identidade se baseie no trabalho de eclipse das diferenças internas e no permanente confronto desse grupo com outros considerados diferentes. Portanto, deixaremos de lado as questões propriamente históricas do “Império” para, com base nelas, oferecer uma discussão mais ampla a respeito da produção das identidades grupais.

O segundo se refere ao fato de que, enquanto a teoria de Hardt e Negri tem como objeto os grupos sociais, o texto “O estranho” (Freud, 1919/1996) faz referência a processos propriamente subjetivos que envolvem a constituição do “eu”. Desse modo, o diálogo entre os

autores deve ser feito de forma cuidadosa, na medida em que não há uma necessária equivalência entre os mecanismos atuantes na construção de uma identidade subjetiva e os que se evidenciam na constituição identitária dos mais variados grupos. No entanto, nada impede que algumas analogias sejam traçadas entre esses dois processos. Passemos à discussão dessa analogia.

Para tal, partiremos da suposição de que a postulação de uma identidade grupal implica no eclipse de todas as diferenças que ali existem. Nesse sentido, depreendemos que, para se efetivar, a produção de uma identidade grupal acaba por promover certo esquecimento daquilo que deve ser excluído ou ocultado. Quanto a esse ponto, Gondar (2000) ressalta que, no tocante à constituição e manutenção das identidades grupais, a dimensão do esquecimento não se faz presente apenas nesse ponto. Ou seja, para além do esquecimento de todas as tendências capazes de contrariar a imagem que um grupo tenta preservar, é necessário também pressupor uma espécie de esquecimento desse esquecimento. De fato, em um primeiro momento, um grupo se esquece de todas as suas diferenças de base e também dos próprios mecanismos utilizados para empreender tal esquecimento. Mas, sobretudo, ele igualmente se esquece do próprio fato de que houve um esquecimento.

Nessa medida, é de suma relevância o destaque desse “esquecimento do esquecimento” (Gondar, 2000, p. 38), pois ele é o que conduz à naturalização das identidades grupais através do tempo. Mediante tal naturalização, a identidade do grupo acaba se perpetuando, o que vem ainda mais a reforçar a homogeneidade daqueles que são originalmente diferentes. Ora, devemos aí considerar que a atuação do trabalho de eclipse das diferenças que ocorrem no nível grupal é em muito semelhante ao da atuação do recalque no contexto da constituição do “eu”. Ou seja, assim como o recalque é algo imprescindível para a manutenção de uma representação de si, o eclipse das diferenças internas é indispensável para a produção da representação que os grupos possuem de si. Nesses dois níveis ocorre um embate entre a constituição identitária e a dimensão da diferença que a ameaça, afrontamento este que conduz ao esquecimento desta última e, inclusive, ao esquecimento de que houve um esquecimento.

Portanto, é esse “esquecimento do esquecimento” o que dá a ideia de que as identidades subjetivas ou grupais sejam fundamentalmente estáticas ou mesmo naturalizadas. No entanto, devemos denunciar que não há estase alguma nesses processos de constituição identitária. Pelo contrário, há uma luta inerente a eles, luta que envolve o embate incessante entre dois polos relativamente antagônicos, sendo o trabalho de produção de identidades algo, de saída, conflitante.

Nessa medida, podemos ir ainda mais longe em nossa argumentação, destacando que tal conflito não cessa com o simples esquecimento da tendência antagônica e, muito menos, com o esquecimento de que houve um esquecimento nas bases de todo este trabalho. De fato, sempre permanece viva a memória daquilo que se tenta sepultar e, para a compreensão desse processo, “O estranho” complementa a discussão do “Império”.

Conforme a abordagem freudiana, o mecanismo de esquecimento jamais implica na morte das tendências suprimidas já que elas não se cansam de tentar vir à tona. Quando isso efetivamente acontece, há a sensação de estranhamento. Com efeito, o trabalho de naturalização das identidades grupais conduz aos mesmos efeitos. Um grupo sente como estranhas todas as diferenças entre seus membros, quando elas efetivamente reaparecem. Diferenças estas que jamais conseguem ser realmente silenciadas pelos procedimentos que levam à homogeneidade ilusória que ali se acredita existir. Diferenças estas que também nada possuem de estranhas, posto que são em muito familiares ao grupo, embora ele insista em negá-las. E, mais ainda, diferenças que conduzem a um estranhamento inquietante e recorrente, visto que advêm constantemente, obrigando o acionamento de repetidos mecanismos defensivos, em um processo interminável.

Algo semelhante pode ser observado nos procedimentos de expulsão que os grupos fazem nos outros daquilo que não almejam reconhecer em si, visando manter sua pureza identitária. Temos, aqui, um mecanismo em muitos aspectos semelhantes ao da projeção que o “eu” realiza para jogar no outro as mais variadas tendências com as quais não deseja se defrontar. Nesse aspecto, o texto freudiano também complementa a abordagem de Hardt e Negri, no sentido de que, quando essa tendência expulsa é de alguma forma reconhecida, advém a sensação de estranhamento. Com

efeito, sempre permanece uma memória daquilo que é expulso pelos grupos ou projetado pelo “eu”, memória esta que não cessa de incomodar e, assim, exige o acionamento de novas medidas defensivas. Mais uma vez, a tendência estranha diz respeito a algo em muito familiar tanto no nível subjetivo quanto no nível grupal.

Verifica-se, aqui, o mesmo “esquecimento do esquecimento” desses mecanismos de projeção que conduzem à naturalização das identidades tanto subjetivas quanto grupais. Através desse mecanismo, por exemplo, os valores ideologicamente impostos pelos grupos colonizadores tendem a parecer naturais. Há, portanto, a necessidade de problematizar esses mecanismos identificatórios, através da desconstrução dessa suposta naturalidade que traz consigo o advento de um binarismo identitário colorido por certa tonalidade maniqueísta. Toda essa lógica dialética baseada num sistema de oposições desse tipo deve ser questionado, a fim de que o plano da diferença a ele subjacente possa vir à tona (Gondar, 2003).

Assim, depreendemos que se a teoria de Hardt e Negri é de suma importância por denunciar o caráter ilusório e naturalizado das identidades grupais, o pensamento de Freud a complementa na medida em que revela que tal ilusão só se constitui a partir de um embate incessante de forças. Daí a necessária valorização da ideia de uma incessante repetição subjacente aos trabalhos identificatórios que não cessa de fazer advir o sentimento de estranheza, dando a ele um ar fundamentalmente inquietante. Com efeito, nossa argumentação conduz para a conclusão de que há todo um agenciamento de forças intrínseco aos processos identitários, de modo que estes jamais podem ser tidos como estanques. Trata-se, pelo contrário, de um trabalho contínuo e que se dá a todo instante, posto que um dado mecanismo identificatório não cessa de ser ameaçado de destruição, devendo ser novamente empreendido.

REFERÊNCIAS

- Foucault, M. (1979). Verdade e poder. In Foucault, M. [Autor], *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1996). *Vigiar e punir*. 35. ed. Petrópolis: Vozes.
- Freud, S. (1996). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IX). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1908)
- Freud, S. (1996). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1911)
- Freud, S. (1996). Totem e tabu. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1913)
- Freud, S. (1996). O “estranho”. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1919)
- Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1920)
- Freud, S. (1996). Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e no homossexualismo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1922)
- Gondar, J. (2000). Lembrar e esquecer: desejo de memória. In Gondar, J., & Costa, I. M. (orgs.). *Memória e espaço (1, 35-43)*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Gondar, J. (2003). Memória, poder e resistência. In Gondar, J., & Barrenechea, M. A. (orgs.). *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo (1, 32-43)*. Rio de Janeiro: 7Letras.

- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Império*. 1. ed. São Paulo: Record.
- Hardt, M., & Negri, A. (2012). *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. 1 ed. São Paulo: Record.
- Hoffmann, E. T. A. (1986). *O homem de Areia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco. (Obra original publicada em 1817)

Recebido em: 21/09/2015

Aprovado em: 23/02/2016