

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SEGURANÇA INTERNACIONAL

**FREUD, LACAN E JUNG: CONTRIBUIÇÕES PARA AS RELAÇÕES
INTERNACIONAIS**

STEVAN BERNARDINO SILVA

Uberlândia, MG
2023

STEVAN BERNARDINO SILVA

**FREUD, LACAN E JUNG: CONTRIBUIÇÕES PARA AS RELAÇÕES
INTERNACIONAIS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Área de concentração: Segurança Internacional

Orientadora: Lara Martim Rodrigues Selis

Uberlândia, MG
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1J - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4595 - www.ppgri.ie.ufu.br - secppgri@ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais - PPGRI				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, número 79, PPGRI				
Data:	23 de agosto de 2023	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	11h00
Matrícula do Discente:	12112RIT012				
Nome do Discente:	Stevan Bernardino Silva				
Título do Trabalho:	FREUD, LACAN E JUNG: CONTRIBUIÇÕES PARA AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS				
Área de concentração:	Política Internacional				
Linha de pesquisa:	Segurança Internacional				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Teorizando as Relações Internacionais				

Reuniu-se por meio de tecnologia de webconferência do Instituto de Economia e Relações Internacionais, em sessão pública, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, assim composta: Professores(as) Doutores(as): Paulo Henrique de Oliveira Chamon - PUC-Rio; Áureo de Toledo Gomes - PPGRI-UFU; Lara Martim Rodrigues Selis - UFU-IERI; orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Lara Martim Rodrigues Selis - UFU-IERI, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

[Aprovado(a)].

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Lara Martim Rodrigues Selis, Professor(a) do Magistério Superior**, em 23/08/2023, às 11:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aureo de Toledo Gomes, Professor(a) do Magistério Superior**, em 23/08/2023, às 11:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Henrique de Oliveira Chamon, Usuário Externo**, em 04/09/2023, às 14:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4747263** e o código CRC **6A771477**.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586t Silva, Stevan Bernardino, 1988-
2023 Freud, Lacan e Jung [recurso eletrônico] : contribuições para as
Relações Internacionais / Stevan Bernardino Silva. - 2023.

Orientadora: Lara Martim Rodrigues Selis.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.8091>
Inclui bibliografia.
Inclui ilustrações.

I. Relações Internacionais. I. Selis, Lara Martim Rodrigues,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
graduação em Relações Internacionais. III. Título.

CDU: 327

André Carlos Francisco
Bibliotecário - CRB-6/3408

FREUD, LACAN E JUNG: CONTRIBUIÇÕES PARA AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Dissertação aprovada para a obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 18 de setembro de 2023

Profa. Dra. Lara Martim Rodrigues Selis (orientadora) – Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Aureo de Toledo Gomes – Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Paulo Henrique de Oliveira Chamon – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

“O correr da vida embrulha tudo,
a vida é assim: esquenta e esfria,
aperta e daí afrouxa,
sossega e depois desinquieta.
O que ela quer da gente é
coragem.”
(Guimarães Rosa).

AGRADECIMENTOS

Direciono meus agradecimentos:

A Deus, pela oportunidade.

À minha família – sobretudo ao meu pai Wiliam, à minha mãe Marize, à minha irmã Walleska, ao meu cunhado Jean e ao meu sobrinho Felipe –, pelo apoio incondicional.

À minha querida esposa, pelo suporte, pelo amor, pela dedicação e pelo respeito.

Aos meus estimados amigos – especialmente ao João Gabriel, pela assistência e pelo companheirismo na vida acadêmica, e ao meu amigo e professor Erwin Xavier, por me encorajar a pesquisar e escrever sobre Jung.

À professora Lara, cuja orientação nesta dissertação contribuiu para que eu ampliasse a minha perspectiva intelectual e científica.

À banca, composta pelos professores Aureo e Paulinho, cujos apontamentos cirúrgicos e as discussões proficuas me estimularam a continuar no desenvolvimento da pesquisa científica.

À Universidade Federal de Uberlândia, pela oportunidade de burilamento intelectual.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- A Confluência das Três Tradições de Wight comparada ao Modelo id-ego-superego da Psicologia Humana de Freud....	45
Figura 2 - O Mapa "id-ego-superego": Um modelo transcultural e transhistórico da filosofia política.....	53
Figura 3 - Estrutura da Personalidade.....	147
Figura 4 - Modelo da Psique Humana conforme Jung	150
Figura 5 - Diagrama de combinações de atitudes e de funções psicológicas	156
Figura 6 - Conflito Psíquico no Nível Coletivo do Caso da Guerra Fria	207

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. FREUD NAS RI	21
2.1 INTRODUÇÃO	21
2.2 TEORIA DA PSICANÁLISE DE FREUD	22
2.2.1 O ID SEGUNDO FREUD	27
2.2.2 O EGO SEGUNDO FREUD	28
2.2.3 O <i>SUPEREGO</i> SEGUNDO FREUD.....	29
2.3 FREUD E A POLÍTICA.....	29
2.4 ANÁLISE DE DOUGLAS WILLIAM BETTCHER.....	34
3. LACAN NAS RI.....	72
3.1 INTRODUÇÃO	72
3.2 TEORIA DA PSICANÁLISE DE LACAN.....	73
3.2.1 O IMAGINÁRIO, O SIMBÓLICO E O REAL.....	73
3.2.2 O ESTÁGIO DO ESPELHO, O EGO E O SUJEITO.....	80
3.2.3 ALTERIDADE E COMPLEXO DE ÉDIPO.....	83
3.3 LACAN E A POLÍTICA	93
3.4 ANÁLISE DE FRANZ FANON.....	102
3.5 ANÁLISE DE HOMI BHABHA.....	122
4. JUNG NAS RI	141
4.1 INTRODUÇÃO	141
4.2 TEORIA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE JUNG.....	143
4.2.1 PSIQUE	148
4.2.3 CONSCIÊNCIA.....	152
4.2.4 EGO	157
4.2.5 INCONSCIENTE PESSOAL	159
4.2.6 COMPLEXOS	159
4.2.7 INCONSCIENTE COLETIVO.....	160
4.2.8 ARQUÉTIPOS.....	162
4.2.9 PERSONA.....	165
4.2.10 ANIMA E ANIMUS	167
4.2.11 SOMBRA E PROJEÇÃO	168
4.2.12 SELF	172
4.3 JUNG E A POLÍTICA.....	173

4.4 ANÁLISE DO CONFLITO PSÍQUICO DA GUERRA FRIA MEDIANTE OS CONCEITOS JUNGUIANOS DE INCONSCIENTE COLETIVO, DE SOMBRA E DE PROJEÇÃO.....	184
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	216
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	220

A relação entre Psicologia e Relações Internacionais é complexa e multifacetada. Embora haja uma sobreposição considerável entre os dois campos, também existem diferenças importantes em termos das perguntas que essas áreas do saber procuram responder e dos métodos que usam para respondê-las. Incorporar a psicologia e os estudos da mente humana ao domínio das relações internacionais pode fornecer uma compreensão mais abrangente do comportamento dos indivíduos e dos Estados na política mundial. Para que haja esse entendimento e se reconheça a importância do estudo do campo geral da psicologia e da mente humana na política internacional, mais especificamente nas relações entre sociedades e entre Estados, esta dissertação tem um duplo objetivo: o primeiro refere-se à necessidade de ressaltar a relevância da relação entre esses dois domínios do conhecimento, Psicologia e RI, para a compreensão mais profunda dos conflitos no nível coletivo e internacional. Essa primeira etapa foi realizada mediante revisão bibliográfica com base nos trabalhos de dois dos principais expoentes da Psicologia: Sigmund Freud, sob a perspectiva de William Bettcher, e Jacques Lacan, sob a perspectiva de Franz Fanon e de Homi Bhabha. Pode-se observar que o pensamento de Freud e Lacan tem sido, paulatinamente, empregado para examinar eventos internacionais, bem como as relações entre Estados, do âmbito individual ao coletivo. Já o segundo objetivo concerne à introdução teórica de conceitos de Carl Gustav Jung, para analisar conflitos coletivos com base na Psicologia Analítica. Os conceitos junguianos de inconsciente coletivo, de sombra e de projeção podem ser utilizados para entender a natureza e a origem de conflitos coletivos e para compreender a função dos mitos e dos símbolos no inconsciente coletivo de uma sociedade. Esses estudos aprofundam o conhecimento de movimentos sociais e nacionais que podem auxiliar na compreensão do espaço internacional, quando duas sociedades se interagem, especialmente de modo conflituoso e agressivo. Malgrado haja dois objetivos neste trabalho, há, somente, uma conclusão geral: as Relações Internacionais, como um domínio das ciências humanas, não devem desconsiderar os elementos psicológicos e psíquicos das coletividades, pela razão natural de que não só os indivíduos interagem, em regra, por meio de dimensões psicológicas e psíquicas, mas também as coletividades, as sociedades e os Estados se manifestam com base nessas dimensões, visto que são atravessados pela ação das atividades humanas.

Palavras-chave: Freud; Lacan; Jung; inconsciente coletivo; sombra; projeção; nacionalismo, psicologia, Estados, coletividades.

The relationship between Psychology and International Relations is complex and multifaceted. While there is considerable overlap between the two fields, there are also important differences in terms of the questions these fields seek to answer and the methods they use to answer them. Incorporating psychology and studies of the human mind into the domain of international relations can provide a more comprehensive understanding of the behaviour of individuals and states in world politics. In order to achieve this understanding and to recognize the importance of studying the general field of psychology and the human mind in international politics, more specifically in the relations between societies and between States, this dissertation has a double objective: the first refers to the need to highlight the relevance of the relationship between these two domains of knowledge, Psychology and IR, for a deeper understanding of conflicts at the collective and international level. This first step was carried out through a bibliographic review based on the works of two of the main exponents of Psychology: Sigmund Freud, from the perspective of William Bettcher, and Jacques Lacan, from the perspective of Franz Fanon and Homi Bhabha. It can be observed that the thought of Freud and Lacan has been, gradually, used to examine international events, as well as the relations between States, from the individual to the collective scope. The second objective concerns the theoretical introduction of Carl Gustav Jung's concepts, to analyse collective conflicts based on Analytical Psychology. The Jungian concepts of collective unconscious, shadow and projection can be used to understand the nature and origin of collective conflicts and to understand the function of myths and symbols in the collective unconscious of a society. These studies deepen the knowledge of social and national movements that can help in the understanding of the international space, when two societies interact, especially in a conflicting and aggressive way. Despite having two objectives in this work, there is only one general conclusion: International Relations, as a field of human sciences, should not disregard the psychological and psychic elements of collectivities, for the natural reason that not only individuals interact, as a rule, through psychological and psychic dimensions, but also collectivities, societies and States manifest themselves based on these dimensions, since they are crossed by the action of human activities.

Keywords: Freud; Lacan; Jung; collective unconscious; shadow; projection; nationalism, psychology, states, collectivities.

A “virada afetiva¹” nas Relações Internacionais (RI) tem chamado à atenção para os pontos de encontro entre esse campo e os estudos da Psicologia e da Psicanálise. A troca teórica e metodológica entre essas áreas não é, contudo, exatamente uma novidade, de modo que, na literatura de RI, é possível identificar vínculos analíticos já solidamente estabelecidos, em particular vínculos direcionados à leitura dos processos individuais, coletivos e estatais. De forma geral, a pesquisa em política externa e/ou política internacional restringiu, inicialmente, a relação entre psicologia e política ao campo de estudos dos indivíduos, dos pequenos grupos e dos processos, todos comumente alinhados às abordagens psicológicas cognitivas. Nesse sentido, essa vinculação ocorreu, prioritariamente, por meio da troca de modelos e de variáveis explicativas, mobilizadas para a análise do comportamento humano, quer individual quer coletivo.

Nesse horizonte, o processo de pesquisa e de vinculação entre a área da psicologia e dos estudos da mente humana e as RI pôde colaborar para a identificação de vieses cognitivos e de heurísticas, elementos que influenciam agentes tomadores de decisão no nível estatal. A psicologia tem contribuído, também, para o estudo da dinâmica de grupos e de sociedades nas relações internacionais, sobretudo no que concerne à polarização entre estes. Nesse sentido, o campo de pesquisa de conflitos intergrupais tornou-se fértil para interpretar os processos por meio dos quais grupos e sociedades podem entrar em conflito uns com os outros no sistema internacional. Entre os exemplos teóricos que contribuem para tal vinculação, pode-se citar a produção desenvolvida por Henri Tajfel e John Turner (1979), cuja teoria da identidade social sugere que os indivíduos derivam o senso de identidade de sua participação em grupos sociais. Essa teoria foi aplicada às relações internacionais para explicar por que os indivíduos podem ser mais propensos a apoiar seu próprio país em conflitos, a despeito de não terem interesse pessoal no conflito.

Já a teoria do pensamento de grupo, elaborada por Irving Janis (1982), considera que os grupos podem tomar decisões erradas, devido ao desejo do consenso e à

¹ A “virada afetiva” foi um momento no qual os estudos acerca dos efeitos dos estados emocionais na formulação de políticas externas e nas interações entre Estados começaram a ganhar espaço nas Relações Internacionais. Pode-se dizer que a “virada afetiva” nas ciências sociais se refere a uma crescente consciência da função da emotividade na compreensão das relações e das experiências sociais, tanto para aqueles que as vivenciam e as experimentam, quanto para os pesquisadores que as estudam. Isso significa que a “virada afetiva” trabalha com o reconhecimento da emoção como um elemento basilar na constituição de conceitos políticos, como poder, segurança e cooperação.

incapacidade de considerar perspectivas alternativas. Essa teoria foi vinculada às relações internacionais para explicar por quais motivos grupos, como governos ou organizações militares, podem tomar decisões equivocadas em tempos de crise. Além disso, a teoria da dissonância cognitiva, desenvolvida por Leon Festinger (1957), sugere que os indivíduos sentem desconforto quando suas crenças ou seus comportamentos são inconsistentes entre si. Nesse caso, essa teoria foi empregada às relações internacionais para explicar a razão pela qual os indivíduos podem ser mais propensos a apoiar as políticas de seu país, mesmo que discordem delas, processo que leva a um aumento da tendência à dissonância cognitiva, tanto individual quanto coletiva. A própria teoria realista de RI, que não é estritamente uma teoria psicológica, mas tem implicações nessa área do conhecimento, sugere que os Estados são motivados principalmente pelo interesse próprio e pela busca do poder, possibilitando o aumento de conflito uns com os outros.

No geral, a relação entre Psicologia² e Relações Internacionais é complexa e multifacetada. Embora haja uma sobreposição considerável entre os dois campos, também existem diferenças importantes em termos das perguntas que essas áreas do saber procuram responder e dos métodos que usam para respondê-las. Incorporar a psicologia e os estudos da mente humana ao domínio das relações internacionais pode fornecer uma compreensão mais abrangente do comportamento dos indivíduos e dos Estados na política mundial. Para que haja esse entendimento e se reconheça a importância do estudo do

² É importante aqui fazer a distinção entre a Psicologia e a Psicanálise. A Psicologia é a ciência que estuda o comportamento humano e os processos mentais subjacentes, como cognição, emoções e motivação. Já a Psicanálise é uma teoria psicológica que busca compreender a mente humana por meio da análise das emoções, pensamentos e memórias inconscientes. A Psicologia tem uma longa história, que remonta aos filósofos gregos da antiguidade. No entanto, a Psicologia como ciência experimental surgiu apenas no final do século XIX, com a criação do primeiro laboratório de Psicologia por Wilhelm Wundt. Por sua vez, a Psicanálise foi desenvolvida por Sigmund Freud no final do século XIX e início do século XX, como uma forma de compreender os problemas emocionais e mentais dos pacientes (ABRAFP, 2023). Nesta dissertação, ambas serão utilizadas, porém com um foco maior, em um primeiro momento, na Psicanálise, a saber a freudiana e a laciana, que já são assaz utilizadas e consolidadas nos estudos das RI. Em um segundo momento, a Psicologia Analítica de Jung será introduzida nos estudos de política internacional, exercício teórico ainda inicial, porém com consequências que podem implicar enriquecimento de pesquisa nessa área do conhecimento, pois traz novos aportes teóricos capazes de interpretar eventos do âmbito internacional. A classificação “Psicologia Analítica” foi elaborada para que as ideias de Jung pudessem ser separadas das de Freud, que já havia alcunhado a Psicanálise para se diferenciar da Psicologia, esta também recém-surgida como disciplina e campo de estudo independente. O campo da Psicologia será mais frequentemente referenciado neste texto no momento de explicações mais gerais sobre o avanço da intersecção teórica nas Ciências Sociais, mais especificamente nas Relações Internacionais, no caso desta dissertação. A escolha da psicanálise freudiana, da psicanálise laciana e da Psicologia Analítica justifica-se devido ao fato de que essas áreas do conhecimento se concentram, não raro, em compreender a mente inconsciente e as motivações internas que influenciam o comportamento humano. Vale lembrar, no entanto, que essas três abordagens, embora se engajem, de certa maneira, no tema da psique inconsciente, os caminhos pelos quais estas percorrem são diferentes. Nesse sentido, não há o que se discutir em termos de igualdade teórica entre elas, mas em abordagens que tentam desvendar a influência do inconsciente no comportamento humano de forma geral, seja individual seja coletivo.

campo geral da psicologia e da mente humana na política internacional, mais especificamente nas relações entre sociedades e entre Estados, esta dissertação tem um duplo objetivo: o primeiro refere-se à necessidade de ressaltar a relevância da relação entre esses dois domínios do conhecimento, Psicologia e RI, para a compreensão mais profunda dos conflitos no nível coletivo e internacional. Já o segundo objetivo concerne à introdução teórica de conceitos de Carl Gustav Jung, para analisar conflitos coletivos com base na Psicologia Analítica. Malgrado haja dois objetivos neste trabalho, há, somente, uma conclusão geral: as Relações Internacionais, como um domínio das ciências humanas, não devem desconsiderar os elementos psicológicos e psíquicos das coletividades, pela razão natural de que não só os indivíduos interagem, em regra, por meio de dimensões psicológicas e psíquicas, mas também as coletividades, as sociedades e os Estados se manifestam com base nessas dimensões, visto que são atravessados pela ação das atividades humanas.

Para que se possa demonstrar e compreender a importância do primeiro objetivo desta dissertação, é necessário trabalhar com três dos principais teóricos da Psicologia Moderna: Sigmund Freud, Jacques Lacan e Carl Gustav Jung. Vale lembrar que este texto não tem a pretensão de comparar as teorias e os conceitos desses autores, a fim de encontrar a melhor proposta teórica da psicologia para a política internacional; o intuito é, no entanto, fazer, em um primeiro momento, uma revisão bibliográfica dos dois psiquiatras mais populares e mais empregados nas pesquisas de relações internacionais na atualidade, Freud e Lacan; em um segundo momento, o objetivo é utilizar, por sua vez, os trabalhos de Jung, de modo a propor a utilização teórico-conceitual da Psicologia Analítica deste autor, especificamente dos conceitos de inconsciente coletivo, de sombra e de projeção, como uma tentativa original de contribuir para o desenvolvimento teórico das RI.

Para que o duplo propósito desta dissertação possa ser cumprido, o texto deste projeto foi organizado não só a partir dos conceitos originais de cada um dos três psiquiatras, mas também foram apresentadas interpretações e foi realizado emprego teórico de autores que utilizaram o conhecimento produzido por Freud, por Lacan e por Jung, para examinar eventos relacionados às relações internacionais e às interações entre coletividades e sociedades, em um sentido geral. Essa dissertação possui três capítulos e, em cada capítulo, há três seções mais relevantes. No capítulo um, que diz respeito à Psicanálise de Freud, a primeira seção refere-se à teoria psicanalítica freudiana; a segunda concerne aos temas de política com que Freud se relacionou e mediante o qual

foi relacionado; e a terceira trata da análise e da aplicação do conceito topográfico *id-ego-superego* de Freud por William Bettcher, para compreender eventos da política internacional, relacionando-os à abordagem da Sociedade Inglesa.

No capítulo dois, a primeira seção refere-se à teoria psicanalítica lacaniana; a segunda concerne aos temas de política com que Lacan se relacionou e mediante o qual foi relacionado; e a terceira trata da análise e da aplicação dos conceitos lacanianos por Franz Fanon e Homi Bhabha no âmbito da abordagem pós-Colonial. Por fim, no capítulo três, a primeira seção refere-se à teoria da Psicologia Analítica de Jung; a segunda concerne aos temas de política com que Jung se relacionou e mediante o qual foi relacionado; a terceira trata da análise e da aplicação original dos conceitos junguianos de inconsciente coletivo, de sombra e de projeção no conflito bipolar da Guerra Fria, com base em autores que pesquisaram e elaboraram análises dos conceitos de Jung relacionados a eventos da política mundial.

É interessante observar, nesse sentido, as contribuições de cada um desses autores dos estudos da área da psique e da mente humana, individual e coletiva, para a pesquisa nas RI. As ideias de Sigmund Freud foram aplicadas à política internacional, particularmente no domínio da psicologia política. Freud, ao colocar em questão o cogito cartesiano e ao sugerir a centralidade das características inconscientes em relação aos elementos conscientes, elaborou contribuições importantes não só para as pesquisas biográficas de agentes políticos, mas também colaborou para o aprofundamento das análises dos fenômenos de massa, que integram o campo da psicologia política. Desse modo, as ideias de Freud sobre o inconsciente e a função das emoções na formação do comportamento humano foram aplicadas, principalmente, ao estudo das relações internacionais por meio da psicologia política, esta que ensejou a análise de como as emoções podem moldar as percepções e o comportamento político e como os fatores psicológicos, como vieses cognitivos e traços de personalidade, podem influenciar a tomada de decisões em política externa. Além disso, as ideias de Freud, sobre a função das emoções na formação do comportamento humano, foram aplicadas ao estudo das relações internacionais por meio da política das emoções. A política das emoções explora como estas podem moldar o comportamento político e a tomada de decisões e como os atores internacionais podem tentar manipular, aproveitar ou implantar emoções e exibições emocionais para fins políticos. Essas interpretações teóricas podem ser observadas no trabalho do professor Vamik D. Volkan: “*Freud’s Influence on International Relations*” (1998). Em um nível coletivo, Bettcher faz essa contribuição, ao

relacionar a topografia freudiana *id-ego-superego* com a teoria política, com a abordagem da Sociedade Internacional das RI e com a teoria neorrealista de John Mearsheimer.

No caso de Lacan, seu pensamento tem sido mais utilizado por autores que lidam com a questão da outridade, das estruturas de linguagem e do campo discursivo da realidade política, sobretudo no pós-Colonialismo e nos Estudos de Cultura. Andreja Zevnik e Moran Mandelbaum, em sua obra “*Psychoanalysis in Global Politics and International Relations*” (2021), demonstram o espaço que o pensamento lacaniano foi obtendo para a compreensão dos eventos internacionais. Esses autores explicam que teorias críticas e pós-estruturais foram introduzidas, mais proficuamente, na política global na década de 1990. Desde então, tem havido uma proliferação do pensamento crítico na política global, sendo as abordagens derridiana e foucaultiana as mais populares. Embora tenha aparecido e ganhado popularidade ao lado de outras abordagens críticas à política internacional, ainda nos anos 1990, os autores explicam que, nesse período, a psicanálise ainda era considerada incipiente e pouco utilizada, fato que mudou nos anos 2010, época em que a psicanálise ressurgiu lentamente no cenário político global.

O pensamento mais atual vale-se significativamente da contribuição da psicanálise lacaniana e de pensadores como Slavoj Žižek, Judith Butler e Julia Kristeva, que se baseiam nas obras de Lacan. Nos estudos pós-coloniais, um relato psicanalítico distinto também foi desenvolvido por Frantz Fanon. Essa contribuição oferece uma perspectiva geral das abordagens psicanalíticas no estudo da política global com foco na teoria psicanalítica lacaniana e naqueles que a aplicaram (Žižek, Fanon, Butler e Kristeva). A razão para a escolha da psicanálise lacaniana é patente: esta tem sido uma das abordagens mais populares, nesse campo, desde a introdução desse pensamento na disciplina de RI. A teoria lacaniana gira em torno de conceitos como desejo, gozo, fantasia e pulsão, e preocupa-se em explicar o laço social. É por meio desses conceitos que se pode compreender o modo pelo qual o sujeito passa a existir e quais fatores sociais determinam a existência do sujeito na sociedade. Em outras palavras, concentra-se no que pode ser representado e no que permanece não representado, mas ainda impacta o mundo. Nesse sentido, afetos, sintomas ou material inconsciente podem influenciar a maneira pela qual o sujeito e a sociedade se comportam (ZEVNIK; MANDELBAUM, 2021).

Se esta dissertação cumpre, em um primeiro momento, o objetivo de demonstrar a importância de elementos psicológicos para a compressão das relações entre coletividades, sobretudo no nível internacional, ao revisar a bibliografia de autores que

se utilizaram de expoentes da área da Psicologia, como Freud e Lacan, ela também realiza, por sua vez, a tarefa de introduzir, em um segundo momento, conceitos da Psicologia Analítica de Jung, como um terceiro autor com um instrumental teórico capaz de auxiliar no desenvolvimento teórico do campo das Relações Internacionais. O pensamento de Carl Jung pode ser relevante para as teorias das RI de algumas maneiras. Seus conceitos de sombra, arquétipo, projeção e inconsciente coletivo podem ser utilizados para entender a natureza e a origem de conflitos coletivos e para compreender a função dos mitos e dos símbolos no inconsciente coletivo de uma sociedade. Esses estudos aprofundam o conhecimento de movimentos sociais e nacionais que podem auxiliar na compreensão do espaço internacional, quando duas sociedades se interagem, especialmente de modo conflituoso e agressivo.

Dessa maneira, a contribuição de Jung para a análise de fenômenos políticos específicos, como a ascensão do nacionalismo, a Guerra Fria e a Guerra ao Terror, pode ter seu valor e gerar uma nova maneira de se refletir sobre o espaço internacional e as interações estatais. A obra de Jung pode oferecer um ferramental teórico que possibilite interpretações mais assertivas da realidade mundial em um nível psíquico e coletivo, de modo que se possa compreender a complexa e, não raro, contraditória dinâmica das relações internacionais. O trabalho de Jung poderia dialogar com algumas teorias de RI, como o Construtivismo. Os construtivistas argumentam que a ordem internacional é constituída socialmente e que a compreensão do mundo é moldada por símbolos e pelo compartilhamento de experiências e de culturas. O trabalho de Jung sobre os arquétipos e o inconsciente coletivo pode auxiliar esse campo e enriquecer o modo pelo qual elementos subjetivos de mitos e de símbolos podem não só dominar e direcionar emoções, mas também influenciar decisões coletivas nas relações internacionais.

Nesse sentido, o valor de um trabalho de revisão bibliográfica de autores como Freud, Lacan e Jung para o campo das RI pode fortalecer a tendência de se considerar elementos da psicologia e da psique humana nas trocas políticas entre indivíduos e, sobremaneira, entre Estados. Do entendimento do mito de Édipo de Freud, passando pela sua reinterpretação com Lacan, cujo desenvolvimento teórico acerca da estrutura simbólica e da ideia de que o inconsciente é estruturado por meio da linguagem, a essa nova proposta do inconsciente coletivo de Jung que abriga arquétipos como a sombra, susceptível à projeção quando seus elementos não são trabalhados no *ego* consciente, todas essas ideias vêm colaborando e podem colaborar ainda mais para que o domínio das RI não deixe de considerar temas básicos das relações sociais e, conseqüentemente,

das relações internacionais, ou seja, os elementos psicológicos e psíquicos envolvidos na relação que o indivíduo tem consigo e com o outro e, similarmente, da relação que uma sociedade tem consigo e com a outra. Desconsiderar essa relação e seus conteúdos subjetivos pode ser o indício e a confirmação de uma negligência sistêmica, com o intuito de assegurar uma certeza científica paradigmática repleta de ansiedade cartesiana, incapaz de expressar a inteira complexidade da realidade social, que abrange as emoções, os impulsos e as tendências latentes e ainda pouco conhecidas da mente humana.

2.1 INTRODUÇÃO

Sigmund Freud, fundador da Psicanálise, não era um teórico político, mas suas ideias foram aplicadas ao estudo da política internacional por alguns estudiosos, que argumentam que as teorias de Freud sobre o inconsciente podem ajudar a entender os fatores irracionais e emocionais que impulsionam conflitos internacionais. Um dos conceitos-chave na teoria de Freud é o *id*, parte da mente que é movida por instintos e desejos primários. O *id* não considera a moralidade ou a razão e busca, constantemente, satisfazer suas necessidades. Freud (1923) argumentou que o *id* é a força motriz de grande parte do comportamento humano, sobretudo no que se refere à agressão e à violência.

Outro elemento relevante na teoria de Freud é o *superego*, parte da mente que representa a consciência e os valores morais. O *superego* tenta controlar o *id* e impedi-lo de agir de acordo com os instintos básicos; o *superego* também pode ser, no entanto, rigoroso e fictício, levando o indivíduo a suprimir os desejos naturais de maneira nociva. Freud (1923) acreditava que o conflito entre o *id* e o *superego* é uma importante fonte de tensão psicológica, ao argumentar que esse conflito pode ser ainda mais pronunciado no contexto internacional, em que os Estados são, não raro, motivados por interesses e ideologias concorrentes, de modo a levar a um comportamento agressivo e, quiçá, a uma guerra.

As ideias de Freud contribuem, também, para o entendimento da psicologia de líderes individuais, já que a maneira como a qual líderes lidam com seu *id* e *superego* pode ter um impacto significativo em suas decisões de política externa. Um exemplo disso é quando um líder se deixa ser dominado por seu *id*, de modo a aumentar a probabilidade de se envolver em comportamentos arriscados ou agressivos. Nesse sentido, a aplicação das teorias de Freud à política internacional é um campo complexo e controverso; gerou, todavia, algumas hipóteses e alguns esclarecimentos relevantes sobre as causas de conflitos e sobre a maneira pela qual a psicologia de líderes e de massas pode ser desenvolvida.

Para aprofundar essa ideia, pode-se observar certa relação entre as ideias de Freud e alguns temas de política internacional. No realismo político, pode-se inferir que as teorias de Freud tem a capacidade de auxiliar na explicação de algumas premissas da

perspectiva do Realismo clássico das RI, que tem os Estados como movidos e motivados pela busca de poder e de segurança. O desejo de satisfação do *id* pode ser lido como análogo ao desejo de poder do Estado, e as restrições morais do superego podem ser entendidas como análogas às regras e às normas do sistema internacional. No caso dos temas acerca da agressão e da guerra, as ideias de Freud podem ser, também, usadas para explicar as causas desses temas: a guerra, juntamente com a agressão, pode ser entendida como uma forma de os Estados liberarem seus impulsos reprimidos do *id*, ou como um modo de defenderem sua ordem moral imposta pelo superego.

Além disso, no caso da psicologia dos líderes, o pensamento freudiano pode ser, também, empregado para analisar a psicologia de líderes individuais, na medida em que as personalidades de líderes podem ter um impacto significativo em suas decisões de política externa. Por exemplo, um líder que é dominado por seu *id* pode ter mais probabilidade de se envolver em comportamentos arriscados ou agressivos. Nesse sentido, a aplicação das teorias de Freud à política internacional pode gerar análises interessantes e complexas e contribuir para interpretações elucidativas sobre as causas de conflitos e sobre a psicologia dos líderes.

2.2 TEORIA DA PSICANÁLISE DE FREUD

Sigmund Freud dividiu a mente em três elementos: *id*, *ego*, *superego*, constituindo a Teoria da Personalidade. O *id* é a agência psíquica mais antiga e primitiva, representando os fundamentos biológicos da personalidade, em que se encontram os impulsos instintivos básicos, particularmente os impulsos sexuais (libidinais), que motivam o organismo a buscar o prazer. No caso do *ego*, este é uma modificação do *id* que surge como consequência da influência direta do mundo externo, caracterizado como o “executivo” da personalidade, pois regula as energias pulsionais libidinais, de maneira que a necessidade de satisfação esteja de acordo com as exigências da realidade. O *ego* é o centro da razão, da realidade e do bom senso e tem sob seu comando uma série de estratégias defensivas que podem desviar, reprimir ou transformar a expressão de energias pulsionais irrealistas ou proibidas. Por fim, o *superego* é uma diferenciação do *ego* que representa o seu ideal. O *superego* advém da consequência do drama edípico, por meio do qual a criança assume a autoridade das figuras parentais mediante introjeção ou identificação. Enquanto o *id* opera em busca do prazer e o *ego* é governado pelo princípio da realidade, o *superego* ordena ao aparelho psíquico que persiga objetivos

idealistas e a perfeccionistas, sendo a origem da censura moral e da consciência. (LAPSLEY E STEY, 2011).

De acordo com Lapsley e Stey (2011), a psicanálise é uma daquelas raras realizações intelectuais e práticas que conseguiram transformar a autocompreensão humana. Esses autores explicam que os conceitos freudianos permearam tão profundamente a cultura e a dinâmica de vida humana que vários jargões da psicanálise se tornaram, inclusive, acessível àqueles menos instruídos acerca do comportamento humano. A psicanálise efetivamente completou a revolução intelectual iniciada por Copérnico e promovida por Darwin segundo a própria estimativa de Freud; uma revolução que reduziu a presunção humana em relação à sua posição especial e privilegiada no cosmos e na natureza. Lapsley e Stey (2011) argumentam que, enquanto Copérnico deslocou o planeta da humanidade do centro do universo e enquanto Darwin demonstrou que nenhum conforto pode ser obtido com a ideia de que estamos acima das forças da natureza, Freud completou o ataque à pretensão humana, ao demonstrar que nem mesmo a razão humana é o que se supõe e que a psicologia humana é, de fato, sitiada e movida por motivações irracionais e inconscientes.

A descoberta de uma realidade psíquica oculta, que ultrapassa os limites da consciência sensível, foi elaborada por Freud, similarmente à aplicação do mesmo processo dualístico newtoniano, que aceitava a distinção entre habilidades sensoriais humanas – percepções – e uma realidade física oculta que poderia só ser apreendida pela matemática e pelo arcabouço da ciência física (LAPSLEY E STEY, 2011). Os autores esclarecem que o esquema newtoniano foi recorrido pela psicanálise, para propiciar uma compreensão da vida psíquica e uma aplicação que depende da distinção entre vida mental consciente e inconsciente. Nesse sentido, similar à Física que desenvolve métodos científicos para apreender o universo físico, que se encontra além da sensibilidade humana imediata, a Psicanálise tenta penetrar, com base no mesmo processo intelectual, as realidades inconscientes ocultas, com suas técnicas e seus procedimentos clínicos especiais. Consequentemente, a psicanálise deve ser incluída, segundo Freud, entre as ciências naturais, na medida em que concerne a um ramo especializado da medicina, de sorte que a vida mental e psíquica seja o objeto de investigação (LAPSLEY E STEY, 2011).

Conforme Lapsley e Stey (2011), malgrado tenha sido alvo de controvérsias à época vitoriana, sobretudo em relação às suas reivindicações sobre a dinâmica mental inconsciente e a sexualidade infantil, a psicanálise foi fundamentada com base em temas

comuns à ciência do século XIX. Isso porque a teoria dos instintos de Freud parecia familiar à cultura humana ocidental que se habituava às ideias da biologia darwiniana. A utilização de modelos espaciais por Freud, para identificar estruturas psíquicas, estava em congruência com os esforços da neurologia que se empenhava para localizar funções cerebrais. Dessa maneira, como argumentam Lapsley e Stey (2011), a imagem freudiana mecanicista da arquitetura psicológica, como um aparato para canalizar energias pulsionais instintivas, não estava dissonante da mecânica energética da física do século XIX; a despeito dos argumentos e das armadilhas do positivismo científico, que Freud costumava reivindicar para a psicanálise, o projeto freudiano encontrou, entretanto, significativa resistência, e a história do movimento psicanalítico é uma história de reconhecimento e de luta pela respeitabilidade acadêmica, clínica e popular. Um dos objetivos de Freud era popularizar essa nova ciência da vida mental. Lapsley e Stey (2011) notam que Freud também estava empenhado em diferenciar a Psicanálise de outras psicologias, como as de Alfred Adler e Carl Jung, ao demonstrar que as afirmações psicanalíticas eram resultados de uma diligente investigação científica positivista, como se fazia na ciência natural. Com essa perspectiva, Freud elaborou a teoria da personalidade tripartida. As noções estruturais de *id*, *ego* e *superego* foram desenvolvimentos teóricos bastante tardios, que podem ser compreendidos adequadamente apenas no contexto das revisões teóricas de Freud, revisões essas que o próprio Freud afirmaria terem sido impostas à psicanálise pela garantia evidencial (LAPSLEY E STEY, 2011).

Freud elaborou a teoria psicanalítica com base em três premissas: na descoberta dos processos mentais inconscientes, na teoria do recalque e da transferência e na importância da sexualidade infantil e do complexo de Édipo para a compreensão das neuroses. Desse modo, é importante retornar ao desenvolvimento de seu pensamento para que os traços estruturais da personalidade *id*, *ego* e *superego* possam ser profundamente analisados. Lapsley e Stey (2011) elucidam que a divisão da vida psíquica e mental em consciente e inconsciente sugere uma hipótese topográfica, de maneira que a vida mental pode ser delimitada em regiões psíquicas. Esses autores explicam que a inconsciência (Ics) é, ao mesmo tempo, um atributo que pode ser conferido a uma ideia ou impulso reprimido e é, também, uma região para onde a ideia é deixada no ostracismo. A consciência (Cs) e seu precursor (“pré-consciência” - Pcs) também foram elaborados como uma região psíquica, sendo vinculados ao funcionamento do *ego*. Lapsley e Stey (2011) argumentam que o conflito psíquico representaria, para Freud, uma questão de

ideias inconscientes, emanadas do sistema Ics, resistindo às forças repressivas do *ego* consciente.

Além disso, argumentam que os processos inconscientes e conscientes seguem leis diferentes. O Ics consiste em “representantes instintivos” ou impulsos que buscam descarga, de sorte que esses impulsos são ilógicos, atemporais e não orientados para a realidade; são, por sua vez, movidos pelo princípio do prazer e por processos primários e básicos humanos. Isso significa que os impulsos instintivos de desejo são não direcionados e móveis, podendo deslocar-se e vincular-se a vários objetos. Já no caso do Cs, o processo é o contrário, visto que é o processo secundário é o dominante. Esse processo secundário é uma conquista posterior do desenvolvimento associada ao *ego*. Com um processo orientado para a realidade, há a capacidade de revisão, de censura ou de cerceamento da descarga de impulsos instintivos (LAPSLEY E STEY, 2011).

Lapsley e Stey (2011) esclarecem que, a despeito de nunca ter abandonado a noção de processo primário e secundário, Freud revisou o provisório modelo topográfico da arquitetura psíquica como envolvendo “sistemas”, e revisou, também, a hipótese dinâmica de que o inconsciente estava em conflito com o *ego* consciente. Essas noções foram reexaminadas segundo a observação clínica de Freud de que seus pacientes não tinham, frequentemente, consciência do fato de que estavam aplicando certas resistências. Lapsley e Stey (2011) argumentam que, se o *ego* é responsável pela repressão, mas também é a sede da consciência, é, portanto, inexplicável como o indivíduo não poderia estar consciente de suas resistências e de seu próprio ato de repressão. Os autores comentam que Freud chegou à conclusão de que muito do *ego* também deve ser inconsciente. Isso significa que o inconsciente não é todo reprimido – apesar de que o que é reprimido é inconsciente –, fato que torna menos apelativa a divisão da arquitetura psíquica em sistemas Ics e Cs (LAPSLEY E STEY, 2011). O conceito de *ego* havia sido ainda mais esclarecido em consequência das revisões na teoria do instinto. Lapsley e Stey (2011) notam que os instintos surgem de fontes internas e exercem uma força constante, exigindo satisfação. A força implacável das energias pulsionais possibilita que o sistema nervoso permaneça em uma condição não estimulada, “princípio da constância”, o que motiva adaptações psíquicas para produzir a satisfação das necessidades internas. A pressão de um instinto é um fator que demanda trabalho psíquico, e o objetivo dele é ser recompensado por meio da redução da tensão. Como descrevia Freud, a fonte de um instinto é um processo somático experimentado como uma espécie de necessidade e de

desejo, como se os instintos fossem “representantes psíquicos” dos processos somáticos (LAPSLEY E STEY, 2011).

Lapsley e Stey (p. 4, 2011) explicam que,

em Os Três Ensaios sobre a Sexualidade (1905), Freud identificou os instintos sexuais como “libido”. A libido é uma variável quantitativa e qualitativa — quantitativa no sentido de servir como medida das forças da excitação sexual, qualitativa no sentido de que pode ser distinguida de outros tipos de energia psíquica. O conflito psiconeurótico poderia então ser descrito como um choque entre a sexualidade e as várias funções do *ego* (por exemplo, teste de realidade, resistência, repressão). No entanto, além dos instintos libidinais (sexuais), Freud mais tarde identificou um segundo grupo de instintos primários, chamados instintos do *ego*. Os instintos do *ego* englobavam as funções de autopreservação, repressão e todos os outros impulsos que pudessem ser distinguidos dos instintos sexuais (libidinais). Ao identificar um segundo grupo de instintos primários, Freud podia agora caracterizar o conflito psiconeurótico como um choque entre os instintos libidinais (sexuais) e os instintos de autopreservação (*ego*).

Lapsley e Stey (2011) argumentam, ainda, que, em “Sobre o Narcisismo” (1914), Freud propõe que os instintos sexuais estão vinculados, originalmente, à autopreservação, que é um instinto do *ego*. Freud explica que os instintos sexuais se separam da ideia da autopreservação posteriormente, ocasião em que a libido busca objetos externos, como a mãe. A libido que se “catexiza³” a objetos externos foi chamada libido objetal; no entanto, Freud observou que o apego libidinal aos objetos, como a mãe, poderia ser desfeito. Nesse sentido, Lapsley e Stey (2011) observam que, em vez de buscar um objeto externo, era possível catexizar, libidinalmente, a si mesmo, o que significa escolher a si mesmo em vez de escolher a mãe como objeto de amor. A libido distribuída para si mesmo foi chamada libido “narcísica” (ou *ego*), para se distinguir da libido objetal. Na perspectiva de Freud, a catexia libidinal narcísica do *ego* é o estado original das coisas, e a etapa inicial do desenvolvimento libidinal foi chamada narcisismo primário. É com base no narcisismo primário que se buscam as relações interpessoais (LAPSLEY E STEY, 2011).

Lapsley e Stey (2011) examinam que, em “Além do Princípio do Prazer” (1920), Freud havia rejeitado o dualismo entre os instintos libidinais e os instintos do *ego*, de modo que essa distinção não era mais sustentável, pois os instintos narcísicos de autopreservação também eram libidinais. Desse modo, pareceria que toda a vida mental instintiva poderia ser reduzida aos instintos sexuais. Uma solução para esse problema

³ Concentrar energia mental ou emocional sobre uma representação qualquer.

teórico foi agrupar os instintos libidinais, como Eros – ou os instintos de vida, o preservador de todas as coisas –, e contrapor aos instintos de vida um impulso pulsional contrário, que almeja restaurar a vida orgânica a um estado inanimado, que Freud chamou “instintos de morte”. Lapsley e Stey (2011) observam que Freud foi levado a postular a existência de instintos de morte por sua observação de que aqueles que sofrem de neuroses traumáticas tendem a repetir sonhos traumáticos. Os sonhos dos pacientes combatentes de guerra, por exemplo, pareciam contrários ao caso geral de que os sonhos representam a realização simbólica de um desejo. Dessa forma, a compulsão de repetir experiências traumáticas apareceu, para operar além do princípio do prazer e para apontar para uma tendência pulsional em desacordo com a autopreservação libidinal (LAPSLEY E STEY, 2011).

Freud verifica que a luta de Eros e os instintos de morte podem ser observados em todos os níveis da vida, em cada partícula de substância, mesmo em organismos moleculares (LAPSLEY E STEY, 2011). O comentário de Freud sobre as duas classes de instintos, Eros, como sexualidade e autopreservação, e morte, como agressão, permitiu-lhe preservar uma classificação dualista dos instintos. Lapsley e Stey (2011) apontam que a questão pairava, naquele momento, sobre como esses instintos semelhantes interagiam com as características topográficas da mente, dado que as noções de consciência e de inconsciência não tinham mais implicações diretas para uma representação estrutural da vida mental. Essa questão, como abordam esses autores, seria retomada na obra “O Ego e o Id” (1923). Nesse trabalho, Freud altera a teoria estrutural para incluir as três regiões psíquicas, *id*, *ego* e *superego*, descrevendo como as energias pulsionais instintivas podem ser transmutadas entre essas estruturas e como certas condições neuróticas podem ser explicadas como consequência desse modelo da mente (LAPSLEY E STEY, 2011).

2.2.1 O ID SEGUNDO FREUD

Freud (1923) elaborou o conceito de *id* como um conjunto de conteúdos de natureza pulsional e de natureza inconsciente, de maneira a formar o núcleo psicofisiológico da personalidade. O *id* é considerado o espaço inconsciente dos desejos e dos impulsos, sobretudo os de origem genética, direcionado à preservação e à disseminação da vida, abrangendo todos os elementos herdados, presentes desde o nascimento, bem como os elementos instintivos que advêm da estrutura e da organização somática. Da perspectiva topográfica, o inconsciente, como uma instância psíquica,

coincide, teoricamente, com o *id*, na medida em que os conteúdos do *id*, que são expressão psíquica das pulsões, são inconscientes, devido ao fato de serem hereditários e inatos e serem, ao mesmo tempo, adquiridos e recalçados. Além disso, Freud entende o *id* como a fonte e o reservatório de toda a energia psíquica do indivíduo, que desenvolve e estimula a operação dos outros dois elementos do sistema: *ego* e *superego*. Em relação a seu funcionamento e dinâmica, o *id* interage não só com as funções do *ego*, mas também com os objetos, sejam aqueles da realidade exterior sejam aqueles introspectivos, que se encontram no *superego*. No que concerne à operacionalidade, o *id* é governado pelo princípio do prazer; busca, nesse sentido, a resposta direta e imediata a um estímulo instintivo, de modo a desconsiderar o contexto e as condições da realidade. Dessa forma, o *id* descarrega as tensões biológicas, orientado pelo princípio do prazer (FREUD, 1923).

2.2.2 O EGO SEGUNDO FREUD

O *ego* constitui-se e desenvolve-se com base na diferenciação das capacidades psíquicas, na ocasião em que interage com a realidade exterior. A atividade do *ego* não só é consciente, por meio da percepção e dos processos intelectuais, mas também é pré-consciente e inconsciente. O *ego* é governado pelo princípio da realidade, sendo este o fator que o ajusta ao ambiente e que contribui para a solução dos conflitos entre o organismo e a realidade. Além disso, o *ego* é o responsável pelos estímulos advindos da própria mente e do mundo exterior, de modo que lhe é atribuído a função de obter controle sobre as exigências das pulsões, classificando-as e ponderando se essas pulsões são passíveis de serem satisfeitas imediatamente ou se estão sujeitas a esperar por contextos e circunstâncias mais favoráveis. Conseqüentemente, estas serão reprimidas de forma parcial ou completa, até o momento favorável. Dessa maneira, o *ego* age como um mediador entre o *id* e o mundo exterior, interagindo com o *superego*, com as variadas memórias do indivíduo e com suas necessidades fisiológicas (FREUD, 1923).

Uma vez que atua conforme o princípio da realidade, o *ego* caracteriza-se pela lógica e pela objetividade. Isso significa que o *ego* é, não raro, constrangido pelos desejos e pelos anseios do *id*, bem como pelo comportamento repressivo do *superego* e das ameaças do mundo exterior. Nesse sentido, o *ego* tem como intuito conciliar e sopesar as demandas das três instâncias com as quais interage: o *id*, o mundo externo e o *superego*. O indivíduo está, segundo Freud, clivado entre o princípio do prazer, que é insaciável, e

o princípio da realidade, que impõe limites. No que diz respeito aos acontecimentos externos, o *ego* executa sua tarefa, ao reunir experiências sobre os diversos estímulos na memória, de maneira que se adapta a novas circunstâncias e aprende a moldar situações do mundo externo para seu benefício. A psicanálise entende o surgimento do *ego* como um componente psíquico capaz de constituir um sistema adaptativo, diferenciado a partir do *id* e em contato com a realidade exterior (FREUD, 1923).

2.2.3 O SUPEREGO SEGUNDO FREUD

O *superego* forma-se a partir do *ego*, no que Freud (1923) nomeou como “período de latência”, que está localizado entre a infância e o começo da adolescência. Nesse período, a personalidade moral e social é constituída. Um dos objetivos do *superego* é desempenhar a função de um “juiz”, “censurador” ou “regulador” do *ego*. Na perspectiva de Freud, as funções do *superego* estão relacionadas à consciência moral, à auto-observação e à formação de ideais. Nesse sentido, é natural que o *superego* se forme fundamentado pela interiorização das demandas, das exigências e das regulações parentais, pois o *superego* é, a princípio, representado pela autoridade parental, que modula o desenvolvimento infantil, estabelecendo uma relação em que há não só demonstração de amor, mas também de punições, causadoras de angústia. Freud (1923) explica que, quando a criança abdica à satisfação edipiana, as proibições e as interdições externas são, em um segundo momento, internalizadas. É nesse momento que o *superego* sucede à instância parental, por meio de uma identificação da criança com os pais. Freud (1923) ressaltou a ideia de que o *superego* não se forma de acordo com as referências parentais; constitui-se, todavia, conforme a formação do *superego* dos pais. Dessa forma, o *superego* cria os mecanismos para a censura dos impulsos que a sociedade e a cultura, em geral, proíbem ao *id*, fato que obsta a satisfação plena dos instintos e dos desejos do indivíduo; por isso o *superego* é o elemento psíquico da repressão, sobretudo a sexual.

2.3 FREUD E A POLÍTICA

Bettcher (1997) explica que, embora Freud não tenha utilizado, diretamente, sua metodologia psicanalítica individual com o objetivo de refletir sobre questões sociais e políticas, o vínculo é implícito e inevitável. Pode-se compreender o interesse de Freud por temas que ultrapassam a área das ciências naturais: “Meu interesse, depois de fazer

um desvio ao longo da vida pelas ciências naturais, medicina e psicoterapia, voltou-se aos problemas culturais, sociais e políticos que me fascinaram muito antes, quando eu era um jovem que mal tinha idade para pensar” (FREUD, p. 72, 1959). Freud afastou-se da psicanálise clínica individual para dedicar mais tempo a escrever e comentar sobre temas das ciências sociais no final de sua vida. Segundo Bettcher (1997), Freud afirmava, explicitamente, que sua topografia *id-ego-superego* poderia representar um modo de compreender a história humana e a evolução cultural:

Percebi, cada vez mais claramente, que os eventos da humanidade, a história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados da experiência primitiva (a mais proeminente das quais é a religião) não são mais do que um reflexo dos conflitos dinâmicos entre o *ego*, o *id* e o *superego*, que a psicanálise estuda no indivíduo – são os mesmos processos repetidos em um palco mais amplo (FREUD, 1959, p. 72).

Segundo Bettcher (1997), a afirmação de que o sistema psicanalítico de pensamento freudiano – a topografia psicológica *id-ego-superego* poderia ser usada para analisar o processo histórico das coletividades, implicou-lhe críticas. No entanto, Bettcher entende que a psicanálise pode ser um mecanismo útil para uma teoria do desenvolvimento humano e social, bem como pode gerar contribuições para os estudos da ciência política. O autor explica que Freud, na última década de sua vida, dedicou-se a escrever sobre questões sociopolíticas, o que pode gerar a dedução de que, em vez de sofrer de delírios de grandeza, como alguns críticos diziam, Freud, devido à sua curiosidade política, social e cultural, estivesse, de alguma modo, tentando abstrair, de sua perspectiva sobre a psicologia humana individual, questões universais, como a guerra, a religião e a moral nas relações interestatais (BETTCHER, 1997).

Na opinião de Bettcher (1997), as aspirações e os desejos de Freud de elaborar uma narrativa que vinculasse a psicologia do indivíduo à esfera política, social e cultural podem ter sido dificultados em razão de seu relativo isolamento do mundo, no que concerne aos temas da política interna e internacional. O autor observa que suas ideias sociopolíticas apresentam uma tensão dialética entre o realismo do conservadorismo e o idealismo do Iluminismo, de maneira que diálogo condiz, intelectualmente, com sua teoria estrutural da psique humana. Conforme Bettcher (1997), foi exatamente essa qualidade dialética das teorias psicológicas de Freud que possibilitaram que seus conceitos pudessem oferecer uma compreensão única das questões da ciência política, particularmente das relações internacionais. Bettcher acredita que, a esse respeito, Freud

pode ter subestimado seu potencial para fazer uma contribuição relevante para a ciência social e para os estudos da política mundial.

Na obra “*Jung on War, Politics and Nazi Germany*” Lewin (2009) fornece uma ideia geral do pensamento de Freud sobre política internacional e a guerra. Lewin (1997) faz, inicialmente, um preâmbulo do contexto em que Freud vivenciava. O autor explica que houve pouca paz no século XX, e o consenso acerca do progresso do século XIX foi questionado pela perniciosa Primeira Guerra Mundial, o que gerou, sobretudo na classe dominante europeia, uma desilusão em relação à integridade humana e ao conceito de civilização, contribuindo para que psicanalistas analisassem as causas psicológicas da guerra. Freud declarou que a guerra chegaria, dificilmente, ao fim, enquanto as condições de existência entre as nações fossem tão divergentes e repulsivas (LEWIN, 2009).

Após a guerra, Freud afirmou que esta não só era prejudicial demais para ser considerada uma continuação da política, mas também que a guerra não era mais uma oportunidade para alcançar os antigos ideais de heroísmo, afirmações que podem ser observada em seu artigo “*Why War?*” (LEWIN, 2009). Nesse mesmo artigo, Freud argumenta que as conquistas militares são, em regra, de curta duração, na medida em que as unidades recém-criadas não se sustentam, devido à falta de coesão entre as porções que foram unidas pela violência. Lewin (2009), com base nesse argumento de Freud, esclarece que essa compreensão demonstra o ambiente que se criou para a desintegração dos impérios coloniais da Europa. Além disso, Freud também alertou sobre o potencial de instabilidade em um país, cujo governante constitucional teria apenas poder limitado, de sorte que a estabilidade poderia ser comprometida por uma tensão entre o anseio dos governantes de estarem acima da lei e o desejo dos povos oprimidos de buscarem mais direitos perante a lei (LEWIN, 2009).

Lewin (2009) explica que Freud identificou, em “*Why War?*”, três fundamentos da guerra no nível social: a instabilidade de democracias, o efeito da luta de grupos pelo poder e a instabilidade gerada pela insegurança material. Nesse quesito, Freud reconheceu que a prosperidade material era basilar para manter a estabilidade, mas era convicto de que somente a prosperidade não seria suficiente para manter a paz, pois tinha noção de que não era possível se livrar das inclinações agressivas dos seres humanos (LEWIN, 2009). Na opinião de Lewin (2009), Freud foi otimista quando assumiu que as democracias eram, necessariamente, mais pacíficas do que as ditadura e os regime políticos autoritários, argumento esse elaborado por filósofos libertários, como John Stuart Mill, de cujo trabalho Freud foi entusiasta.

Freud negligenciou o quadro estratégico mais amplo que se desenvolvia na Europa à sua época; no entanto, quando se tratava de guerra, sua contribuição teórica foi sobre a psicologia da agressão, que, novamente, centrou-se mais no indivíduo e nas multidões, e a maior parte dos escritos de Freud sobre agressão ocorreu após a cisão com Jung (LEWIN, 2009). Os escritos de Freud sobre ódio e agressão são focados no potencial de instabilidade social derivados da repressão dos instintos, nas emoções envolvidas com agressão e morte, na psicologia do ódio e na sugestibilidade das multidões e sua necessidade de líderes.

Freud dedicou relativamente pouca atenção aos comentários sobre a política internacional que ocorria ao seu redor. Consoante Lewin (2009), Freud analisou a psicologia da agressão na esfera da psicologia do indivíduo; no entanto, como a sociedade e as instituições tiveram que encontrar maneiras de lidar com os desejos, as frustrações e as agressões individuais, suas ideias acabaram por fornecer uma perspectiva sobre a agressão e o conflito em um nível social mais amplo. Com as tensões entre a rivalidade do amor e do ódio e com o conflito entre os desejos sensuais do *id* e as restrições da sociedade, Freud sabia que a psique individual seria dificilmente capaz de alcançar estabilidade por muito tempo. Dessa forma, Freud analisava que a sociedade se fundamentava em bases muito instáveis, na medida em que impunha padrões morais restritivos ao indivíduo, cujas inclinações instintivas não condiziam aos preceitos sociais. Isso significava que o indivíduo vive psicologicamente além de seus meios, conforme pensava Freud. Lewin (2009) ainda expõe a opinião de Freud acerca da Segunda Guerra Mundial, apresentado no artigo “Um Esboço de Psicanálise” (1940), referindo-se à influência da civilização entre os determinantes da neurose, ao argumentar que é mais fácil para um bárbaro ser saudável do que para um ser humano civilizado.

Para Freud, como explica Lewin (2009), o embate entre as pulsões instintivas e os constrangimentos da sociedade põe em movimento tensões que provocam guerras. Essas observações refletiriam nas ideias de Jung sobre os problemas causados quando existe um abismo muito grande entre uma cultura altamente civilizada e consciente, com um inconsciente emocionalmente primitivo. Freud concentrava-se na resolução de problemas gerados pelas demandas emocionais dos impulsos instintivos; sua concepção do problema era, entretanto, bem diferente. Lewin (2009) nota que Freud tendia a postular um conflito entre os impulsos instintivos da psique primitiva e as normas da sociedade, de modo que esse conflito era uma característica insolúvel da necessidade da civilização de conter e de direcionar impulsos sexuais primitivos para fins socialmente aceitáveis. Portanto, a

preocupação de Freud era com o reforço saudável das características positivas da civilização contra o eterno desafio dos instintos negativos e bárbaros (LEWIN, 2009).

Além de Lewin, que apresentou uma perspectiva geral de Freud acerca da política e da guerra, o professor Robert Schubert elaborou um trabalho intitulado “*Freudian Roots of Political Realism: the importance of Sigmund Freud to Hans J. Morgenthau's theory of International power politics*”, que revela certa dívida intelectual da teoria realista de Morgenthau sobre a política do poder internacional para com a metapsicologia freudiana e para com a psicologia de grupo. Schuett examina um ensaio inédito de Morgenthau sobre a antropologia freudiana, desenvolvida ainda na década de 1930. Schuett (2007), em seu trabalho, argumenta que a teoria da política internacional de Morgenthau é, em última análise, baseada na teoria dos primeiros instintos de Freud, de maneira que este deveria ser considerado como um dos pais intelectuais de Morgenthau. Além disso, o realismo político das Relações Internacionais, fundado por Morgenthau, pode estar enraizado no pensamento freudiano, devido ao fato de compartilharem processos, conceitos e constructos intelectuais semelhantes (SCHUETT, 2007).

Schuett elaborou, ainda, outra análise, baseando-se em concepções freudianas, mas, dessa vez, examinando o trabalho de John Mearsheimer. Em seu artigo, “*Fear and Freud in Politics: Critical Notes on Mearsheimer's Structural Realism*”, Schuett (2020) argumenta que, dada a posição ou autoimagem do Neorealismo como uma teoria estrutural de Relações Internacionais, segundo a qual a anarquia, não pessoas ou tipos de regime, explica o comportamento dos Estados na política mundial (MEARSHEIMER, 2001), é interessante observar, como argumenta Schuett, que em sua última disputa intelectual com os neoliberais, Mearsheimer apresentou seu pensamento sobre a natureza humana e a política, localizando o medo em todos os três níveis de análise, como um fator poderoso na vida individual, nos grupos sociais e no sistema internacional. Schuett (2020) explica e desafia, utilizando a psicanálise freudiana como recurso metodológico, cada uma dessas imagens de medo do modo pelo qual Mearsheimer as apresenta. Além disso, propõe uma posição alternativa de um tipo “estruturacionista” de medo mútuo, que pode ser derivado da mente de agentes humanos, embora sem reduzir a noção de medo freudiano a algum tipo de analogia de “Estado como pessoa”. Schuett argumenta contra a noção da natureza humana do medo de Mearsheimer, ao afirmar que o medo elaborado por Mearsheimer é idealista, superficial e ideologicamente tendencioso, favorecendo o *status quo*.

Como pôde ser observado, os conceitos e as ideias de Freud são, também, trabalhadas no âmbito da ciência política e da política internacional, uma vez que, embora tenha deixado somente alguns escritos sobre esse tema, Freud tinha interesse genuíno pelos eventos sociais, sobretudo aqueles que aconteciam à sua época, como demonstrado pela obra de Lewin. Freud formulou diversos comentários sobre os conflitos que presenciava, bem como realizou uma reflexão um pouco mais profunda em seu artigo “*Why War?*”. Além disso, é interessante observar que há autores que interpretaram eventos das relações internacionais por meio do pensamento freudiano, como os estudos do professor Schuett, relacionando a teoria realista de Relações Internacionais – e mais especificamente os conceitos elaborados por Morgenthau e Mearsheimer – à psicanálise de Freud. Nesta próxima parte da dissertação, será analisado a obra de Douglas William Bettcher, que se aprofundou no exame dos eventos e do pensamento de certas abordagens teóricas das Relações Internacionais mediante a topografia da estrutura psíquica freudiana *ide-ego-superego*.

2.4 ANÁLISE DE DOUGLAS WILLIAM BETTCHER

Douglas William Bettcher (1997), em sua tese “*A Psychoanalytic Approach to the Study of International Relations*”, demonstrou que os princípios psicanalíticos, sobretudo os desenvolvidos por Sigmund Freud, podem ser extrapolados do nível da análise individual para o nível da análise coletiva, de modo que um novo paradigma de relações internacionais pudesse ser pensado. Bettcher explica que os conceitos formadores da psicanálise freudiana oferecem um modelo de psicologia humana, por meio do qual as abordagens do pensamento político internacional, ocidentais e não ocidentais, podem ser analisadas e comparadas. Para essa análise, o autor utilizou o modelo freudiano *id-ego-superego*, que proporciona uma representação transcultural e transhistórica da filosofia política. Bettcher (1997) esclareceu, ainda, que as obras freudianas sobre temas políticos e sociais não apresentam densas análises acerca da filosofia política; Freud pareceu ter aplicado, no entanto, seus modelos individuais de psicologia humana para analisar as relações entre sociedades, como no caso dos Estados, embora não tenha deixado isso explícito em seus textos.

Bettcher informa que

Freud escreveu extensivamente sobre política internacional. Produziu artigos sobre assuntos diversos, como as causas e as consequências da

Primeira Guerra Mundial, a formação da Liga das Nações, a construção das nações e questões normativas; entretanto, como Marx, que contribuiu com artigos sobre assuntos internacionais para o *New York Daily Tribune* (Marx, 1951) e para outras revistas americanas, Freud tendia a não usar, explicitamente, sua metodologia da psicologia humana nos seus textos, embora essa aplicação fosse geralmente implícita (BETTCHER, 1997, p.6).

Uma das razões para que Bettcher utilizasse os conceitos de Freud na análise de política internacional refere-se ao fato de que as principais tradições filosóficas relativas às ciências sociais e à política mundial, em sociedades ocidentais e não ocidentais, foram, geralmente, fundamentadas em ideias pseudopsicológicas sobre a natureza humana. Isso significa que parte da produção de conhecimento das ciências sociais já se baseava em análises psicológico-comportamentais, de modo que o emprego de fundamentos da psicanálise não contrariaria as bases do conhecimento das ciências sociais, visto que o objeto de estudo dessa ciência concerne aos comportamentos humanos, individuais ou coletivos, e ao modo pelo qual esses comportamentos influenciam a estrutura de um agrupamento humano.

Com o objetivo de preparar uma tese para o desenvolvimento de uma análise psicanalítica das Relações Internacionais, cujo conteúdo extrapola os princípios psicanalíticos de um nível individual para um nível de agrupamentos estatais e não estatais, Bettcher (1997) estruturou seu texto em quatro passagens basilares: em um primeiro momento, Bettcher esclarece que o modelo *id-ego-superego* de sociabilização da psicologia humana pode ser usado para formular uma ordem internacional, cujo sistema internacional não seja necessariamente predeterminado; em um segundo momento, explica que a psicologia do *ego* pode ser usada para analisar as interações da política externa do Estado; já em um terceiro, argumenta que os princípios psicanalíticos podem ser usados para formar uma “quarta imagem” da guerra (referindo-se às três imagens da obra “*Man, the State and War*” de Kenneth Waltz); por fim, em um último momento, demonstra que o modelo psicanalítico desenvolvido em sua tese se encontra com os três principais paradigmas das modernas teorias de Relações Internacionais, como o Estruturalismo, o Pluralismo e o Realismo/Liberalismo, ao sugerir que esses paradigmas não precisariam ser considerados como teorias mutuamente excludentes. Nesse sentido, os conceitos elaborados por Bettcher, com base em análises históricas e em estudo de casos, constituem um modelo teórico que oferece uma perspectiva distinta e original da política mundial.

No que concerne ao desenvolvimento desta dissertação em relação à obra de Bettcher (1997), este estudo pormenorizará somente uma parte da elaboração teórica desse autor, com o intuito de apenas demonstrar que já houve tentativas bem-sucedidas em utilizar vertentes da psicologia para analisar temas das Relações Internacionais. No caso de Douglas Bettcher, a psicanálise freudiana, somada à abordagem da Escola da Sociedade Internacional – comumente conhecida como Escola Inglesa de Relações Internacionais –, foi o método conceitual que orientou seu constructo teórico, para compreender melhor as interações entre sociedades humanas; este trabalho restringir-se-á, portanto, ao primeiro momento da tese de Bettcher, que se refere aos capítulos um, dois e três, em que o modelo *id-ego-superego* de sociabilização da psicologia humana pode ser usado para formular uma ordem internacional, cujo sistema internacional não seja necessariamente predeterminado. Por fim, serão abordados, ao longo e ao final desta parte do trabalho, os pensamentos sociais e políticos de Freud, sobretudo aqueles concernentes aos agrupamentos humanos e às coletividades, e o estudo psicanalítico da sociedade internacional, conceito este vinculado à Escola da Sociedade Internacional.

Para demonstrar a importância do comportamento humano na política internacional e legitimar, conseqüentemente, o desenvolvimento de um estudo das relações internacionais com base na psicanálise, Bettcher (1997) cita algumas das principais tradições do pensamento ocidental, que foram expostas por Martin Wight, em sua obra *International Theory: The Three Traditions*. Essas tradições teóricas – com as quais Wight trabalha e cujos aspectos revelam características da natureza humana – são as vertentes realista, racionalista e revolucionista das ciências sociais, que foram reunidas pela abordagem da Sociedade Internacional de Relações Internacionais. Wight (1994) asseverou que toda teoria política pressupõe alguma perspectiva sobre a natureza humana, alegação que enriquece as possibilidades de entendimento da dinâmica política e social; há, entretanto, estudiosos que não consideram os aspectos humanos como centrais na análise de política internacional, por serem recursos que não levam a avaliações precisas e por não serem susceptíveis a exames fundamentados em métodos científicos tradicionais.

Kenneth Waltz é um dos teóricos que não acredita na relevância e na centralidade dos aspectos humanos para a análise estrutural de política internacional; a ideia da característica humana foi, todavia, tema da análise da primeira imagem da guerra de Waltz (1959), em sua obra *Man, The State and War*, que se concentrou na natureza humana como causa substancial de conflitos. Na análise de Waltz, a filosofia política

havia descrito a natureza do ser humano como fundamentalmente pessimista (um ser antissocial e agressivo) ou essencialmente otimista (um ser pacífico e sociável), o que contribuiu para a clivagem, assaz conhecida nas Relações Internacionais, entre realistas e liberais. O fato é que, de acordo com Evan Luard (apud BETTCHER, 1997, p. 9), o elemento da natureza humana, geralmente ignorado, tem sido uma característica onipresente nas teorias que analisam a atividade política entre sociedades, não somente na história recente, mas também em tempos remotos, como na época dos grandes impérios grego e chinês.

Para compreender melhor os aspectos humanos no estudo das relações internacionais e para identificar variáveis psicológicas que possam ultrapassar os fundamentos de contradição entre realistas e liberais, Bettcher (1997) também utilizou os trabalhos de Wight, na medida em que este se distancia, de certo modo, dessa dicotomia, ao demonstrar que o comportamento político das relações internacionais deveria ser analisado por meio do racionalismo, do realismo e do revolucionismo, concomitantemente. Nesse sentido, fundamentado na maneira pela qual Wight compreende os aspectos humanos na política internacional, Bettcher correlaciona a topografia freudiana da psique humana, que se refere à representação da mente constituída por diferentes partes em um espaço psicológico imaginário, às três abordagens com as quais Wight trabalha.

Segundo Bettcher (1997), a principal razão de mencionar a confluência das três abordagens teóricas que Wight apresenta é demonstrar que os paradigmas contrastantes do racionalismo, do realismo e do revolucionismo expõem uma tensão dialética da psicologia humana entre uma perspectiva associal e outra social. Nesse sentido, Bettcher acredita que uma análise freudiana das abordagens estudadas por Wight poderia servir como elemento formativo de uma teoria psicológica da natureza humana, para fornecer um modelo que possa ser utilizado como um sistema transcultural e transhistórico do comportamento político.

Consoante Bettcher (1997), o sistema *id-ego-superego* de Freud possibilita uma vinculação entre a estrutura comportamental da natureza humana e o comportamento dos Estados; algumas ressalvas são, todavia, válidas. É interessante notar que o trabalho de Wight foi principalmente circunscrito ao contexto europeu, ao passo que a teoria de Freud assume uma perspectiva generalizada do comportamento social e da psicologia humana. Além disso, o modelo de Freud parece ser o tipo de teoria geral socioantropológica, cujo paradigma *id-ego-superego* poderia ser usado para analisar a história política e

antropológica do ser humano. O sistema tripartido de política internacional de Wight, em que cada escola de pensamento tem uma compreensão distinta da natureza do ser humano, como explica Bettcher, pode assemelhar-se ao trabalho de Freud, no que se refere ao mapeamento da estrutura da psique humana. Nesse sentido, Freud (1962) explica que a psique humana consiste dos seguintes elementos: o *id*, que representa os aspectos instintivos das ações humanas, incluindo, por exemplo, a agressão; o *ego*, que mantém e monitora a orientação da realidade; e o *superego*, que representa a parte moralista e crítica do comportamento humano. Para que haja compreensão do paradigma *id-ego-superego*, é importante que haja uma explicação mais pormenorizada do significado de cada elemento do modelo freudiano (BETTCHER, 1997).

Segundo Freud (1923), o *id* é um elemento primitivo e instintivo da personalidade humana (psique). Além disso, integra o inconsciente da psique, que contém desejos e impulsos, em particular a libido, que tem algumas funções, como a de ser tanto um vetor dos instintos de sobrevivência quanto um elemento que contribui para a apreciação das manifestações artísticas do ser humano, por exemplo. O *id* também consiste em todos os componentes biologicamente herdados da personalidade presentes no nascimento: simbolicamente “Eros” – o instinto sexual de vida, que contém a libido – e “Tânatos” – o instinto agressivo de morte. De acordo com o Freud (1923), o *id* é, ainda, a parte da personalidade que se encontra no inconsciente, respondendo, direta e imediatamente, aos impulsos, às necessidades e aos desejos básicos do indivíduo; por isso a personalidade de um recém-nascido é inteiramente *id*; e só posteriormente o *ego* e o *superego* serão desenvolvidos.

É interessante observar que o *id* permanece infantilizado ao longo da vida de um indivíduo, pois não está em contato com o mundo exterior, bem como não é influenciado pela realidade, pela lógica ou pelo mundo cotidiano, devido ao fato de situar-se no inconsciente da psique. Desse modo, é inteligível o fato de que o *id* atua com base no princípio do prazer e da dor (FREUD, 1920), cuja ideia é a de que todo impulso de desejo deve ser satisfeito imediatamente, independente das consequências. Isso significa que, quando o *id* é satisfeito, experimenta-se prazer; quando este, por sua vez, não é satisfeito, experimenta-se desprazer. Nesse sentido, pode-se compreender que o *id* está vinculado ao processo de pensamento primário, que tem como característica comportamentos primitivos, ilógicos, irracionais e fantásticos, de maneira que esse processo não só tem pouca ou nenhuma ligação com a realidade objetiva, mas também é egoísta e ávido pelos impulsos e pelos instintos naturais (Freud, 1920).

No que concerne ao *ego*, este, consoante Freud (1923), é a parte do *id* que foi modificada, em razão da influência direta do mundo exterior; é, por conseguinte, a única parte da personalidade consciente. Isso significa que o *ego* é a parte do *id* que possibilita ao indivíduo se perceber, quando este reflete sobre si, sendo o *ego* a parte que projeta, geralmente, seus conteúdos sobre os outros. O *ego*, que se fundamenta na razão, desenvolve-se para mediar a relação entre o *id* irracional e o mundo real externo e para ser o tomador de decisão da personalidade, atuando com base no princípio da realidade e elaborando formas realistas de satisfazer as demandas do *id* (FREUD, 1923).

O *ego*, como o *id*, busca o prazer e evita a dor; porém, ao contrário do *id*, o *ego* preocupa-se em elaborar uma estratégia realista para obter prazer, ao sopesar as consequências da decisão. Nesse sentido, o *ego* não entende suas decisões como certas ou erradas, mas como realizadas ou não realizadas, na medida em que uma decisão boa é aquela que atinge o objetivo, sem causar dano a si ou ao *id*. Pode-se argumentar também que o *ego* é, em geral, menos irredutível do que o *id*, cabendo ao *ego* o esforço de apenas administrar os impulsos do *id*. Para compreender essa interação entre *ego* e *id*, Freud (1923) fez a seguinte analogia: ele classificou o *id* como sendo um cavalo, e o *ego* como um cavaleiro, em que o *ego* é como uma pessoa a cavalo, que tem de controlar a força superior do cavalo. (FREUD, 1923). Desse modo, consegue-se entender a capacidade de influência que o *id* tem sobre a psique do indivíduo.

O *ego* relaciona-se ao processo de pensamento secundário, que tem como característica os comportamentos racionais, realistas e de solução de problemas, de maneira que, caso um problema não seja resolvido, as ações do *ego* impulsionam o indivíduo para que este reelabore um plano, até que uma solução seja encontrada. Esse processo é conhecido como teste de realidade e possibilita ao indivíduo controlar seus impulsos e demonstrar autocontrole, mediante o conhecimento e o domínio do *ego*. Nesse sentido, o objetivo do *ego* é tentar conter o *id*, ao impossibilitar que este tenha o controle geral da psique (FREUD, 1923).

A respeito do *superego*, este é um elemento da psique que incorpora os valores e a moral da sociedade. É entendido como o provedor de recompensas – orgulho e satisfação – e de punições – vergonha e culpa. O *superego* é a parte do inconsciente, em que a consciência e a autocrítica se situam, de modo a representar os valores morais e éticos da sociedade, dos quais o indivíduo está ciente; o *superego* contém, no entanto, códigos e proibições, que são, sobretudo, manifestados de maneira inconsciente, na forma de comandos ou de declarações não necessariamente manifestas. A função do *superego*

é, também, a de controlar os impulsos do *id*, principalmente aqueles condenáveis pela sociedade, como o sexo desequilibrado e a agressão gratuita. Além disso, o *superego* tem a ambição de persuadir o *ego* a se voltar aos propósitos moralistas e à busca da perfeição, em vez de se interessar, basicamente, pelos objetivos realistas (FREUD, 1923).

O *superego* consiste em dois elementos psíquicos: a consciência e o *ego* ideal⁴. A consciência é a percepção que o ser humano tem do que é moralmente certo ou errado. Esta é o elemento que consegue constranger o *ego* por meio da culpa, caso este ceda às exigências do *id*, já que o *superego* pode proporcionar o sentimento de culpa ao indivíduo. Uma vez que o *superego* é o aspecto moralizante da psique humana, Freud classificou o outro elemento de *ego* ideal, que surge no ser humano a partir do primeiro grande apego amoroso, frequentemente aos pais. O *ego* ideal é uma representação imaginária de como a pessoa deveria ser e representa as aspirações profissionais e pessoais do indivíduo, baseadas no que a sociedade espera desse sujeito. O comportamento que não corresponde aos parâmetros do *ego* ideal pode ser punido pelo *superego*, mediante o sentimento de culpa; o *superego* pode, porém, recompensar o sujeito, por meio do *ego* ideal, quando este se comporta de forma adequada às expectativas sociais, o que gera o sentimento de orgulho. O *ego* ideal e a consciência são, em grande parte, constituídos na infância, sobretudo pelos valores morais e éticos dos pais e pela maneira segunda a qual a infância foi experimentada (FREUD, 1923).

Após uma explicação mais detalhada dos elementos que compõem o modelo de freudiano, Bettcher esclarece que:

muitas das confusões sobre a topografia psicanalítica surgiram porque o *id-ego-superego* é incorretamente percebido como uma estrutura física. Na análise freudiana, esses termos abstratos pretendem representar formas de regulação psicológica que, a seu ver, fundamentam o comportamento humano (Wiggins et al., 1971, p.471). Além disso, como observa Lasswell, o *id-ego-superego* não pretende ser entidades completamente separadas: “Os termos *id*, *superego* e *ego* são aproximadamente equivalentes a impulso, consciência e razão. As três principais estruturas de personalidade não devem ser pensados como rigidamente separados um do outro; o *superego* e o *ego* não são categoricamente separados dos impulsos do *id*. Os aspectos de reação

⁴ É importante notar que Freud (1916) faz uma distinção entre *ego* ideal e ideal do *ego*. O *ego* ideal é a representação do amor-próprio que foi desfrutado na infância pelo *ego*. A distinção é feita entre a realidade e a imaginação, esta imposta, uma vez que, desde a infância, a realidade se apresenta distante. Já o ideal do *ego*, por meio de uma substituição simbólica do *ego* ideal primário, tem uma característica ativa, em que há uma busca, pelo indivíduo, da perfeição narcisista de sua infância, perseguindo um propósito a ser realizado. Nesse sentido, o *ego* ideal pode ser compreendido como uma nostalgia de um narcisismo esquecido; o ideal do *ego*, por sua vez, pode ser entendido como um elemento psíquico que substitui o narcisismo perdido durante a infância e promete a possível realização do narcisismo no futuro.

do *id* e do *superego* continuam sem percepção consciente por parte do indivíduo” (Lasswell, 1935, p.63) (BETTCHER, 1997, p.6).

Para formar essa topografia da psique humana, Freud fundamentou-se em observações obtidas em sua prática clínica, ao vincular a metodologia de seus modelos teóricos ao comportamento da vida real de seus pacientes. Pode-se considerar, nesse sentido, que o método freudiano é um desdobramento lógico da tradição racionalista da filosofia política, cujos fundamentos se baseiam, a partir de princípios científicos, na compreensão dos fenômenos naturais, mesmo que estes sejam os da mente. Esse entendimento auxilia na compreensão do modelo *id-ego-superego*, que é mais bem inteligível como um *continuum* psicológico, no qual não só o *superego* moralizador atua como contrapeso em relação aos impulsos do *id*, mas também o *ego* mantém o equilíbrio entre este e aquele (BETTCHER, 1997).

Uma vez compreendido a organização conceitual do modelo *id-ego-superego*, Bettcher (1997) explica como a estrutura das três partes da psique humana de Freud pode ser comparada ao sistema tripartido de Wight. O conceito de *id* parece assemelhar-se a muitos dos postulados pessimistas dos realistas. Esse aspecto da psique humana abrange a capacidade sociobiológica do indivíduo de dominar pela força bruta e por meio do exercício de impulsos agressivos. De uma maneira similar, o *id* explica a tendência do ser humano para satisfazer, egoisticamente, suas necessidades, de modo a desconsiderar a moral e os aspectos éticos da vida. De acordo com Bettcher, um mundo dominado pelo comportamento *id* representaria o conturbado estado de natureza imaginado por Thomas Hobbes (BETTCHER, 1997).

O *id* é analisado como uma dimensão caótica da psicologia do ser humano, conforme expõe Bettcher (1997), o que significa certa desconsideração pelo consenso social, de maneira que se possa satisfazer as ambições individuais quaisquer que sejam os meios. Desse modo, caso haja sobreposição do *id* em relação ao *ego* e ao *superego* na estrutura da personalidade do indivíduo, a satisfação individual seria buscada a qualquer custo. Um mundo dominado por esse aspecto do sistema freudiano seria hostil e movido pela constante busca de poder, em que o contexto seria parecido com o do mundo descrito por Maquiavel e Hobbes. Isso significa que o ímpeto de domínio, de um em relação a outro, para se obter a satisfação das necessidades pessoais, é uma função essencial do *id*; os aspectos irracionais e antissociais do comportamento humano são, portanto, explicados pelo *id* (BETTCHER, 1997).

No caso do conceito freudiano de *ego*, este parece corresponder com a perspectiva teórica dos racionalistas na filosofia política. Como um aspecto da personalidade humana, o *ego* tem a função de assegurar, mediante avaliação diligente, o monitoramento interno e externo do indivíduo e a manutenção de certa racionalidade e razoabilidade das ações do ser humano (BETTCHER, 1997). O *ego* atua como mediador entre o *id* e o *superego*. Isso significa que os impulsos agressivos representados pelo *id* podem ser neutralizados pelos princípios moralizantes do *superego*. Nesse sentido, o *ego* assume uma posição dialética similar à descrita na tradição racionalista apresentada por Wight, em que as características sociáveis e moralizantes do indivíduo são sobrepostas aos aspectos agressivos e antissociais do egocêntrico (BETTCHER, 1997).

Se, por um lado, em contextos hostis, o *ego* pode apresentar traços de agressividade, por outro, em situações mais auspiciosas, o *ego* tende a limitar a violência e a estimular um comportamento sociável de cumprimento de normas. Com base nesse entendimento, se os racionalistas testemunham o dilema entre uma interpretação hostil da natureza humana e uma outra sociável e amistosa, pode-se analisar que o conceito freudiano de *ego* caracteriza, com certa correspondência, a maneira pela qual o comportamento humano se desenvolve. Por fim, o *ego* apresenta o aspecto racional da psique humana que, similar ao pensamento racionalista, age em razão do autointeresse, com o objetivo de garantir a segurança e a proteção do indivíduo.

No que concerne ao conceito de *superego*, Bettcher (1997) explica que, caso a análise acerca da adaptação social do ser humano fosse apenas realizada usando esse conceito como base, a ideia que se teria era a de que a humanidade seria fundamentalmente constituída de indivíduos e de grupos benevolentes, propagadores da paz e da cooperação. O *superego* descreve uma perspectiva idealizada de como o ser humano deve agir, concepção semelhante ao paradigma kantiano apresentado por Wight. Consequentemente, o *superego* pode ser compreendido como uma consciência internalizada no indivíduo ou como um elemento moralizador (BETTCHER, 1997).

Na psicanálise, a consciência do *superego* é separada por meio de dois aspectos: o aspecto punitivo e o aspecto ideal do *ego*⁵. O aspecto punitivo do *superego* desenvolve-

⁵ Para além da explicação já feita na nota de rodapé anterior, é importante explicar com mais detalhes acerca da diferença entre o ideal do *ego* e o *ego* ideal, de modo que recorri ao texto da psicanalista Sophie de Mijolla-Mellor, em que ela demonstra que “o conceito de ideal do *ego* apareceu pela primeira vez em ‘Sobre o narcisismo: uma introdução’ de Sigmund Freud (1914c). O ideal do *ego* substitui o narcisismo perdido durante a infância e promete a possível realização do narcisismo no futuro. O conceito de ideal do *ego* de Freud forneceu suporte para outros conceitos anteriores, como consciência moral, censura e autoestima, e possibilitou uma compreensão original da formação de movimentos de massa e sua relação com o líder

se fundamentado em normas dentro da sociedade, que proíbem, com punições, o indivíduo de certas ações que são contrárias às normas sociais, o que se entende como uma ameaça de coerção externa. Isso possibilitou Freud (1985) argumentar que, ao longo da experiência humana, a coerção externa e as exigências morais da civilização foram internalizadas no ser humano, de modo que foram integradas ao *superego* do indivíduo. Por sua vez, no caso do segundo aspecto, este representa as normas, os valores ou os elementos externos que engendram o respeito do indivíduo em relação às leis e aos princípios instituídos na sociedade. Isso significa que a identificação, o vínculo emocional e o respeito pelas instituições sociais criadas resultam na socialização do indivíduo em agrupamentos sociais (BETTCHER, 1997). Um exemplo acerca do sentimento de pertencimento a um grupo pode ser entendido a partir do conceito de culpa jurídica⁶, em que a sociedade repreende os cidadãos por descumprirem normas sociais. Esse processo demonstra uma consciência social de grupo, que se internaliza, de maneira que o indivíduo censura o comportamento contrário às expectativas da sociedade. Nesse sentido, Bettcher (1997) assevera que o desenvolvimento do *superego* contribui para a coesão social.

De acordo com Bettcher (1997), como o elemento *superego* da teoria de Freud é similar à escola de pensamento kantiana de Wight, pode-se considerar que tanto Kant quanto Freud propuseram a ideia do desenvolvimento de uma consciência nacional. Eles acreditariam que as ações individuais ou coletivas contrárias ao arcabouço normativo do grupo são susceptíveis à censura dentro do agrupamento social, o que corrobora a existência de profundos vínculos sociais e coletivos entre os indivíduos. Dessa forma,

(1921c). O ideal do *ego* e o *superego*, juntamente ao *ego* ideal, formam um grupo de instâncias que devem ser claramente distinguidas, embora Freud, algumas vezes, tenha usado os dois primeiros indistintamente. Freud introduziu o *superego* em *O Ego e o Id* (1923b). Permiteu-lhe distinguir o aspecto normativo da psique (o *superego*) do aspecto motivacional direcionado a um objetivo (o ideal do *ego*). Originalmente, porém, os dois aspectos estavam presentes no ideal do *ego*, que também não se diferenciava do *ego* ideal. Essa falta de diferenciação reapareceu em *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1933a [1932]), em que o ideal do *ego* se tornou uma função do *superego*. O ideal do *ego* é formado quando a criança, por meio da influência crucial dos pais, educadores e outros no ambiente, é forçada a abandonar seu narcisismo infantil. Isso é possível pela formação desse substituto, o ideal do *ego*, que deixa em aberto a possibilidade de que no futuro a criança possa reencontrar o *ego* e o ideal. Esse desenvolvimento do ideal do *ego* da criança, às vezes confundido com o *superego*, ocorre por meio da identificação da criança com os pais ou, mais precisamente, com o *superego* dos pais. Em *O Ego e o Id* (1923b), Freud indica que o *superego* se desenvolve a partir da identificação com o modelo paterno. Para que ocorra a identificação, o componente erótico deve ser sublimado. Como resultado, ele não tem mais força para prender o componente destrutivo da psique. Tudo isso cria uma divisão libidinal. Consequentemente, o *superego* torna-se severo, até mesmo autodestrutivo. A partir disso, surge um sentimento de culpa inconsciente e, na melancolia, a criança encontra o mesmo ideal do *ego*, dissociado do *ego*, furioso contra ela” (INTERNATIONAL DICTIONARY OF PSYCHOANALYSIS, 2023)

⁶ No Direito, é o comportamento voluntário desatencioso, voltado a determinado objetivo, lícito ou ilícito, embora produza resultado ilícito, não desejado, mas previsível, que poderia ter sido evitado.

ambos os intelectuais consideram que o ser humano e o “ser humano coletivo”, como o Estado, poderiam ser socializados em conformidade com as regras da coletividade.

Bettcher (1997) cita a obra de Freud “*Thoughts for the Times on War and Death*” (1985), em que este discute as perspectivas de se formar uma consciência nacional coletiva, devido às vantagens que o ser humano teria de viver em sociedade. Essas vantagens estariam relacionadas à tendência dos indivíduos de se absterem de condutas hostis e arbitrarias, quando adotam padrões gerais de moralidade, em função da conveniência de se submeter as regras do grupo para uma convivência adequada. Nesse sentido, ao sugerir que suas concepções psicológicas pudessem servir de análise para o “ser humano coletivo”, Freud desenvolveu, segundo Bettcher (1997), uma analogia individual-coletiva, ideia que também pode ser encontrada nos trabalhos de Wight e que está presente em trabalhos de filosofia política como nos de Thomas Hobbes, de Immanuel Kant e de Hans Morgenthau.

Uma vez que o sistema freudiano *id-ego-superego* pode ser correlacionado com as propostas de Wight, com a finalidade de elaborar um modelo psicológico da política internacional, é importante notar que as três tradições de Wight e as três características do sistema freudiano se sobrepõem, como observado na figura abaixo. Consoante Bettcher (1997), essa justaposição pode ser analisada com base na obra de Wight (1994), cujo trabalho esclarece que os grotianos são constituídos de realistas e de idealistas, na medida em que a doutrina racionalista apresenta a tensão dialética entre o egocentrismo e a natureza social do ser humano. Por sua vez, os kantianos são subdivididos em revolucionários e evolucionários. Os revolucionário-realista-kantianos, como Lênin, acreditam que a coerção pode ser necessária para estimular a coesão social, enquanto os idealista-evolucionário-kantianos, como Woodrow Wilson, tendem a acreditar na capacidade das ideias de fazer os seres humanos cooperarem, sem recorrer à coerção. Por fim, os maquiavélicos acreditam que a natureza do ser humano é, essencialmente, antissocial e egocêntrica: as paixões humanas são mais relevantes na política, e não os ideais.

Confluence of Wight's 'Three Traditions'

The 'id-ego-superego' Model compared with the 'Three Traditions'

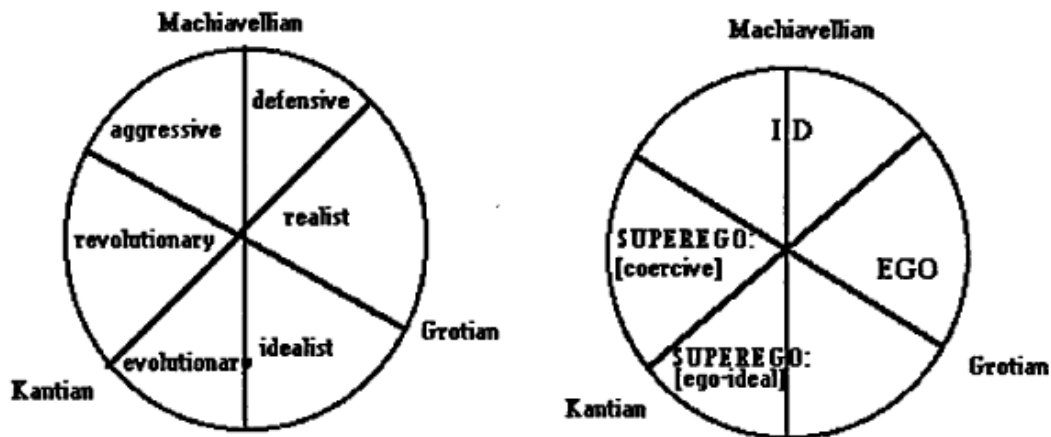


Figure One: Wight's 'confluence' of 'Three Traditions' compared with the 'id-ego-superego' model of human psychology

Figura 1- A Confluência das Três Tradições de Wight comparada ao Modelo id-ego-superego da Psicologia Humana de Freud

Fonte: Bettcher (1997, p.28)

Para entender melhor o argumento de Bettcher, é importante analisar, detalhadamente, as interações entre os conceitos de Freud e de Wight. Fundamentado na sobreposição de tradições teóricas, a confluência entre o Racionalismo e o Revolucionismo parece demonstrar o equilíbrio entre os aspectos moralizantes do *superego* e a realidade dominada pelo *ego*, enquanto a integração entre o Realismo e o Racionalismo parece representar o eixo *id-ego* do paradigma freudiano. O realista com características mais agressivas estaria em consonância com os elementos antissociais do *id*. Já os realistas defensivos e os grotianos realistas mesclam elementos de pessimismo com elementos de sociabilidade, caracterizando a tradição racionalista. Esses teóricos têm uma concepção da psicologia humana que se encontra em alguma posição entre o *id* e o *ego*. Por sua vez, aqueles otimistas que acreditam na natureza progressista do ser humano são representados pelos grotianos idealistas e pelos kantianos evolucionistas e revolucionários. A convicção nesse pensamento refere-se à possibilidade de que o condicionamento social e as ideias sejam capazes de socializar o ser humano e o ser humano coletivo (BETTCHER, 1997).

Segundo Bettcher (1997), na imagem referida acima, os kantianos evolutivos e revolucionários são equiparados aos aspectos ideal do *ego* e aos aspectos punitivos da consciência do *superego*, respectivamente. Os kantianos evolucionistas e os grotianos acreditam em certa socialização sem violência, o que se assemelha à descrição de Freud acerca da evolução do ideal do *ego*, cujo processo de socialização do ser humano tende à cooperação, em razão de seu caráter benevolente. Essa socialização cooperativa pode ser incentivada pelo respeito ao líder de um grupo, a um sistema normativo ou a uma doutrina religiosa, por exemplo. No que se refere ao conceito de ideal do *ego*, as figuras externas de autoridade orientam o respeito do indivíduo, de sorte que a cooperação social se manifesta sem ameaças de coerção ou de punição (FREUD, 1959). Os evolucionários, os idealistas, os kantianos e os grotianos idealistas acreditam que a cooperação ocorre na sociedade sem, necessariamente, o emprego da força e a utilização da punição. Nesse sentido, pode-se considerar que o ideal do *ego* do sistema freudiano e a filosofia dos idealistas kantianos reconhecem que há um aspecto benevolente, pacífico e susceptível ao aperfeiçoamento na formação psicológica do ser humano (BETTCHER, 1997).

Para os revolucionários radicais, não obstante a capacidade progressista de aperfeiçoamento do ser humano possa ser o intuito último, os recursos utilizados para alcançar esse desenvolvimento são distintos. Para estes, a transformação envolve, geralmente, violência. A orientação psicológica dos revolucionários radicais parece adequar-se à descrição de Freud acerca do desenvolvimento do aspecto punitivo do *superego*, por meio da exposição a forças externas coercitivas da sociedade. Dessa forma, esse processo demonstra a evolução da cooperação social, em resposta à ameaça de coerção ou de punição real de um agente de autoridade externa (FREUD, 1985). Por conseguinte, o *superego* punitivo extremo e a escola kantiana extrema reconhecem que a natureza do ser humano pode ser moldada e modificada; os meios para conseguir cooperação social podem, no entanto, ser austeros e inflexíveis (BETTCHER, 1997).

As hipóteses dos kantianos revolucionários sobre a natureza do ser humano podem ser comparadas com as dos kantianos evolucionários. Os kantianos revolucionários, que defendem a coerção e a punição para alcançar um futuro ideal, reconhecem um aspecto antissocial e inerente da psicologia humana. Isso significa que defendem a violência para alcançar seus objetivos, o que expõe um pessimismo intrínseco sobre o potencial do ser humano para socialização. No diagrama de Wight, pode-se observar que kantianos extremos e realistas extremos se mesclam, o que leva a um pessimismo, pelos realistas radicais, em relação à mudança que a natureza do ser humano pode sofrer, não importando

quão hostis sejam os meios. Para esses realistas radicais, o indivíduo deve ser reprimido para manter a ordem política. Nesse sentido, tanto para certas teorias da filosofia política quanto para o sistema freudiano, a certeza de que a coerção extrema é necessária, para estimular os indivíduos a cooperar, reflete uma convicção pessimista, agressiva, caótica e antissocial; os aspectos psicológicos do ser humano parecem equiparar-se, portanto, ao conceito freudiano do *id* (BETTCHER, 1997).

De acordo com Bettcher (1997), cada uma das três tradições de Wight tem correspondência a, pelo menos, um dos elementos do sistema *id-ego-superego* de Freud; é importante ressaltar, no entanto, que as classificações conceituais de Wight advêm de sua compreensão da filosofia política europeia, enquanto o sistema de Freud pretende representar uma afirmação sociopsicológica mais generalizada sobre a natureza humana. Nesse sentido, para que o sistema freudiano possa ultrapassar fronteiras culturais e ter características transculturais e transhistóricas, Bettcher (1997) realizou, também, paralelos entre as tradições políticas europeias e as tradições da filosofia política não ocidentais, com referência especial à antiga filosofia política chinesa e à indiana. Em ambas as filosofias políticas, está também presente uma “trifurcação de concepções” que parece corresponder à classificação conceitual de Wight.

Além disso, Bettcher (1997) argumenta que, ao utilizar o sistema da psicologia humana de Freud, as três tradições de Wight podem ser amalgamadas em um mapa psicológico que descreve o comportamento político do ser humano e do ser humano coletivo. Isso significa que o sistema psicológico de Freud fornece uma perspectiva holística da natureza humana, pela qual essas escolas filosóficas podem ser vinculadas entre si, ao longo de diferentes culturas, civilizações e épocas históricas.

Segundo Bettcher (1997), as três tradições de Wight podem ser encontradas na antiga filosofia política chinesa, na obra de Arthur Waley, intitulada “*Three Ways of Thought in Ancient China*”. Bettcher demonstra que as escolas de filosofia política chinesa legalista, confucionista e taoísta/moísta parecem corresponder às escolas realista, racionalista e revolucionista de Wight, respectivamente. Os legalistas podem ser comparados aos realistas, em razão de ambos acreditarem que os seres humanos eram, natural e inerentemente, maus e, caso não fossem coagidos, buscariam somente seus próprios fins e interesses, gerando conflito uns com os outros (LUARD, 1992). Adicionalmente, com base no mesmo raciocínio, os legalistas acreditavam que a predileção natural do Estado é manter e expandir suas fronteiras (WALEY, 1939). Uma vez que os legalistas entenderam que o comportamento humano era agressivo, antissocial

e ausente de compromisso moral, pôde-se considerar que suas concepções correspondem ao pivô *id-ego*. Além disso, os legalistas sancionavam o uso da força pelos indivíduos e pelos Estados, para alcançar os próprios interesses, por meio da dominação de outros. Essa concepção hobbesiana de mundo assemelha-se ao *id*, que enfatiza o caráter antissocial do ser humano (BETTCHER, 1997).

No que concerne ao Moísmo, essa doutrina aproximam-se do idealismo kantiano de Wight. Ao espalhar a ideia de “bem universal”, os líderes poderiam desenvolver uma reputação de retidão e de integridade, o que teria repercussões positivas em todo o mundo. A ideia de amor universal dissuadiria as sociedades mais fortes a atacar e a conquistar as mais fracas (BETTCHER, 1997). Nesse sentido, a generosidade e a bondade disseminadas entre os Estados seriam de benefício mútuo, pois salvariam o mundo do flagelo da guerra. Mo Tzu, filósofo idealista chinês que representou a escola moísta, era convicto de que o caminho para o "amor universal" poderia exigir o uso da coerção, como os revolucionários radicais no esquema de Wight. Se, por um lado, Mo Tzu condenou a guerra que serve para satisfazer a ganância individual dos governantes dos Estados, por outro, sancionou a guerra que serve para alinhar os Estados com base em um código moral universal (BETTCHER, 1997).

No que diz respeito às observações de Wight, a aprovação de Mo Tzu do uso punitivo da força, na forma de uma “guerra justa” para punir Estados errantes, sobrepõe-se às ideias dos grotianos realistas e às ideias dos kantianos revolucionários. Com uma perspectiva mais próxima a um racionalismo prático, a convicção de Mo Tzu na benevolência humana é misturada com uma crença mais pessimista e antissocial do comportamento humano. Nesse sentido, as ideias de Mo Tzu sobre a natureza humana parecem corresponder ao eixo *ego-superego* (BETTCHER, 1997). O Taoísmo, análogo às ideologias religiosas e políticas da escola revolucionista de Wight, tem o objetivo de orientar, com a moralidade, os membros da sociedade, o que asseguraria, hipoteticamente, relações mais harmoniosas. Essa tradição filosófica, uma das mais idealistas das escolas de filosofia política chinesa e tendo Chuang Tzu como seu principal filósofo, parece representar uma doutrina messiânica, que funciona, da perspectiva freudiana, com base em princípios éticos da sociedade, que auxiliam a moldar o *superego*. Consequentemente, esse entendimento otimista e progressista da natureza humana alinha-se ao *superego* do paradigma de Freud (BETTCHER, 1997).

No que concerne ao Confucionismo, a tradição grotiana do mundo, que defende a boa governança, a sociabilidade inerente ao ser humano e o diálogo como meio para a

paz, é a que mais se aproxima dos confucionistas. Além disso, o Confucionismo concentra-se na “bondade moral da humanidade”, de maneira que a guerra se torna meio inútil para resolução de conflitos, e a benevolência elemento que orienta as ações dos governantes (BETTCHER, 1997). Como na filosofia de Grotius, os confucionistas acreditam que indivíduos e Estados são entes sociáveis, embora isso não signifique que o Confucionismo não reconheça aspectos antissociais da natureza do ser humano, na medida em que estes acreditam na punição de crimes, sejam esses realizados por indivíduos, sejam por Estados. Com isso, pode-se considerar que as ideias confucionistas correspondem à categoria idealista-grotiana, isto é, à escola racionalista de Wight. Por conseguinte, no diagrama psicológico de Freud, os fundamentos do Confucionismo sobre o comportamento do ser humano parece corresponder às funções do *ego*, visto que o ser humano e os Estados são capazes de comportamentos sociáveis, mas, ao mesmo tempo, os aspectos antissociais também integram suas ações. Vale lembrar que o *ego* atua como agente estabilizador entre essas partes contraditórias do comportamento do ser humano, que é o momento em que a ética e o egoísmo se encontram (BETTCHER, 1997).

Além das possíveis semelhanças entre as tradições chinesa e europeia, Bettcher (1997) esclarece que há um padrão de similaridade no pensamento filosófico-político em relação aos antigos escritos hindus. As ideias realistas estão bastante presentes nos escritos políticos da Índia Antiga. Por exemplo, o Arthashastra de Kautilya, que pode ser definido como uma ciência que abrange as áreas temáticas da Política e da Economia, representa uma das vertentes mais extremas do realismo hindu (PRASAD, 1927). As escolas de política Kautilya, bem como o Manu-Mahabharata, defendem uma interpretação pessimista da natureza humana, o que auxilia na compreensão de que o pensamento dos antigos realistas indianos é semelhante ao dos realistas agressivos de Wight (PRASAD, 1927). Os escritos políticos de Manu, Kamandaka e Kautilya usaram, por exemplo, a palavra "matsyanyayd" – anarquia (SEN, 1926), com o intuito de descrever o estado de natureza pré-político, caracterizado pelo estado de confusão e caos, bem próximo à concepção de estado de natureza de Hobbes. Assim, análogo ao realismo hobbesiano, os realistas hindus sancionam a coerção como meio de manter a ordem social contra as tendências antissociais do ser humano. Além disso, relações interestatais e diplomáticas, para o antigo realista indiano, tinham nenhum senso de moralidade e, portanto, nenhum sistema genuíno de Direito Internacional era possível (PRASAD, 1927). No modelo do *id-ego-superego*, essa escola de pensamento parece pertencer ao

eixo do *id-ego*: o comportamento humano e estatal, análogo à teoria de Freud do *id*, é amoral, violento e de sobrevivência (BETTCHER, 1997).

No que se refere ao Budismo, os mesmos princípios que se aplicavam aos indivíduos também eram empregados nas relações interestatais, em que Buda condenava a agressão militar qualquer que fosse a justificativa. O estado de natureza humano para a escola budista supõe que, na origem da humanidade, as pessoas eram inteiramente perfeitas, de modo a terem uma vida pacífica e feliz (PRASAD, 1927; SEN, 1926.). Além disso, o “escolhido dos deuses”, isto é, o governante, deve direcionar todos os recursos do Estado para propagar os princípios do budismo, a benevolência e a moralidade. Conclui-se que o estado de natureza budista assume que o ser humano é sociável e capaz de se aperfeiçoar; de acordo com a teoria política budista, entretanto, à medida que seres humanos viviam juntos, por mais tempo, a decadência social e os conflitos começaram, gradualmente, a ocorrer, e os contratos sociais tiveram, conseqüentemente, de ser feitos, para restabelecer a ordem e a harmonia na sociedade. Esses contratos possibilitaram a evolução de instituições como a família, a propriedade e o Estado. O pensamento político da escola filosófica budista parece, nesse sentido, correlacionar-se com o da tradição kantiana de Wight. A filosofia budista sobrepõe-se à dos grotianos, já que estes acreditavam que as ações do Estado são orientadas pela razão e pela conveniência, e não pela intervenção divina (PRASAD, 1927). Como os kantianos, a filosofia política budista estaria situada ao longo do eixo do *ego-superego*: a natureza generosa, benevolente e cooperativa do ser humano é enfatizada na filosofia política budista e, portanto, o otimismo da perspectiva budista em relação à natureza humana parece corresponder ao aspecto do ideal do *ego* do *superego* (BETTCHER, 1997).

No caso do Jainismo, essa teoria política representa uma perspectiva intermediária entre os realistas e os missionários budistas. Na filosofia ateuista jainista, a ideia de governo não é associada a significados divinos. As funções desempenhadas pelo governo são racionais, de maneira que o propósito de um governo é, conforme o estado de Direito, educar seus cidadãos em todos os aspectos da vida social (BETTCHER, 1997). Conseqüentemente, o pensamento do Jainismo não é diferente daquele expresso por racionalistas europeus, como Locke ou Grotius, o que auxilia na compreensão de que o sistema de pensamento jainista representa uma síntese das tendências sociais e antissociais do ser humano. Como os grotianos, os jainistas acreditavam que o indivíduo não é totalmente sociável; por isso a punição deve ser permitida, de modo que um sistema jurídico justo é essencial para o desenvolvimento da sociedade (PRASAD, 1927). De uma

perspectiva freudiana, a orientação dos jainistas para a psicologia humana, como a dos grotianos e a dos confucionistas, parece corresponder ao elemento *ego*. A tensão dialética do ser humano entre a natureza sociável e cooperativa e o comportamento antissocial e egoísta desempenha uma função basilar no pensamento social jainista, bem como a teoria do *ego* no paradigma de Freud (BETTCHER, 1997).

No caso do pensamento político islâmico, este determina que os fundamentos políticos de um Estado sejam estruturados pela ideologia do Islamismo, e somente aqueles que acreditam na Lei Divina do Alcorão devem ser confiáveis para administrar os órgãos e as instituições do governo (TAMADONFAR, 1989). Além disso, um Estado constituído por meio da doutrina islâmica tem a prerrogativa de comandar e de cercar sua população em diversas áreas da vida; pode-se, por isso, argumentar que o sistema normativo religioso do Islamismo tende a influenciar a vida de seus adeptos. Por fim, em relação à autoridade suprema do Estado, esta é definida com base no Alcorão, cujos fundamentos advêm da vontade de Deus. A política externa do Estado fundamentado no Islamismo é semelhante à dos revolucionários mais agressivos de Wight. Isso significa que o Islã advoga, explicitamente, o uso de meios violentos para preservar a justiça e para erradicar sistemas “injustos”, nesse caso sistemas não islâmicos. Segundo a doutrina política islâmica, a guerra santa (*jihad*) representa um meio legítimo de eliminar sistemas políticos injustos. Além disso, esse Estado almeja defender a propagação do Islamismo, a busca da justiça, a fraternidade universal e a coexistência pacífica (TAMADONFAR, 1989). No entanto, o princípio da coexistência pacífica parece estar condicionado à realização e à concretização de um sistema islâmico universal (BETTCHER, 1997).

Segundo Bettcher (1997), as manifestações políticas do Islã em relação à natureza do ser humano parecem correlacionar-se melhor com as ideias dos kantianos revolucionários de Wight. Isso significa que uma perspectiva revolucionária otimista de reforma e de igualdade social parece estar vinculada a uma visão pessimista da formação psicológica do ser humano, de modo que o uso de coerção para alcançar a justiça islâmica seja justificado. Nesse sentido, a convicção na capacidade de aperfeiçoamento do ser humano vincula-se ao pessimismo, visto que a coerção pode ser usada para circunscrever as ações dos indivíduos. Com isso, Bettcher afirma que não só a perspectiva islâmica da psicologia humana é mais semelhante ao eixo *ego-superego* do paradigma de Freud, mas também a ênfase nos meios coercitivos de autoridade assemelha-se mais ao aspecto punitivo do *superego*. Ao se analisar o pensamento islâmico com base na filosofia política e na política internacional, compreende-se que a perspectiva política do Islamismo não

tem a mesma profusão de concepções e de ideias filosóficas como as manifestadas pelas antigas tradições europeia, grega, chinesa e indiana; o pensamento político islâmico continua, no entanto, a ter sua posição no mapa psicológico freudiano, embora não abranja toda a extensão do sistema *id-ego-superego* da mesma forma que os sistemas europeu, indiano e chinês antigo, na medida em que o pensamento islâmico parece ser mais homogêneo do que as filosofias das três outras civilizações analisadas (BETTCHER, 1997).

Bettcher tenta demonstrar, com base em várias filosofias políticas, que a topografia de Freud pode ser analisada como um modelo geral da psicologia humana. O autor explica que, embora Freud não tenha aplicado diretamente seu paradigma para analisar filosofias políticas, essa análise era possível, já que diferentes aspectos do mapa psicológico de Freud podem ser reconhecidos em várias tradições da filosofia política. Isso significa que Bettcher tentou demonstrar que cada escola política de pensamento assume certa orientação para a natureza psicológica do ser humano, proporcionando o fundamento teórico para determinada doutrina política (BETTCHER, 1997).

Bettcher montou um quadro sinótico, Figura 2, que condensa a relação entre o sistema psicanalítico de Freud e as filosofias políticas abordadas. Em primeiro lugar, os sistemas de crença dos maquiavélicos, dos legalistas chineses e das antigas escolas indianas aproximam-se do eixo *id-ego*. Em segundo, os kantianos, os taoístas chineses e as antigas tradições budistas indianas pressupõem que a natureza política do ser humano seja capaz de se aperfeiçoar – já os kantianos evolucionários mais otimistas acreditam que a natureza do ser humano é benevolente e cooperativa –; o fundamento psicológico dessas escolas corresponde ao eixo *ego-superego*. Por fim, um meio-termo é presumido pelas escolas grotiana, confuciana e jainista, de modo que a orientação psicológica dessas escolas para a natureza política do ser humano se vincule à função do *ego*.

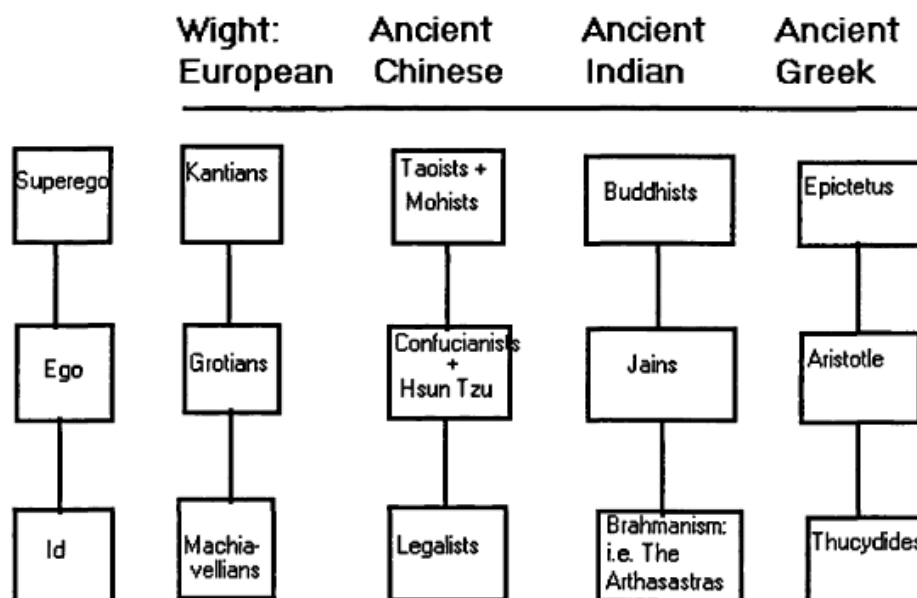


Figure Two: The 'id-ego-superego' map: A trans-cultural and trans-historical model of political philosophy

Figure Two

Figura 2 - O Mapa "id-ego-superego": Um modelo transcultural e transhistórico da filosofia política

Fonte: Bettcher (1997, p.42)

Analisa-se, portanto, que os princípios estruturais da psicanálise freudiana fornecem um paradigma universalizante da psicologia humana, pelo qual as tradições do pensamento político, ocidentais e não ocidentais, podem ser comparadas e examinadas. Bettcher teve o propósito de comparar essas tradições ocidentais com o sistema de Freud, de sorte a demonstrar que sua metodologia não é culturalmente enviesada. Além disso, Bettcher reafirma o fato de que, embora Freud não tenha elaborado sua topografia *id-ego-superego* para uma análise do comportamento de coletividades, como o dos Estados-nação, esses princípios da psicologia individual estavam implícitos em suas obras sobre relações internacionais e questões políticas. Por essa razão, Bettcher concluiu que o sistema psicológico individual de Freud pode ser extrapolado para o domínio da psicologia de grupo, com o intuito de fornecer uma análise única do comportamento dos Estados (BETTCHER, 1997).

Uma vez que o estudo da psicanálise pode ser usado para interpretar o comportamento de um agrupamento humano, sobretudo o estatal, a área da psicologia de grupo torna-se relevante para o desenvolvimento conceitual da relação entre Estados.

Nesse sentido, no que diz respeito ao comportamento dos Estados, que têm o contrato social como um elemento importante de análise, Bettcher (1997) elaborou uma analogia entre as ideias de Rousseau e as de Freud, não só para descrever os processos políticos e sociais que levam a integração do indivíduo a uma comunidade política, como a pensada pelo próprio Rousseau, mas também para vincular esses fatores socioculturais a um paradigma do desenvolvimento psicológico do ser humano, com base nas ideias de Freud.

Bettcher (1997) explica que o trabalho de Freud sobre a evolução de grupos políticos se assemelha ao desenvolvimento de grupos sociais do Contrato Social de Rousseau, cujos estágios são definidos desta maneira: um estágio pré-social, como o estado de natureza, um de início de contrato social entre indivíduos e um de sociedade civil organizada e estabelecida. Embora Freud fosse menos otimista do que Rousseau em relação ao estado de natureza do ser humano, já que Rousseau acreditava na pureza e na inocência do indivíduo e Freud tinha um entendimento de que esse indivíduo – no seu estágio pré-social – era egoísta e agressivo (correspondente ao *id* agressivo freudiano), ambos concordavam que o estado de natureza do ser humano era dinâmico, pois o indivíduo sofre uma transformação sociopsicológica, à medida que se socializa em uma sociedade civil (BETTCHER, 1997).

A socialização já pressupõe o início de um contrato social, o que implica não apenas a alteração das condições sociais e materiais da existência do ser humano, mas também uma transformação da natureza humana, à medida que os indivíduos passam do estado de natureza ao de sociedade política. Uma vez feito o contrato social, estabelecendo autoridades legais e instituições legítimas, a sociedade fica menos propensa a conflitos. Além disso, a base da sociedade humana reside nos sentimentos comunitários e nos vínculos emocionais que se desenvolvem entre os indivíduos de uma coletividade unida, pois a coerção social, como único meio de autoridade, pode provocar rebeliões e instabilidades (FREUD, 1985).

No estágio em que a sociedade civil já está organizada com base em um contrato social, há uma necessidade de mitigação da natureza egoísta e individual do ser humano, para se pensar também no coletivo, ao analisar o contrato social a partir do paradigma da psicologia humana. Para Freud, o desenvolvimento do *superego* individual está vinculado ao *superego* cultural, que tem relação com a estrutura normativa da sociedade. Segundo Bettcher (1997), Freud demonstrou a transformação da consciência humana, quando o indivíduo se integra à sociedade civil, bem como oferece um modelo que explica a mudança sociopsicológica desse indivíduo. As sociedades – Estados, nações,

comunidades – são possíveis e sustentáveis, segundo Freud (1985), porque os indivíduos transferem a autoridade a uma unidade maior e legítima, de modo que se mantém unida pelos laços emocionais entre os membros dessa unidade social (BETTCHER, 1997).

O vínculo social gerado entre os indivíduos, em uma sociedade, pode ser explicado, segundo Bettcher (1997), por meio do conceito de *superego* cultural e de consciência coletiva. Para isso, será brevemente apresentado algumas ideias de filósofos que já analisavam a concepção de consciência comunitária ou coletiva, que também foi objeto de estudo de Freud. Émile Durkheim entende a consciência coletiva como a totalidade das crenças e dos sentimentos comuns aos membros de uma sociedade, que formam determinado sistema com vida própria. O substrato dessa consciência é difundido na sociedade, mas possui características específicas que a torna uma realidade distinta da consciência de um indivíduo. Além disso, não muda a cada geração; vincula, entretanto, várias gerações umas às outras. É diferente da consciência dos indivíduos, embora só se realize nos indivíduos, conforme entendia Durkheim. Nesse sentido, a consciência coletiva de Durkheim é um termo geral que descreve todas aquelas influências normativas que os indivíduos, de uma geração a outra, estão expostos em razão da vida em sociedade; essas regras coletivas abrangem valores religiosos, leis civis e criminais e outros valores tradicionais. A consciência coletiva funciona de forma a unir os seres humanos por um vínculo de sociabilidade (BETTCHER, 1997).

De acordo com Bettcher (1997), Freud refere-se ao *superego* cultural como um elemento da psique humana que abrange os ideais éticos, os valores morais, as normas e as forças punitivas dentro da sociedade, que contribuem para a coesão e a cooperação social. Constitui, desse modo, a estrutura normativa e o sistema de coerção comunitária de uma sociedade, bem como interfere e modifica o comportamento egocêntrico do indivíduo que contraria as expectativas sociais. Símbolos, leis, totens e tabus são, por exemplo, meios pelos quais a sociedade formula restrições ao egoísmo individual e à violência latente – que pode ser resultado de um comportamento egocêntrico e antissocial – com o intuito de engendrar uma coexistência social sustentável (BETTCHER, 1997).

Além disso, o *superego* cultural é o agente externo em uma comunidade que implica a formação do *superego* individual, já que estabelece exigências, cuja desobediência instaura o que se chama medo de consciência. Conseqüentemente, são essas influências exteriores que criam uma consciência moral em relação à sociedade. Freud sugere, ainda, que as exigências éticas do *superego* cultural dentro de uma sociedade, após a elaboração de um contrato social, podem ser bastante severas, com o

desenvolvimento de neuroses (FREUD, 1985a). Freud comenta que a consciência do *superego* individual é reproduzida por um conjunto semelhante de processos sociais dentro de uma comunidade; por isso afirma que há uma vinculação entre a evolução psicológica do *superego* do indivíduo e as forças sociais externas que auxiliam a moldar esse aspecto da personalidade humana. Por conseguinte, Bettcher explica que, em virtude de o ser humano se socializar em certo ambiente social e cultural, de modo a cumprir com as expectativas sociais, fornece evidências da evolução do *superego* (BETTCHER, 1997).

No que concerne à filosofia política de Rousseau, a teoria da vontade geral é apresentada com base em seu conceito de corpo político⁷, em que a anatomia do Estado foi comparada com as características fisiológicas do corpo humano. Para Rousseau, a unidade do corpo político é basilar, pois, para que o Estado mantenha sua função como um ente moral, ao proporcionar bem-estar à população, deve, portanto, permanecer como uma entidade unificada (BETTCHER, 1997). Já Auguste Comte propôs uma analogia biológica dos Estados e dos agrupamentos humanos, em que sugere que o estudo sociológico de grupos humanos deve considerar o todo social, de modo que não possa ser reduzido a uma análise individual. Em “*The Positive Theory of the Social Organism*”, Comte comparou a função do líder de um agrupamento, ou de um Estado, às funções cerebrais de um ser humano individual (COMTE, 1975, p.427), considerando o organismo social como um ente corpóreo⁸, como um fato empiricamente definido (BETTCHER, 1997).

Outro autor que aborda o assunto acerca de uma consciência coletiva é Friedrich Hegel, que em sua obra “*Elements of the Philosophy of Right*”, também empregou uma metáfora entre o corpo humano e o Estado. As partes individuais que integram o organismo estatal ocupam um lugar específico e definido, da mesma maneira que acontece com os órgãos do corpo humano. Caso uma dessas partes não funcione, o todo social perecerá (HEGEL, 1985). Hegel (1985) personifica o Estado como um eu coletivo.

⁷ O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo vivo organizado, semelhante ao do homem. O poder soberano simboliza a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, fonte dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, dos quais os juizes e magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que uma economia prudente, cumprindo as funções do coração, distribui por todo o corpo para dar alimento e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem a máquina se mover, viver e trabalhar e que não podem ser feridos em nenhuma parte sem causar rapidamente uma impressão dolorosa no cérebro, se o animal estiver em estado saudável (ROUSSEAU, 1991, p. 95).

⁸ Comte faz uma analogia biológica comparando os grupos sociais às células e aos tecidos do corpo humano: “tratará o organismo social como definitivamente composto pelas famílias que são os verdadeiros elementos ou células; a seguir, das classes ou castas que são seus próprios tecidos; e por último, das cidades e comunas que são seus órgãos reais.” (COMTE, 1991, p. 429).

Dessa maneira, a “pessoa do Estado”, como um organismo vivo, tem uma “mente”. Nesse sentido, os Estados, como “indivíduos existentes”, representam a “mente nacional”, de modo que interage com o comportamento de outros entes estatais que têm os mesmos atributos, direitos e deveres que este. O Estado incorpora, conseqüentemente, a moralidade coletiva de uma comunidade unida pela tradição, pela religião e pelas crenças morais, o que contribui para que uma fidelidade ao Estado possa garantir que o coletivo prevaleça sobre o egoísmo individual (BETTCHER, 1997).

De acordo com Bettcher (1997), Freud não elaborou uma teoria coesa do Estado como fizeram Rousseau, Durkheim Comte e Hegel. Quando Freud reflete sobre unidades políticas, como os Estados, considera-as como grupos de agentes; suas reflexões sobre as relações interestatais e a psicologia de grupo revelam, entretanto, similaridades metodológicas em relação à análise desses intelectuais, embora Freud não cite diretamente nenhum trabalho desses pensadores. Bettcher explica que Freud, em seus ensaios políticos, se refere ao Estado de maneiras diferentes: classifica-o como unidades, outras vezes como pessoas ou mesmo como organismos. Em se tratando da análise psicológica de um agrupamento humano, Freud tentou desenvolver uma teoria sistemática da psicologia de grupo em sua obra “*Group Psychology and the Analysis of the Ego*” (1921). A psicologia de grupo de Freud concentra-se na ideia de Eros⁹ de Platão para se referir às forças de harmonização e de unidade, que podem manter unidos os agrupamentos humanos (FREUD, 1985), com base no respeito, pelos seus membros, aos valores e aos princípios do grupo, e com base nos vínculos emocionais que esses valores auxiliam a desenvolver entre esses membros do grupo. Nesse sentido, a psicologia de grupo de Freud dedica-se ao aspecto benevolente e pró-social da psicologia humana, que é resumido pelo conceito de *ego-ideal*.

Consoante Bettcher (1997), Freud argumenta que é possível atribuir características de um indivíduo a um grupo, de maneira que a formação de grupos é como se fosse a continuação do caráter multicelular dos organismos superiores (FREUD, 1985). Dessa maneira, quando se analisa que os aspectos de um indivíduo podem ser observados

⁹ Vejamos o que se passa com Eros na República. Nesta, a alma humana é dividida em três partes: a racional, a irascível e a irracional ou apetitiva. Cada uma deve exercer a atividade que lhe é própria. À parte racional, que é superior, cabe comandar e sua qualidade específica é a sabedoria. À parte irascível compete auxiliar a parte racional, de tal forma que suas ordens sejam sempre obedecidas; a qualidade que a distingue é a coragem. À parte apetitiva, cabe obedecer aos comandos da parte racional e a qualidade que lhe cabe é a temperança. Se cada parte exerce sua função, a alma está em harmonia, é justa e saudável. Quando ocorre de alguma parte desviar-se de sua tarefa, a alma adocece: a desordem impera e, com ela, a injustiça (BARROS, 2023).

nas ações de um grupo, torna-se importante explicar que o modelo de psicologia de grupo de Freud se desenvolve a partir de suas ideias sobre totens e tabus¹⁰, cuja existência representa símbolos coletivos que criam uma dinâmica particular de interação entre membros de uma comunidade. Bettcher explica que a coesão social se forma uma vez que o narcisismo individual, que é a capacidade do indivíduo de resistir à socialização em um agrupamento humano organizado, é enfraquecido pela identificação do indivíduo com um líder ou com as diretrizes de um grupo. Essas forças socializadoras encontram-se no *superego* cultural. Por sua vez, Bettcher argumenta que Freud não acreditava, como Comte acreditava, que um agrupamento humano tem a capacidade de suprimir, inteiramente, a independência individual, de modo que o indivíduo se torne indistinguível do grupo. Freud entendia que certa dimensão de autonomia individual coexistia com a identificação do indivíduo com um grupo, de forma que a mente grupal não se apodera, necessariamente, da individual (BETTCHER, 1997).

Em seu artigo *Thoughts for the Times on War and Death (1915)*, a observação de Freud em relação ao Estado, como sendo um indivíduo coletivo da humanidade (FREUD, 1985a), refere-se a uma extensão do sistema de pensamento da mente grupal. Freud sugere que o Estado deve ser considerado como grupo de agentes unitário, detentor de uma mente grupal, que orienta as relações com outras unidades políticas homólogas. Por conseguinte, Freud acreditava que as relações éticas entre os Estados poderiam desenvolver-se e evoluir, similarmente ao processo de interação ética que acontece entre os cidadãos individuais.

Bettcher (1997) explica que o pensamento de Freud se assemelha ao de Durkheim, visto que Durkheim propõe que o Estado deve resguardar a moralidade do grupo, ao exercer autoridade sobre o indivíduo; este, por sua vez, como parte de um grupo – Estado –, deve demonstrar lealdade por meio do nacionalismo e do patriotismo. Consequentemente, o Estado assegura que os padrões éticos de uma sociedade sejam inculcados em seus cidadãos. Já Freud, por seu turno, extrapola Durkheim, ao sugerir que uma autoridade moral supranacional deveria existir, com o objetivo de estabelecer parâmetros de comportamento entre os agentes estatais. Para Freud, a concepção de

¹⁰ “O totemismo, a primeira forma de religião que conhecemos, contém, como parte indispensável de seu sistema, uma série de leis e proibições que claramente não significam nada além de renúncia instintiva. Existe o culto do Totem, que contém a proibição de matá-lo ou feri-lo... a concessão de direitos iguais para todos os membros da horda de irmãos, ou seja, a restrição do impulso de resolver sua rivalidade pela força bruta. Nessas regras temos que discernir o início dos primórdios de uma ordem moral e social” (FREUD, 1939).

sociedade civilizada refere-se à transformação dos aspectos das compulsões externas da sociedade, de uma orientação egoísta a uma tendência altruísta; por isso que esse processo transformativo, que ocorre, em regra, entre indivíduos em uma comunidade, deve ser, também, desenvolvido e estimulado entre os Estados (BETTCHER, 1997).

Freud (1985) argumenta que os Estados podem ter de passar pelos estágios de socialização, processo similar à transformação pelo qual o ser humano passou: de indivíduos primitivos a cidadãos de uma unidade política. Somado a isso, Freud (1985a) não aceita a ideia de que o ser humano e o ser humano coletivo estejam, necessariamente, sujeitos a viver em um estado de natureza hobbesiano. Nesse sentido, elucida que os Estados devem ser ensinados a apreciar os benefícios da cooperação interestatal, argumento que, com base na analogia de Freud entre indivíduos e Estados, vincula a questão da coesão social do indivíduo ao nível coletivo (FREUD, 1985a). Freud muda, por consequência, o nível de análise do individual para o coletivo, porém utiliza a mesma metodologia psicanalítica para analisar o comportamento dos indivíduos e dos Estados¹¹.

Bettcher (1997) esclarece, por exemplo, que a descrição de Freud acerca da função da Liga das Nações, como um vetor de coesão social entre os Estados, se relaciona à função do *superego* cultural. Nesse sentido, Freud coloca o conceito de *superego* cultural em um nível interestatal. Além disso, argumenta que, se vínculos sociais duradouros devem ser criados entre sujeitos estatais, as identificações e os vínculos emocionais entre seus membros devem, portanto, existir (BETTCHER, 1997).

Bettcher (1997) cita mais um exemplo sobre as identificações e os vínculos emocionais que Freud relata em uma de suas cartas para Einstein:

Freud observa que "ideias mantidas em comum" facilitaram a coesão entre os atores estatais em outros períodos históricos. Por exemplo, ele observa que os laços sociais entre as cidades-estados gregas foram fortalecidos pela ideia pan-helênica: "o sentimento de ser superior aos bárbaros" (Freud, *Why War?*, 1985, p.354). A ideia de superioridade era tão poderosa na Grécia Antiga que foi formalmente declarada em diversas instituições: no Conselho Anfictiônico, nos Oráculos e nos Jogos. Embora Freud aceitasse que a ideia pan-helênica era poderosa o suficiente para forjar um sentimento de comunidade, isso por si só não foi suficiente para mitigar "disputas bélicas entre as diferentes seções

¹¹ Por exemplo, ele parece estender a ideia do "*superego*" ao nível interestatal. Como observado anteriormente, a orientação de Freud em relação à Liga das Nações é paralela à noção de Kant de uma "consciência da humanidade". Consistente com sua teoria da formação do "superego", Freud acreditava que, se a Liga das Nações fosse eficaz, deveria ter algum poder investido nela, enquanto membros e não membros deveriam estar preparados para atender à sua mensagem "moralista". A partir desses comentários políticos, parece que as convicções políticas de Freud estavam próximas das tradições políticas do "pensamento liberal" e, consequentemente, ele promoveu a ideia da Liga das Nações (BETTCHER, 1997).

da nação grega ou mesmo para restringir uma cidade ou uma confederação de cidades de se aliar ao inimigo persa para obter vantagem sobre um rival” (BETTCHER, 1997, p.65).

As observações de Freud acerca das relações entre os Estados demonstram, segundo Bettcher (1997), a tensão dialética do modelo *id-ego-superego*: os seres humanos são capazes de terem níveis elevados de cooperação sem conflito, mas seria improvável a completa eliminação do egoísmo agressivo do ser humano, que é o próprio vetor que engendra conflitos. Uma vez que utiliza sua metodologia do nível individual ao coletivo, Freud esclarece que o Estado, como um organismo de um indivíduo humano, pode livrar-se dos impulsos agressivos do *id*, deslocando-os para outra direção, fora de si (em regra, direcionando-os a outros Estados), fato que pode ser analisado em diversos conflitos internacionais, como no caso dos nazistas na Segunda Guerra Mundial ou no conflito bipolar da Guerra Fria.

De acordo com Bettcher (1997), as ideias freudianas sobre as relações conflitantes entre Estados e entre individuais encontram-se no eixo *id-ego*. A análise de Freud, concernente ao uso da força e da violência entre Estados, condiz com o primeiro e o segundo estágio de desenvolvimento da associação política humana, que ele próprio sugeriu – estágios esses similares às etapas da evolução dos grupos sociais de Rousseau. Da mesma forma que as relações humanas no estado original da natureza, as relações interestatais são, também, governadas pela busca de poder e de dominação. Freud entendia que, enquanto alguns Estados tentassem dominar outros, sobretudo por meio da força, estes estariam frequentemente preparados para a guerra” (FREUD, 1985).

Para que os Estados pudessem ter interações mais harmônicas, Bettcher (1997) explica que Freud tinha convicção na possibilidade de os Estados serem sociabilizados e civilizados em suas relações, mediante uma combinação de aspectos morais e punitivos do *superego* cultural, da mesma forma que ocorre entre os indivíduos em determinada sociedade, pois estes estão sujeitos a valores, princípios e normas sociais. Apesar de reconhecer a existência de um lado agressivo e antissocial da psicologia humana, Freud compreendia que os efeitos socializadores da comunidade demonstravam que a guerra e os conflitos não eram eventos perenes, porquanto a estrutura normativa de uma sociedade sociabilizada proporcionaria os meios necessários para atenuar o comportamento egoísta tanto dos indivíduos quanto dos Estados (BETTCHER, 1997).

É importante ressaltar que, além de analisar a concepção de seres humanos coletivos com base em uma perspectiva sociopsicológica da natureza humana, Freud analisou, também, o comportamento social e político dos Estados como se fossem indivíduos, ao aplicar o conceito de neurose coletiva e de mecanismo de defesa nas relações interestatais. Segundo Bettcher (1997), embora acreditasse que os resultados clínicos psicanalíticos pudessem ser utilizados no domínio da Ciência Social, da Filosofia e da Antropologia, Freud (1955) não estava, inteiramente, convicto de que o diagnóstico de distúrbios psicológicos poderia ser usado para analisar o comportamento sociopolítico de Estados. Como acreditava que grupos religiosos pudessem apresentar, no entanto, sinais de distúrbios psicológicos, pode-se inferir, segundo Bettcher (1997), que Freud também acreditava que era possível que Estados apresentassem o mesmo quadro, como no caso da guerra entre franceses e prussianos.

Na guerra franco-prussiana de 1870, em que a França perdeu o território da Alsácia-Lorena, Freud esclareceu que a derrota francesa gerou uma condição psiquiátrica de paranoia em massa, em um nível Estado-nação (FREUD, 1966). Esse quadro psiquiátrico pode ser compreendido pelo que ficou conhecido como o revanchismo francês, que foi não só um dos fatores causadores da Primeira Guerra Mundial, mas também foi um dos elementos que possibilitaram a elaboração de um Tratado de Versalhes (1919) draconiano e despótico, documento que instigou, inclusive, movimentos incitadores da Segunda Guerra Mundial. Bettcher (1997) explica que, com base na análise de Freud, a França, como uma grande potência, sentiu-se envergonhada por sua derrota e, para defender seu orgulho coletivo em face da derrota, acabou desenvolvendo o que Freud nomeou paranoia em massa e delírio de traição. Isso significa, portanto, que os conceitos psiquiátricos e psicanalíticos ao nível de análise coletivo são perceptíveis na obra de Freud (BETTCHER, 1997).

Segundo Bettcher (1997), Freud havia sugerido que os mecanismos psicanalíticos de defesa¹² poderiam ser usados para analisar o comportamento estatal. Para confirmar esse argumento, Freud (1985) asseverou que os Estados são muito mais susceptíveis às exigências de suas paixões do que diligentes em relação a seus interesses. Os interesses

¹² Em psicanálise, os mecanismos de defesa são métodos pelos quais o *ego*, orientado para a realidade, lida com as demandas antissociais do *id*, com as pressões morais e socioculturais do superego e com informações sociais do mundo exterior. O *ego* tenta harmonizar esses dados psicológicos, para se adaptar e para manter plena consciência de sua realidade objetiva. Essas defesas psicológicas representam meios pelos quais a psique do indivíduo pode usar para reduzir os níveis de ansiedade pessoal, de medo e de insegurança. (Schwartz et al., 1974, p.500) (BETTCHER, 1997, p.71).

coletivos dos Estados atuam como um mecanismo de racionalização para suas paixões; os Estados expressam, portanto, seus interesses com o intuito de justificar, de racionalizar e de satisfazer suas paixões. (FREUD, 1985a). Esse argumento é idêntico ao conceito utilizado na psicologia individual e na psicanálise. Isso significa que a racionalização da paixão representa um mecanismo de defesa, pelo qual o *ego* do indivíduo justifica, fundamenta e exprime seu comportamento em termos socialmente aceitáveis, com o propósito de ocultar a verdadeira motivação antissocial e agressiva por trás da conduta (BETTCHER, 1997).

É importante, dessa maneira, entender que os Estados justificam situações violentas e relações agressivas uns em relação aos outros, com a intenção de disfarçar suas condutas socialmente inaceitáveis, por meio de um comportamento fundamentado na ideia de interesse nacional. Nesse sentido, uma vez que Freud sugerira que os Estados pudessem manifestar emoções coletivas, como o ódio ou a vingança, e pudessem utilizar mecanismos de defesa para justificar seu comportamento, faz sentido inferir que o sistema psicológico freudiano pode ser útil para analisar as ações coletivas dos Estados (BETTCHER, 1997).

O estudo da prática de atribuir características e comportamentos humanos às ações e às condutas de grupos de indivíduos, especificamente Estados, é um lugar-comum na filosofia política clássica; Bettcher (1997) cita, entretanto, outros estudiosos, cujos trabalhos também analisaram a ideia de “personificação do Estado” e influenciaram a contemporânea disciplina de Relações Internacionais. Intelectuais como Edward Carr, Charles Manning, Reinhold Niebuhr e Evan Luard mais conhecidos pelas contribuições ao pensamento vinculado à Escola da Sociedade Internacional ou Escola Inglesa de Relações Internacionais, são os que Bettcher trabalha em sua tese, pois cada um deles emprega uma analogia individual-coletiva para analisar aspectos comportamentais específicos dos Estados.

Bettcher (1997) explica que, para Carr, a personificação do Estado é uma ficção necessária, uma elucubração da mente humana, que se tornou realidade em função da instituição de um sistema de Direito Internacional. A personificação do Estado é um mecanismo importante para as interações estatais no contexto internacional. Nesse sentido, com base em uma estrutura normativa internacional, tornou-se possível atribuir ao Estado uma personalidade jurídica, em que este reclama direitos, deveres e obrigações morais como sujeito de direito internacional público na política mundial. Além disso, essa personificação das instituições não se restringe somente aos Estados, já que, segundo Carr

(1958), na esfera econômica, as sociedades anônimas também são entendidas como grupos de atores que assumem responsabilidades corporativas e sociais em determinada comunidade (Carr, 1958, p. 148-151).

Manning também argumenta a favor da personificação do Estado como um mecanismo funcional, um fato social, que auxilia nas interações estatais. De acordo com Bettcher (1997), Manning considera o Estado como uma ideia da mente dos seres humanos. A ideia de “comportamento” estatal é um conceito fictício, já que a conduta do Estado é socialmente planejada. Nesse sentido, Estados são considerados pessoas coletivas juridicamente reificadas, como sendo um aparato burocrático ou uma estrutura institucional. Com base em uma metodologia holística, o sujeito estatal de Manning é, portanto, uma pessoa imaginária (BETTCHER, 1997).

Consoante Bettcher (1997), a análise de Niebuhr acerca da personificação do Estado tem uma perspectiva mais psicológica. Niebuhr aplica o conceito de egoísmo individual (egocentrismo) a processos psicológicos advindos do comportamento de Estados, com base em suas ambições e motivações egoístas. O entendimento de Niebuhr sobre a psicologia de grupo dialoga com o pensamento político realista, pois esse autor entende que as relações de grupo, sobretudo o relacionamento entre Estados, nunca serão tão éticas quanto aquelas entre indivíduos (NIEBUHR, 1941). O egoísmo coletivo é mais inflexível do que o egocentrismo individual, porque a tarefa de persuasão moral tende a ser mais difícil quando as relações são intergrupais, principalmente quando essas interações são realizadas entre grandes grupos, como os Estados (BETTCHER, 1997).

Luard enfatiza a semelhança sociopsicológica entre o comportamento individual e o de uma coletividade social, referindo-se à sociedade de Estados como um organismo social. Essa sociedade tende a ser concebida como uma entidade, e não como a soma de partes, de modo que é compreendida como uma entidade que tem existência e autonomia própria (LUARD, 1990). Segundo Bettcher (1997), o entendimento de Luard concernente às relações interestatais é holístico, e a sociedade internacional é considerada um todo, em que os Estados se relacionam, influenciados por um contexto social, de maneira que suas ações podem ser analisadas a partir de uma perspectiva sociopsicológica. Luard acredita, por fim, que os Estados, como os indivíduos, manifestam impulsos coletivos, como os impulsos agressivos, ao demonstrar um padrão de comportamento violento e bélico, que se assemelham às atitudes dos indivíduos portadores de distúrbios psicológicos (BETTCHER, 1997).

Luard (1988), por fim, argumenta que o isolamento de um Estado da sociedade internacional pode implicar um comportamento e um *modus operandi* antissocial, processo semelhante ao que ocorre quando um indivíduo se isola da comunidade e começa a ter comportamentos de repulsa e de negação em relação a outros indivíduos. Dessa maneira, por não se sentirem incluídos e valorizados, tornando-se cada vez mais isolados, esses Estados desenvolvem, por conseguinte, tendências antissociais e agressivas. No que concerne a esse comportamento, Luard faz, novamente, uma comparação com os indivíduos, referindo-se a um caso de estado mental psicótico. No caso das relações entre Estados, o Japão no início do século XX, a Alemanha entre as duas Grandes Guerras Mundiais e a Coréia do Norte, mais recentemente, poderiam apresentar esse quadro psicótico no âmbito interestatal (BETTCHER, 1997). Conforme a análise de Bettcher (1997), como os indivíduos, os Estados estão, também, sujeitos a influências socializantes, com base em normas, leis e princípios morais, que têm o objetivo de estabelecer certo padrão de conduta socialmente aceito em uma comunidade de sujeitos estatais. Nessa conjuntura, os agrupamentos humanos, como os Estados, demonstram que estão aptos a se relacionarem em alto nível de cooperação social, similarmente às interações cooperativas entre indivíduos.

Para compreender a vinculação entre a ideia de personificação do Estado, elaborada por esses autores contemporâneos das Relações Internacionais, e o pensamento de Freud em relação ao comportamento estatal, Bettcher (1997) desenvolveu a classificação do conceito de *ego* coletivo, embora a ideia já tenha sido elaborada por Freud anteriormente. Com o intuito de melhor entender esse conceito, Bettcher fez uma breve comparação entre o pensamento dos teóricos supracitados e o de *Freud*. De acordo com Bettcher (1997), Freud definiu o Estado, da mesma forma que Carr o fez, como um agrupamento de indivíduos, com responsabilidades sociais em suas relações interestatais, por meio de compromissos legalmente respaldados em tratados e convenções internacionais. O Estado para Freud, como seres humanos coletivos, corresponde, também, à metodologia holística de Manning, pois ambos argumentam que, em suas relações externas, os Estados atuam como uma unidade social e, nesse sentido, é comparável, em um nível holístico de análise, a um indivíduo em relação a seus atributos comportamentais. Para analisar o comportamento individual e coletivo, Freud utilizou um sistema psicológico detalhado, cujo desenvolvimento é semelhante à noção de Manning de mapa social.

Freud argumentou que o Estado, como um agrupamento que interage com seus homólogos, manifesta seu egoísmo coletivo, quando viola e descumpre, por exemplo, os tratados internacionais dos quais é parte e acaba por entrar em guerra com outro Estado. Bettcher (1997) esclarece que o conceito psicanalítico de egoísmo individual e o de egoísmo coletivo, na forma de um egocentrismo social e um comportamento antissocial, caracteriza a desconsideração do ego pelos compromissos sociais, em razão de uma busca autocentrada e individualista de seu próprio interesse e para sua própria vantagem, o que pode provocar o uso da força ou a violação de normas sociais e internacionais.

Bettcher acredita que a concepção de Freud acerca do egoísmo do Estado é comparável à de Niebuhr, pois, para Freud e Niebuhr, o egoísmo, estatal ou individual, é antagônico ao conceito de altruísmo social, em que as condutas e as ações de um sujeito conformam-se às regras e à ética da sociedade. Além disso, ao contrário de Niebuhr, Freud argumentava que o Estado, como o indivíduo, tem compromissos morais e normativos, além de entender que a relação entre Estados, como a dos indivíduos, poderia evoluir de uma interação “primitiva” à criação de uma sociedade “civilizada”. Nesse sentido, Bettcher assevera que a análise freudiana do Estado dialoga melhor com a evolução da Sociedade Internacional de Luard do que com a análise de Niebuhr (BETTCHER, 1997).

Bettcher esclarece que nenhum desses autores modernos das Relações Internacionais referenciaram, explicitamente, a psicanálise, malgrado haja certas semelhanças em relação à análise do Estado desses intelectuais com a teoria freudiana. A metodologia de Luard tem, todavia, uma equivalência mais próxima ao estudo de Freud sobre o Estado, especialmente acerca das pulsões coletivas e dos distúrbios psicológicos coletivos. Esses conteúdos não serão pormenorizados nesta dissertação, visto que o intuito, aqui, é apresentar, laconicamente, as comparações que Bettcher realizou entre o trabalho de Freud e o dos teóricos de Relações Internacionais.

No que concerna ao *ego* coletivo, algumas considerações são importantes para a melhor compreensão de seu funcionamento. O conceito freudiano de *ego* parece corresponder a uma característica interativa e negociadora do aparato¹³ do Estado, visto que, conforme Bettcher (1997), cada um dos teóricos de Relações Internacionais, apontados por ele, descreve algum tipo de aspecto ativo ou mental do Estado, em que essa “mente” negocia pelo Estado as interações dentro do sistema internacional. Esse processo

¹³ Conjunto de instrumentos, equipamentos ou elementos necessários à realização de determinados objetivos (HOUAISS, 2022).

é, basicamente, o que a concepção freudiana de *ego* explica em relação ao comportamento do ser humano em sua individualidade, mas, nessa ocasião, o *ego* é explicado com base em interações entre coletividades. Nesse sentido, assim como Freud trabalhou o conceito de *ego* em relação aos seres humanos individuais, a ideia de *ego* coletivo pode fazer sentido para as relações interestatais, já que as funções executivas do aparato estatal, que orienta e regula as ações externas e a política externa do Estado, garantem o ajuste, a orientação, a socialização e os interesses de sobrevivência desse Estado dentro de um sistema internacional hostil. O aparato do Estado poderia ser representado, portanto, como um *ego* coletivo (BETTCHER, 1997).

Por fim, com o intuito de examinar melhor a dinâmica das relações internacionais em uma perspectiva psicanalítica, Bettcher (1997) também utilizou o conceito da Escola da Sociedade Internacional, com base no entendimento de Hedley Bull. Na obra “Sociedade Anárquica” (2002), Bull demonstra a diferença entre sistema internacional e sociedade internacional¹⁴. O sistema internacional diz respeito a um conjunto de Estados que interage entre si, sem compartilhar, necessariamente, normas ou valores predeterminados, ao passo que a sociedade internacional concerne a um conjunto de Estados que, além de interagir, compartilha valores, princípios e regras internacionais, de modo que haja relações mais densas entre si e mais sustentáveis ao longo do tempo.

Em uma sociedade internacional, a coesão social é maior do que em um sistema internacional, de sorte que uma sociedade de Estados é consciente de certos interesses e valores compartilhados, razão pela qual as relações são vinculadas por regras comuns de associação. Esses objetivos e interesses comuns incentivam a cooperação entre os Estados, de tal maneira que compartilham o desenvolvimento e a operacionalização de certas instituições, como a diplomacia, o Direito Internacional, os costumes, as convenções de guerra e as organizações internacionais (BULL, 1995). Nesse sentido, Bettcher afirma que a noção de sistema e de sociedade internacional de Bull parece inserir-se em um gradativo processo de coesão social, pois, em um sistema internacional, a cooperação social é menor do que em uma sociedade internacional, que, ao longo do tempo, se foi formando à medida que as relações internacionais se foram aprofundando (BETTCHER, 1997).

¹⁴ Para a compreensão das relações internacionais e da dinâmica da política internacional, Bull apresenta, também, um terceiro conceito com o qual trabalha, que se refere à “sociedade mundial”; entretanto, como nesta dissertação não há, necessariamente, uma obrigação de pormenorizar o conteúdo desse conceito, este será somente citado.

A conquista das necessidades materiais básicas da vida social do ser humano tornou-se possível, no momento em que uma ordem social foi estabelecida. Segundo Bull, os seres humanos são sensíveis à violência, de modo que a ocorrência de qualquer situação violenta gera interesses comuns entre os indivíduos, com o fito de restringir a perpetuação do evento hostil; pode-se, portanto, considerar que a ordem em uma sociedade é mantida por um senso de interesses comuns, por regras que prescrevem o padrão de comportamento e por instituições que tornam essas regras legítimas e efetivas. Bull (1995) explica que, como os indivíduos em uma sociedade, os Estados podem ter, a partir de suas interações, uma série de interesses comuns, que dizem respeito ao medo da violência, ao cálculo recíproco da liberdade de interação ou ao conjunto de valores comuns. Com base nesse argumento, Bull cita as cinco principais instituições da sociedade internacional, que auxiliam a manter certa harmonia entre os Estados. Essas instituições serão abordadas por Bettcher, fundamentadas com base nos conceitos da Psicanálise (BETTCHER, 1997).

A primeira instituição que Bull (2002) apresenta é o “equilíbrio de poder”, em que nenhum Estado está em uma posição preponderante e possa estabelecer uma lei para outros Estados. A “guerra” é a segunda instituição da sociedade internacional e tem funcionado para manter a ordem por meio da aplicação do Direito Internacional e da manutenção do equilíbrio de poder. A terceira instituição é a “hegemonia das grandes potências”, em que a gestão de um sistema internacional por grandes potências contribui para a ordem internacional, quando unem forças e promovem políticas comuns. O “Direito Internacional” (DI) seria a quarta instituição, que representa uma estrutura jurídica vinculante aos Estados e a outros sujeitos de DI nas relações internacionais. A quinta instituição é a “diplomacia”, que atua para manter a coesão social por meio dos processos de negociação, de comunicação e de minimização de atritos entre os Estados. Bettcher incluiu mais um conceito, complementando o trabalho Bull, (BETTCHER, 1997).

De acordo com Bettcher (1997), embora Bull não insira em sua lista de instituições internacionais, o princípio da “moralidade internacional” (citado por Geoffrey Stern) é relevante para o constrangimento dos Estados na sociedade internacional e para a compreensão das interações entre Estados. Nesse sentido, a moralidade internacional representa certos tipos de obrigações extralegais nas relações entre os Estados, que podem ser exemplificadas por meio do conceito de opinião pública mundial, em que há uma

expressão espontânea e organizada do público atento a situações específicas, reivindicando soluções e monitorando resultados (BETTCHER, 1997).

Como observado na dinâmica da sociedade internacional, as instituições internacionais exercem significativa influência no comportamento estatal. Bettcher explica que os Estados, como unidades políticas, são abordados de forma holística e estão sujeitos às influências normativas que ajudam a moldar seu comportamento em relação a outros sujeitos de DI, em uma estrutura institucional de normas sociais. No que concerne ao pensamento freudiano, Bettcher esclarece que Freud estendeu sua análise sociopolítica a outros agrupamentos políticos, como impérios, cidades e nações; ele não apresentou, todavia, nenhum exame pormenorizado da sociedade internacional ou das instituições (BETTCHER, 1997).

Muito embora Freud não tenha especificamente refletido sobre a sociedade internacional, Bettcher acredita que a abordagem psicanalítica pode ser aplicada às interações estatais, de modo a fornecer um mapa sociopsicológico da organização da sociedade internacional. Bettcher pontua que a concepção de Freud acerca do *superego* cultural parece correlacionar-se com as funções sociais das seis instituições da sociedade internacional. Pode-se considerar, dessa maneira, que o *superego* cultural apresenta um processo de coesão social, pelo qual o egoísmo individual e o sentimento de ambição são submetidos às leis, aos padrões morais e às normas sociais para serem administrados, o que possibilita o surgimento de um ambiente em que os interesses mútuos dos membros da sociedade sejam considerados. Esse processo é similar ao que Bull expõe sobre a interação social na sociedade internacional, na medida em que, para a realização dos objetivos elementares de uma sociedade internacional, os Estados devem cooperar por meio de normas, de valores e de regras do grupo, de modo a cercear comportamentos antissociais (BETTCHER, 1997).

O equilíbrio de poder, como uma das instituições internacionais supracitadas, contribui para restringir expressões de egoísmo coletivo na dinâmica da sociedade internacional, visto que, com base nesse equilíbrio, o objetivo das relações entre os Estados é manter certa harmonia em suas interações, de maneira que nenhum Estado se torne mais poderoso e, conseqüentemente, mais ameaçador ao equilíbrio constituído. Bettcher (1997) argumenta, nesse sentido, que se o aparato estatal é caracterizado como um *ego* coletivo e o Estado mais um agente dentro da sociedade internacional, interagindo com seus homólogos, pode-se afirmar que uma instituição internacional, como o equilíbrio de poder, cumpre as funções sociais de *superego* cultural, pois limita,

individualmente, as tendências antissociais e egocêntricas dos Estados, por meio de ações coercitivas (BETTCHER, 1997).

Bettcher (1997) conclui que as instituições da sociedade internacional parecem utilizar os mecanismos de coesão social caracterizados pelo ideal do ego e pelos aspectos punitivos do *superego* de Freud. Isso significa que cada uma das instituições da sociedade internacional – guerra, equilíbrio de poder, hegemonia das grandes potências, Direito Internacional, diplomacia, moralidade internacional – favorece a coesão social, por meio da coerção física, da cooperação social voluntária ou de uma combinação de ambos. Bettcher (1997) explica, também, que o aspecto punitivo e o aspecto ideal do *ego* do desenvolvimento do superego pressupõem certo altruísmo social entre os membros de uma sociedade, de sorte que estejam preparados para balizar suas reivindicações de autonomia absoluta, em favor dos interesses comuns da sociedade internacional. Bettcher afirma, por conseguinte, que cada uma dessas instituições pode ser posicionada em algum lugar entre os dois elementos que compõem o superego: o aspecto punitivo e o ideal do *ego* (BETTCHER, 1997).

Primeiramente, Bettcher argumenta que as instituições “equilíbrio de poder”, “hegemonia das grandes potências” e “guerra” dependem do uso ou da ameaça da coerção física. Em segundo lugar, “Direito internacional” e “diplomacia” contribuem para a coesão social na sociedade internacional, em função de combinar meios coercivos e consensuais, que demonstram certa legitimidade do sistema de regras e de normas internacionais. Em terceiro lugar, a “moralidade internacional” contribui para a cooperação internacional, ao reivindicar relações mais responsáveis e cooperativas entre os Estados. A ordem social que se origina da moralidade internacional não advém da coerção física; resulta, contudo, da aceitação e da interiorização dos valores e do código de ética socialmente constituídos. Segundo Bettcher (1997), esse processo é o que mais se assemelha ao desenvolvimento do ideal do *ego*.

Em uma sociedade internacional, Bettcher (1997) compreende que as relações entre os Estados estão constantemente susceptíveis a restrições sociais, que limitam seus comportamentos antissociais. Essas limitações, com o desenvolvimento do *superego* nos indivíduos, dependem de mecanismos que podem ser encontrados em um intervalo que vai da agressão física ao respeito pelos interesses e pelos valores da comunidade, fatores capazes de estimular consenso social e cooperação. Em relação a esse processo, Bettcher (1997) assevera que um mapa psicanalítico da sociedade internacional descreveria a coesão social entre os Estados como dependentes de mecanismos coletivos específicos

do *superego*. Isso significa que os Estados, para formar uma sociedade, dependeriam, por exemplo, das seis instituições da sociedade internacional, que contribuem para estabelecer o *modus operandi* nas interações sociais entre esses sujeitos estatais, de modo a limitar o egoísmo coletivo dos Estados. Por fim, Bettcher (1997) finaliza suas considerações, ao argumentar que os Estados, como os indivíduos, quando integram uma sociedade internacional, acabam por internalizar, em suas respectivas sociedades, regras, valores e normas, que podem ser representados pelo conceito de *superego* cultural.

Em sua tese, Bettcher demonstrou que certos princípios fundamentais da Psicanálise, que também perpassam o domínio da Psiquiatria e da Psicologia, podem ser utilizados para constituir um modelo analítico que proporciona uma perspectiva distinta da política internacional. Bettcher explicou que o paradigma *id-ego-superego* pode oferecer uma compreensão da análise transhistórica e transcultural da sociedade internacional e da dinâmica das interações sociais, propiciando um exame das filosofias políticas de diferentes civilizações. Bettcher também esclareceu que o pensamento político e social de Freud era consistente com o pensamento predominante da filosofia política e social de sua época. A filosofia política de Freud contém elementos do Realismo, do Racionalismo e do Idealismo, que refletem tanto uma preocupação com as normas cosmopolitas quanto com os aspectos racionais e lógicos da psicologia humana, para melhor compreender os aspectos sociais do comportamento do ser humano coletivo. Nesse sentido, seus entendimentos acerca da política e da filosofia política aproximam-se do seu modelo *id-ego-superego*.

Em conclusão, a topografia freudiana pretende ser um modelo geral da psicologia humana. Embora Freud não tenha aplicado diretamente seu paradigma para analisar a filosofia política, Bettcher (1997) mostrou que o exercício intelectual é válido, na medida em que os aspectos do mapa psicológico de Freud podem ser reconhecidos em várias tradições da filosofia política. O estudo do aparato estatal, conforme o modelo da psicologia do *ego*, sugeriu que a definição de Estado, como uma estrutura institucional, não precisaria ser entendida, exclusivamente, por meio da definição de Estado no Direito Internacional, como um sujeito jurídico. Mediante a Psicanálise, as instituições do Estado funcionam como um *ego* coletivo, para que o Estado seja um ator político coletivo. Além disso, a teoria psicanalítica desafia as teorias de RI em relação à linearidade da ordem política na sociedade internacional, como observado nas principais concepções da sociedade anárquica de Hedley Bull. Esse modelo propõe que as instituições de coesão

social nas sociedades internacionais podem ser compreendidas pelos dois elementos do *superego*: o aspecto ideal do *ego* e os aspectos punitivos do *superego* cultural.

3.1 INTRODUÇÃO

Jacques Lacan, assim como Freud, não era, necessariamente, um teórico político das ciências sociais, mas suas ideias foram aplicadas ao estudo da política internacional. É importante citar, nesse sentido, alguns de seus principais conceitos, que além de serem pormenorizados nas seções seguintes, serão úteis para contextualizar o pensamento de Lacan na política. Um dos conceitos-chave na teoria de Lacan é o Real, domínio do incognoscível e do impossível. O Real é o que escapa à compreensão e ao controle, fonte da ansiedade e do medo. Outro conceito relevante na teoria de Lacan é o Simbólico, âmbito da linguagem e da cultura. O Simbólico é o que confere sentido e identidade, sendo a maneira pela qual se entende o mundo e o lugar que se ocupa nele. Lacan argumentou que o Real e o Simbólico estão em constante tensão um com o outro, visto que o Real ameaça romper com a ordem Simbólica.

É importante observar que os conceitos de Lacan podem ser aplicados à área das relações internacionais, particularmente no contexto da psicanálise e da teoria política. A obra *“Jacques Lacan: Between Psychoanalysis and Politics”*, de Samo Tomšič e Andreja Zevnik, tem como objetivo introduzir a obra de Lacan no campo da política internacional de forma coerente e acessível. Nesta obra, na parte “Psicanálise e Política”, os autores enquadram a discussão entre política e psicanálise, fornecendo um pano de fundo geral do envolvimento de Lacan com a política e o político. Na parte “Lacan e o Político”, cada capítulo se concentra em diferentes ideias e conceitos-chave do pensamento de Lacan, incluindo ética, justiça, discurso, objeto a, sintoma, gozo. Por fim, na parte “Encontros Políticos”, os autores procuram representar diferentes formas de se envolver com o pensamento lacaniano e de adotá-lo para explicar e comentar fenômenos políticos globais. Essa obra sobre Lacan foi aplicada à análise da ideologia e da reprodução institucional na teoria política. Já o artigo *“Why Freud Matters: Psychoanalysis and International Relations Revisited”* argumenta que os estudiosos da política, não apenas das relações internacionais, evitaram a disciplina da psicanálise e demandam um compromisso renovado com a psicanálise no estudo da política. Essas obras já demonstram o quanto Lacan tem sido empregado para entender fenômenos individuais e coletivos, sobretudo aqueles que dizem respeito à esfera internacional. Nesse sentido, é patente que o pensamento lacaniano tem influenciado a psicanálise, a teoria política e a

estética, além de ser aplicado ao estudo da ideologia, da reprodução institucional e da política internacional.

Vale citar alguns outros conceitos específicos da teoria lacaniana que foram aplicados, também, às relações internacionais. A psicanálise lacaniana enfatiza a importância do desejo, que é reconhecido como insaciável e impossível de satisfazer. O desejo é concebido como uma força motriz que molda o comportamento humano, inclusive no âmbito da política internacional. O gozo refere-se ao gozo radical ou excessivo, que é visto como um aspecto fundamental da experiência humana. A psicanálise lacaniana sugere que o gozo pode ser uma fonte de poder político e pode, além disso, moldar o comportamento político. A fantasia é um conceito fundamental para Lacan e refere-se às maneiras pelas quais os indivíduos formam narrativas sobre si mesmos e sobre o mundo ao seu redor. No contexto das relações internacionais, a fantasia pode moldar as percepções de si mesmo e dos outros e pode influenciar a tomada de decisões de política externa. Por fim, no caso da pulsão, esta refere-se às forças inconscientes que motivam o comportamento humano. Lacan sugere que a pulsão pode ser uma fonte de poder político e pode moldar o comportamento político. Dessa forma, no geral, a teoria lacaniana tem sido aplicada ao estudo das relações internacionais por meio desses conceitos, que são considerados, nesse sentido, como fundamentais para entender as maneiras pelas quais indivíduos, grupos e sociedades se comportam no âmbito político.

3.2 TEORIA DA PSICANÁLISE DE LACAN

3.2.1 O IMAGINÁRIO, O SIMBÓLICO E O REAL

Jacques Marie Émile Lacan (1901 – 1981) foi uma figura importante na vida intelectual parisiense durante grande parte do século XX, sobretudo na história da psicanálise. Seus ensinamentos e seus escritos exploraram o significado da descoberta do inconsciente por Freud, tanto na teoria quanto na prática da própria análise, bem como possibilitaram conexões com uma série de outras disciplinas. A obra de Lacan é, particularmente, bastante relevante no que concerne aos estudos das dimensões filosóficas do pensamento de Freud, de modo que as ideias lacanianas se tornaram centrais para as várias recepções dos elementos psicanalíticos. Um dos elementos psicanalíticos mais significativos e inovadores na obra de Lacan refere-se à teoria dos três

registros: Imaginário, Simbólico e Real, que formam a estrutura teórico-conceitual para recepcionar as concepções e as ideias da maior parte do arcabouço intelectual de Lacan, de maneira que a maioria de seus conceitos é definida em conexão com esses três registros. O Imaginário, o Simbólico e o Real podem ser compreendidos como as três dimensões fundamentais da subjetividade psíquica que Lacan elabora (JOHNSTON, 2022). Lacan introduziu esse ternário em sua conferência intitulada *O Imaginário, o Simbólico e o Real*, durante a abertura das atividades da Sociedade Francesa de Psicanálise. Lacan apresentou a confrontação entre esses três registros, que são essenciais na realidade humana, e ressaltou que apresentar separadamente esses três registros responderia simplesmente a uma questão didática. Não se pode, no entanto, analisar essas dimensões de forma separada, visto que o operador de cada uma delas é relativo aos outros (PORGE, 2006).

Com base nesses esclarecimentos analíticos e fundamentando na ideia de que a explicação independente de cada registro cumpre apenas uma função didática, é importante apresentar o significado de cada um desses registros. No que concerne ao Imaginário, este é um conceito utilizado para indicar, *grosso modo*, um processo da mente ou do aparelho psíquico suscetível às seduções da imagem. Para Lacan (1956), o Imaginário é o estado ou ordem mental da criança antes de ser induzida na ordem simbólica, por meio do processo que ele chamou “estágio do espelho”. A criança observa-se no espelho e confunde a imagem que vê refletida ali como sendo seu verdadeiro *eu*. O *eu* nesse sentido é uma imagem: um produto do Imaginário. O Imaginário não é um estado de espírito “infantil”; é, no entanto, um estado de espírito que ignora os limites do real, tornando-se altamente criativo. Por outro lado, o Imaginário também pode ser perturbador, na medida em que a experiência da psicose é semelhante a estar preso no Imaginário (BUCHANAN, 2020).

Ao observar que a noção de imaginário compreende-se, inicialmente, em referência a uma das primeiras elaborações teóricas de Lacan, a respeito da fase do espelho, em que Lacan evidencia a ideia de que o *ego* da criança, sobretudo em virtude da prematuração biológica, se constitui com base na imagem do seu semelhante (*ego* especular), pode-se ressaltar as seguintes características do imaginário: no que diz respeito ao *elemento intrasubjetivo*, encontra-se, no Imaginário, a relação fundamentalmente narcísica do sujeito com o seu *ego*; referente ao *elemento intersubjetivo*, revela-se uma relação classificada como dual, baseada na imagem de um semelhante e captada por ela, como a atração erótica e a tensão agressiva (para Lacan, só

existe semelhante “outro que seja eu”, porque o *ego* é originariamente um outro); concernente ao *elemento meio ambiente (Umwelt)*, há uma relação similar à etiologia animal, que descreve e que atesta a importância da Gestalt no desencadeamento dos comportamentos; finalmente, quanto aos *elemento de significações*, existe um tipo de apreensão em que certos fatores, como a semelhança e o homeomorfismo, desempenham uma função decisiva, o que atesta uma espécie de coalescência do significante com o significado (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991).

Embora haja o uso especial de Lacan em relação ao termo Imaginário, como observado no parágrafo anterior, este não deixar de estar relacionado a seu sentido habitual. Lacan (1956) pretende, também, designar o Imaginário com aquilo que é ficcional, simulado e virtual. Os fenômenos do Imaginário são, porém, ilusões necessárias, em uma linguagem kantiana, ou abstrações reais, em uma linguagem marxista. Porge (2006) explica que esse reconhecimento sinaliza dois pontos. Em primeiro lugar, como um dos três registros básicos de Lacan, o Imaginário é uma dimensão intrínseca e inevitável da existência dos sujeitos psíquicos falantes, de modo que, em razão de uma análise não poder livrar o analisando de seu inconsciente, não é nem possível nem desejável acabar com as ilusões desse registro. Em segundo lugar, as abstrações ficcionais do Imaginário, longe de serem meramente “irreais”, como epifenômenos ineficazes e inconsequentes, são integrais e têm efeitos concretos sobre a realidade humana (PORGE, 2006).

À medida que integra seus primeiros trabalhos das décadas de 1930 e 1940 com suas teorias vinculadas ao estruturalismo da década de 1950, Porge (2006) esclarece que Lacan passa a enfatizar a dependência do Imaginário em relação ao Simbólico. Essa dependência significa que mais fenômenos sensório-perceptivos – imagens e experiências do próprio corpo, emoções afetivas experimentadas conscientemente, percepções dos pensamentos e dos sentimentos dos outros – são moldados, dirigidos e determinados por estruturas e dinâmicas sociolinguísticas. Com a crescente importância do Real na década de 1960 e dos nós borromeanos¹⁵ na década de 1970, Lacan concebe o Imaginário como

¹⁵ O *nó borromeano* refere-se à constituição de três anéis entrelaçados, de maneira que se algum deles se separa, os outros dois são soltos. Lacan utilizou a simbologia desse nó em sua psicanálise, com o objetivo de formar a estrutura psíquica do ser falante, que se divide entre os três registros: o Imaginário, o Simbólico e o Real. Lacan explicou que esse processo é uma topologia e sugeriu, em sua obra “Nomes-do-Pai”, que os três registros estão presentes em todo sujeito, de modo a afirmar que o nó borromeano é essencial para que a realidade desse sujeito possa ser coerente e possa manter um discurso e um vínculo social com o outro. Lacan explica que as diferentes maneiras de atar os nós determinam a estrutura psíquica. Além disso, pode-se vincular o nó ao objeto a, na medida em que este é a outra parte do desejo que gera o sentimento de falta e de ausência na vida do indivíduo, que, além de ser estruturado pelos três registros, é regido por

vinculado aos outros dois registros. Lacan explica que o Imaginário e o Simbólico, quando tomados como mutuamente integrados, constituem o campo da realidade, esta que é contrastada com o Real. Segundo Porge (2006), pode-se, nesse sentido, sustentar que o Imaginário está susceptível a erros de categoria, na medida em que é o registro em que os outros dois registros são confundidos uns com os outros. Isso significa que o que é Real é erroneamente reconhecido como Simbólico e, na mesma proporção, o que é Simbólico é erroneamente reconhecido como Real. Lacan insiste na diferença e na oposição entre o Imaginário e o Simbólico, de modo a demonstrar que a intersubjetividade não se reduz ao conjunto de relações sob o registro do Imaginário e que, especialmente no tratamento analítico, é importante não confundir os dois registros (PORGE, 2006).

No que concerne ao registro Simbólico, este é, também, um dos três registros que estruturam a existência humana. Buchanan (2020) expõe que Lacan adaptou esse conceito da obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, que utilizou, por sua vez, seu modelo com base no pensamento do linguista suíço Ferdinand de Saussure. Fundamentado na ideia de Saussure de que o significante é arbitrário em sua relação com o significado e de que não há, de fato, alguma ligação necessária entre uma representação e seu significado, Lévi-Strauss estendeu esse princípio aos fenômenos culturais, de maneira a argumentar que o que se deveria compreender era, na realidade, o sistema simbólico, que confere seus significados específicos a todos os fenômenos. Com base nesse argumento, Buchanan (2020) explica que Lacan apresenta duas importantes implicações teóricas: a primeira refere-se ao inconsciente, que deve ser estruturado como uma linguagem, para que possa produzir tal sistema e para que possa existir dentro dele; a segunda relaciona-se ao sujeito que nasce no sistema simbólico, de modo que este tem de aprender a usá-lo, já que esse sujeito se insere em uma ordem preestabelecida de natureza simbólica, processo cuja experiência é alienante. Para Lacan, o amadurecimento do *ego* ocorre quando a criança é induzida nessa ordem simbólica. A psicose, por exemplo, é, segundo Lacan, um estado psíquico de ser em que o sujeito se encontra caso o processo de indução ao simbólico falhe, de sorte que o sujeito permanece preso no mundo ilusório do imaginário. (BUCHANAN, 2020).

impulsos. O nó borromeano representa, nesse sentido, os elos que forma a estrutura psíquica do indivíduo. O Simbólico refere-se ao mundo que está estruturado consoante as leis que organizam as interações humanas e está profundamente vinculado à linguagem. O Imaginário tem relação com a imagem espelhada do corpo, que permite ao sujeito se identificar. No caso do Real, este concerne à existência e a algo que não pode ser representado por imagens ou por linguagem, algo que é incognoscível, divergindo da realidade pois representa a forma pela qual o indivíduo compreende o mundo (CAPANEMA; VORCARO, 2017).

Laplanche e Pontalis (1991) expõem que a palavra “simbólica” pode ser encontrada na sua forma substantiva em “A interpretação dos Sonhos” de Freud e denota um conjunto de símbolos de significação constante que pode ser encontrado em diversas produções do inconsciente. Laplanche e Pontalis (1991) explicam que entre a influência freudiana e o simbólico de Lacan existe patente diferença: Freud acentua a relação que une o símbolo àquilo que ele representa, enquanto Lacan evidencia a estrutura do sistema simbólico como essencial, razão pela qual o vínculo com o simbolizado (por exemplo, o fator de semelhança) é secundário e impregnado de imaginário. Pode-se, entretanto, encontrar, na simbólica freudiana, uma exigência que permite unir as duas concepções: Freud deduz da particularidade das imagens e dos sintomas uma espécie de “língua fundamental” universal, ainda que se concentre mais no que ela diz do que na sua articulação (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991).

Laplanche e Pontalis (1991) argumentam que, pretender aprisionar o sentido do termo “simbólico”, em limites estreitos, definindo-o, seria ir de encontro ao próprio pensamento de Lacan, que se recusa atribuir a um significante uma vinculação fixa com um significado. Nesse sentido, pode-se analisar que o termo é utilizado por Lacan em duas direções diferentes, porém complementares:

primeiramente, o termo é utilizado para designar uma estrutura cujos elementos discretos funcionam como significantes (modelo linguístico) ou, de um modo mais geral, o registro a que pertencem tais estruturas (a ordem simbólica); em segundo lugar, para designar a lei que funda esta ordem; assim Lacan, pela expressão “pai simbólico” ou “Nome-do-pai”, tem em vista uma instância que não é redutível às vicissitudes do pai real ou imaginário e que promulga a lei. (LAPLANCHE; PONTALIS, p. 481, 1991).

O Simbólico lacaniano inicialmente é teorizado com base nos recursos fornecidos pelo estruturalismo. Esse registro também se refere aos costumes, às instituições, às leis e às tradições de determinada sociedade, cujos elementos culturais estão vinculados, de várias maneiras, à linguagem. Como analisado anteriormente, Johnston (2022) corrobora a ideia de que a expressão “ordem simbólica” de Lacan pode ser entendida como aproximadamente equivalente ao que Hegel designa como “espírito objetivo”, ao argumentar que esse universo não natural é um conjunto elaborado de contextos intersubjetivos e transsubjetivos, nos quais os indivíduos são lançados ao nascer (nos

moldes da *Geworfenheit* heideggeriana¹⁶); uma espécie de ordem pré-existente preparando lugares para eles com antecedência e influenciando as vicissitudes de suas vidas subsequentes (JOHNSTON, 2022).

Johnston (2022) apresenta, ainda, que, de acordo com Lacan, uma das condições mais significativas para a subjetividade individual é a ordem simbólica coletiva, ou “o grande Outro”. Os sujeitos individuais constituem-se devido à mediação dos arranjos sociolinguísticos e das constelações do registro do Simbólico. O inconsciente analítico, estruturado como uma linguagem, é representado como redes cinéticas de significantes interligados, ou “cadeias significantes”. Nesse sentido, o inconsciente, sendo de uma antinatureza Simbólica em si, deve ser interpretado por meio do Simbólico da fala, que é a própria substância do ser-em-si do sujeito falante do inconsciente (JOHNSTON, 2022). Johnston (2022) acrescenta ainda que quando Lacan menciona “estrutura”, palavra à qual recorre com frequência, considera, em regra, o registro do Simbólico. O inconsciente, vinculado ao que é simbólico, é uma rede complexa e labiríntica de representações ideativas, que são, sofisticadamente, interconectadas de várias maneiras. Isso significa que, para Lacan (2006), o inconsciente – ao contrário das representações triviais e comuns da análise freudiana, baseada em uma psicologia cujos conteúdos desse inconsciente são naturalmente indisciplinadas – não é o *id*, ou seja, um conjunto de instintos animais irracionais, mas uma série de conteúdos organizados e estruturados (JOHNSTON, 2022).

De acordo com Lacan (1956), o Real é aquilo que resiste absolutamente à representação. Isso significa que é algo impossível de imaginar por si mesmo, pois se puder imaginá-lo, poder-se-ia representá-lo. É, desse modo, impossível integrar o Real na ordem simbólica, fato paradoxal em sua origem, na medida em que o Real é, com efeito, oposto à realidade. O encontro com o Real é, portanto, sempre traumático. Como aquilo que é estranho à realidade Imaginário-Simbólica, que contém apreensão consciente e significado comunicável, o Real é naturalmente evasivo, de modo a resistir, por natureza, à captura de significados dos registros Imaginário-Simbólicos. É, nesse sentido, uma impossibilidade diante da realidade (JOHNSTON, 2022).

Chemama (1995) expõe que,

segundo J. Lacan, o Real só pode ser definido em relação ao Simbólico e ao Imaginário. O simbólico expulsou-o da realidade. Ele não é essa

¹⁶ *Geworfenheit*, ou arremesso, é um conceito introduzido pelo filósofo alemão Martin Heidegger para descrever as existências individuais dos seres humanos como sendo "jogadas" no mundo (WHEELER, 2020)

realidade ordenada pelo Simbólico, que a filosofia chama "representação do mundo exterior". Mas ele volta na realidade para um lugar no qual o sujeito não o encontra, a não ser sob a forma de um encontro que desperta o sujeito de seu estado ordinário. Definido como o impossível, o Real é aquilo que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita e, por consequência, não cessa de não se escrever (CHEMAMA, 1995, p. 182).

Segundo Johnston (2022), os primeiros empregos de Lacan do registro Real dizem respeito aos seres materiais, ou seja, aos existentes físicos, analisados como equivalentes às “coisas-em-si” de Kant. O Real seria, explica Johnston (2022), tudo o que está além, atrás ou abaixo das aparências fenomênicas, acessíveis às experiências diretas da consciência. Durante a década em que Lacan faz um “retorno a Freud”, o Real conecta-se, também, às concepções emergentes de Lacan sobre psicose e alteridade. Johnson esclarece que, na década de 1950, Lacan tende a falar do Real como uma plenitude absoluta, um puro pleno desprovido de negatividades, de ausências, de antagonismos e de lacunas. Representado dessa forma, o registro responsável por inserir no Real tais negatividades é o Simbólico (JOHNSTON, 2022). Pode-se considerar, nesse sentido, que o Real é um dos conceitos mais complexos de Lacan.

Essa complexidade de compreender o Real deve-se ao fato de esse registro não ser uma “coisa”; nem ser um objeto material no mundo e nem no corpo humano, além de nem mesmo ser uma “realidade”. Lacan (2006) explica que a realidade consiste nos símbolos e no processo de significação, de maneira que o que se chama realidade está, em regra, associado à ordem simbólica ou à realidade social. O Real é o desconhecido que existe no limite desse sistema sociossimbólico e está em constante tensão com ele, de forma que, apoia, paradoxalmente, a realidade social – já que o mundo social não pode existir sem ele – e deteriora, ao mesmo tempo, essa realidade. Outra dificuldade com a compreensão do Real refere-se ao fato de que a concepção de Lacan sobre o Real mudou ao longo de sua carreira. Da década de 1950 ao período dos anos 1970, Lacan utilizou o conceito para reformular sua compreensão da relação entre o Imaginário e o Simbólico, momento em que o Real foi elevado à categoria central do seu pensamento. Em cada fase de seu pensamento, Lacan deu uma ênfase diferente ao Real, embora também tenha mantido as definições e as funções anteriores. Dessa forma, como muitos dos conceitos de Lacan, uma consideração do Real obriga a reformular a compreensão anterior de sua obra, visto que o Real, na análise lacaniana posterior, torna-se inseparável de uma compreensão da função da fantasia, do *objet petit a* e da *jouissance* (JOHNSTON, 2022).

Por fim, Felluga (2015) nota que o Real é o estado de natureza do indivíduo que foi, *ad aeternum*, fragmentado, em razão de sua entrada na linguagem. Segundo Felluga, somente as crianças recém-nascidas estão perto deste estado de natureza, momento em que não há nada além da própria necessidade. Um bebê precisa e busca satisfazer essas necessidades sem conhecimento de qualquer separação entre ele e o mundo externo, ou, ainda, o mundo dos outros. Dessa maneira, Felluga (2015) explica que Lacan representou esse estado de natureza como um tempo de plenitude ou completude, que se perde posteriormente com a entrada do sujeito na linguagem. Felluga (2015) acrescenta que a primordial necessidade animal de cópula corresponde, de forma semelhante, a esse estado da natureza, em que há uma demanda constante de busca de satisfação; porém, concernente aos seres humanos, o Real é impossível, pois este não se pode expressar na linguagem, devido ao fato de que a própria entrada na linguagem marca a separação irrevogável desse sujeito do real. A despeito disso, o Real continua a exercer sua influência ao longo da vida adulta, pois é o obstáculo que as fantasias e as estruturas linguísticas não conseguem ultrapassar. Felluga exemplifica que o Real continua a irromper sempre que o indivíduo é levado a reconhecer a materialidade de sua existência, um reconhecimento que costuma ser percebido como traumático, visto que ameaça a sua "realidade", embora estimule o sentido de *jouissance* (FELLGUA, 2015).

3.2.2 O ESTÁGIO DO ESPELHO, O EGO E O SUJEITO

O conceito do "estágio do espelho" é um importante elemento da reinterpretação crítica de Lacan acerca da obra de Freud. Com base no trabalho de fisiologia e de psicologia animal, Lacan (2006) argumenta que os bebês humanos passam por um estágio em que uma imagem externa do corpo – refletida em um espelho ou representada para o bebê, por meio da mãe ou de seu tutor – gera uma resposta psíquica que resulta na representação mental de um *eu*. A criança identifica-se com a imagem, que serve como uma *gestalt* (forma) das percepções emergentes de sua individualidade; todavia, em razão de a imagem de um corpo unificado não corresponder à vulnerabilidade e à fraqueza física da criança subdesenvolvida, essa imagem é estabelecida como um ideal do *ego*¹⁷, para o

¹⁷ Felluga esclarece que Lacan faz uma distinção entre o "ego ideal" e o "ideal do ego", em que o primeiro ele associa à ordem imaginária, e o segundo ele associa à ordem simbólica. O ego ideal de Lacan é o ideal de perfeição que o ego se esforça para imitar; afetou o sujeito pela primeira vez quando ele se viu no espelho durante o estágio do espelho, que ocorre por volta dos 6 aos 18 meses de idade. Ao observar aquela imagem de si, o sujeito estabeleceu uma discórdia entre a imagem idealizadora no espelho (limitada, inteira,

qual o indivíduo vai esforçar-se perpetuamente ao longo de sua vida. Para Lacan (2006), o estágio do espelho estabelece o *ego* como dependente de objetos externos ou de um outro. À medida que o indivíduo amadurece e entra nas relações sociais por meio da linguagem, esse "outro" vai sendo elaborado dentro de quadros sociais e linguísticos que conferirão à personalidade de cada sujeito, juntamente às suas neuroses e a outros distúrbios psíquicos, suas características particulares (BUCHANAN, 2020).

Buchanan (2020) esclarece que

Lacan concluiu disso que os bebês humanos haviam reconhecido erroneamente a imagem no espelho como seu *eu* real. Pela primeira vez em suas vidas, os bebês obtiveram uma imagem de si mesmos como um todo (criando assim neles o sentimento narcísico de que antes daquele momento seu corpo estava fragmentado); da mesma forma, os bebês veem que seu corpo é distinto tanto do ambiente quanto do corpo dos outros. Assim também o sujeito é alienado de si mesmo, o que o acaba introduzindo à ordem do Imaginário (BUCHANAN, 2020, p. 873).

Johnston (2022) argumenta que Lacan oferece a narrativa desse estágio como uma explicação específica para a gênese e as funções da agência psíquica freudiana do *ego*. Um dos resultados psicanalíticos e filosóficos do estágio do espelho, crucial para Lacan, é que o *ego* é um objeto, e não um sujeito. O *ego* não é um *locus* de ação autônoma, a sede de um "eu" livre e verdadeiro, que determina seu destino. Além disso, Lacan (2006) considera o *ego* comprometido e neurótico em sua essência. O estágio do espelho descreve a formação do *ego* por meio do processo de identificação; o *ego* é, portanto, o resultado da identificação com a própria imagem especular. O conceito de identificação ocupa uma posição igualmente importante na obra lacaniana. Lacan enfatiza a função da imagem, de modo que define a identificação como a transformação que ocorre no sujeito, quando este assume uma imagem. Assumir uma imagem é reconhecer-se na imagem e apropriar-se dela como se estivesse apropriando de si mesmo (JOHNSTON, 2022).

completa) e a realidade caótica do próprio corpo entre 6 e 18 meses, o que contribuiu para configurar uma lógica da formação da fantasia do imaginário, que iria dominar a vida psíquica do sujeito para sempre. Para Lacan, o ideal do *ego*, ao contrário, é quando o sujeito se observa desse ponto ideal; observar-se desse ponto de perfeição é constatar a própria vida como vã e inútil. O efeito, então, é inverter a vida "normal" da pessoa, ao vê-la repentinamente repulsiva. O ideal do *ego* é o significante operando como ideal, o guia que governa a posição do sujeito na ordem simbólica e antecipa, portanto, a identificação secundária (edípiana) ou é um produto dessa identificação. O *ego* ideal origina-se, por sua vez, na imagem especular do estágio do espelho; é a ilusão de unidade sobre a qual o *ego* é construído. O *ego* ideal sempre acompanha o *ego*, como uma tentativa presente de recuperar a onipotência da relação dual pré-edípiana. Embora formado na identificação primária, o *ego* ideal continua a desempenhar a função de fonte de todas as identificações secundárias (FELLUGA, 2015).

Lacan (2006) elucida a diferença entre o conceito de identificação imaginária e o de identificação simbólica. A identificação imaginária é o mecanismo pelo qual o *ego* é criado no estágio do espelho, pertencendo à ordem imaginária. Quando o bebê humano vê seu reflexo no espelho, ele identifica-se com aquela imagem. A constituição do *ego* pela identificação com algo que está fora e, até mesmo, contra o sujeito é o que estrutura esse sujeito como rival de si mesmo, envolvendo os sentimentos de agressividade e de alienação. No caso da identificação simbólica, esta é a identificação com o pai na fase final do complexo de Édipo, que dá origem à formação do ideal do *ego*. É por meio dessa identificação secundária que o sujeito transcende a agressividade inerente à identificação primária, e pode-se inferir que esse momento representa uma certa normalização libidinal. Johnston acrescenta que, embora essa identificação seja chamada "simbólica", ainda é uma identificação secundária, modelada a partir da identificação primária e, como toda identificação, participa do Imaginário. Essa identificação só é nomeada "simbólica", porque representa a conclusão da passagem do sujeito à ordem simbólica (JOHNSTON, 2022).

Com base no estágio do espelho, Johnston (2022) analisa que Lacan formou uma distinção entre o *ego* e o sujeito. Apesar das aparências, Lacan explicou que o *ego* é, em última instância, um conjunto inerte e fixo de coordenadas objetivadas, uma entidade libidinal e reificada. Em contraste com o *ego* e com o sentido ilusório de individualidade ficcional que ele sustenta, Johnston (2022) explica que o sujeito psicanalítico de Lacan é uma negatividade cinética inconsciente, que desafia a captura de formações identitárias no nível do *ego*. O sujeito enunciador lacaniano do inconsciente fala por meio do *ego*, embora permaneça distinto dele. Para compreender o modo pelo qual o estágio do espelho de Lacan funciona em relação à formação do *ego*, Johnston acrescenta que

em revisitações subsequentes do estágio do espelho durante a década de 1960, Lacan destaca dramaticamente o papel coadjuvante dos outros seres humanos no estágio do espelho. Ao fazer isso, ele argumenta que o bebê é encorajado a se identificar com a imagem do espelho como "eu", por meio de estímulos verbais e gestuais emitidos por outras pessoas, segurando o bebê em frente à superfície reflexiva do espelho (enunciando, por exemplo, "É você aí!"). Essa ênfase tem duas consequências cruciais. Primeiro, o registro Imaginário do espelho não precede o registro Simbólico da linguagem e da sociabilidade em uma cronologia linear de estágios de desenvolvimento; na verdade, as variáveis sociolinguísticas (por exemplo, as palavras e a linguagem corporal dos pais) são os gatilhos causais do investimento da criança em experiências sensorio-perceptivas selecionadas (como a imagem corporal no espelho). Em segundo lugar, isso significa que o núcleo

imagético do ego está impregnado desde o início com o “discurso do Outro” de destino – neste caso, significações fatídicas (“traços unários”), provenientes das narrativas dos cuidadores, articuladas simultaneamente a seus incentivos para que a criança se reconheça no espelho (“Que menino lindo!”, “Que menina linda!”, “Você vai crescer grande e forte, igual seu pai”, etc.) (JOHNSTON, 2022, p.7).

Lacan (1993) considera o reconhecimento que ocorre no processo do estágio do espelho como um *méconnaissance* (ou uma falha no reconhecimento). Johnston (2022) observa que esse *méconnaissance* se perpetua ao longa vida da pessoa, envolvendo todas as experiências subsequentes de “reconhecer” a si mesmo, como sendo um tipo particular de “eu”, de modo que esse indivíduo considera imaginar-se como um certo tipo de “eu” no nível do *ego*. Johnston (2022) reforça a ideia de que o *ego* não é somente um objeto heterônomo e estagnado, mas também um repositório para os desejos e as fantasias projetados de outros *egos* maiores. A imagem da criança é um receptáculo dos sonhos e dos desejos de seus pais, sendo sua imagem corporal já sobrescrita por significantes, que fluem das economias libidinais de outros seres falantes. Nesse sentido, segundo Johnston (2022), reconhecer o *ego* como “eu”, como incorporando e representando uma individualidade autêntica, privada e única é o mesmo que não reconhecer que, em essência, o *ego* é, em última análise, uma introjeção estrangeira alienante, por meio da qual se é seduzido e submetido pelos desejos e pelas vontades conscientes e inconscientes dos outros. Lacan (2006) asseverou que o ego é, em última instância, um “êxtimo” – algo que é intimamente exterior; algo do sujeito que lhe é íntimo, mas que está fora, no exterior –, na medida em que cristaliza “o desejo do Outro”. Portanto, Lacan analisa que há algo no “eu” mais do que o próprio “eu”, pois este é essencialmente uma coagulação de influências estrangeiras intersubjetivas e transsubjetivas (JOHNSTON, 2022).

3.2.3 ALTERIDADE E COMPLEXO DE ÉDIPO

Lacan utiliza, em suas obras, recorrentemente, os termos “outro”, como minúsculo, e “Outro”, como maiúsculo. Essa diferenciação não é mera estilística. Com base na compreensão da teoria dos três registros de Lacan e de seu estágio do espelho, esses termos podem ser esclarecidos com certa precisão neste momento da dissertação; é importante, no entanto, frisar que, na teoria lacaniana, em que o conceito de alteridade está presente em grande parte de suas obras, encontram-se diferentes perspectivas para a compreensão do conceito de outro. Além desse “pequeno outro” – em que seu conteúdo

se aproxima das acepções de igualdade, semelhança, rivalidade, originando-se do estágio do espelho e do registro Imaginário – e desse “grande Outro” – lugar em que há uma aproximação entre inconsciente e linguagem, pertencente ao registro Simbólico –, Lacan aborda, ainda, o “objeto pequeno a” ou “objeto a”, que integra basicamente o registro Real e que é motivo de desejo, e o “êxtimo” (já analisado), que constitui o domínio dos laços sociais.

No que se refere ao outro minúsculo, este designa o *ego* Imaginário e seus *alter-egos* que o acompanham. Ao analisar o próprio *ego* como um “outro”, Lacan (1978) enfatiza seu atributo estranho e alienante. Isso significa que, ao se relacionar com os outros por meio de *alter-egos*, o indivíduo interage com base no que “imagina” sobre esses outros – imaginando-os, não raro, como “como eu”, de maneira a compartilhar um conjunto comum de pensamentos, de sentimentos e de inclinações, tornando-os compreensíveis para esse indivíduo falante. Essas imaginações, que são transferíveis pelas interações humanas, são ficções que dominam e adestram a estranheza misteriosa dos membros de uma mesma espécie, o que tona a vida social possível e tolerável.

No que concerne ao Outro maiúsculo, este se refere a dois tipos adicionais de alteridade correspondentes aos registros do Simbólico e do Real. O primeiro tipo de Outro é o “grande Outro” de Lacan como ordem simbólica. Isso significa que esse “grande Outro” seria o “espírito objetivo” abrangente das estruturas sociolinguísticas e transindividuais, que configuram os campos de interações intersubjetivas. O grande Outro simbólico também pode se referir às ideias (por vezes ficcionais) de um poder autoritário ou de um conhecimento. Há, todavia, uma dimensão real para a alteridade, em que o segundo tipo do grande Outro se encontra. Essa encarnação particular do Real, sobre a qual Lacan detalhou, ao abordar tanto o sentimento de amor quanto os sintomas da psicose, é o enigma provocador do Outro como um elemento incognoscível, um abismo inexplicável e incompreensível de alteridade retraída, porém próxima (JOHNSTON, 2022).

Da mesma forma, Quinet (2012) expõe que o grande Outro é o registro simbólico como marca do sujeito do discurso. Lacan afirma basicamente que o grande Outro seria o inconsciente, como determinações simbólicas do sujeito, constituindo-o e colocando-o em certo lugar. Esse sujeito, que não tem consciência de qual lugar fala, é marcado por essas determinações oriundas do exterior, ou seja, por “outros” que estarão nesse Outro que reside no sujeito. O Outro é, dessa forma, um discurso que coloca o sujeito em um lugar de subjetividade, com base nos significantes que o forma, lugar em que as cadeias

significantes do sujeito se articulam, ao determinar e ao estabelecer sobre o que e o modo pelo qual o sujeito se expressa, de maneira que, consoante Quinet, nada do sujeito escapa ao Outro (QUINET, 2012). Conforme Lacan (2006), o Outro é o “tesouro dos significantes”, é o lugar em que o sujeito encontra a verdade e um conhecimento que abrange um não saber, fato que demonstra a impossibilidade da apreensão completa do saber, que será definida pelo engano. Nesse registro Simbólico, encontra-se o estranho que forma o sujeito, esse estranho que define a cultura estabelecida no indivíduo com base nas suas características e determinações preexistentes, cujos conteúdos se resignificam a partir da relação com os significantes (QUINET, 2012).

Em suma, o grande Outro é uma instância que exerce sobre o indivíduo uma função de determinação. No caso do pequeno outro, este é aquele cuja palavra e expressão não geram grande impacto na vida do indivíduo, pois os sujeitos que estão nessa posição de “pequeno outro” operam como extensões ou projeções daquele outro próprio sujeito que fala, como um reflexo no espelho. Com o “grande Outro”, a relação é diferente, já que este designa o conjunto das instâncias que determinam a existência do sujeito, malgrado os desejos e as vontades desse sujeito. Nesse sentido, se, por um lado, a palavra ou a manifestação do grande Outro determina e subordina, por outro, a manifestação expressiva do pequeno outro passa, necessariamente, pelo crivo do *ego*.

No que se refere ao complexo de Édipo, este é considerado o mito organizador central da Psicanálise. Em “A Interpretação dos Sonhos”, Freud relata que, em sua experiência clínica, a relação da criança com os pais representa o maior determinante na vida psíquica de seus pacientes mais neuróticos. Freud chegou a essa compreensão quando realizou uma autoanálise, com base na sua relação com seus pais na infância. Como ele relatava em uma carta a seu amigo Fliess, ao analisar sua afeição por sua mãe e o ciúme em relação a seu pai, Freud associou sua análise à peça de Sófocles “*Oedipus Rex*”. Para melhor compreender o complexo de Édipo, criado por Freud e reinterpretado por Lacan, é, portanto, relevante saber, de forma resumida, a história dessa peça trágica.

A peça Édipo Rei é considerada uma das obras dramáticas mais importantes de Sófocles. Esta conta a tragédia de um homem, Édipo, que era filho do rei de Tebas, Laio, e de sua esposa, Jocasta. Nesse conto, Édipo ouviu do oráculo do deus Apolo a profecia que, quando chegasse à idade adulta, ele mataria o pai e se casaria com a mãe. O pai, horrorizado, ordenou que Édipo fosse abandonado; Édipo sobreviveu, entretanto, e foi encontrado por um pastor, que o levou para Corinto, onde foi adotado pelo rei Políbio. Quando adolescente, Édipo ouviu a mesma profecia do oráculo e fugiu de Corinto para

fugir desse destino; no caminho, porém, desentendeu-se com um viajante e matou-o, sem saber que era seu verdadeiro pai. No momento em que chega em Tebas, encontrou a cidade em uma situação de caos e desolação. Havia uma Esfinge¹⁸, às portas da cidade, que propunha aos homens enigmas e devorava aqueles que não conseguissem decifrá-los. A rainha, Jocasta, já viúva, prometeu casar-se com quem libertasse a cidade da Esfinge. Édipo decifrou o enigma; casou-se, conseqüentemente, com a mãe, fato que consumou a profecia do oráculo. Dessa união, nasceram quatro filhos. Com o tempo, Édipo e Jocasta descobrem a tragédia dos quais faziam parte. A rainha suicidou-se e Édipo furou os próprios olhos, ficando cego e abandonando Tebas para sempre, em direção a seu exílio, em Colono, morrendo, posteriormente, de forma misteriosa (SOPHOCLES, 1984).

Essa tragédia inspirou Freud a elaborar a ideia de complexo, intitulando esse conto como o “complexo de Édipo”, cuja história se refere, na perspectiva da psicanálise freudiana, ao desejo da criança de envolver-se com o genitor do sexo oposto, aliado a um sentimento de rivalidade em relação ao genitor do mesmo sexo. A psicanálise sustenta que as crianças desenvolvem um apego amoroso ao genitor do sexo oposto e uma correspondente rivalidade com o genitor do mesmo sexo: dessa maneira, o menino ama a mãe e quer usurpar o pai. Freud descreveria esse desejo conflituoso como o “complexo de Édipo”, inscrevendo, portanto, esse mito no centro de seu pensamento. Na Psicanálise, o termo técnico do “complexo” diz respeito a um conflito, diferentemente de outras acepções, como a de perturbação psicológica ou dificuldade de trato. O entendimento de Freud acerca do conceito de “complexo” relaciona-se a um conjunto de representações mentais, associadas entre si, que são tomadas por afetos. Com base nessa compreensão acerca do complexo, Freud almejava, no que se refere ao complexo de Édipo, demonstrar a relação que a criança desenvolve como os pais, interação essa que se vincula às concepções de parricídio, de incesto, de afeto e de aversão. A causalidade que se origina a partir do complexo de Édipo é o elemento mais relevante para a análise psicanalítica, pois, com base no desenvolvimento e nos resultados desse complexo, certa estrutura e organização da personalidade desenvolver-se-á, de modo a causar sintomas estruturais de diversas categorias, como a psicose e a neurose.

¹⁸ A esfinge grega era um monstro que trazia morte e destruição por onde passava e era filho de outro monstro, Quimera. Na Grécia antiga, monstro fabuloso com corpo, garras e cauda de leão, cabeça de mulher, asas de águia e unhas de harpia, que propunha enigmas aos viandantes e devorava quem não conseguisse decifrá-los (HOUAISS, 2022).

Para Lacan (1956), o complexo de Édipo freudiano encena o drama das lutas da criança para se situar em relação a todas as três dimensões teóricas de registro que Lacan propôs. As personas edípicas, materna e paterna, são posições subjetivo-psíquicas. Isso significa que essas posições são funções socioculturais – não naturais e não biológicas – que podem ser desempenhadas por qualquer pessoa de qualquer sexo e gênero. Além disso, de acordo com Lacan, pode-se argumentar que o complexo de Édipo seria um mito freudiano, cuja descrição acerca dos conflituosos vínculos eróticos e ambivalentes que a criança estabelece com seus pais seria, basicamente, uma narrativa simbólica. Para Lacan, a criação do complexo de Édipo por Freud, com base nos depoimentos de seus pacientes e por meio de figuras imagéticas, tem a função de explicar a formação do desejo (e de sua falta) no indivíduo, ao expor a impossibilidade de satisfação completa, que é simbolizada por meio da figura da castração (conceito posteriormente esclarecido). Com base nisso, Lacan concentrou-se em identificar o que seria a estrutura do complexo de Édipo, que se encontraria na descrição mítica freudiana, de modo que pudesse localizar os elementos que integram a condição humana e que estão, de forma atemporal, presentes na vida dos indivíduos.

Para isso, Lacan (2006) elaborou a concepção dos três tempos do Édipo. No primeiro tempo, Lacan expôs a ideia “eu sou falo”, em que a criança nasce e acredita ser o objeto mágico (falo¹⁹) que proporciona satisfação plena para o Outro (“mãe”), já que toda a atenção está voltada para si. No segundo tempo, Lacan demonstrou a ideia “tenho ou não tenho o falo?”, em que, ao perceber que o Outro (“mãe”) tem outros interesses para além dela, a criança percebe que não é o falo. Por sua vez, a criança passa a questionar se não teria o falo ou se seria capaz de ter o objeto que tornaria o Outro plenamente satisfeito. Para saber se tem ou não o falo, a criança passa a ter de olhar para onde se dirige o desejo desse Outro, que, nesse caso, se direciona ao Nome-do-Pai (pai simbólico). Por fim, no terceiro tempo, Lacan explica a ideia “não tenho falo”, em que a criança chega à conclusão que não tem o objeto mágico que satisfaria plenamente o Outro; passa a acreditar, entretanto, que esse objeto pode ser encontrado. Bastaria, nesse sentido,

¹⁹ “Falo” aqui como “significante de uma falta”, aquilo que “está em lugar da falta”. O autor do texto observa que essa falta, a partir da subjetividade do sujeito, pode aparecer como presença – a presença do falo enquanto significante da falta (é nesse sentido que o falo ocupa o lugar da falta). Se a imagem (do falo imaginário) está presente, há a ilusão de completude – expansão do narcisismo, satisfação plena – mas, por outro lado, se algo está presente, há também a possibilidade de perdê-lo. Note que o falo imaginário não é somente a imagem do pênis, o falo imaginário pode ser qualquer coisa que complementa a falta e dê a sensação de plenitude (BOMFIN, 2014).

seguir o rastro do desejo do Outro, trajeto cuja orientação é o Nome-do-Pai ou pai simbólico.

Pode-se analisar que, para Lacan (1956), o conceito de Édipo é um tipo de estrutura subjetiva, na medida em que não existe lugares estabelecidos na relação mãe-filho-pai, devido ao fato de que esses lugares são estabelecidos à medida que o falo se desloca. Pode-se inferir, nesse sentido, que um sujeito se encontra na estrutura em razão do outro e da posição em que se encontra em certo período. Além de ser estrutura, o conceito de Édipo é, também, estruturante, visto que favorece a formação do inconsciente de todos os sujeitos que compartilham dessa relação, e não apenas o da criança, como sugeria Freud, à época do desenvolvimento da concepção do complexo de Édipo. Adicionalmente, o Édipo é estruturante da personalidade, porquanto, passados os três tempos lacanianos, a constituição da sexualidade da criança já estará estabelecida, bem como a formação de sua personalidade. Houve, portanto, um processo de formação do sujeito, em que o indivíduo se pode constituir, finalmente, como sujeito, porque não será mais o objeto de desejo de outro.

Na mesma linha de Lévi-Strauss, Lacan argumentou que a proibição do incesto constitui uma lei universal que diferencia a “civilização” humana de um estado de natureza. Elliot (2015) explica que Lacan utiliza a expressão Nome-do-Pai, que se caracteriza pela aceitação da lei social e que define a passagem de uma condição pré-humana potencialmente psicótica, como a do estágio do espelho, a uma condição humana real, de fato. Lacan ainda afirmou que o pai interfere na díade criança-mãe com base em uma capacidade simbólica, como representante da dinâmica cultural mais ampla e do tabu social acerca do incesto. Isso significa que a criança é, segundo Elliot (2015), separada da integridade imaginária do corpo materno e introduzida em um mundo estruturado de significado simbólico, que molda as interações entre o *eu* e os outros. A partir desse processo, na perspectiva de Lacan, o psicótico não internalizou o Nome-do-Pai, e Elliot afirma que uma das principais contribuições de Lacan se refere à originalidade dessa interpretação que este realizou em relação à de Freud, ao esclarecer que o Nome-do-Pai não coincide com o pai real (ELLIOT, 2015).

Lacan (1993) compreende que mãe e filho experimentam uma relação simbiótica, que se rompe com o nascimento, de modo que, após esse rompimento, ambos têm uma espécie de nostalgia dessa condição de dependência original, almejando recriá-la. O desmame é, dessa forma, a fase traumática, em que a contiguidade entre os corpos, mantida pela amamentação, é interrompida. Essa nostalgia é um desejo de identificação,

em que a criança se identifica com a mãe (LACAN, 1966). O sujeito capaz de interromper essas situações e impedir o impulso agressivo é o pai, de modo que, de acordo com a interpretação de Lacan, essa proibição paterna é considerada em termos simbólicos. Lacan reflete sobre o complexo de Édipo como uma estrutura do signo, permitindo-o aplicar o complexo de Édipo em homens e em mulheres. O pai representa, dessa maneira, a norma social de convivência e, conseqüentemente, representa a linguagem, que tem um poder legislativo e uma função proibitiva. O Nome-do-Pai é, portanto, a repressão originária, apto a desviar o impulso imediato e original de mãe e de filho. Quando o faz, essa repressão abre o espaço do signo, isto é, do aparecimento da linguagem. A linguagem precede os indivíduos, de sorte que os indivíduos são “falados” e determinados pela linguagem, em um universo de palavras sobre as quais esse sujeito não tem poder.

Na passagem do estágio do espelho para o complexo de Édipo, o sujeito passa de um estado de absoluta liberdade imaginária a um estado de absoluto constrangimento. O desejo é simbolizado, circunscrito em um sistema de diferenças e de combinações baseadas em normas sociais. Para Lacan, o *eu* está sempre alienado de sua própria história, bem como é formado pela alteridade e está inserido em uma rede simbólica. O Nome-do-Pai rompe a união imaginária entre a criança e a mãe – o gozo – e impõe a lei social. A afirmação lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem significa que os processos sociolinguísticos e a psique estão interligados. Para ser um indivíduo social, membro da sociedade, Elliot esclarece que se exige um nível mínimo de competência linguística, para adotar a posição de falante e de ouvinte. Isso exige a aceitação de uma posição do sujeito em termos de condições sociais, de cultura, de diferença sexual e ideologia. Nesse sentido, o domínio simbólico – a linguagem – é o mecanismo fundamental pelo qual os indivíduos são “sujeitos” em relação ao mundo exterior.

Outro conceito importante de Lacan vinculado à alteridade é o “objeto pequeno a” (ou “objeto a”), que sofre várias alterações no decorrer dos seminários ministrados por Lacan. Esse conceito é uma sofisticação em relação à ideia de objeto da teoria psicanalítica, criado devido à necessidade de identificar e de especificar o objeto original dessa teoria: o “objeto perdido de desejo” de Freud. Para além do conceito elaborado por Freud, Lacan considerou, também, o conceito de “objeto transicional” de Donald Winnicott e a concepção de “objeto parcial” de Melanie Klein. A hipótese freudiana acerca do “objeto perdido de desejo” diz respeito a um objeto que é constantemente buscado, mas que não se encontra; um desejo que, embora possibilite ao indivíduo

aprender enquanto interage com a realidade, não consegue ser satisfeito e que guarda características assíntotas.

Para Lacan, além de outros significados que o objeto *a* adquire ao longo de seus estudos, este significa, inicialmente, a necessidade do desejo de se beneficiar de um objeto fixo e saciável, já que, quando o indivíduo alcança um objeto de desejo, voltava-se, necessária e posteriormente, a outro. O objeto *a* é o objeto do desejo que nunca pode ser obtido; é aquilo que o desejo carece perpetuamente; aquilo, portanto, que causa o desejo. Lacan utilizou a letra “a” (de “autre”, que significa ‘outro’ no francês, referindo-se ao outro do desejo) como um valor lógico, aludindo ao domínio da Álgebra. Ao considerar o sujeito uma personagem que está inserida e permeada pelo desejo, pelo gozo, pelo outro, Lacan teve o intuito de metaforizar a ideia de perda, a partir do conceito do objeto *a*, pois esse autor conseguiu identificar o quão difícil é, para o sujeito, se libertar desses conteúdos que o envolvem, em função de esse sujeito ter de lidar com o sentimento de perda. Nesse sentido, pode-se compreender que não se refere, exatamente, a algo que se perde, mas diz respeito a uma sensação constante de que há algo ausente na vida desse indivíduo; a função do objeto *a* é, portanto, mascarar essa falta ou essa perda (QUINET, 2001).

Há alguns conceitos com os quais Lacan trabalha que estão diretamente vinculados ao objeto *a*, como o gozo, a angústia, a falta e o fantasma. No que se refere ao gozo, trata-se da satisfação da pulsão, pois o objeto *a* é a causa do desejo, que gera prazer, ao mesmo tempo em que tem o sofrimento como fundamento. Já a angústia vincula-se ao objeto *a* quando há uma falta, de modo que é esta que criará a realidade dessa ausência. No que concerne à falta, o objeto representaria uma espécie de imagem que revela a falta desse sujeito; o objeto *a* seria, desse modo, o meio ou mecanismo para essa falta. Por fim, o conceito de fantasma, que se vincula à fantasia, detém uma estrutura discursiva, significante e simbólica. O fantasma relaciona-se ao objeto *a*, na medida em que o sujeito pode fazer uma tentativa de atravessá-lo, com o objetivo de desestabilizá-lo ou apanhá-lo (SHERIDAN, 1998).

É o objeto *a* que atrai o sujeito para o Real, que está além da linguagem, e é, por meio da linguagem, que se concebe e que se compreende o contexto Simbólico da tentativa desse sujeito em adquirir significado, como o desejo do Outro. Evans (1996) esclarece que

Lacan articula o *objet petit a* com o termo *agalma* (termo grego que significa uma glória, um ornamento, uma oferenda aos deuses ou uma

pequena estátua de um deus) que ele extrai do “O Banquete” de Platão. Assim como o agalma é um objeto precioso escondido dentro de uma caixa relativamente sem valor, o *objet petit a* é o objeto de desejo que buscamos no outro. A partir de 1963, “a” vai adquirindo cada vez mais conotações de Real, embora nunca tenha perdido seu estatuto de imaginário; em 1973, Lacan ainda poderia dizer que é Imaginário (S20, 77). Desse ponto em diante, “a” denota o objeto que nunca pode ser alcançado, que é realmente a *causa* do desejo, e não aquilo para o qual o desejo tende; é por isso que Lacan agora o chama de "objeto-causa" do desejo. *Objet petit a* é qualquer objeto que põe em movimento o desejo, especialmente os objetos parciais que definem as pulsões. As pulsões não buscam atingir o *objet petit a*, mas sim circular em torno dele (S11, 179). *Objet petit a* é tanto o objeto da ansiedade quanto a reserva irredutível final da libido (Lacan, 1962-3: seminário de 16 de janeiro de 1963). Ela desempenha uma função cada vez mais importante no conceito de tratamento de Lacan, no qual o analista se deve situar como a aparência de um objeto pequeno a, a causa do desejo do analisando (EVANS, 1996, p.128).

Evans (1996) continua e explica que, ao longo do tempo e dos seminários, o objeto a foi adquirindo novas conotações e novos conteúdos, de modo que Lacan pudesse melhor compreender a relação do objeto a não só com o desejo e com a falta, mas também sua relação com os registros Imaginário e Real. Nesse sentido, Evans clarifica que

nos seminários de 1962-3 e de 1964, o *objet petit a* é definido como a sobra, o resto (Fr. *reste*), o resto deixado pela introdução do Simbólico no Real. Isso é desenvolvido ainda mais no seminário de 1969-70, no qual Lacan elabora suas fórmulas dos quatro discursos. No discurso do mestre, um significante tenta representar o sujeito para todos os outros significantes, mas inevitavelmente um excedente sempre é produzido; esse excedente é um *objet petit a*, um significado excedente e um gozo excedente (fr. *plus-de-jouir*). Este conceito é inspirado no conceito de mais-valia de Marx; “a” é o excesso de gozo que não tem “valor de uso”, mas persiste pelo mero gozo. Em 1973, Lacan vincula o objeto pequeno a ao conceito de semblante, afirmando que “a” é uma “semelhança de ser” (S20:87). Em 1974 ele o coloca no centro do nó borromeano, no lugar em que as três ordens (Real, Simbólica e Imaginária) se cruzam (EVANS, 1996, p. 128).

Em resumo, Lacan explica que o objeto a é algo do qual o sujeito, para se formar, teve que se separar. Esse movimento de separação serve como símbolo da falta, ou seja, do falo, não como tal, mas como falta. Deve ser um objeto que seja, em primeiro lugar, separável e, em segundo, que tenha alguma relação com a falta. Nesse sentido, o objeto a seria um elemento que se direciona para o inalcançável; seria, além disso, um excedente do gozo, que interage com o outro, a angústia, o desejo, a falta, o fantasma. O objeto a é, portanto, o objeto da causa de desejo ou do mascaramento da falta.

O pensamento lacaniano foi, em grande medida, elaborado com base em um retorno às ideias de Freud. Este tentou, a princípio, incorporar os conceitos da psicanálise no domínio da biologia e cientificar sua perspectiva da psique. Por sua vez, Lacan reinterpretou esses conceitos de Freud, como os de inconsciente, repressão, e transferência, segundo a linguística moderna e os princípios das teorias pós-estruturalistas. Ao afirmar que o inconsciente é o discurso do Outro, Lacan nota, essencialmente, que a paixão humana é constituída pela referência ao desejo dos outros, seja pela alteridade interna – o inconsciente – seja pela alteridade externa – a linguagem. Elliot (2015) explica que as paixões inconscientes mais profundas são expressas por meio de uma espécie de revezamento de outras pessoas. A psicanálise seria, conseqüentemente, uma teoria sobre a formação do sujeito individual como refratado, por meio da linguagem e do mundo social, em que esse sujeito é fragmentado. (ELLIOT, 2015). O cerne da psicanálise lacaniana é a conexão entre a releitura de Freud, a linguística e o pós-modernismo. Para Lacan, a linguagem é o meio fundamental em que o desejo é representado e por meio do qual o sujeito é constituído. A afirmação lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem significa que o indivíduo já nasce em uma linguagem e que o seu desejo está constantemente imerso nela. Isso significa que os sujeitos não são criadores da linguagem, porque esta já existe quando esses sujeitos nascem. Nesse sentido, a linguagem não é somente um meio pelo qual o mundo pode ser descrito; é, também, um mecanismo que domina e determina o indivíduo em todos os momentos, sendo independente do assunto, mas revelando a verdade do assunto (ELLIOT, 2015).

Essa concepção do inconsciente estruturado como linguagem não pode ser compreendida sem mencionar outro aspecto crucial: a fratura entre significante e significado, conceitos com os quais Lacan trabalha a partir de Saussure. Elliot (2015) explica que a linguagem é, segundo Saussure, um sistema de signos, e todo signo é constituído por um significante e um significado. O significante é o elemento fonológico do signo; é, dessa maneira, a imagem acústica vinculada a um significado, este que é imaterial. Lacan argumenta, seguindo os princípios da linguística estruturalista, que a relação entre significantes e significados é arbitrária e baseada na convenção; é, conseqüentemente, uma estrutura social. Para esclarecer essa posição, Elliot assevera que o significado é constituído por meio de diferenças linguísticas e de significantes. Elliot (2015) apresenta esse processo da seguinte maneira:

por exemplo, o significado de um significante – “homem” – é definido pela diferença, neste caso, com o significante “mulher”. A relação entre signo e objeto é sempre provisória e arbitrária, e seu uso depende de convenções históricas e culturais. A estrutura linguística se organiza em dois eixos: a condensação, que pode ser concebida como metáfora (ordem sincrônica), e o deslocamento, que pode ser equiparado à metonímia (ordem diacrônica). No primeiro caso, os significantes são sobrepostos, justapostos e sintetizados, enquanto no segundo ocorre uma troca, ou seja, a substituição de um significante por outro. A metáfora e a metonímia são os dois eixos ao longo dos quais opera o inconsciente lacaniano. Elliot (2015) ainda aponta para uma das principais inovações de Lacan: a interpretação da distinção saussuriana entre significante e significado em termos da repressão. Além disso, o inconsciente é não só o elemento que orienta a dinâmica de combinação dos significantes – o inconsciente que fala –, mas também elemento que é reprimido e censurado pelos significantes – o inconsciente que não fala. Os sentidos produzidos pela cadeia simbólica apresentam um sentido mais fundamental: o gozo (*jouissance*), ou seja, o inconsciente que não fala. A cadeia simbólica é recalque porque “salva” o sujeito do gozo e lhe permite – por meio da análise – construir uma nova relação com a força do gozo, ou seja, com a pulsão. O que distingue a estrutura linguística lacaniana da gramática gerativa *chomskiana* é o fato de que, para Lacan, é o puro impulso, a força inconsciente do gozo que fala na estrutura. O inconsciente se manifesta no artefato, isto é, na linguagem (ELLIOT, 2015, p. 23).

Em resumo, a linguagem é a consequência de um desvio. Lacan reinterpreta o complexo de Édipo do ponto de vista linguístico. Elliot (2015) explica que não é a linguagem que gera o desvio do desejo, mas o inverso: o desvio do desejo primitivo de identificação é a causa do surgimento do signo e da linguagem, processo que Lacan chama “cadeia significante”. Nesse sentido, o que se observa é um mecanismo ou uma tecnologia, isto é, a linguagem, que se origina de uma dinâmica inconsciente. O inconsciente produz uma técnica e novas habilidades cognitivas, por conseguinte. O espelho e a linguagem expõem que o inconsciente é exteriorizado em artefatos que reformam e simulam nossas atividades, como as emoções. A conclusão de Elliot é que a interpretação lacaniana do complexo de Édipo é muito menos mítica e centrada no sexo do que a freudiana, “desmitologizando” a perspectiva de Freud e realizando uma crítica a ele (ELLIOT, 2015).

3.3 LACAN E A POLÍTICA

Conceitos da Psicanálise, sobretudo a lacaniana, também são utilizados para compreender acontecimentos da política mundial, como no âmbito dos Estudos pós-

Coloniais de Relações Internacionais. Autores que têm vínculos com essa área do conhecimento, como Franz Fanon e Homi Bhabha, se dedicaram ao estudo e à aplicação da Psicanálise, sobretudo a desenvolvida por Lacan, para analisar eventos no nível individual e coletivo do ser humano, embora cada autor tenha empregado a Psicanálise à sua maneira. É importante, nesse sentido, explicar o desenvolvimento teórico desses autores e compreender a maneira pela qual cada intelectual utilizou a Psicanálise para analisar episódios do contexto internacional, especialmente aqueles concernentes ao Colonialismo e a seus efeitos. Para isso, será feita uma breve explicação dos Estudos pós-Coloniais e, posteriormente, a demonstração conceitual do pensamento dos referidos autores.

Os Estudos pós-Coloniais integram parte das correntes teóricas que também ficaram conhecidas como teorias pós-modernas, pós-positivista e críticas, no que concerne ao desenvolvimento teórico da disciplina de Relações Internacionais. Essa abordagem propõe reflexão crítica em relação ao mundo moderno, colonial e imperial, de modo a oferecer uma alternativa à postura eurocêntrica e às noções de dominação ocidental, ao desafiar as ideias e o pensamento ocidentais em diversas áreas do conhecimento, como na Literatura, na História, na Linguística e nos Estudos de Identidade e de Gênero. Nesse sentido, o pós-Colonialismo almeja realizar uma análise crítica do legado cultural, político e econômico do Colonialismo e do Imperialismo, de maneira a enfatizar o impacto do controle humano e da exploração dos povos colonizados pelos colonizadores.

Os Estudos Pós-Coloniais emergiram influenciados pelos Estudos Culturais e pela Crítica Literária, embora se emancipando destes, em função do seu objeto de análise: o mundo colonial. É interessante observar ainda que, na abordagem pós-colonial, os Estudos Subalternos, cujo início ocorreu por meio de um conjunto de intelectuais indianos que refutaram a concepção e o discurso colonial, classista e exclusivista sobre a história da Índia, destacaram-se como uma parte representativa dessa experiência pós-colonial. Contra essa perspectiva elitista, os intelectuais do grupo dos Estudos Subalternos concentraram suas reflexões e seus esforços para os grupos que foram excluídos, subalternizados e marginalizados ao longo da história da Índia. Consequentemente, a produção intelectual do grupo dos Estudos Subalternos possibilitou o debate sobre exilados e excluídos em outras partes do mundo (CHAKRABARTY, 2000).

Quando se aproximam da área das Relações Internacionais, observa-se que os Estudos pós-Coloniais, abordam, em regra, o modo pelo qual a manutenção de formas

coloniais de poder e o racismo se perpetuaram nas relações entre sociedades. O eurocentrismo da disciplina de Relações Internacionais e o “paroquialismo geográfico”, a partir do qual essa disciplina se constituiu, são questionados pelos críticos coloniais, na medida em que a história das Relações Internacionais é geralmente narrada sob perspectivas ocidentais. Relacionam-se, a esse respeito, os conceitos de chauvinismo cultural e “fardo do homem branco”, cujo conteúdo contribuiu para explicar o egocentrismo ocidental. O pós-Colonialismo concentra-se, nesse sentido, em realizar uma revisão crítica da história, visto que a produção do conhecimento tem sido reproduzida não só nos termos da modernidade ocidental, mas também tem sido influenciada, quando se analisa o período contemporâneo, por uma miríade de narrativas, de práticas e de representações ocidentais, convergentes para a manutenção, no nível global, da distribuição assimétrica de poder e de riqueza (HOFFMAN, 2005).

No que se refere à epistemologia, à ética e à política, o âmbito dos Estudos pós-Coloniais abrange temas que constituem a identidade pós-colonial de um povo descolonizado. Essa identidade advém da produção de conhecimento cultural do colonizador sobre o povo colonizado e do modo pelo qual esse conhecimento foi aplicado para subjugar um povo – em regra não europeu – a uma colônia da metrópole – não raro europeia. Após o contato entre um povo dominador e um outro dominado, instituem-se as identidades culturais de colonizador e de colonizado. Nesse sentido, o intuito do pós-Colonialismo é refutar as narrativas ocidentais, europeias e imperialistas, presentes em diversas áreas do saber e da dinâmica de vida, que impõem certa compreensão, certa percepção e certo conhecimento do mundo.

Os Estudos pós-Coloniais estabelecem espaços intelectuais para os povos subalternos expressarem-se, com base na maneira pela qual compreendem o mundo, de sorte que elaborem seus discursos e suas narrativas, com o objetivo de equilibrar a relação de poder do binarismo colonizador-colonizado. Isso significa que o sufixo “pós”, em “pós-Colonialismo”, não se refere exclusivamente ao fim do colonialismo formal – sobretudo o colonialismo nos continentes africano e asiático no período das décadas de 1950, 1960 e 1970 –, visto que ainda há discussões sobre o fato de que o colonialismo e a ação colonizadora não cessaram, mas somente transformaram a forma pela qual operam no período pós-Moderno. Dessa maneira, esses colonizados também precisam de resistir contra o domínio colonizador e de transformar a realidade no âmbito cultural, linguístico, psicológico e ideológico, para se fazerem percebidos.

Ao identificar as complexidades nas relações de poder situadas na vida acadêmica, o pós-Colonialismo entende que se dedicar à desestruturação de discursos coloniais-ocidentais, que normalizam as desigualdades, é, também, uma forma de resistência (SAID, 2007). Adicionalmente, é importante observar que a professora Gayatri Spivak, em sua obra *Can the subaltern speak?*, relaciona a marginalização dos grupos e dos discursos subalternos ao silenciamento, localizando, na fala, a condição indispensável para a insubordinação da subalternidade (BHABHA, 1998). Para essa transformação, é necessária uma ação política que ultrapasse o discurso acadêmico, de modo que haja comprometimento do crítico pós-colonial em relação aos subalternos. Spivak advoga por essa preocupação de privilegiar a subalternidade como espaço de enunciação, em que o pós-colonial pode emergir, na medida em que as subalternidades são lugares que contribuem para identificar e subverter as estruturas de poder (SPIVAK, 1988).

Finalmente, o pós-Colonialismo opõe-se a essencialismos²⁰ e a generalismos, pois não corrobora as concepções de oposição binária, a partir das quais os discursos coloniais constituem formas de racismos e de preconceitos. O objetivo da abordagem pós-colonial é, nesse sentido, a busca de identidades mais complexas e multifacetadas, congruentes com a realidade social e política. O Pós-Colonialismo critica os pressupostos epistemológicos em que o discurso da Modernidade se fundamenta, de maneira a desconstruir a ideia de superioridade europeia. Além disso, Spivak (1988) localiza a subalternidade como uma consequência das relações de violência epistêmica, de modo que essa violência não só forma o sujeito colonizado, como sendo um outro do colonizador, mas também se institui com base na imposição colonial de uma ordem científica e de um sistema legal legítimo. Dessa forma, o desenvolvimento e as proposições da Modernidade são constituídos e fundamentados em uma relação de poder, pautada na diferença colonial entre aqueles que existem, livres de um adestramento cultural, e aqueles que não existem, exceto como objetos de dominação. (SANTOS, 2004).

²⁰ O essencialismo é a suposição de que grupos, categorias ou classes de objetos têm uma ou várias características definidoras exclusivas de todos os membros dessa categoria. Alguns estudos de raça ou gênero, por exemplo, assumem a presença de características essenciais que distinguem uma raça da outra ou o feminino do masculino. Nas análises da cultura, é uma suposição (geralmente implícita) de que os indivíduos compartilham uma identidade cultural essencial, e tem sido um tópico de debate vigoroso na teoria pós-colonial. A afirmação cartesiana *Cogito ergo sum* (penso, logo existo) foi a base para a ênfase na consciência individual e na centralidade da ideia do sujeito humano no discurso intelectual dominante dos séculos XVIII e XIX. O deslocamento dessa preocupação iluminista com o indivíduo por visões pós-estruturalistas da subjetividade colocou uma pressão considerável sobre a teoria cultural contemporânea para revisar essa forma dominante de conceber o comportamento humano (ASHCROFT et al., 1988, p. 73).

No que concerne à relação entre o Estudos pós-Coloniais e a Psicanálise, de acordo com Greedharry (2008), em sua obra *Postcolonial Theory and Psychoanalysis*, malgrado a herança problemática da racialização, por um lado, e da relativa desatenção do estudo da raça ou do racismo pela teoria psicanalítica, por outro, a Psicanálise provou ser uma metodologia significativa e recorrente na crítica colonial e na teoria pós-Colonial. Esse exame da relação entre os estudos coloniais críticos e a psicanálise inicia-se com o trabalho de Frantz Fanon²¹, elaborado na década de 1950; pode-se, todavia, voltar à década de 1920 para encontrar psicanalistas e estudiosos que utilizaram a Psicanálise para compreender e analisar manifestações culturais, políticas e sociais do Colonialismo (GREEDHARRY, 2008). Um dos trabalhos mais influentes, em que o pensamento psicanalítico está profundamente arraigado, é, segundo Greedharry, o de Homi Bhabha, que teve enorme impacto nos estudos literários e históricos coloniais desde a década de 1980. Além disso, o pensamento de Bhabha tem sido usado para uma renovação da linguagem psicanalítica nos estudos pós-Coloniais, sendo aplicado em uma ampla gama de textos, de imagens e de representações.

Greedharry (2008) faz uma crítica em relação à utilização do ferramental teórico psicanalítico, já que, para a autora, a linguagem da Psicanálise integra, demasiadamente, o discurso dos Estudos pós-Coloniais, de sorte que a maioria dos estudiosos se afastou da origem dos termos e das conceituações das quais se utilizam com frequência, como é o caso do desgastado termo “o Outro²²”, derivado, a princípio, de Freud e Lacan (GREEDHARRY, 2008). É importante observar que Greedharry (2008) faz uma análise crítica do emprego da Psicanálise nos Estudos pós-Coloniais e explica que há, em parte, uma sintomática persistência da Psicanálise na difusão geral do discurso psicanalítico na cultura ocidental, de maneira que este se tem tornado natural, inerente e *ahistórico* na cultura contemporânea do ser humano, visto que aqueles que vivem e escrevem no Ocidente pensam, psicanaliticamente, sem estar conscientes de que o fazem²³. Greedharry

²¹ Importante salientar que Octave Mannoni, e não Fanon, foi o primeiro pensador a utilizar a Psicanálise como meio de escrever contra o colonialismo, cuja crítica pode ser encontrada em sua obra “*Psychologie de la Colonisation*” (1950).

²² “Outro” refere-se às formas sociais e/ou psicológicas pelas quais um grupo exclui ou marginaliza outro grupo. Ao declarar alguém “Outro”, as pessoas tendem a enfatizar o que as torna diferentes ou opostas umas das outras, e isso se reflete na maneira como elas representam os outros, especialmente por meio de imagens estereotipadas.

²³ Não há o objetivo, aqui, de desenvolver e expor toda a crítica de Mrinalini Greedharry, mas apenas apresentar elementos analíticos que contribuem para o entendimento de como a Psicanálise se tornou um método de investigação tão comum e natural entre os autores que se aproximam dos Estudos pós-Coloniais. Como já explicado na metodologia dessa dissertação, o objetivo dessa etapa do projeto é demonstrar não só as análises psicanalíticas de alguns pensadores pós-coloniais, mas também elucidar que já houve diversos

esclarece que se naturalizou, quase sem se questionar, a ideia da mente inconsciente e das manifestações de repressões emocionais, de neuroses e de fetichismos, como se fossem condições inevitáveis da existência humana. Além disso, a Psicanálise ainda é assumida como uma das linguagens mais complexas para pensar sobre o desejo, a identificação e os processos de subjetividade.

Greedharry (2008) aponta que um dos motivos para que os Estudos pós-Coloniais ainda utilizem, inconscientemente, ideias psicanalíticas – compelindo a Literatura, a História e a Antropologia a examinar a política colonial e suas formas de produção de conhecimento – se refere ao fato de que a Psicanálise oferece algumas vantagens metodológicas, que auxiliam na explicação de aspectos particulares da cultura colonial, bem como permite que o Colonialismo seja analisado por uma perspectiva mais detalhada, complexa e ampla do que por outras disciplinas. A Psicanálise integra o repertório de estudiosos que priorizam uma abordagem cultural do Colonialismo. Desde Fanon, centrando-se na subjetividade, na identidade ou na dinâmica relacional entre colonizadores e colonizados, por meio da linguagem psicanalítica, permitiu-se que a crítica pós-colonial demonstrasse que existem não só manifestações culturais, mas também efeitos perniciosos causados pelo Colonialismo, cujas consequências não eram, anteriormente, tão claras (GREEDHARRY, 2008).

Na opinião de Greedharry (2008), a principal contribuição dos Estudos pós-Coloniais refere-se ao fato de que a reflexão sobre a história do Colonialismo é realizada com base em uma releitura dos ditos “estudos tradicionais”, cuja produção de conteúdo advém, em regra, do colonizador. Essa reinterpretação da história influencia a maneira pela qual se estuda e se pensa sobre a produção de conhecimento em disciplinas acadêmicas, como a História, as Ciências Políticas ou a Antropologia. Nesse sentido, Greedharry argumenta que o pós-Colonialismo não se interessa somente em trazer teorias, literaturas, filosofias e histórias não ocidentais para a academia ocidental contemporânea, mas também se concentra, com base em uma perspectiva da Psicanálise lacaniana, em compreender como esses corpos de conhecimentos se tornaram "outros" (GREEDHARRY, 2008).

Greedharry (2008) afirma que não é somente a questão de compreender se as ex-colônias se tornaram ou não livres da dominação, mas também de como a história do

intelectuais que utilizaram o domínio da Psicologia para pensar em eventos internacionais e coletivos, o que justifica e legitima a introdução de outros conceitos da Psicologia, como mecanismo para análise das relações entre sociedades.

Colonialismo e o adestramento da história pelo Colonialismo podem ser libertados de certas classificações e certas ideias binárias, como as de colonizador-colonizado, de branco-preto; de civilizados-bárbaros; de moderno-arcaico; de tribo-nação. Ao escolher trabalhar com base na perspectiva dos Estudos pós-Coloniais, Greedharry expõe que uma crítica efetiva sobre os métodos psicanalíticos deve compreender o modo pelo qual os mecanismos desse método se tornaram, de maneira geral, uma forma ocidental moderna de conhecimento e de influência sobre mentes e *egos* (GREEDHARRY, 2008). Além disso, um dos desafios em estudar a relação entre teoria pós-Colonial e teoria psicanalítica é, segundo Greedharry, a inevitável necessidade de condensar, laconicamente, os conhecimentos da Psicanálise, da Psiquiatria e da Psicologia nas obras de autores de Estudos pós-Coloniais. Esse compêndio é quase obrigatório, em função da miríade de diferentes entendimentos que cada crítico traz, quando utiliza a Psicanálise em suas pesquisas acadêmicas (GREEDHARRY, 2008).

Com o fito de compreender a intersecção da Psicanálise em relação aos Estudos pós-Coloniais, Greedharry (2008) explica que escolheu compreender esse mapa por meio do trabalho de cinco diferentes estudiosos²⁴, devido a três fatores gerais:

em primeiro lugar, escolhi esses escritores com base em seu envolvimento direto com as questões do Colonialismo e do pós-Colonialismo, incluindo as relações nas sociedades coloniais, a história da colônia e o conflito de culturas nas sociedades coloniais e pós-coloniais. Os escritores aqui considerados dedicam grande parte de sua obra à compreensão das colônias, da descolonização e do pós-colonialismo. Em segundo lugar, todos eles conectam a psicanálise à

²⁴ Na obra de Greedharry, além dos dois pensadores que aqui serão trabalhados, ela ainda analisa mais três: Ashis Nandy, Gilles Deleuze e Félix Guattari. No que se refere a Nandy, algumas justificativas podem ser apresentadas para que este não seja detalhadamente analisado neste trabalho. As contribuições intelectuais de Nandy têm, de fato, a psicologia e a psicanálise como base; todavia, para fins desta dissertação, embora integre, de certo modo, o arcabouço teórico-conceitual do pensamento de Nandy, a psicanálise lacaniana é menos explícita em suas obras, se comparada com as obras de Fanon e de Bhabha. Nandy identifica-se como um metafreudiano e é bastante influenciado pelo modelo da Psico-história de Erik Erikson e pelo estudo da Psicobiografia. Em razão de Nandy enfatizar o indivíduo, é, portanto, intuitivo que a psicobiografia seja um de seus principais métodos de análise. Como o próprio Nandy reconhece, uma das razões pelas quais prefere trabalhar com pessoas, em vez de grupos coletivos maiores, é que ele domina o método de análise dos indivíduos. O objetivo de Nandy em relação à Psicobiografia é, nesse sentido, servir como um terreno para extrair recursos psicológicos, não só para entender como o *eu* indiano sobreviveu – ou não sobreviveu – ao ataque violento do colonialismo, mas também para que uma política de consciência seja elaborada. (GREEDHARRY, 2008). No caso de Deleuze e Guattari malgrado estes façam observações sobre o Colonialismo e sobre a implicação da teoria psicanalítica na colonização, suas análises estão mais relacionadas à filosofia e à política das metrópoles europeias do que às colônias. Nesse sentido, embora a crítica de Deleuze e de Guattari acerca da Psicanálise seja pertinente e os termos a partir dos quais essa crítica é oferecida estejam alinhados com a teoria psicanalítica para explicar a cultura ocidental e as dinâmicas da colônia, resolvi trabalhar somente com Fanon e Bhabha, visto que são duas das principais referências nos Estudos pós-Coloniais, no que concerne à psicanálise lacaniana, bem como proporcionam uma perspectiva autêntica de como a abordagem pós-colonial apresenta e desenvolve seus conteúdos.

colônia, seja por meio de análises diretas (Bhabha, Fanon), seja por histórias psicanalíticas (Nandy) e práticas materiais (Fanon). A psicanálise aparece como uma linguagem crítica de várias maneiras em cada um desses escritores; e parte do meu objetivo aqui é demonstrar quanto variado é o uso que cada crítico faz da psicanálise e até que ponto ele é capaz de extrair o potencial crítico da teoria psicanalítica. Em terceiro lugar, escolhi escritores com reconhecida influência no atual *mainstream* da teoria pós-colonial. Embora existam outros escritores que fizeram uso da psicanálise para criticar o colonialismo e o racismo, Fanon, Nandy e Bhabha são três dos críticos mais importantes do cânone da teoria pós-colonial (GREEDHARRY, p. 10, 2008).

Para entender o modo pelo qual cada teórico utiliza a Psicanálise, Greedharry (2008) fez uma breve introdução dos autores que analisou. A autora observa que, no caso de Fanon, este aplicou métodos psicanalíticos e escreveu sobre a Psicanálise, embora ele tenha sido um ativo psiquiatra e a utilizasse no contexto da prática da psiquiatria. Em *Black Skin White Masks*, Fanon referiu-se ao que parece ter sido fenômenos psicológicos populares, em vez de questões estritamente psiquiátricas ou psicanalíticas. A negrofobia²⁵ seria um exemplo de um resultado psicológico real e existente do período sobre o qual Fanon escrevia; não reconhecida, entretanto, como um distúrbio psiquiátrico ou uma neurose psicanalítica, exceto como uma manifestação generalizada de um pensamento de ansiedade ou de paranoia. Já Bhabha parece ser o único purista entre os autores aqui abordados. Bhabha escreve sobre Psicanálise, aparecendo de forma mais textual, na medida em que os conceitos de Freud e de Lacan são utilizados com o intuito de descrever processos que ocorrem, em grande parte, por meio da linguagem. Torna-se, conseqüentemente, mais uma variante da Psicanálise e em um outro contexto que não o de Fanon (GREEDHARRY, 2008).

Greedharry (2008) explica que Fanon entende a Psicanálise, a Psiquiatria e Psicologia como práticas materiais que são elaboradas e reelaboradas no contexto de um mundo racista e colonial, de modo que a discussão acerca da psique da pessoa de cor é tema relevante para a discussão política. Além disso, Greedharry verifica que há poucos pesquisadores, que trabalham com estudos pós-coloniais – desde marxistas até desconstrucionistas –, que não citam Fanon como uma influência em sua abordagem de análise colonial. A autora nota, por um lado, que teóricos com predileções marxistas

²⁵ A negrofobia é um fenômeno no qual a *imago* – representação de uma pessoa formada no inconsciente durante a infância e conservada de forma idealizada na idade adulta, segundo as teorias de C.G. Jung – do negro se torna profundamente arraigada na psique, capaz de gerar uma aversão pronunciada aos negros, pelo menos na superfície (YOKUM, 2022).

enfatazaram aquele Fanon que escreveu sobre a necessidade de o mundo pós-colonial se resguardar da burguesia, desviadora das lutas culturais e da necessidade de se engajar em revoluções violentas; por outro, críticos mais comprometidos com interpretações pós-estruturalistas, como Bhabha, defenderam mais o uso da Psicanálise por Fanon, porquanto esta permite observar o Colonialismo como um processo que ultrapassa o arranjo de um sistema meramente político ou econômico, alcançando aspectos culturais, sociais e, sobretudo, psicológicos (GREEDHARRY, 2008).

No que se refere a Bhabha, Greedharry (2008) explica que esse professor, cujo trabalho representa uma das mais recentes aplicações da Psicanálise aos Estudos pós-Coloniais, parece fornecer algumas sugestões sobre a relação colonizador-colonizado, ao debater sobre a cultura no mundo colonial e sobre a cultura no mundo metropolitano contemporâneo. Enquanto Fanon recorre à teoria psicanalítica para explicar as maneiras pelas quais os sujeitos colonizados experienciam o Colonialismo e resistem a este, Bhabha utiliza o Colonialismo para explicar as maneiras pelas quais as culturas se interagem. Em sua obra *O Local da Cultura*, Bhabha emprega conceitos psicanalíticos, como o fetichismo²⁶, a mímica²⁷ e a ambivalência²⁸ para examinar o modo pelo qual as culturas são performadas, produzidas e autorizadas, quando são manifestadas em uma sociedade colonial (GREEDHARRY, 2008).

O argumento de que os estereótipos funcionam como fetiches culturais ou raciais, unindo e negando, ao mesmo tempo, a diferença entre a cultura dos colonizadores e a dos colonizados, é um dos mais significativos da obra de Bhabha. Greedharry (2008) argumenta que a escrita de Bhabha parece fazer uso mais literal da teoria psicanalítica do que as obras de Fanon. Enquanto este se sente confortável para interpretar, livremente, a teoria psicanalítica adequada a seus próprios fins analíticos, Bhabha cita Freud e Lacan como se suas teorias fossem unânimes e definitivamente verdadeiras e incontestáveis. Bhabha usa, aparentemente, conceitos psicanalíticos para escrever sobre manifestações

²⁶ Fetichismo concerne, resumidamente, ao deslocamento do desejo e da fantasia para objetos alternativos ou partes do corpo (por exemplo, fetiche por pés ou fetiche por sapatos), a fim de evitar o confronto de um sujeito com o complexo de castração. Freud percebeu em seu ensaio sobre "Fetichismo" que o fetichista é capaz ao mesmo tempo de acreditar em sua fantasia e reconhecer que ela não passa de uma fantasia. E, no entanto, o fato de reconhecer a fantasia como fantasia em nada reduz seu poder sobre o indivíduo.

²⁷ De forma lacônica, mímica é o meio pelo qual o colonizado adapta a cultura (língua, educação, vestuário, etc.) do colonizador, mas sempre em processo de mudança de maneiras importantes. Tal abordagem sempre contém na ambivalência do hibridismo.

²⁸ Ambivalência diz respeito, *grosso modo*, a forma ambígua como colonizador e colonizado se encaram. O colonizador muitas vezes considera o colonizado como inferior, mas exoticamente diferente, enquanto o colonizado considera o colonizador invejável, mas corrupto. Em um contexto de hibridismo, esse entendimento pode produzir um sentimento misto do que é benéfico e do que é maléfico.

coloniais, pois acredita que a linguagem psicanalítica representa, por completo, o que acontece nas culturas coloniais. O motivo pelo qual essa correspondência ou analogia entre a cultura colonial e a teoria psicanalítica deveria existir, ou o que isso poderia, exatamente, significar, não é explorado na obra de Bhabha (GREEDHARRY, 2008).

O trabalho desses dois estudiosos demonstra que a própria teoria psicanalítica não é, consoante a análise de Greedharry, um mecanismo de crítica apolítico. Com Fanon, a Psicanálise é usada para descrever como os colonizados são afetados pela dominação colonial. Com Bhabha, a teoria psicanalítica fornece uma estrutura para entender como as culturas colonizadas sobrevivem e são transformadas por meio de sua interação e manifestação nas sociedades coloniais. Além disso, Bhabha explora como uma compreensão psicanalítica da relação entre o passado e o presente pode fornecer, à sociedade pós-colonial, um meio de combater os legados do discurso colonial, que ainda reverberam na contemporaneidade. Para este, a Psicanálise é um mecanismo relevante, devido à capacidade de desestabilizar a contínua dominação do conhecimento ocidental, desenvolvido e perpetuado mediante princípios, padrões e práticas supostamente universais (GREEDHARRY, 2008).

3.4 ANÁLISE DE FRANZ FANON

Nascido na ilha da Martinica, sob o domínio colonial francês, Frantz Omar Fanon (1925-1961) foi um dos escritores mais importantes no período em que não só o conceito do Atlântico negro²⁹ foi desenvolvido, mas também em uma época em que a luta de libertação anticolonial ocorria. O trabalho de Fanon constitui-se de uma série de textos de cunho poético, psicológico, filosófico e político, de modo que influenciou, sobretudo, os estudos e a produção de conhecimento da região politicamente conhecida como Sul global. Fanon concentrou-se nos estudos sobre questões fundamentais de sua época, como o uso da linguagem, do afeto, da sexualidade, do gênero e da raça, como meios para compreender, no indivíduo e na sociedade, os efeitos psicológicos, sociais e culturais da

²⁹ Clássico contemporâneo da sociologia e dos estudos da cultura, *The Black Atlantic*, de Paul Gilroy, professor da Universidade de Yale, busca definir a modernidade a partir do conceito de diáspora negra e suas narrativas de perda, exílio e viagens. Histórias de deslocamentos e de identidades caracterizam essa formação que Gilroy chama Atlântico negro: um conjunto cultural irredutivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, que escapa à lógica estreita das simplificações étnicas, e se manifesta tanto nos escritos de W. E. B. Du Bois como nas letras dos *rappers* do século XXI (GILROY, 1993). Foi neste livro que Gilroy expôs seu conceito de “atlântico negro”, a ideia de que a cultura negra é essencialmente um híbrido, um produto de séculos de troca, escravidão e movimento através do Atlântico.

colonização e da descolonização. Sua participação na luta revolucionária argelina ampliou seu pensamento: trabalhava, a princípio, com teorizações a respeito da negritude; enfatizou, posteriormente, uma elaboração teórica mais profunda acerca do colonialismo, da luta anticolonial e das interpretações culturais em sociedades pós-coloniais. Fanon demonstrou, também, familiaridade com as principais abordagens acadêmicas de sua época: a Psicanálise, o Existencialismo, a Fenomenologia e a Dialética, bem como apresentou profundo conhecimento sobre o movimento Negritude dos Estados Unidos (DRABINSKI, 2019).

Além de outros trabalhos, publicou duas obras originais, que se tornaram bastante conhecidas: “*Black Skin White Masks*”, em 1952, e “*The Wretched of the Earth*”, em 1961. É importante ressaltar que, nesta parte da dissertação, não há pretensão em passar por todos os trabalhos de Fanon ou de escolher um e pormenorizá-lo; o objetivo é, no entanto, entender a influência que a Psicanálise teve em seu pensamento, o que pode ser observado, sobretudo, na obra *Black Skin White Masks*. Nesse sentido, é necessário citar algumas passagens desse livro, sem pretender, contudo, esgotá-lo. Nessa obra, Fanon almejou compreender os fundamentos do racismo antinegro, com base na formação psicológica da consciência e do mundo social. O livro é, segundo Drabinski (2019), a principal obra de Fanon sobre a negritude. A partir dessa obra, Fanon mudou seu foco, afastando-se da Negritude, como um problema do mundo moderno, e indo em direção a uma análise mais ampla dos oprimidos, do Colonialismo e da resistência revolucionária, que abrange a colonialidade como um sistema. Esse trabalho de Fanon estabeleceu, portanto, a estrutura básica de sua análise anticolonial e decolonial, em termos da apresentação dos efeitos e dos afetos do racismo antinegro. Além disso, é importante citar, de acordo com Drabinski (2019), que a inovação de Homi Bhabha, como leitor de Fanon (intelectual que ainda trabalharemos com mais diligência nesta dissertação), foi extrair as dimensões pós-estruturalistas de seu pensamento, escrevendo sobre temas relacionados a conceitos pós-coloniais, como os de hibridismo, de linguagem, de subjetividade e de tempo (DRABINSKI, 2019).

Na introdução de *Black Skin White Masks*, Drabinski (2019) explica que Fanon sintetizou a ideia de sua obra, ao afirmar que os negros estão aprisionados na negritude e os brancos, na branquitude. Em uma perspectiva teórica-conceitual, o que Fanon indicou foi a existência de uma relação entre ontologia e estruturas sociológicas, ao explicar que as últimas formam a primeira, de modo que nesta se aprisionam subjetividades em categorias raciais. Com base nessa ideia, Fanon tentou sustentar essa argumentação no

restante da obra, por meio da linguagem, da sexualidade, da corporificação e da dialética. Além disso, é significativo compreender um dos conceitos mais interessantes que Fanon (2008) introduziu: a “zona do não ser”, cuja metáfora se refere a um “inferno” em que se encontra a negritude, esta que é confrontada com sua condição existencial em um mundo antinegro. Por sua vez, o mundo antinegro, o único mundo que se conhece, oculta esse “não ser”, atribuindo à negritude rejeitada um lugar – o de não existência – e uma função – o de corpo e de matéria –, de forma a negar sua subjetividade³⁰. Segundo Fanon, o reconhecimento da zona do não ser produz uma potência revolucionária; e revolucionária justamente em função de o mundo antinegro não conseguir compreender e sustentar a afirmação da vida negra como vida, como ser existente e, ainda, como reivindicadora de um mundo. Essa afirmação e essa potência revolucionária são os elementos que contribuem para aquilo que Fanon nomeia violência política (DRABINSKI, 2019).

Fanon, consoante Drabinski (2019), realizou uma relação entre a experiência existencial da subjetividade racializada e a lógica calculista do domínio colonial. O colonialismo é, para Fanon, um projeto integral, que penetra por toda parte da pessoa humana, de sua realidade à sua psique. Além disso, em relação às reflexões sobre linguagem, racismo e colonialismo, Fanon afirmou que adotar e falar uma língua é participar de um mundo, assumir uma civilização. Essa afirmação representa, de muitas maneiras, o ambiente filosófico francês e alemão de meados do século XX, em que a

³⁰ No que tange ao reconhecimento, Fanon, em *Pele Negra*, observa que, se ao negro, limitado em sua existência, é negada a condição humana, sua relação com o seu outro, isto é, o branco, será inevitavelmente desigual. O autor se debruça, então, sobre a dialética Hegeliana do senhor e do escravo de modo crítico e afirma que não há, na realidade, qualquer possibilidade de luta por reconhecimento nesta relação, uma vez que o racismo é uma negação total dos atributos humanos (GORDON, 2015). Em seu lugar, temos uma relação unilateral, em que o branco atribui apenas a si a condição de ser. Situado fora dessa dialética, o negro se tornou, *a priori* e aos olhos do branco, apenas corpo. Em uma concepção de mundo que estabelece uma separação entre corpo e mente, ao negro foi relegado o biológico; ao branco, legitimou-se o conhecimento e a transcendência. Assim, isolado em uma condição de “matéria”, ou de *não ser*, a representação do negro é construída não por ele mesmo, mas pelo outro. Para Fanon, o corpo do negro é significado no mundo a partir de um esquema histórico-racial, isto é, a partir de uma narrativa elaborada socialmente (pelo branco europeu) que tem como efeito a construção do outro (o próprio negro) como o *não Eu* (o não branco) (SPIELMANN, 2000). A pseudociência do século XIX, dotada de um racismo mascarado de objetividade, foi um importante pilar para a manutenção desta ideologia [...]. Essa condição específica do negro e a sua caracterização enquanto não ser, a partir de sua subordinação material e metafísica, impossibilitou-o de se ver enquanto expressão universal, haja vista sua limitação ao caráter imanente do corpo [...]. Assim, nota-se que a *zona de não ser* é concebida pelo autor enquanto uma condição existencial, sendo um subproduto da empresa colonial. Ao ter sua metafísica negada, o negro perdeu, aos olhos do europeu, a sua subjetividade, uma vida interna, foi reduzido a pura exterioridade, a uma negação do simbólico. O racismo antinegro conferiu a este uma essência, ilustrada a partir da negação da pluralidade pertencente ao humano, transformando a diversidade de um continente em uma categoria homogênea denominada “o negro”. Segundo Lewis Gordon, este movimento inibe a possibilidade de um conhecimento aprofundado do ser, relegando-o a uma condição de anonimato (GORDON, 2015). O que, retomando a discussão do tópico anterior, dificulta ainda mais a elaboração de conhecimento entre o sujeito que produz o saber e o objeto a ser estudado. (WEBER, MEDEIROS, 2020, p. 273).

Fenomenologia, o Existencialismo e a Hermenêutica exploraram, também, essa mesma ideia. Se falar uma língua significa integrar um mundo e adotar uma civilização, a língua do colonizado, língua imposta por séculos de dominação colonial e dedicada à eliminação ou cancelamento de outras formas de expressão, fala e expressa o mundo do colonizador. Segundo Fanon (2008), falar como o colonizado é, nesse sentido, participar de sua própria opressão e refletir as próprias estruturas de sua alienação em todos os níveis, desde o vocabulário até à sintaxe e à entonação (DRABINSKI, 2019).

Drabinski (2019) esclarece que Fanon aprofundou sua argumentação no que diz respeito à sexualidade interracial, ao desejo sexual e aos efeitos na identidade racial. Para isso, afirmou que o desejo interracial, como forma de autodestruição, revela a ambição do preto em se tornar branco ou demonstra a vontade de elevar seu status social, político e cultural, ao se aproximar da branquitude. As representações de sexualidade interracial, exclusivamente as heterossexuais, são, nesse sentido, para Fanon (2008), fundamentalmente patológicas. Com base na psique e no desejo interracial, Drabinski (2019) aponta que, fundamentado no pensamento fanoniano, a mulher negra que deseja um homem branco sofre com a ilusão de que o corpo dele é mecanismo de acesso à riqueza e à admissão. O homem negro que deseja uma mulher branca sofre, por sua vez, com as ilusões que o corpo dela pode oferecer: inocência e pureza. Drabinski (2019) nota que as análises de Fanon estavam imbuídas de linguagem da Psicanálise e da Fenomenologia existencial, de modo a contribuir para o entendimento de que o desejo interracial é patológico, na medida em que o colonialismo antinegro é um projeto integral, que se infiltrou, que modificou e que enrijeceu todos os aspectos da vida (DRABINSKI, 2019).

É importante comentar sobre o exame de relatos psicológicos do colonizado, que Fanon realiza no capítulo ‘*The Lived-Experience of the Black Man*’, de “*Black Skin White Masks*”. Drabinski (2019) expõe que Fanon empreendeu uma crítica sistemática do relato psicanalítico de Octave Mannoni, especialmente acerca da opressão colonial, trabalhando, posteriormente, com um relato psicanalítico da economia libidinal racializada³¹. Consoante Drabinski (2019), a psicanálise forneceu a Fanon uma linguagem para descrever os efeitos dos desejos com base no racismo antinegro e propiciou a

³¹ Publicado pela primeira vez em 1974, “*Libidinal Economy*” é uma obra importante da filosofia continental do século XX. Nela, Jean-François Lyotard desenvolveu a ideia de economias impulsionadas por “energias” ou “intensidades” libidinais que ele afirma fluir por todas as estruturas, como o corpo humano e eventos políticos ou sociais. Ele usa essa ideia para interpretar uma gama diversificada de assuntos, incluindo economia política, marxismo, política sexual, semiótica e psicanálise.

compreensão de como as noções de poder, de personificação e de individualidade de gênero são organizadas e instituídas a partir de dentro, por meio da prática colonial de racismo. Além disso, Drabinski explica que Fanon revelou, em sua crítica e em seu reaproveitamento da Psicanálise, não só as novas camadas de patologias por parte do colonizador, mas também as novas camadas de patologia por parte do colonizado, que não pode ter uma psique intacta. Isso contribui para o entendimento que Fanon teve acerca da incapacidade da psicanálise europeia de compreender a situação colonial, visto que a negritude requer modificações no método de atuação, especialmente se esse método propiciar espaço para resistência, rebelião e libertação (DRABINSKI, 2019).

Além de outros assuntos, é, ainda, relevante observar que Fanon ofereceu uma leitura crítica da dialética relacionada tanto à psicologia de Alfred Adler quanto à filosofia de Hegel. De acordo com Drabinski (2019), a discussão sobre a dialética refere-se ao reconhecimento: o reconhecimento da negritude, da subjetividade e, conseqüentemente, da humanidade. Fanon foi, segundo Drabinski, crítico do pensamento dialético e assimila, ao mesmo tempo, lições dele. Em particular, Fanon interessa-se em conhecer como uma dialética de reconhecimento pode significar a elevação da pessoa negra a um nível de humanidade formado pelas pessoas brancas e modelado nestas. A argumentação desenvolvida por Fanon teve, conforme Drabinski, o intuito de contestar esse desenvolvimento teórico, de maneira a oferecer formas alternativas de pensar o futuro. Nesse sentido, Drabinski esclarece que Fanon rejeitou a concepção de reconhecimento que diz respeito a uma ideia pré-formada do humano, de modo que suspeite de que tal ideia seja sempre racializada. Fanon desconfiou, também, do método dialético que proceda de uma lógica de reconhecimento, caso este advenha de um raciocínio ou de uma lógica colonial. Em vez disso, nos termos da metodologia hegeliana, Fanon está interessado, segundo Drabinski, não só em conhecer como essa dialética expõe a dependência conceitual do colonizador em relação ao colonizado, mas também saber como o confronto – o trabalho de negação no pensamento dialético – almeja eliminar formas preexistentes de relação. Se estas forem extinguidas, é possível, dessa forma, algum tipo de revolução, em que a humanidade do negro colonizado possa emergir, pela primeira vez, em seus próprios termos. Drabinski entende que o pensamento de Fanon direciona-se, portanto, ao futuro, de sorte que fica evidente a pergunta: o que poderia ser a negritude depois do colonialismo? (DRABINSKI, 2019).

Na conclusão da obra *Black Skin White Masks*, Fanon seguiu essa noção de futuridade e de uma dialética dedicada ao desmantelamento de formas preexistentes de

relação. Drabinski compreendeu que Fanon esboçou uma análise da história e da memória que sustenta a perspectiva da libertação negra, incluindo mais a noção de que não estamos nem circunscritos à história nem somos escravos do passado, de maneira que qualquer futuro se torne possível. Além disso, Drabinski afirma que Fanon rejeitou a ideia de reparações, visto que esta vincula os negros ao passado, tornando esse vínculo inexorável à ideia de justiça. No lugar do passado, Fanon recorreu à abertura e à indeterminação do futuro, que possibilitaria que os negros questionassem: “Ó meu corpo, faça-me sempre um homem que questiona!” (FANON, p. 206, 2008). A subjetividade, no ato de interrogar, é, conforme Drabinski, a solução de Fanon para o problema do aprisionamento racial; é, também, a razão pelo qual os brancos estão presos na branquitude, e os negros, na negritude. Portanto, o humano que questiona escapa dessa armadilha (DRABINSKI, 2019).

No que concerne ao emprego de conceitos de várias áreas do conhecimento, especialmente da Psicanálise e da Psiquiatria, uma das características mais originais da obra de Fanon referiu-se, exatamente, a este deslocamento contínuo entre a Política e a Psiquiatria, entre o social e o subjetivo, e entre o inconsciente e a história. Isso justifica a afirmação de que Fanon marcou o advento de uma “etnopsiquiatria crítica”, reunindo prática clínica e reflexões teóricas sobre as intersecções do poder e da vida psíquica, em relação à cultura, à história e à própria prática clínica. Fanon insistiu que os profissionais médicos deveriam conhecer as condições históricas e sociais da formação da sociedade em que praticam a psiquiatria, bem como suas práticas e crenças estruturais, para que pudessem elaborar uma análise política e um diagnóstico legítimo das condições dos pacientes (GIBSON; BENEDUCE, 2017). Para corroborar essa peculiaridade de Fanon, Derrida (1991), em seu artigo cujo tema se refere à psicanálise e à política, afirmou que Fanon foi excepcional e incomum em sua capacidade de questionar sua prática médica em dimensões política, etnopsicanalítica e socioinstitucional.

De acordo com Gibson e Beneduce (2017, p.48),

Fanon não considerava nada como certo e garantido; ele entendeu que cada abordagem teórica ou clínica deveria ser analisada dentro de um contexto particular e de uma circunstância específica, de maneira a revelar suas forças e limitações, suas perspectivas e suas complicitades. Autores como Césaire com a noção de negritude; Hegel com a dialética do reconhecimento; Mannoni com a situação colonial; Sartre com o existencialismo; Jaspers com a psicopatologia; Lacan e até o “Jung cósmico” foram, exaustivamente, explorados em um esforço para

entender a alienação colonial, então radicalmente criticada por Fanon, uma vez que notou suas fraquezas e suas deficiências.

Além de criticar a psiquiatria colonial, Fanon estava disposto a reformar não só as instituições psiquiátricas, mas também o modo pelo qual se interpretavam e se categorizavam os transtornos mentais. Embora não haja indícios patentes de que teria apoiado o movimento antipsiquiátrico popularizado na década de 1960, o compromisso de Fanon com a libertação social, marcado por atividades autodirigidas e programas socioterapêuticos, culturalmente planejados, ficou evidente em seus ensaios e artigos³². Essas obras confirmam sua busca de novas estratégias de terapia e de uma compreensão contextualizada do sofrimento psíquico, que ele próprio chamou “diagnóstico situacional” (GIBSON; BENEDUCE, 2017).

Na década de 1980, Homi Bhabha ajudou a introduzir os elementos psicanalíticos na compreensão do pensamento de Fanon, ao enfatizar que este tinha uma dívida com Lacan. Isso significa que, depois de Bhabha, tornou-se impossível desconsiderar a relevância da Psicanálise nas obras de Fanon, ainda que este não fosse psicanalista por formação, muito menos lacaniano. (GIBSON; BENEDUCE, 2017). Para sustentar sua análise, no que se refere à crise de identidade do negro, e para aprofundar o tema acerca dos efeitos psíquicos advindos da perspectiva e das narrativas do colonizador sobre o colonizado, Gibson e Beneduce (2017) explicam que Fanon recorreu às obras de Lacan, em especial o texto “*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*”. Nessa inquirição a respeito dos efeitos psíquicos sobre as vítimas, Fanon concentrou-se na temática da imposição cultural, ao analisar que seria improvável debater sobre a opressão colonial, sem considerar a fragmentação identitária do colonizado, de modo que problematizou a situação do duplo mundo em que o colonizado se encontra. Fanon demonstrou, portanto, que, com base nessa dualidade cultural, emergida no contexto colonial, o negro deparou-se com dois sistemas de referências frente aos quais era necessário se situar.

Na tese de Fanon, de acordo com Hook (2020), Lacan foi caracterizado como “o lógico da loucura”. Fanon compreendeu a tentativa de Lacan em ressignificar o domínio psiquiátrico da psicopatologia, ao argumentar que o valor essencial da obra de Lacan

³² *L'œil se noie, Les Mains parallèles et La Conspiration (1949); Peau noire, masques blancs (1952); L'Année de la révolution algérienne (1959); Les Damnés de la Terre (1961); Pour la révolution africaine (1961); L'expérience vécue du Noir (1951); Antillais et Africains (1955.)*

reside, sobremaneira, na definição que este confere ao desejo. Hook aponta, ainda, que Lacan concebeu a psicose como um ciclo de comportamento, de modo que a questão seria entender o mecanismo organizador do desejo e de sua satisfação, cuja manifestação é essencialmente social em sua origem, em seu exercício e em seu significado. Isso denota que, com base na compreensão do “mecanismo organizador do desejo”, de acordo com Hook, Fanon identificou a maneira pela qual a noção de desejo separa a psicanálise lacaniana do domínio da Biologia, ao mesmo tempo em que priorizou a área do intersubjetivo e do social. Lacan foi, nesse sentido, creditado por conceber uma fenomenologia da personalidade, por meio de um postulado do determinismo psicogenético e mediante a priorização de uma perspectiva intersubjetivista sobre a loucura. Cada um desses conceitos é relevante, pois possibilitaram que Fanon rejeitasse a etnopsiquiatria da Escola de Argel³³, fundamentada nas ideias da constituição congênita da psique, considerada biologicamente determinada, e baseadas na psiquiatria colonial contemporânea (HOOK, 2020).

A busca de um entendimento sobre uma “lógica da loucura historicamente fundada” e a busca de uma definição da história como uma “valorização sistemática dos complexos coletivos” foram, segundo Gibson e Beneduce (2017), decisivas na leitura de Lacan por Fanon. A expressão “lógica da loucura historicamente fundada” direciona, de acordo com Hook (2020a), Lacan e Fanon a um objeto comum, visto que essa expressão se insere não só nas teorizações de Fanon sobre a natureza patogênica da condição colonial, mas também representa a preferência de Lacan por analisar as perturbações da vida psíquica por meio de uma consideração pormenorizada da ordem simbólica das quais essas inquietações emergem.

Segundo Hook (2020), é importante observar a razão pela qual Fanon considerou Lacan como “o lógico da loucura”, uma vez que a este foi creditado a capacidade de localizar e de compreender “o princípio organizador dentro da loucura”, ou seja, a lógica da loucura. Desenvolver a ideia de uma lógica da loucura, de um princípio organizador dentro da loucura, de complexos coletivos e de uma constituição do delírio é ressaltar um

³³ A Escola de Psiquiatria de Argel foi fundada pelo psiquiatra francês Antoine Porot, que liderou pesquisa sobre o racismo. Ele tentou justificar o racismo inerente à missão colonial francesa em Argel com base no fato de que os argelinos, ou seja, os habitantes muçulmanos não etnicamente franceses, eram biologicamente inferiores. Frantz Fanon discutiu suas teorias e o impacto na sociedade colonial argelina em seu livro, *The Wretched of the Earth*. Fanon criticou, também, essa escola e seu fundador, Antoine Porot (1876-1965), denunciando-o e a outros membros da escola por afirmarem que os argelinos muçulmanos nativos eram preguiçosos, mentirosos, ladrões e criminosos natos, pois seus cérebros eram dominados, como os dos vertebrados inferiores, pelos diencéfalos e as funções corticais dos cérebros argelinos, se é que existiam, eram muito fracas. (KELLER, 2007).

modo de funcionamento e de organização psicológico. É, dessa forma, destacar a função dos processos, dos mecanismos e das estruturas na vida psíquica (HOOK, 2020a).

Hook afirma que

Fanon não estava interessado apenas no reducionismo psicológico da psicanálise e na reiteração das origens historicamente específicas e fundamentalmente políticas do trauma; ele continuou também preocupado com os mecanismos psíquicos de sua reprodução individualizada. Dito de outra forma: a preocupação de Fanon não era apenas com os conteúdos da experiência psíquica e como eles surgem dentro das condições brutais da opressão colonial, ele também estava, como psiquiatra, interessado nos processos de sua influência traumática, e nas maneiras pelas quais estes se tornam internalizados, subjetivados de forma ativamente “psicopatologizante” (HOOK, 2020 p.6).

A influência de Lacan no pensamento de Fanon relaciona-se bastante à ideia de como o psíquico está vinculado à cultura e à história, de como as dimensões sociais do inconsciente são analisadas e de como os transtornos mentais devem ser, por meio de relações intersubjetivas, examinados em ambientes de tensão social. De acordo com Hook (2020), Fanon, como psiquiatra, escreveu “*Black Skin White Masks*”, para que essa obra comportasse múltiplas teorizações novas acerca dos processos psíquicos: de ideias sobre as concepções racistas do inconsciente coletivo europeu³⁴ a noções de epidermização e lactificação³⁵; da conceituação da maldição corporal, resultando no trauma psíquico-

³⁴ A relação de poder dada entre colonizador e colonizado é investigada de maneira profunda por Fanon. A estrutura preconceituosa da Europa, que se expandirá mais tarde devido à imposição de sua ideologia nos países colonizados, ocorre porque o inconsciente coletivo europeu é baseado em um complexo de autoridade, isto é, em uma ideia de ser humano superior, perpetuada ao longo dos séculos através de materiais simbólicos, tais como mitos e lendas. Esse complexo gera no outro, no povo que sofre a aniquilação de sua própria cultura, um complexo de inferioridade (FANON, 2008, p. 34). É o começo de um trabalho epistemológico de relações baseadas naquilo que Bourdieu (2002) chama de violência simbólica, que é invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece também uma ocasião única de apreender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado, de uma língua (ou uma maneira de falar), de um estilo de vida (ou uma maneira de pensar, de falar ou de agir) e, mais geralmente, de uma propriedade distintiva, emblema ou estigma, dos quais o mais eficiente simbolicamente é essa propriedade corporal inteiramente arbitrária e não predicativa que é a cor da pele. Além disso, quando o homem branco ocidental, que já traz consigo um conflito de diferenciações dentro de sua própria cultura (homem/mulher, heterossexual/homossexual, adulto/criança etc.), se defronta com não brancos e não ocidentais, o olhar é projetado com certa fobia, porque seu inconsciente coletivo é o da superioridade, da universalidade. Assim, ele lega ao outro o mesmo estado de inferioridade que lega aos diferentes de sua própria cultura (FERRARA, 2019).

³⁵ Fanon (2008) explica que o surgimento da negritude nas Antilhas adveio da insatisfação da população no que se refere à ideologia mulata, que conferia importância à mestiçagem. A cor de pele preta era tida como deselegante e deplorável. Para mudar essa visão e branquear sua linhagem genealógica, era necessário tornar-se branco, seja por meio da utilização preciosista da língua francesa e dos costumes europeus seja mediante casamento com um indivíduo menos preto, de modo a ocultar e eliminar os traços africanos. Essa

corporal advindo do racismo colonial, à *phobogenesis*³⁶ do racismo branco. Nesse sentido, a influência de Lacan sobre Fanon não pode somente se limitar a enfatizar os múltiplos fatores históricos subjacentes ao Colonialismo, embora estes sejam cruciais no combate ao reducionismo psicológico de parte da psicanálise, mas deve, segundo Hook (2020a), salientar, sobretudo, os mecanismos e os processos psíquicos envolvidos.

De acordo com Hook (2020), o interesse geral de Fanon por Lacan contemplou três assuntos. O primeiro diz respeito ao trabalho de Lacan sobre o “estágio do espelho”; o segundo refere-se à obra de Lacan “Os Complexos Familiares”, cujo conteúdo Fanon parece ter considerado útil para desconstruir a universalidade do complexo de Édipo; e o terceiro concerne ao desenvolvimento conceitual de Lacan sobre a causalidade psíquica. Todos os três assuntos, abordados por Lacan, contêm temáticas e significados decisivos, dos quais Fanon extraiu e analisou conteúdos relevantes, com o intuito de elaborar uma abordagem crítica acerca da alienação, encontrada em sua obra “*Black Skin White Masks*”. Além disso, pode-se identificar mais três temas que desempenharam uma função crucial nas teorizações de Fanon: as ideias de Lacan sobre *méconnaissance*³⁷; a preferência de Lacan por uma noção de “vida psíquica localizada historicamente”; e a prioridade concedida por Lacan à função da paranoia³⁸ na intersubjetividade humana (HOOK, 2020).

concepção foi nomeada, e posteriormente criticada por Fanon, como uma ideologia de *lactificação*, que remove a história e as narrativas do imaginário social do povo preto.

³⁶ *Phobogenesis* está relacionada ao objeto fóbico, que se refere à coisa ou à pessoa que causa sentimentos irracionais de pavor, medo e ódio. A ameaça do objeto fóbico é irracionalmente exagerada e é, em regra, considerada como possuidora de intenções malignas e prejudiciais. Além disso, o objeto fóbico induz, não raro, uma sensação de ansiedade paranoica, agindo, também, como uma fonte de atração inconsciente (HOOK, 2004b, p. 121).

³⁷ *Méconnaissance* tem o sentido de “falha em reconhecer” ou “má interpretação”. O conceito é central no pensamento de Lacan, pois, para ele, o conhecimento (*connaissance*) está inextricavelmente ligado ao termo *méconnaissance*. Esse termo francês *méconnaissance* corresponde aproximadamente às palavras inglesas “*misunderstanding*” and “*misrecognition*”. Por sua vez, o termo francês não é geralmente traduzido, a fim de demonstrar sua estreita relação com o termo *connaissance* (“conhecimento”). *Méconnaissance* é um processo de autoidentificação no qual um sujeito assume uma identidade que confunde com a sua. O conceito deriva do relato de Jacques Lacan sobre o estágio do espelho no desenvolvimento da infância, no qual a criança (com menos de 18 meses) se vê no espelho e confunde essa imagem com ela mesma. Embora a imagem no espelho seja obviamente uma imagem “deles” (da criança e do Eu dela), na verdade não são eles, pois a criança falha em fazer essa distinção. Assim, o “Eu” da criança é produto de seu imaginário e fruto de uma ilusão. O crítico marxista Louis Althusser adapta essa ideia no desenvolvimento de seu conceito de interpelação, segundo o qual a sociedade constantemente convoca seus súditos a adotar uma identidade particular (cidadão, consumidor, eleitor etc.). Mas, ao fazê-lo, o sujeito é alienado de seu “verdadeiro” Eu. (BUCHANAN, 2020).

³⁸ A paranoia ou ansiedade paranoica: crença irracional, mas consistente, de que alguém está sendo sistematicamente prejudicado, perseguido ou atacado por um objeto mau, isto é, uma pessoa, um grupo ou uma coisa que pretende prejudicar a quem persegue (HOOK, 2004b, p. 123).

É relevante observar o modo pelo qual a dialética entre o reconhecimento e o *méconnaissance* interessava a Fanon, na medida em que esse processo desempenhou uma função importante na sua análise subversiva da alienação e das ideias repressivas entre os colonizados. Gibson e Beneduce (2017) apresentaram as noções fanonianas acerca de uma “psicologia de máscara branca” ou de uma “lactificação”, que representam os desejos inconscientes do colonizado de se tornar branco e de se apoderar, de alguma maneira, da branquitude. Essas identificações e esses desejos seriam, nesse sentido, alienantes, e a ideia de Lacan de que as tentativas do *ego* de se reconhecer e de obter reconhecimento social seria essencialmente formas de *méconnaissance*; essa ideia de Lacan conferiu, por isso, um novo entendimento e uma nova pertinência à análise, realizada por Fanon, das circunstâncias politicamente opressivas do racismo colonial (HOOK, 2020).

Considerando que, para Lacan, o *ego* falha, frequentemente, em reconhecer a si mesmo em imagens e em outros, estes que servem de base de identificação para o próprio *ego*, é interessante analisar a qualidade inerentemente paranoica e delirante deste. Hook (2020) demonstra que, se o “eu é um Outro” e “um Outro é eu”, como no caso do estágio do “espelho de Lacan”, o que o outro faz tem sempre a ver com o *eu*, com o *ego* que percebe³⁹. Nesse sentido, o que Lacan aborda, como uma qualidade inerente do *ego*, pode ser aplicado ao âmbito colonial, em que as realidades e as dinâmicas políticas podem ser legitimamente caracterizadas como paranoicas. Em *The Wretched of the Earth*, Fanon argumentou que não há colonizado que não deseje ou aspire, pelo menos uma vez, estar no lugar do colono, e não há colonizador que não tema a possibilidade de represálias

³⁹ A afirmação “o Eu é um Outro” denota que a identidade não é plenamente interior, mas tem um vínculo de exterioridade ao sujeito. Segundo Freud, a personalidade, que tem relação com a identidade, é um ideal, de modo que, desde a infância, momento em que aprendemos as regras e a moral por meio dos pais, dos professores e das figuras públicas, adquire-se conhecimento para compreender o modo pelo qual se deve comportar na sociedade, cerceando ações e impondo sensação de culpa. Essas exigências do Outro geram a consciência de uma personalidade ideal no sujeito, embora esse sujeito se possa sentir diferente desse ideal. Pode-se identificar a existência de uma sensação de que o que se é ou deveria ser está em outro lugar, porventura em alguma coisa ou, sobretudo, em alguém, que tenha qualidades que desejamos. Esse processo pode resultar em comparações: quando alguém é melhor e mais bem-sucedido em algo que o sujeito deseja, a inveja ou a frustração aparece nesse sujeito, como se a existência deste tivesse sido colocada em perigo. Lacan (1996) explica que essa sensação se refere a um processo de perda, como se o indivíduo bem-sucedido usurpasse a identidade desse sujeito, ao ser tudo aquilo que, de forma ideal, esse sujeito projetou. Nesse sentido, torna-se mais clara a expressão lacaniana “Outro é meu Eu”. Como escapar, então, desses cotejos opressivos? Segundo Lacan (1996), o sujeito tem de reconhecer que espelha sobre o outro suas demandas e seus desejos irrealizados, bem como deve reconhecer que o outro real é somente um outro. Esse processo de um encontrar-se no outro é, portanto, um movimento realizado com certa recorrência, o que implica uma relação basicamente proporcional nesse desenvolvimento da identificação: a ausência de empecilhos com o qual o sujeito se depara, a fim de se reconhecer fora de si, é correspondente à miríade de obstáculos com o qual esse sujeito se depara a fim de se encontrar dentro de si, de sorte que, ao se observar, o sujeito não encontrará a si, mas deparar-se-á com o Outro, que constitui um ideal no desenvolvimento e na história desse sujeito.

violentas do colonizado. Esse processo dialético pode ser analisado e interpretado por meio do desenvolvimento e da introdução do contexto histórico da dominação colonial, com base nas ideias lacanianas do *ego*, este como sendo paranoico e nunca inteiramente separável de seu outros. (HOOK, 2020).

A discussão sobre o *méconnaissance* do *ego* esclarece, também, o tema acerca da causalidade psíquica⁴⁰. Enquanto se havia considerado as crenças delirantes⁴¹ como resultado de um tipo de déficit congênito ou falta de controle, Lacan, como argumentou Fanon, abordou tais crenças como fundamentadas na dinâmica da *méconnaissance* (HOOK, 2020). Embora as crenças delirantes representassem uma versão mais extrema da *méconnaissance*, esta era, para Lacan, esperada de cada *ego* e não deveria ser analisada como necessariamente psicopatológico. De acordo, com Hook (2020), pode-se compreender, nesse sentido, o valor de tais ideias para Fanon, que poderia argumentar, doravante, que os sentimentos de perseguição, de alienação e de ilusão, gerados nos indivíduos colonizados, no contexto das relações coloniais, não eram o resultado de déficits congênitos ou, para a psiquiatria colonial, como no caso da Escola de Argel, inferioridades inerentes. Hook afirma, por sua vez, que essas são qualidades estruturais de qualquer *ego*, que seriam exacerbadas em situações particulares, como no contexto opressivo do colonialismo (HOOK, 2020).

⁴⁰ Em um artigo de 1946, intitulado “Apresentação sobre a causalidade psíquica” (2006a), Lacan atacou veementemente o alegado determinismo orgânico de Henri Ey, apelando não apenas para a psicanálise, mas também para a filosofia, a fim de fazer uma precisa distinção entre realidade e verdade. Para sujeitos humanos, ele argumentou, a causalidade psíquica não é uma questão da realidade quantificável que a física foi capaz de modelar de forma tão impressionante, mas sim, uma questão da verdade subjetiva que a linguagem nunca pôde capturar totalmente (WRIGHT, 2021).

⁴¹ Crença delirante, na qualidade de um elemento que constitui um quadro psicótico, é frequentemente definida como uma falsa crença que é sustentada a despeito de evidência contrária. Uma crença falsa que não é justificável em termos do background educacional e cultural do paciente, e que é sustentada com completa convicção e que não pode ser abalada por argumentos (HARRE e LAMB, 1986). Flew (1973, p. 94) estabelece como critério da presença de uma crença delirante a condição de ela ser completamente indefensável. Para o autor, uma crença é considerada delirante na medida em que ela descredita o sujeito da crença e, indiretamente, a si mesma. Glover (1970, p. 134-135), por sua vez, argumenta que a crença delirante é uma categoria especial de crenças falsas, estabelecendo evidência existente contra ela como o critério para considerar como delirante uma dada crença. Segundo ele, o critério da falsidade torna delirante uma dada crença quando essa falsa crença não apresenta abertura para persuasão racional, quando ela não é alterada diante de uma evidência existente contra ela. Pelo contrário, mesmo diante disso, de acordo com Glover, crenças falsas delirantes mantêm-se não abaladas. Em situações nas quais eu sustento uma crença falsa, a despeito de ser apresentada uma esmagadora evidência contra ela e conseqüentemente o meu agir não poder ser explicado em termos de crenças comuns em meu grupo ou sociedade, a única explicação que parece restar é que minhas habilidades de fazer julgamentos com base em fatos práticos estão prejudicadas em uma extensão não usual (GLOVER, 1970, p. 135, tradução nossa). Entretanto, a despeito de essa definição de crença delirante ser encontrada na maior parte dos modernos manuais de Psiquiatria e de Psicologia e parecer ser amplamente aceita, nem todas as crenças delirantes são culturalmente atípicas, nem incorrigíveis e nem necessariamente falsas crenças (CORREA, 2008).

É interessante notar que, de acordo com Gibson e Beneduce (2017), o trabalho de Lacan sobre causalidade psíquica encontrou dificuldades em relação à compreensão universalista do complexo de Édipo. No caso de Fanon, este considerou legítima a afirmação de Lacan de que o complexo de Édipo não surgiu com a história do ser humano, mas emergiu do prelúdio da história. Desse modo, Hook (2020) argumenta que foi importante que Fanon tenha utilizado o pensamento de Lacan como parte de uma crítica dos conceitos psicanalíticos mais doutrinários. Isso possibilitou a Fanon, conforme Gibson e Beneduce (2017), obter uma compreensão profunda para a elaboração de um modelo de desenvolvimento psíquico baseado na cultura e na história, de maneira a extrapolar o conceito de ontogenia de Freud⁴². O empenho de Lacan, para compreender a constituição do delírio e o sentido da loucura, não só instigou Fanon a discutir sobre a teoria de Lacan em sua dissertação, mas também possibilitou a Fanon usar os conceitos lacanianos como mecanismos de crítica às versões reducionistas de um freudismo neurofisiológico. Além disso, não só o “estágio do espelho”, mas também a crítica ao complexo de Édipo foram bases conceituais determinantes no entendimento da alienação colonial observados por Fanon, em *Black Skin* (GIBSON; BENEDUCE, 2017).

Hook (2020) explica, ainda, que a leitura lacaniana da psicanálise de Freud, que se manifesta na expressão “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, proporcionou meios para que teóricos da Ciências Sociais fundamentassem uma explicação psicodinâmica da subjetividade dentro de uma ordem simbólica e dentro de condições materiais e sociais específicas. Isso possibilitou à Psicanálise oferecer, segundo Hook (2020), uma leitura crítica dessa ordem, como uma ordem racista e heteropatriarcal, em vez de apoiá-la. Nesse sentido, com a diligência de Lacan em relação à ordem simbólica e com a constante reiteração de Fanon acerca do contexto colonial, como um

⁴² Na Psicanálise, a ontogenia é o estudo de como ocorre o desenvolvimento mental e emocional de uma pessoa ao longo de sua vida. Observa-se como os pensamentos, as emoções e os comportamentos do indivíduo foram desenvolvidos e moldados ao longo da história desse indivíduo. Na ontogenia, considera-se, nesse sentido, o estudo da história da vida do indivíduo e dos eventos e das experiências que mais o impactaram. No caso de Freud, este usou o termo filogênese para abranger o processo de evolução humana desde suas origens mais remotas. Ele levantou a hipótese de que o desenvolvimento individual (ontogênese) repete os principais estágios da evolução, com os eventos traumáticos da história da humanidade reaparecendo e tendo uma influência estrutural no indivíduo. Isso explicaria a universalidade das fantasias primárias, o complexo de Édipo e, mais globalmente, um esboço geral para o desenvolvimento e funcionamento do aparelho psíquico humano (FREUD, 1918). Por sua vez, Frantz Fanon adaptou o conceito de ontogenia de Freud. Fanon desenvolveu os conceitos de sociogenia e sociogênese para explicar como fenômenos produzidos socialmente, como a pobreza ou o crime, estão ligados a certos grupos como se esses grupos fossem biologicamente – ou *ontogeneticamente* – predispostos a esses fenômenos. A fusão de sociogenia e ontogenia, argumentou Fanon, desempenha um papel importante na formação social da raça (WYNTER, 1999).

elemento balizador da vida psíquica do colonizado, Hook assevera que não se pode mais permitir uma forma de engajamento psicanalítico que focalize o intrapsíquico como separado do histórico, do político e do sociossimbólico (HOOK, 2020).

Outro ponto importante que Hook (2020) ressalta é o fato de que Fanon parece ter ficado particularmente impressionado com a insistência de Lacan em relação à formação social da personalidade, ao endossar a opinião deste de que os fatores biológicos não podem, por si mesmos, causar a loucura. Nesse sentido, a despeito de Fanon não ser lacaniano, na medida em que seu entusiasmo pelo pensamento de Lacan foi moderado e por ter se inspirado em uma miríade de outros pensadores dos domínios da Psiquiatria, da Antropologia e da Filosofia, é patente que Fanon compartilhava, com Lacan, o compromisso de apreender a categoria social da realidade humana. Talvez, mais importante, foi a compreensão de Fanon acerca da centralidade que Lacan atribuiu à linguagem, tanto para a experiência humana quanto para a psicopatologia, o que levou Fanon a afirmar que o fenômeno da loucura é indissociável da linguagem (HOOK, 2020). Além disso, Hook argumenta que Fanon compreendeu, ainda que de maneira introdutória, as noções iniciais dos três registros de Lacan: o imaginário (como evidenciado nos conceitos de estágio do espelho, identificação imaginária e *méconnaissance*), o simbólico (a função central da linguagem, do desejo e do intersubjetivo) e o real (pulsão de morte e a noção de discordância essencial). É importante destacar, por sua vez, que, embora Fanon se aproximasse das ideias lacanianas e tivesse certa familiaridade com o pensamento de Lacan, isso não sugere que Fanon concordasse, fundamental e inteiramente, com esses conceitos (HOOK, 2020).

Segundo David (2011), Fanon almejava elaborar um entendimento da cultura que fosse psicopolítica, mas uma psicopolítica que, na perspectiva fanoniana acerca do inconsciente e da realidade colonial, demonstrasse como a fantasia racista pode não só ser totalmente integrada e institucionalizada às relações sociais, mas também pode permanecer como um tipo de memória traumática, apesar de negada, na vida inconsciente do colonizado. Isso significa que se deve considerar a relação do indivíduo com a situação cultural, em que uma relação fundamentada na ordem simbólica que molda a subjetividade humana, isto é, o “grande Outro”, em termos lacanianos, seja, necessariamente, uma relação mediada tanto por fatores estruturais – como os históricos, os sociais e os políticos – quanto mediada por particularidades da fantasia e do inconsciente. Hook (2020) explica que analisar a dinâmica do racismo de uma forma essencialmente psicológica, em uma relação dual ou narcísica entre o *eu* e o outro, é

distanciar-se da função estruturante do simbólico, desse “grande Outro”, no psiquismo do sujeito. Isso esclarece como a teoria lacaniana desempenhou uma função de apoio na expansão do entendimento analítico de Fanon, ao auxiliá-lo na compreensão de que o racismo não pode ser circunscrito somente às análises psicológicas, embora a onipresença e a inevitabilidade da consciência racial e racista nas sociedades colonizadas fossem elementos permanentemente psicológicos entres os colonizados (HOOK, 2020).

De acordo com Hook (2020a), a difusão do racismo como um esquema cultural, que sobrepõe e determina a experiência individual, é parte do que tornou o pensamento de Fanon tão relevante para os teóricos críticos da raça, do discurso e dos estudos culturais. Fanon ambicionava, todavia, ir além dos conteúdos críticos do discurso e das formas representacionais de dominação, pois se empenhou em compreender o que se encontra oculto e o que se estrutura nesses conteúdos e nessas representações, além objetivar entender o que organizava e assegurava a repetição dessas ideias (HOOK, 2020). Um exemplo dessa tentativa de ultrapassar esses conteúdos críticos e de demonstrar o que se apresenta oculto nestes refere-se aos interesses teóricos de Fanon por um “modelo político de fantasia”, que pode ser representado pelo “mito do negro”, cujo conteúdo é uma estruturação desse modelo da fantasia, em que os parâmetros configuradores da ideação racista, embora não sejam explicitamente declarados, ainda condicionam a compreensão racial. Segundo Hook,

o “mito do negro” é um sistema racista de representações e atitudes que é, em certo sentido, mais substancial – mais socialmente enraizado – do que a experiência psicológica individual. Fanon passa a usar o termo “inconsciente coletivo europeu” para descrever quão difundida e sistemática é essa imagem da negritude: “o arquétipo dos valores mais baixos é representado pelo negro” (HOOK, p. 10, 2020). Além disso, Hook afirma que o “mito do negro” não é ahistórico, universal ou natural; tem, em vez disso, uma função política precisa, afirma Fanon, que é atuar como um repositório – uma figura na qual os brancos simbolizam todas as suas emoções inferiores e inclinações mais baixas. Aqui, novamente, podemos identificar o mecanismo do bode expiatório, juntamente com o da projeção. Uma descrição do racismo, então, é que ele envolve uma tentativa de externalizar, de “projetar”, aquelas qualidades de si que se considera repreensíveis; “atribuir [suas] origens a outra pessoa” (Fanon, 1986, 190). Evita-se, assim, ter de confrontar certas qualidades do *eu*. É assim que o “homem negro representa o lado ruim do caráter”. O que podemos perceber no racismo branco, então, é “uma expressão dos maus instintos, da escuridão inerente a todo *ego*, do selvagem incivilizado, do negro que dorme em todo homem branco. Podemos, dessa forma, empregar, condicionalmente, a noção de um “inconsciente coletivo europeu”, para entender algo sobre o funcionamento do racismo, mas, para Fanon (1986), o inconsciente coletivo “não depende da hereditariedade cerebral: é o resultado da imposição irrefletida de uma cultura. Desse

modo, a versão de Fanon do "inconsciente coletivo europeu" "é pura e simplesmente a soma de preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um determinado grupo". A tentativa, como McCulloch (1983) coloca, é transformar esse conceito de inconsciente coletivo: "de um mecanismo ahistórico, localizado na matéria cerebral herdada, para uma estrutura psíquica historicamente específica, que está aberta ao reforço social contínuo" (HOOK, 2004, p. 123).

No que concerne ao conceito de inconsciente coletivo, Fanon utilizou-o de maneira distinta da de Jung, cujo significado se refere, *grosso modo*, a um instinto compartilhado e transmitido ao longo de gerações. Fanon (2008), ao fundamentar-se nas ideias de Jung, malgrado as modificando, explicou, por sua vez, que o inconsciente coletivo seria, basicamente, o repositório de preconceitos, de mitologias e de condutas coletivas de um determinado grupo, e não, como argumentaria Jung, como um elemento integrante da psique, em que os mitos e os arquétipos fossem engramas⁴³ permanentes da espécie. Observou que o "inconsciente coletivo europeu" não guardaria relação com essa definição de Jung, pois, para Fanon, o inconsciente coletivo é cultural e, portanto, é adquirido (HOOK, 2020). A aplicação teórica do conceito de inconsciente coletivo e a crítica feita por Fanon concernente a esse conceito já pressupõem a existência de um inconsciente externo com elementos simbólicos no pensamento fanoniano, além de prenciar a conceituação lacaniana do "grande Outro", baseada em um repositório de preconceitos, de mitos e de atitudes coletivas (HOOK, 2020).

Não é adequada, sobretudo se for analisada dentro do domínio da colônia, em que se encontram sintomáticas disparidades de poder entre os colonizados, a ideia de um inconsciente individual, isolado das relações sociais ou do Outro simbólico. Por esse motivo, Hook (2020) considera importante que Fanon tenha utilizado e adaptado o conceito junguiano de inconsciente coletivo. Dessa forma, em vez de avaliar a aproximação de Fanon com Jung como um distanciamento da teoria psicanalítica, como seria para muitos lacanianos cautelosos com as noções de arquétipos compartilhados e de inconsciente coletivo junguiano, Hook propõe que esse movimento de Fanon deveria ser analisado como um impulso necessário em direção a uma conceitualização mais simbólica e social do inconsciente, que antecipa os próprios desenvolvimentos conceituais de Lacan a esse respeito. (HOOK, 2020).

Hook (2020) argumenta, ainda, que a teoria lacaniana representa avanço nos tipos de análise psicanalítica, na medida em que o inconsciente jamais se vincula apenas ao

⁴³ Na área da Psicologia, engrama significa uma marca definitivamente impressa na psique advinda de uma experiência física (HOUAISS, 2023).

aspecto individual, mas especialmente ao aspecto universal e coletivo. Com o intuito de legitimar esse argumento, Hook enfatiza alguns conceitos cruciais da teoria lacaniana. O autor explica que, primeiramente, a psicanálise lacaniana não se dedica ao intrassubjetivo, mas se aproxima da psicologia intersubjetiva. Além disso, o fato de que a ordem simbólica, o grande Outro, recebe uma função constitutiva na formação do sujeito – que é sempre o sujeito do significante – denota que o inconsciente lacaniano é, de fato, externo, em vez de interno. Isso significa que entender a noção de inconsciente para Lacan é compreender que o inconsciente se manifesta a partir da relação social, cuja interação é sempre do sujeito com o “grande Outro”. Com base nessa concepção, Hook (2020) apresenta as máximas lacanianas mais conhecidas, como “o desejo é sempre o desejo do Outro” e “o inconsciente é o discurso do Outro”. Segundo Hook, a teoria lacaniana seria, portanto, o aparato conceitual psicanalítico mais apto e qualificado para compreender a função determinante do político, que é, basicamente, o que Fanon deseja expor em *Black Skin White Masks* (HOOK, 2020).

Finalmente, Peter Hudson (2013), ao analisar a maneira pela qual Fanon empregou a psicanálise lacaniana em *Black Skin*, demonstra a importância da formulação do conceito de inconsciente colonial por Fanon, sobretudo para os estudos da abordagem pós-colonial. Esse conceito é relevante para o entendimento do “retorno do recaiado”⁴⁴⁵ colonial”, que se refere ao reaparecimento de formas frequentemente intensas e não reconstituídas de racismo em sociedades democráticas e liberais. Além disso, Hudson expõe, em termo lacanianos, a relação assimétrica entre “negritude” e o significante

⁴⁴O conceito de retorno do recaiado, primeiramente empregado por Freud (1915), é um conceito psicanalítico que explica o processo psíquico por meio do qual os conteúdos que foram recaiados (reprimidos ou expulsos da consciência) tendem a reaparecer de forma distorcida e deturpada - retornando, desse modo, como sintomas, sonhos, atos falhos e lapsus, fantasias oníricas diurnas e como sintomas psicopatológicos). Essas construções do inconsciente, mediante o qual opera o retorno do recaiado, constituem formações transacionais, que são o resultado de uma espécie de negociação entre a instância psíquica repressora e as representações reprimidas, representantes da pulsão (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991).

⁴⁵ Lacan (1988) nos oferece a noção de que o retorno do recaiado e o recaiado são um só e o mesmo. Essa afirmação correlaciona-se à ideia de que o inconsciente não é um espaço interno ou uma mentalidade. O inconsciente lacaniano não é uma “psicologia profunda”, uma coleção irredutivelmente intrapsíquica de conteúdos e impulsos. É, ao contrário, um inconsciente “externo”, que é moldado, tornado possível por práticas de linguagem, pela utilização e disposição de palavras, significantes. É importante ressaltar aqui a ideia do significante como mais ampla do que apenas as palavras, pois, afinal, as imagens são significantes, assim como os semáforos e as instâncias da língua de sinais, cada qual cumprindo a função de significante. Ou seja, cada um desses exemplos pode ser lido, carregando um significado para alguém – na verdade, para um outro – mesmo que o que eles signifiquem nem sempre é imediatamente evidente. Além disso, como todos os significantes para Lacan, estes são polivalentes, podendo conter, simultaneamente, mais de um significado possível. Como, então, abordar a ideia de Lacan de que o recaiado e o retorno do recaiado são a mesma coisa? Considerando que, ao falar, eu crio a possibilidade de um recaiado – ou, mais precisamente, de um potencial “retorno do recaiado” (HOOK, 2013, p. 7).

mestre da “brancura”, com cujo conteúdo os sujeitos colonizadores se identificam, de maneira que lhes confere a ilusão de plena autonomia (HUDSON, 2013). Hudson acrescenta, ainda, que os sujeitos negros não só se identificam com o significante mestre, mas também se percebem por meio deste. Esse processo psicológico propicia, segundo Hudson, uma imagem corporal⁴⁶ ordenada e equilibrada, que nos termos de Fanon, seria um “esquema corporal⁴⁷” viável para aqueles que são reconhecidos como brancos.

⁴⁶ Partindo da psicanálise, é importante pensar na questão da imagem corporal através da diferença entre esquema e imagem corporal. O primeiro diz respeito a um corpo biológico, provido de pernas, braços, peso, medidas; entretanto o corpo representado pelo sujeito não é este, o real da carne. “O esquema corporal é uma realidade de fato, sendo de certa forma nosso viver carnal no contato com o mundo físico; reporta o corpo atual no espaço à experiência imediata. Ele pode ser independente da linguagem, é inconsciente, pré-consciente e consciente. O esquema corporal é, em princípio, o mesmo para todos os indivíduos (aproximadamente da mesma idade, sob o mesmo clima) da espécie humana. A imagem do corpo, em contrapartida, é peculiar a cada um: está ligada ao sujeito e à sua história. Ela é específica de um tipo de relação libidinal. A imagem do corpo é a síntese viva de nossas experiências. Ela pode ser considerada como a encarnação simbólica inconsciente do sujeito desejante. A imagem do corpo é, a cada momento, memória inconsciente de todo o vivido relacional e, ao mesmo tempo, ela é atual, viva, em situação dinâmica, simultaneamente narcísica e interrelacional: camuflável ou atualizável na relação aqui e agora, por qualquer expressão linguareira, desenho, modelagem, invenção musical, plástica, assim como mímica e gestos. É graças à nossa imagem do corpo sustentada por – e que se cruza com – nosso esquema corporal que podemos entrar em comunicação com outrem” (DOLTO, 1984, p. 14-15). O esquema corporal diz respeito ao tempo do amadurecimento neurológico, do desenvolvimento orgânico, de um corpo estudado fisicamente, com seus órgãos e membros trabalhados pontualmente. Já a imagem corporal é inconsciente, é aquela da qual o sujeito se apropria a partir de seu reconhecimento no espelho, e quem realiza o processo de identificação especular para a criança é a mãe. A imagem corporal está diretamente ligada ao fato de o corpo estar inserido na linguagem, a este corpo psíquico, da psicanálise, delimitada pela mãe com sua história e inserida no social. A imagem corporal se dá de forma singular para cada um, é constitutiva do sujeito e inconsciente. O corpo para se constituir necessita do olhar do Outro e a partir das inscrições que da mãe (Outro) fizer, nasce um sujeito singular provido de uma imagem corporal própria.

⁴⁷ “Para conceituar este processo de interiorização – ou o racismo internalizado –, autores reconhecem a originalidade e o pioneirismo da obra de Fanon (2008), “Pele negra, máscaras brancas”, no campo das análises fenomenológicas (DeRoo, 2013; Heinämaa & Jardine, 2021; Marrato, 2021; Ngo, 2017; Staudigl, 2012;). Isto nos permite dizer que é, à obra de Fanon (2008), que a descrição fenomenológica da vivência racializada remonta de forma paradigmática. O autor conceitua a desumanização ocorrida em um contexto colonialista como inferiorização e, também, como “epidermização” (Fanon, 2008, p. 28). A conceituação de Fanon sugere que a raça se apresenta sedimentada na corporeidade, ou seja, no corpo considerado pela perspectiva subjetiva e realizador de sentido, que pode ser tomado como o correlato funcionamento cinestésico e sinestésico pelo qual os objetos corporais aparecem e recebem a sua forma significativa. É por esta espécie de âncora fenomenológica da análise cultural (Csordas, 2008) que Fanon destrinchou as camadas de constituição da raça e do racismo. O autor aborda como o esquema corporal do negro colonizado se encontra alterado ao se deparar com o olhar do Outro branco colonizador. O autor descreve, por exemplo, um momento em que, ao dividir o espaço de um trem com Outros brancos, colonizadores, a sua experiência espacial, por exemplo, é alterada e seu corpo parece ficar distorcido. O corpo do negro é “atacado” pelo olhar do branco colonizador e por seus discursos, presentes em diferentes veículos de comunicação e produtos da cultura dominante. Fanon aborda o conceito de ‘esquema corporal’ de forma um tanto diferente das linhas estudadas por Merleau Ponty (2006) em “Fenomenologia da percepção”, embora em diálogo com elas. Para Fanon (2008), o esquema corporal não fica restrito a sentimentos corporais e cinestésicos, mas envolve uma fundamental dimensão narrativa e intersubjetiva. Pois, para ele, o olhar do Outro – o homem branco colonizador – e os fragmentos narrativos do discurso do branco constituem, sobre o esquema corporal básico, uma camada de significação distinta, as quais o alteram. É isso que ele conceituou como ‘esquema histórico-racial’ (Fanon, 2008, p. 108). Baseando-se na teoria intersubjetiva da corporeidade desenvolvida por Sartre (1994), em “O Ser e o Nada”, Fanon (2008) propôs que os conflitos colocados entre a imagem corporal do negro colonizado e a violência discriminativa do olhar do branco levam a um “colapso” do esquema corporal e, por conseguinte, dão origem ao que o autor

Hudson (2013) argumenta, por sua vez, que, no caso daqueles que não são reconhecidos como brancos, a imagem corporal é instável, desarmônica e ansiosa, responsável por uma espécie de desmembramento corporal e psíquico, em que o efeito do espelho branco no sujeito negro desmantela as características de unificação e de controle neste. Ao se deparar com a estrutura do “ser branco”, em que se procura reconhecer, o negro observa-se, dessa maneira, como inexistente. Essa fragmentação do sujeito negro apresenta-se por meio de duas realidades inexecutáveis: “ser branco” e “ser negro”. O ser branco é impossível, em função do contexto colonial, e o ser negro é uma impossibilidade *per si*, uma vez que não há ser negro, o que engendra a ideia de um vazio ontológico do sujeito negro colonizado (HUDSON, 2013). Hudson observa que o conhecimento de Fanon acerca do estágio do espelho de Lacan, da função do significante, do simbólico colonial e do conceito do grande Outro colonial contribuiu para que este realizasse a relação entre os conceitos lacanianos do imaginário – que se refere às noções imagéticas de corpo e à identidade – e do simbólico – que diz respeito à linguagem, à estrutura social e às normas.

Dessa maneira, Hudson (2013) explica que, ao analisar a obra de Fanon, o simbólico colonial foi constituído para que o sujeito negro não tivesse em que se apoiar – nem mesmo em uma identidade, o que demonstra como é, dentro da matriz colonial, o movimento ontológico, cuja abrangência compreende a identidade colonial e a experiência vivida. O sentido de “branquitude” e de “negritude” é, dessa forma,

nomeia como “esquema epidérmico-racial”. A função transcendental do corpo é, portanto, minada no confronto com o olhar do branco, de tal forma que mesmo a espatemporalidade é afetada. O corpo vivido (*corps vécu*), ou corpo próprio, analisado por Merleau-Ponty (2006), demonstra ser, dessa perspectiva, uma experiência não-problematizada, invisível, mas que se torna foco de problematização a partir do “olhar branco”, assim, racializando o esquema corporal (Staudigl, 2012). O que o autor está trazendo à luz é o fato de que, sobre a superfície da pele do negro, projeta-se um conjunto de referências oposicionais que distinguem o branco e o preto, organizadas em termos de uma hierarquia, e que se esconde o conjunto de fatores estruturais que permitem essa organização (AL-SAJI, 2014). Ainda que dado também de forma pré-reflexiva, o corpo negro, especialmente quanto às suas autorrelações, continua assim implícito até o encontro com esta espécie de espelho crítico que o interpela e, por assim dizer, bagunça a estrutura unitária de seu esquema corporal, ou, pelo menos, se pudermos distinguir os dois, de sua imagem corporal (NGO, 2017). Complementando Fanon, Ahmed (2007) diz que a raça não apenas interrompe, ou bagunça, o esquema corporal, mas o organiza e o estrutura, fornecendo-lhe um conjunto de referências indicativas e diacríticas em relação a outros sujeitos, como nas diferentes manifestações de racismo internalizado. É o que fica manifesto quando Fanon (2008, p. 132) afirma, por exemplo, que “pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos”. Isso implica que a corporeidade é permeável aos elementos discursivos e simbólicos da cultura. Dessa forma, o corpo próprio pode ser considerado em sua função transcendental, operativa, como o lugar da experiência vivida, porém, ao mesmo tempo, como produto de discursos e de relações de poder; dessa forma circunscrevendo a identidade encarnada e situada (MARRATTO, 2021). Com isso, conforme Marratto (2021), “a fenomenologia pode nos ajudar a compreender o que as abordagens estruturais e genealógicas não podem sozinhas: a forma em que o poder e a violência são vividos no corpo juntamente ao sentido de agência implicado nesta noção do vivido” (SANTOS, 2021, p. 75-89).

disseminado por um conjunto de suposições, hipóteses, histórias, preconceitos e mitos, de forma que esse conjunto pode ser classificado como o “Grande Outro Colonial”, o simbólico, em cujo âmbito a relação colonial é formada e reproduzida. Esse grande Outro é branco, pois a brancura é o significante mestre; todas as identidades são, conseqüentemente, brancas sob o colonialismo (HUDSON, 2013). Além disso, Hook (2020) explica que o conceito lacaniano do real, aquele que escapa da simbolização e da domesticação do imaginário, é utilizado com base em uma crítica particular de Fanon. É importante ressaltar que, na teoria lacaniana, a simbolização gera um excesso, um tipo de resíduo extradiscursivo, que não pode ser integrado na própria ordem simbólica. Em termos lacanianos, essa resistência à simbolização é representada por meio do que Lacan classificou de “objeto a”, que é um tipo de elemento externo que não integra à ordem simbólica e é, concomitantemente, produzido por esta. Fundamentada no processo e na dinâmica da ordem simbólica, surge, portanto, a concepção de “parte de nenhuma parte”, como se fosse um objeto sem lugar definido ou um excesso não totalizável, que é gerado por um sistema que não reconhece suas categorias. (HOOK, 2020).

Hudson (2013) esclarece que se pode observar, por meio da análise realizada por Fanon acerca dos conceitos lacanianos, uma nova significação do estado psíquico-racista da alienação social, experienciada pelo sujeito colonizado, em que

o colonizado tem um lugar designado, mas nesse lugar este experimenta um vazio sem identidade – sua especificidade é ser uma não identidade reconhecida nas categorias que a produzem. É um excesso de não sentido, mas faz parte do sistema. Desta forma, o colonialismo integra a sua “parte de nenhuma parte”. O real não erode o sistema (por dentro), mas é incluído como seu lastro – a destituição do colonizado é a condição de possibilidade da plenitude do colonizador. Na teoria lacaniana, o sujeito é alienado em relação ao significante ou grande Outro, de modo que existem diferenças poderosas e assimétricas em como essa alienação ocorre no domínio colonial (HUDSON, 2013, p. 267).

Ao analisar a relação entre as propostas teóricas de Fanon e de Lacan, Hudson (2013) apresenta, com base na posição de pseudossujeito do negro na ordem colonial, uma estratégia de desalienação política. Para que a desalienação seja possível, o colonizado teria de se separar do grande Outro, de sorte a “extrair do colonial nada que ele é”; esse processo seria, entretanto, de difícil realização, visto que a ansiedade⁴⁸

⁴⁸ Lacan relaciona a angústia à ameaça de fragmentação que o sujeito enfrenta no estádio do espelho (LACAN, 1956).

existencial do sujeito negro, vinculada à sua incapacidade de assumir uma posição de sujeito humano, é orientada e regulada pelo grande Outro. Isso ocorre, de acordo com Hudson, devido à dificuldade do colonizado, este como elemento do real e como “objeto a” do sistema colonial, em separar-se desse sistema. Nesse sentido, Hudson (2013) afirma que o colonialismo coloniza o real, cujo ponto de excesso, o “objeto pequeno a⁴⁹”, está inserido no próprio funcionamento do colonialismo” (HUDSON, 2013). Isso significa que a rejeição da branquitude não é suficiente para a desalienação, na medida em que o colonizado não só se identifica inconscientemente com a branquitude, mas também acredita que esta é, malgrado denegrada, a solução do desmantelamento colonial, o que implica, ao contrário, uma maior consolidação da alienação colonial (HUDSON, 2013).

Por fim, na análise que realiza sobre o pensamento fanoniano, Hudson identifica, como Fanon, que não é a aniquilação da brancura que resultará em uma desalienação; o sujeito colonizado tem, todavia, de desapegar-se da branquitude, reformulando sua concepção acerca de sua identidade colonial, para que, dessa maneira, uma transformação anticolonial legítima se torne viável. É importante evidenciar, segundo Hudson (2013), que, para se opor ao colonialismo, é imprescindível que haja um sujeito vazio, uma vez que o vazio do colonizado não é, porém, vazio o suficiente, pois ocupa ainda uma posição de sujeito dentro do grande Outro colonial, não interessando qual identidade esse sujeito tenha, caso tenha alguma. Para que esse sujeito conquiste emancipação e autonomia, é preciso que o sujeito seja separado desse significante colonial. Atacar a branquitude é uma ação político ineficaz, na medida em que possibilita que o Grande Outro colonial seja reinserido na ordem simbólica, em vez de promover uma separação absoluta desse Outro. Portanto, a condição do vazio colonial necessita de ser esvaziada por completo, sem vínculos com o significante (HUDSON, 2013).

3.5 ANÁLISE DE HOMI BHABHA

O indo-britânico Homi K. Bhabha é um dos maiores colaboradores intelectuais para os Estudos pós-coloniais, sendo influenciado por teóricos considerados pós-

⁴⁹ Na teoria psicanalítica de Jacques Lacan, *objet petit a* (objeto pequeno a) representa o objeto inatingível do desejo, sendo o "a" o pequeno outro ("*autre*"), uma projeção ou reflexo do ego feito para simbolizar a alteridade, como uma imagem especular, em oposição ao grande Outro (sempre maiúsculo com "O") que representa a própria alteridade. É também chamado “objeto causa do desejo”, pois é a força que induz o desejo em relação a qualquer objeto específico. O *objeto pequeno a* é o que se extrai do sujeito na ansiedade (SHERIDAN, 1998).

estruturalistas, como Jacques Derrida, Jacques Lacan e Michael Foucault. As principais ideias e os conceitos mais relevantes do pensamento de Bhabha encontram-se na obra “O Local da Cultura”, que é composta por onze capítulos, baseados em ensaios e artigos desse próprio autor, cuja estilística está carregada de conceitos da Psicanálise e dos Estudos Literários, demonstrando a predileção de Bhabha por alusões conceituais que abrangem variações do uso da metalinguagem crítica e da análise psicanalítica, sobretudo a lacaniana. Com base em sua estética e estilística, que fornecem modelos teóricos inovadores para a crítica pós-colonial e pós-estruturalista, os conceitos de Bhabha estimulam a alteração de paradigmas teóricos da ciência do Ocidente (VEGA, 2009). A exposição a duas culturas diferentes (britânica e indiana) e a experiência em transitar por sociedades distintas, embora interligadas pelo processo colonial, possibilitaram Bhabha a compreender que o “deslocamento da diversidade cultural para a diferença cultural⁵⁰” implicaria uma fragmentação na maneira pela qual se analisa a contemporaneidade, o que enseja a compreensão da elaboração de um espaço cultural híbrido. Com base na obra “O Local da Cultura”, Schäffer explica que

as histórias de deslocamentos e reterritorializações falam, ao mesmo tempo, do próprio autor. Bhabha poderia ser caracterizado como um homem ao mesmo tempo plural e híbrido, *marcado* pela dupla inscrição cultural, mas também *marcando* suas reflexões sobre o discurso colonial para além da lógica dos binarismos (ou indo ou britânico; ou incluído ou excluído) e para além da oposição sujeito/objeto. Assim, falar de sujeito, para Bhabha, significa falar da constituição de sujeitos culturais híbridos, bem como falar de cultura significa pensar para além da oposição sujeito/cultura. O local da cultura/locais da cultura convoca, para o autor, o marginal e o estranho, o entrelugar deslizante,

⁵⁰ Bhabha (2014), com o intuito de estabelecer as características da cultura, desloca o conceito de diversidade cultural para diferença cultural. No que se refere-se à diversidade cultural, Bhabha explica que é uma epistemologia que diz respeito a cultura como um objeto empírico. A diversidade é uma categoria que está vinculada ao “domínio da ética, da estética ou das etnologias comparativas”. No que concerne à diferença cultural, esta relaciona-se, por sua vez, a um processo de enunciação da cultura, como um elemento capaz de ser conhecido e apropriado para a elaboração de sistemas de identificação cultural. Isso detona que a “diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (BHABHA, 2014, p. 69). Bhabha argumenta, dessa maneira, que ir além do conceito de diversidade cultural significa ultrapassar a concepção de costumes culturais preconcebidos, que estimula e apoia as ideias de multiculturalismo, de intercâmbio cultural e de cultura da humanidade (BHABHA, 2014). Bhabha explica, portanto, que a crítica é direcionada ao ponto central das perspectivas intelectuais sobre a cultura na contemporaneidade, que não são capazes de desenvolver reflexões além da teorização, distante das polêmicas moralistas contra o preconceito, o estereótipo ou a afirmação generalizadora do racismo individual ou institucional (BHABHA, 2014). Nesse sentido, Bhabha oferece o argumento de que esse deslocamento conceitual propicia o consentimento de que as sociedades não são somente diversas, mas, diferentes. Ser diferente é inato à humanidade; todas as variantes culturais precisam ser, conseqüentemente, reconhecidas e entendidas, com base na articulação do hibridismo, e não do exotismo do multiculturalismo ou da diversidade cultural (SCHAFFER, 1999).

a desestabilização dos essencialismos; convoca, enfim, o espaço-cisão da enunciação, um ele como espaço indeterminado dos sujeitos da enunciação. (SCHÄFFER, 1999, p.161).

Essa trajetória de vida, que tornou Bhabha um sujeito híbrido e diaspórico, possibilitou-o a viver em um espaço de fronteira, marcado pelas diferenças culturais e, como já observado, pela dupla inscrição cultural. O lugar de fala de Bhabha será, nesse sentido, sempre nesse espaço da diferença e do híbrido, na medida em que é um indivíduo que se reconhece colonizado pela metrópole, mas que necessita de utilizar a mímica⁵¹ – termo da psicanálise lacaniana – como recurso de camuflagem, com o objetivo de reorganizar os conhecimentos e os saberes disciplinares do colonialismo europeu. Em “O Local da Cultura”, em que há, na realidade, “locais da cultura”, o autor apresenta os efeitos da linguagem e das narrativas na formação do sujeito. Como sendo uma pessoa produzida pela experiência de hibridização e de deslocamento cultural, Bhabha apresenta, em sua obra, análises acerca do local deslizante da cultura, local este que se encontra desorganizado e sem significados fixos. O Colonialismo não é, segundo Bhabha, passado, mas permanece na cultura até o presente; analisa, por isso, os processos de negociação de significados culturais entre colonizado e colonizador por meio da linguagem e da psicanálise (BHABHA, 2014).

Nesses processos de negociação, que reproduzem momentos transicionais, em um local de questionamento da relação entre colonizado e colonizador, no que se refere à formação de uma outra identidade, é importante notar que, consoante Bhabha (2014), o colonizado depende do colonizador, quando se considera o processo de identificação. Bhabha explica que, para compreender esse processo, o colonizado dialoga, por um lado, com a voz do colonizador e com a voz que simboliza o novo contexto pós-colonial – isso significa que o colonizado dialoga, nesse sentido, com duas vozes discursivas; já, no caso do colonizador, este encontra-se, por outro, perturbado pela voz do colonizado, que pode

⁵¹ Bhabha adapta o conceito de mímica de Lacan à teoria pós-colonial, ao expor que a mímica não é, como a camuflagem, uma harmonização ou repressão da diferença, mas uma forma de semelhança que difere da presença e que a defende, expondo-a em parte, *metonicamente* (BHABHA, 2014). O tema acerca da presença parcial em relação ao sujeito mímico resulta na limitação e na deficiência do discurso colonial. O mímico obtém, dessa forma, as características do paródico em relação ao que representa. Nesse sentido, no caso de Bhabha, o sujeito colonizado hindu de pele escura destoa do uniforme imposto pelo colonizador. Essa presença parcial evidencia a ambivalência do discurso colonial, de modo a desestruturar a sua autoridade; por isso Bhabha afirma que a ambivalência da autoridade colonial repetidamente passa de mímica – uma diferença que é quase nada, mas não exatamente – a ameaça – uma diferença que é quase total, mas não exatamente. E nesse outro contexto do poder colonial, em que a história se torna farsa e a presença se torna “uma parte”, podem ser observadas as figuras gêmeas do narcisismo e da paranoia, que se repetem, furiosa e incontrolavelmente” (BHABHA, 2014).

reproduzir uma imagem distinta da autoimagem daquele. Essa interação possibilita a criação de realidades ou de contextos culturais diferentes, que ensejam o hibridismo no âmbito da cultura. Os processos de negociação de significados culturais conseguem, desse modo, gerar um local híbrido, que produz novos posicionamentos e novos entendimentos, com capacidades de influir nas narrativas histórico-nacionais, na política e na estruturação do poder, bem como influenciar a constituição da identidade do sujeito. É nesse contexto do hibridismo que se encontra o “entrelugar⁵²” de Bhabha, que o define como um espaço internacional de realidades históricas descontínuas, em que os sujeitos se revelam e se abrem, reorganizam fronteiras, questionam limites e se deparam com diferenças (BHABHA, 2014).

Bonnici (2010) auxilia no entendimento acerca do conceito de hibridismo. Esclarece que o hibridismo pode ser linguístico, cultural, político e racial. Esse conceito foi, a princípio, utilizado por Mikhail Bakhtin, com o objetivo de demonstrar o poder subversivo de situações polifônicas da linguagem e da narrativa contra a sobriedade e a “beleza” da cultura dominante. Explica ainda que, na teoria pós-colonial, o hibridismo foi, inicialmente, comparado a uma simples interação cultural, que não considerava a desigualdade intrínseca às relações de poder e que destacava as políticas de assimilação por meio da ocultação das diferenças culturais. Isso significa que as teorias que insistem na ideia de uma reciprocidade cultural conferem pouca importância ao fator oposicionista, de modo a implicar um aumento da dependência cultural. Por sua vez, o conceito de hibridismo de Bhabha possibilitou o sujeito pós-colonial a posicionar-se de maneira a enfrentar a perspectiva cultural do outro, processo que contribui para o potencial de reversão das estruturas de dominação colonial. Nesse sentido, o hibridismo intencional de Bakhtin foi transformado por Bhabha em um elemento ativo de desafio e de resistência

⁵² Bhabha (2014) explica que as identidades se formam não nas singularidades, como as de gênero ou as de classe, mas nas fronteiras das diferentes realidades. Esse argumento contém o que Bhabha chama “entrelugares”. Esses “entrelugares” oferecem subsídios para a formação de métodos de subjetivação, individual ou coletiva, dos quais se originam novos signos de identidade e de contestação, para estabelecer a ideia de sociedade. O conceito entrelugar refere-se ao modo pelo qual grupos subalternos se colocam diante do poder e à maneira pela qual elaboram e realizam estratégias de empoderamento. Esse processo de posicionamentos propicia o entrelugar, em que se apresentam, mais explicitamente, questões de domínio político e social. Bhabha argumenta que essa compreensão do conteúdo do entrelugar só é oportunizada, devido à capacidade de ir-se além das narrativas tradicionais e ordinárias e devido às aproximações advindas das diferenças culturais, com todas as subjetividades inerentes a essas diferenças. As fronteiras possibilitam vislumbrar as estruturas de poder e de conhecimento, auxiliando na apreensão da subjetividade de povos subalternos. Nesse sentido, Bhabha esclarece que o conceito de entrelugar tem, na concepção de fronteira, a sua localidade, em que a cultura e a história são interpretados. Caso esse espaço da fronteira não seja considerado, o poder e o conhecimento vão permanecer intocáveis; o entrelugar possibilita, portanto, uma reorganização de sentidos, na medida em que congrega as diferenças, que se articulam nas relações humanas e sociais (BHABHA, 2014)

contra o poder colonial dominante, ao confrontar a cultura imperialista e a autoridade conquistada pela violência.

Com base na interdependência entre colonizador e colonizado e na impossibilidade da hierarquia cultural, Bhabha (2014) analisa que os sistemas culturais são formados em um espaço chamado terceiro espaço da enunciação, cuja constituição além de ser ambivalente e contraditória, possibilita uma identidade cultural. O hibridismo é, conseqüentemente, o lugar em que se identifica a diferença cultural, e a natureza híbrida da cultura pós-colonial abriga a resistência nas práticas contradiscursivas, que estão implícitas na ambivalência colonial, de modo a subverter o apoio sobre o qual se assenta o discurso imperialista e colonial (BONNICI, 2010).

De acordo com Idilva Germano (1996), um dos objetivos de Bhabha, em relação à sua obra “*O Local da Cultura*”, é a constituição de um esforço de teorização da cultura ocidental, mediante a perspectiva pós-colonial, em que a análise teórica se concentra nas narrativas e nos discursos modernos e em suas categorias, entre as quais se apresenta a “nação”. A abordagem pós-colonial concerne à concepção de cultura fronteira e marginal, âmbito do qual os efeitos contemporâneos do colonialismo se originaram. Segundo Germano (1996), Bhabha observa, ao analisar a questão do transcultural, significativa ambigüidade nas expressões de identidade nacional, sexual, ética e cultural, o que lhe propicia a elaboração de uma teoria do hibridismo cultural e da articulação das diferenças sociais, apta a servir de ferramental teórico para a análise de fenômenos contemporâneos de identificação e política cultural. Com base nessa vontade analítica, dos quais autores como Edward Said, Gayatri Spivak e Terry Eagleton também a compartilham, o intuito desses estudiosos é, conforme Germano (1996), examinar os sistemas dominantes de imagens e de linguagens – ocidentalistas, sexistas, racistas – que provocaram o silenciamento do Outro – orientais, mulheres, negros, nações colonizadas –, de modo que os impossibilitaram de se autodefinir.

Influenciado por “*Black Skin White Masks*” de Frantz Fanon, Bhabha analisa o tema da formação da identidade cultural, ao considerar a articulação entre duas categorias tradicionalmente estanques: colonizador e colonizado. Germano esclarece que,

para Bhabha, esses perfis não devem ser compreendidos como traços culturais definidos *a priori* e de forma a-histórica. Colonizador e colonizado são construídos em um processo de negociação e de troca constante de ações culturais que produzem um reconhecimento mútuo e mutável da diferença cultural. Portanto, há uma ênfase sobre o caráter performativo e temporal da produção das diferenças étnicas e culturais.

Desse modo, o espaço de engajamento das partes - seja no sentido de afiliação e de consenso seja no de antagonismo e conflito - é entendido como um lugar híbrido que produz o significado cultural. Esse espaço liminar, observável nas metáforas de fronteira (viagem, ponte, escada, margem) das linguagens ordinárias e na arte contemporânea, passa a ser o foco da análise e da proposta teórica do autor (GERMANO, 1996, p.150).

O trabalho de Bhabha contribuiu para o desenvolvimento de um conjunto de conceitos, como o já referido hibridismo, a mímica, a diferença e a ambivalência, cujos significados são importantes para os Estudos pós-Coloniais. Com base nesses conceitos, cuja formulação ocorre inspirada pela psicanálise lacaniana, Bhabha auxilia, em termos gerais, no entendimento da maneira pela qual os povos colonizados resistem ao poder do colonizador, um poder que não é tão estável quanto parece, em razão de a humanidade viver, contemporaneamente, em um mundo marcado pela paradoxal diferença cultural e pelas complexas redes interconectadas da globalização. Nesse sentido, em vez de observar o colonialismo como um evento que permaneceu no passado, Bhabha demonstra como a história e a cultura coloniais estão vigentes na atualidade, de sorte a requer uma transformação no modo pelo qual se compreende as relações interculturais. Isso significa que a colonização não foi sistemicamente completa, na medida em que gerou o sentimento de ansiedade na colônia, estado afetivo que permitiu aos colonizados a contestação e a resistência em relação aos colonizadores, ao longo do processo de dominação (HUDDART, 2006).

Para explicar essa ansiedade, conceito que será trabalhado com mais diligência posteriormente, Bhabha relembra o processo de colonização, que resultou não somente em uma dominação material e física em vários casos, mas também gerou um espaço de contato e de interação cultural complexa e variada. Segundo Bhabha (2014), esse espaço de contato não se desfez, implicando, na realidade, um processo colonial que segue em curso, e as perspectivas pós-coloniais contribuem para uma compreensão original desse presente colonial. Com essa perspectiva teórico-conceitual em relação ao Colonialismo, o trabalho de Bhabha é um dos principais impulsionadores da criação do pensamento pós-colonial. Seus escritos trazem, em primeira instância, recursos da teoria literária, psicanalítica e cultural para o estudo de um arquivo colonial que é, aparentemente, uma “simples expressão da dominação material do colonizador sobre o colonizado” (HUDDART, 2006). Para expor esse constructo, a diligente análise textual de Bhabha encontra as ansiedades ocultas e os vazios presentes no remanescente processo

colonizador, cujo desenvolvimento apresenta essas ansiedades, que expressam momentos em que os colonizados conseguiram resistir ao domínio colonial, movimento que Bhabha está comprometido em enfatizar, por meio de uma agência⁵³ ativa do colonizado (HUDDART, 2006).

O fim do colonialismo formal ocorreu, em grande medida e em determinados casos, devido à violenta luta anticolonial, de modo que a descolonização não aconteceu apenas de forma tácita, mas também pela agência da violência; o desenvolvimento colonial que Bhabha analisa não é, por sua vez, o mesmo dessa agência revolucionária e agressiva. De acordo com Huddart (2006), o trabalho de Bhabha é original, pois conecta dois elementos. Primeiramente, Bhabha fornece um vocabulário conceitual para a leitura de textos coloniais e pós-coloniais, que expõem a fragilidade da ideia de que há distinções rígidas entre colonizador e colonizado; com essa afirmação, a intenção de Bhabha é refletir além das estratégias narrativas tradicionais – como as noções de igualdade/diferença, passado/presente e inclusão/exclusão –, de maneira a analisar, nesse sentido, os seus espaços de intermédio. Em segundo lugar, a obra de Bhabha demonstra, por meio desse arcabouço conceitual, sobretudo o psicanalítico, que o Ocidente é importunado por seus “duplos⁵⁴”, em particular pelo Oriente. Esses duplos forçam o Ocidente a explicar sua identidade e a justificar sua autoimagem racional. Bhabha (2014)

⁵³ A agência é a capacidade de agir de modo autônomo, determinado pela formação da identidade. Na teoria pós-colonial, agência, intimamente ligada à subjetividade, é a capacidade do sujeito pós-colonial reagir contra o poder hierárquico do colonizador. Como a subjetividade é construída pela ideologia, pela linguagem e pelo discurso, a agência deve ser uma consequência de, pelo menos, um desses fatores. Embora a colonização tenha influenciado sobremaneira o sujeito e tornado difícil escapar de suas limitações, a agência do sujeito pós-colonial é possível, como as lutas pró-independência e a literatura pós-colonial atestam (BONNICI, 2005, p. 14). Agência refere-se à capacidade de agir ou realizar uma ação. Na teoria contemporânea, ela depende da questão de saber se os indivíduos podem iniciar ações de forma livre e autônoma, ou se as coisas que eles fazem são, de alguma forma, determinadas pelas maneiras pelas quais sua identidade foi construída. A agência é particularmente importante na teoria pós-colonial porque se refere à capacidade dos súditos pós-coloniais de iniciar uma ação de engajamento ou resistência ao poder imperial. O termo tornou-se um problema nos últimos tempos como consequência das teorias pós-estruturalistas da subjetividade. Uma vez que a subjetividade humana é construída pela ideologia (Althusser), pela linguagem (Lacan) ou pelo discurso (Foucault), o corolário é que qualquer ação realizada por esse sujeito deve ser também, em alguma medida, uma consequência dessas coisas. Para a teoria do discurso colonial de Bhabha e de Spivak, que concorda com grande parte da posição pós-estruturalista sobre a subjetividade, a questão da agência tem sido problemática. No entanto, muitas teorias nas quais a importância da ação política é fundamental assumem a agência como algo certo e legítimo. Elas sugerem que, embora possa ser difícil para os sujeitos escaparem dos efeitos das forças que os “constroem”, isso não é impossível. O próprio fato de tais forças poderem ser reconhecidas sugere que elas também podem ser revogadas (ASHCROFT et al, 1998 p. 6).

⁵⁴ O filósofo Jacques Derrida propõe a concepção de um “duplo gesto” no pensamento da desconstrução, em que esse duplo se apresenta como movimentos simultâneos de inversão e deslocamento, que promovem a inversão não como forma de sobreposição, mas como uma maneira de reconhecer o valor daquele que se encontrava historicamente rebaixado. Esclarece, nesse sentido, que “deslocar-se é, antes, não se fixar a identidades (DERRIDA, 2004).

argumenta que a civilização ocidental não é única, nem simplesmente ocidental, e sua “superioridade” não é algo que possa ser afirmado com segurança, enquanto outras civilizações são, também, bastante semelhantes. Desse modo, Bhabha analisa a história colonial, de maneira a reexaminar o momento atual, visto que o colonialismo do passado parece reverberar seus efeitos no presente (HUDDART, 2006).

A figura do duplo colonial é um recurso teórico que Bhabha utiliza com o objetivo de compreender a relação colonizador-colonizado. Bhabha (2014) exprime que esse duplo colonial é um elemento que incomoda a autoimagem do colonizador, o que pode ser representado, de forma similar, pelo desconforto que o Oriente gera na autoimagem limitada do Ocidente. Essa duplicação é algo que Bhabha encontra nos textos coloniais e pós-coloniais, particularmente nos textos literários, cujos conteúdos apresentam elementos fantásticos e enigmáticos. Como é frequentemente uma questão de duplicação, em que há esse elemento do duplo, a literatura torna-se, para Bhabha, central na elaboração de sua perspectiva pós-colonial, que reexamina e evoca as origens coloniais reprimidas desse Ocidente. Além disso, a linguagem fornece os subsídios necessários para os métodos analíticos de Bhabha, particularmente a ideia de que a linguagem não é uma comunicação direta e unilateral de significado, pois este não é simplesmente imposto pelo colonizador; os significados culturais do colonizador estão, por sua vez, abertos à transformação pela população colonizada. Quando colonizador e colonizado se unem, há um elemento de negociação do significado cultural, de maneira que Bhabha explora como a linguagem transforma o modo pelo qual as identidades são estruturadas no momento em que colonizador e colonizado interagem. Esse contato demonstra como o colonialismo é marcado por uma complexa estrutura de identidade cultural, na qual colonizado e colonizador dependem um do outro. Nesse sentido, o trabalho de Bhabha enfatiza e amplia a agência dos povos colonizados, bem como desenvolve um modelo linguístico dessa agência.

Com base nesse breve preâmbulo acerca dos conceitos e das ideias com as quais trabalha em sua obra, “O Local da Cultura”, é oportuno examinar, mais detalhadamente, o vínculo que Bhabha desenvolve com a psicanálise lacaniana. Nesta parte da dissertação, não há o intuito de pormenorizar, de forma exaustiva, todo o pensamento analítico de Bhabha concernente às concepções de Lacan, mas de apresentar, de maneira exemplificativa, alguns entendimentos que Bhabha pôde empregar em seu exame teórico mediante a leitura lacaniana. Para isso, Greedharry (2008) analisa que Bhabha utiliza, em toda sua obra, a psicanálise sobretudo a de Lacan e a de Freud. Ela argumenta que, ao

contrário de Fanon, Bhabha não emprega a psicanálise em um contexto clínico; utiliza-a, exclusivamente, como mecanismo teórico, de maneira a enfatizar a compreensão acerca do inconsciente estruturado como linguagem, processo psicanalítico desenvolvido por Lacan. Dessa forma, diferentemente de Fanon, Bhabha não empregou, com o auxílio de classificações e de categorias clínicas, a psicanálise em seus estudos para descrever pessoas e suas respectivas experiências da vida colonial; utilizou, em vez disso, conceitos psicanalíticos para representar fenômenos e processos coloniais como os de estereótipo, de mímica e de projeção (GREEDHARRY, 2008).

Consoante Greedharry (2008), Bhabha analisa o estereótipo com base na noção freudiana de fetiche, como uma maneira de organizar informações que se pode ter sobre o mundo, mas que nem sempre se deseja reconhecer. Para Bhabha (2014), o estereótipo tem um aspecto importante no discurso colonial, que é sua dependência do conceito de fixidez na formação ideológica da alteridade, fato que contribui para certa permanência e perpetuação do estereótipo. Para entender esse processo, Greedharry (2008) expõe que o problema com análises anteriores acerca da persistência desses estereótipos coloniais, como o “asiático desonesto”, o “africano luxurioso”, o “árabe preguiçoso”, refere-se, na perspectiva de Bhabha, ao fato de que esses estudos se envolvem com o problema dessas imagens tomadas como positivas ou negativas, verdadeiras ou falsas, complexas ou simples, e não como instâncias de um discurso produtivo, eficaz e ambivalente (GREEDHARRY, 2008). Além disso, no que concerne à persistência de estereótipos, Germano (1996) explica que Bhabha explora o discurso colonial, por meio de uma análise dos processos de subjetivação propiciados pelos estereótipos. Para isso, Bhabha fundamenta-se na concepção de que é necessário evitar uma posição moralista ou nacionalista, que identifica estereótipos e que os cria em um discurso de afirmação da origem e da unidade da identidade nacional. Germano (1996) aponta, ainda, que Bhabha se concentra no sistema textual, que forma as diferenças e os sentidos de mestiçagem e de impureza, de sorte que possibilita a circulação da alteridade racial e cultural. O estereótipo, estratégia discursiva colonial relevante, é, nesse sentido, um discurso contraditório bidimensional, ao afetar tanto o dominador quanto o dominado. (GERMANO, 1996)

Greedharry (2008) demonstra que, com o objetivo de aprofundar a análise acerca do conceito de estereótipo, Bhabha utiliza o fetiche como um modelo assertivo para seu exame. Bhabha (2014) argumenta que o fetichismo, como uma negação ou proibição da

diferença, representa aquela cena repetitiva em torno do complexo da castração⁵⁵. Nota que o reconhecimento da diferença sexual é, em termos psicanalíticos, negado pela fixação no objeto, que mascara essa diferença e que restaura uma presença originária. O fetichismo é, não raro, uma oscilação entre a afirmação arcaica de totalidade/semelhança – em que todos os humanos têm a mesma pele, raça, cultura – e a ansiedade associada à falta e à diferença – em que alguns humanos não têm a mesma pele, raça, cultura. Dessa maneira, no interior do discurso, Germano (1996) argumenta que o fetiche se apresenta por meio da relação entre a metáfora – que camufla a ausência e a diferença – e a metonímia – que expõe a falta percebida. O fetiche e o estereótipo, portanto, assegurariam o acesso a uma identidade derivada não só do poder e do prazer, mas também da ansiedade e da defesa. Germano explica

que o conflito entre prazer e desprazer, domínio e defesa, conhecimento e negação é relevante para o discurso colonial: faz do discurso estereotipado mais que uma falsa imagem a serviço de práticas discriminatórias, configurando-o como um texto muito mais ambivalente de projeção e de introjeção; um lugar tanto de fixidez quanto de fantasia; tanto de culpa quanto de agressividade. Colonizador e colonizado estão presos a esse tipo de discurso simplificado do Outro, que lhes tolhem o reconhecimento da diferença - reconhecimento esse que permitiria ao significante "pele/cultura" se liberar das fixações, das tipologias raciais, das ideologias de dominação racial e cultural e das teorias da degeneração (GERMANO, 1996, p. 152).

Com base na linha de raciocínio interpretativa de Germano, Greedharry (2008) constata que Bhabha consegue descrever algumas características dos estereótipos, sem utilizar seu exame como mera questão de julgamento moral ou político. Esse modelo fetichista do estereótipo pode explicar por qual razão há uma série de estereótipos, em que o nativo de uma região colonizada é, por um lado, menosprezado e, por outro,

⁵⁵ O complexo da castração é o medo da castração na primeira infância que tanto Freud quanto Lacan viam como parte integrante de nosso desenvolvimento psicosssexual. O complexo de castração está intimamente associado ao complexo de Édipo, segundo Freud: "a reação às ameaças contra a criança destinadas a interromper suas atividades sexuais precoces e atribuídas ao pai" (Aulas Introdutórias 15.208). A criança com desejos primitivos, ao se deparar com as leis e convenções da sociedade (incluindo as proibições de incesto e assassinato), tenderá a alinhar proibição com castração (algo que às vezes é reforçado pelos pais se eles alertam contra, por exemplo, masturbação, dizendo que a criança será de alguma forma punida corporalmente, por exemplo, ficando cega). Lacan baseia-se nesse conceito freudiano ao definir a Lei do Pai (FELLUGA, 2015). Lacan, que fala mais sobre a castração do que sobre o complexo de castração, define-a como uma operação simbólica, que determina uma estrutura subjetiva: aquele que já passou pela castração não é mais complexado, ao contrário, é normalizado em relação ao ato sexual. Porém, destaca que existe, nisso, uma aporia: por que o ser humano deverá ser primeiramente castrado para poder chegar à maturidade genital? ("A Significação do Falo", 1958; Escritos, 1966). Lacan tenta esclarecê-lo com a ajuda das três categorias do Real, do Imaginário e do Simbólico.

sentimentalmente exaltado. Além disso, esse modelo esclarece por qual motivo as mesmas figuras estereotipadas persistem em uma série de condições históricas e econômicas. Segundo Greedharry (2008), o estereótipo não é um indicativo da realidade; é, entretanto, um regime de verdade sobre a raça que tenta fixar a identidade racial, com o objetivo de administrar as ansiedades em relação à diferença racial. O estereótipo obsta, nesse sentido, a movimentação e a articulação do significante de raça, algo diferente de sua fixidez como racismo.

A reflexão de Bhabha em relação às figuras psicanalíticas, como o fetiche, permitiu-o a estabelecer a maneira pela qual a fixidez – característica que o discurso colonial almeja – é, não raro, comprometida pelas produções coloniais. Consoante Greedharry (2008), Bhabha, em seu ensaio “Da Mímica e Do Homem”, utiliza as teorias da identificação de Lacan, de modo a investigar o fenômeno colonial do sujeito colonizado, que parece ser uma imitação do colonizador, em que, por meio de uma percepção enviesada, o colonizado preservaria suas características fisiológicas, malgrado realizaria mudanças no comportamento e nas crenças conforme a práxis do colonizador. A mímica é compreendida como estereótipo ou como um indicativo de autenticidade original, seja essa autenticidade pertencente ao colonizador seja, ao colonizado. Greedharry (2008) explica que, com base nesse entendimento, Bhabha concentra-se na formulação do conceito de mímica por Lacan, quem esclarece que não há nada que possa estar escondido ou disfarçado para produzir a mímica; ao contrário, o que ocorre é o processo no qual o sujeito se torna idêntico ao seu ambiente. Isso significa que a mímica revela algo que é diferente do que se poderia chamar um “si mesmo” – um “si mesmo” que está por detrás, disfarçado. Esse raciocínio contribui para a compreensão de que o efeito da mímica é a camuflagem⁵⁶. Em uma interpretação metafórica, Lacan (1978) explica que a mímica não se refere a harmonizar-se com o plano de fundo, mas sobre o plano fundo, já “manchado”.

Thomas Bonnici argumenta que

A mímica é a tentativa pelo colonizado de copiar o colonizador. Isso acontece quando o colonizado assume os hábitos culturais e os valores do colonizador. Como o resultado dessa mímica não é uma reprodução exata das características do colonizador, ela pode ser altamente

⁵⁶ A camuflagem de que falava Lacan se baseava na constatação real de que certos animais têm o hábito de adotar as formas e as cores de seu ambiente, para evitar serem predados por outros animais. Embora tenha sido demonstrado que animais mimetizados – camuflados – não diminuíram sua probabilidade de serem comidos (MORALES, 2020, p. 164).

subversiva. A mímica, portanto, produz uma dúvida na certeza imperial de que a dominação colonial mantém completo domínio sobre o colonizado. O escárnio (a ridicularização) e a ameaça existem na mímica da cultura, na do comportamento e na dos valores dominantes empregados pelo colonizado. A escrita pós-colonial é a principal estratégia da mímica contra o colonizador, porque “devido à sua visão dupla, a revelação da ambivalência do discurso colonial subverte a autoridade desse mesmo discurso” (Bhabha, 1998, p. 88). A quase-identidade do sujeito colonial com o sujeito dominante (descrito por Bhabha como “quase o mesmo, mas não é branco”) faz com que a cultura colonial seja potencialmente subversiva (BONNICI, 2010, p.46).

De acordo com Morales (2020), Bhabha analisa o conceito de mímica de Lacan como uma maneira de resistência, de maneira que a mímica serviu, por um lado, ao poder colonial, como um mecanismo de filtragem, pois permitiu filtrar quem era o “bom” nativo, aquele que absorvia os costumes do colonizador, e o “mau” nativo, aquele que não cedia aos costumes do colonizador. Morales (2020) explica que Bhabha é consciente de que a autoridade colonial é, em termos foucaultianos, um poder vigilante e observador, poder que se mimetiza até se confundir com a autoridade colonial. Em razão de as fronteiras entre o sujeito colonizador e o sujeito colonizado serem incertas, Bhabha confere preferência ao sujeito colonial, de modo que compreende que o binarismo fixo pode ser subvertido em prática discursiva. Segundo Morales (2020), Bhabha desenvolveu sua tese sobre a mímica, combinando-a com as observações de Lacan sobre seu conceito de estágio do espelho e sobre sua concepção de camuflagem, esta que apresenta o contexto colonial em que a mímica é, ao mesmo tempo, semelhante e ameaçadora.

Com base nesse domínio colonial, em que a relação colonizador-colonizado ocorre, torna-se intuitivo, segundo Morales (2020), a analogia de que “eles são como nós”, mas “eles não são nós”; ou, como Bhabha (2014) expõe, os colonizados são quase iguais, mas não exatamente iguais ao colonizador. Nesse processo relacional e partido, reside a ameaça, na medida em que esta gera efeitos desestabilizadores sobre a identidade. Essa percepção do que é compartilhado, implica medo e rejeição, visto que o “outro” tenta apropriar-se do “nós” e, apesar de não conseguir isso e de esse outro não deixar de ser um sujeito incompleto, parcial e virtual, essa perspectiva não deve ser considerada uma maneira de obediência, mas, antes, uma estratégia de resistência e de desobediência civil. Nesse sentido, Bhabha (2014) afirma que a mímica surge como uma das estratégias mais eficazes do poder e do saber do Colonialismo; esse processo de relação colonial é, no entanto, formado em torno de uma ambivalência, pois, mesmo que a mímica se revele uma estratégia assertiva de regulação e de remodelação dos sujeitos nativos e colonizados,

esta nunca poderá ser integral, e o excesso que a mímica produz coloca em questão o significado da autoridade e da missão do Colonialismo (GREEDHARRY, 2008).

Para compreender o modo pelo qual a relação colonial se forma em torno de uma ambivalência, é importante entender o significado que Bhabha confere a esse termo. O termo ambivalência é usado na psicanálise para descrever a existência simultânea de sentimentos contraditórios em relação a um único objeto. Morales (2020) argumenta que a ambivalência é um conceito característico do discurso colonial, em razão de oscilar entre a rejeição e o fascínio, por meio da alteridade. Esse processo de oscilação se aproxima do conceito de estereótipo já analisado. No caso da ambivalência, esta não é somente uma experiência contraditória, estanque, mas tem a característica da fluidez, do ir e vir, discursivamente, sobre um ponto. Morales (2020) explica que, influenciado por Lacan, especialmente por seu estágio do espelho, e também por Freud, sobretudo em relação às suas disposições binárias de instintos opostos, Bhabha retorna à noção de estereótipo, para argumentar que, no discurso colonial, há uma ambivalência evidente ou, em termos lacanianos, uma relação especular, cujo conteúdo se refere ao reflexo do próprio corpo no espelho, a imagem de si mesmo que é simultaneamente si mesmo e outro – o “pequeno outro”.

Ao aprofundar a explicação sobre a relação especular, Lacan argumenta que é se identificando com a imagem especular que a criança começa a formar seu *ego* no estágio do espelho. Mesmo quando não há espelho real, a criança observa seu comportamento refletido nos gestos imitativos de um adulto ou de outra criança; esses gestos imitativos permitem, dessa maneira, que a outra pessoa funcione como uma imagem especular. Pode-se observar, segundo Lacan, que o ser humano é completamente cativado pela imagem especular, de modo que esta é a razão básica do poder do imaginário no sujeito; há, entretanto, certas coisas que não têm imagem especular, que não são "especularizáveis", como o falo, as zonas erógenas e o objeto pequeno a (LACAN, 2006).

A ambivalência é fundamental para o discurso colonial, pois, com base em seu conteúdo, pode-se analisar que há, segundo Morales (2020), não só um desejo de identificação com o "outro" — consciente de que, devido a esse “outro”, o "nós" forma sua identidade, razão pela qual seu desejo de diferença surge —, mas também há um ímpeto de rejeição e de negação. Todorov (2010) consegue auxiliar no esclarecimento desse conflito gerado pela ambivalência, ao explicar que esse processo ocorre da seguinte maneira: o narcisismo é percebido frente a alteridade, não só devido à possibilidade de vermos “nós” mesmos (e conseqüentemente a agressividade), mas também porque o

“nós” está perante uma imagem que é, ao mesmo tempo, dele, mas não é ele, e sim uma projeção narcísica, que não reconhece o outro como sujeito, igual a si mesmo, mas diferente dele. Nesse sentido, essa é a contradição que gera a aversão e o ressentimento que incidem no personagem colonizado, que é não só rejeitado, mas também menosprezado (MORALES, 2020).

Além da mímica e do estereótipo, Bhabha utiliza, entre outros, o conceito psicanalítico de projeção, para compreender a história colonial. Na psicanálise, a projeção é um mecanismo de defesa, em que um desejo, um pensamento ou um sentimento interno é deslocado e localizado fora do sujeito, em outro sujeito. Em geral, a projeção representa uma operação que consiste no deslocamento de algo de um espaço para outro, ou de uma parte de um único espaço para outro, com o objetivo de retirar o que é percebido como característica “ruim” de si mesmo e projetá-la em outro sujeito “ali”, em que essa característica pode ser condenada e punida, deslocando, portanto, os atributos pejorativos do qual o sujeito inicial não deseja para si, e alocando-os no outro. Lacan (1993) entende a projeção como um mecanismo puramente neurótico e distingue-a do fenômeno, aparentemente semelhante, que ocorre na psicose: a *forclusão*. Nesse sentido, enquanto a projeção está enraizada na relação dual imaginária entre o *ego* e a contraparte, a *forclusão* vai além do imaginário, de maneira a envolver um significante que não está incorporado no simbólico (LACAN, 1993).

Em “Civilidade Dissimulada”, Bhabha investiga a escrita colonial em termos de mecanismos de projeção e de paranoia. Kaufmann explica que

as primeiras reflexões de Freud sobre a psicose se relacionavam com a paranoia, que ele englobava, juntamente com a histeria e a neurose obsessiva, nas “psiconeuroses de defesa”. Mas enquanto nestas duas últimas afecções o “conteúdo representativo” de que é preciso defender-se é “afastado”, “mantido fora do consciente” (o afeto ficando, então, “desligado” da representação), na paranoia “o conteúdo (da representação) e o afeto são mantidos (presentes no nível consciente), mas veem-se projetados no mundo externo”. A partir desse momento, paranoia e projeção veem-se intimamente vinculadas: “o objetivo da paranoia é defender-se de uma representação incompatível com o *eu* pela projeção de seu conteúdo no mundo externo” (KAUFMANN, 1996, p. 366).

A projeção não é um aspecto específico da paranoia. Segundo Kaufmann (1996), no que concerne à formação dos sintomas na paranoia, a característica mais patente é o processo que se qualifica de projeção. Nesse processo, uma percepção interna é reprimida e seu conteúdo, após passar por certa deturpação, retorna ao consciente, tomando seu

lugar, sob forma de percepção advinda do exterior. No delírio de perseguição, essa deturpação consiste em uma transformação do afeto. Isso significa que o que deveria ser sentido internamente como amor é percebido externamente como ódio, sendo esse processo um dos elementos mais importante da paranoia. Além disso, há duas características importantes da relação entre projeção e paranoia. Em primeiro lugar, a projeção não desempenha a mesma função em todas as formas de paranoia e, em segundo, a projeção não se manifesta somente no curso da paranoia, mas também em outras condições psicológicas. A projeção tem uma função em relação ao mundo externo, pois, em vez de o indivíduo buscar as causas de certas impressões em si, este situa essas impressões no exterior. Nesse sentido, para compreender a projeção, deve-se considerar os mecanismos dos sintomas paranoidicos (KAUFMANN, 1996).

Segundo Bhabha (2014), a projeção nunca é uma profecia autocumprida, nem mesmo uma simples fantasia que atue como bode expiatório. Além disso, Bhabha explica que a agressividade do outro advinda do meio externo, que justifica e legitima o sujeito de autoridade, torna aquele mesmo sujeito um “espaço fronteiro de ocupação conjunta”. Com essa noção da agressividade, pode-se compreender que esse processo de projeção é capaz de forçar o nativo (nesse caso, o colonizado) a interpelar o senhor (nessa situação, o colonizador), mas jamais será capaz de gerar os sentimentos de amor ou verdade, que centrariam a demanda confessional. Bhabha argumenta ainda que, caso o nativo seja, por meio da projeção, parcialmente alinhado ou reformado no discurso, o ódio fixo, que se recusa a circular, produz a fantasia repetida do nativo, como situado entre a legalidade e a ilegalidade, de modo a colocar em perigo as próprias fronteiras da verdade (BHABHA, 2014).

De acordo com Bhabha

o nativo litigioso, mentiroso, tornou-se um objeto central dos regulamentos legais, coloniais, do século XIX. Para que o processo de intervenção colonial, sua institucionalização e sua normalização, possam ser uma *Entstellung*, um deslocamento, a realidade simbólica deve ser recusada. É esta ambivalência que se dá na paranoia como um jogo entre a eterna vigilância e a cegueira, estranhando a imagem da autoridade em sua estratégia de justificação. Pois, excluída como sujeito em primeira pessoa e interpelada por uma agressividade anterior a si própria, a figura de autoridade tem que ser sempre retardada, deve estar depois e fora do acontecimento se pretende ser virtuosa e, todavia, senhora da situação, se pretende ser vitoriosa (BHABHA, 2014, p.148).

Por fim, é ainda importante compreender a função que o conceito de ansiedade tem no pensamento de Bhabha, sobretudo em relação ao Colonialismo. Como já foi apresentado neste texto, a ansiedade é um elemento significativo para compreender a estruturação da relação colonizador-colonizado. Desse modo, de acordo com Thakur (2013), Bhabha argumenta que os momentos de ansiedade expõem a fragilidade do eu-Outro, ou seja, dos discursos dentro-fora como vinculativos. Bhabha não alega que a ansiedade surge na experiência do momento em si, mas mediante ato de representação, que se refere ao momento transformado em narrativa histórica. Isso significa que a ansiedade não está situada fora do quadro do discurso; aparece, no entanto, de maneira paradoxal, nos próprios interstícios da escrita imperial, destinada a transformar o momento catastrófico em um discurso de domínio. Contrariamente a Fanon e Mannoni, que situam a ansiedade nas experiências do outro, Bhabha identifica sua origem no discurso e na produção do discurso, o que o aproxima da leitura de Lacan (THAKUR, 2013).

A interpretação de Bhabha, por meio da perspectiva lacaniana, apresenta, segundo Thakur (2013), a ansiedade colonial como um epifenômeno do discurso colonial. As ansiedades sobre o colonizado estão intrinsecamente vinculadas aos discursos que almejam formar um imaginário singular do Outro, este abstraído da realidade plural do espaço e da cultura do outro. Thakur (2013), ao analisar a obra de Bhabha, argumenta que a relação entre a ansiedade e o discurso colonial destaca a maneira pela qual essa ansiedade habita o espaço experiencial da colônia como uma *assinatura fundamental*, que reordena afetivamente as relações coloniais, as práticas, as representações imperiais, as ideologias e o imaginário do Outro. A ansiedade origina-se a partir da ação fundadora do Colonialismo – que, em termos lacanianos, significa a lexicalização do colonizado como Outro e a reprodução do colonizador como um *eu* invertido a esse Outro –, ou seja, a significação da (ou do colonizado como) diferença (THAKUR, 2013). Lacan (2006) argumenta que um dos primeiros elementos para se analisar a organização estrutural da ansiedade refere-se às observações em que esta se apresenta: fascinado pelo conteúdo do espelho, esquece-se dos limites da ansiedade e o fato de que a ansiedade é enquadrada, cerceada, motivo pelo qual o horrível, o suspeito, o misterioso se apresentam por meio de “claraboias”, espaço em que, sedimentado nessa “moldura”, se situa o campo da ansiedade (LACAN, 2006).

Em “O Local da Cultura”, nos ensaios “A Outra Questão” e “Articulando o Arcaico”, Bhabha descreve a ansiedade com base em duas perspectivas teóricas,

aparentemente distintas. No primeiro ensaio, a ansiedade é apresentada como um efeito da ruptura das metáforas constitutivas do discurso colonial, principalmente os significantes da diferença; no segundo, a ansiedade é, por sua vez, exposta como advinda dos limites do discurso, local em que esse discurso não consegue explicar, adequadamente, as experiências na colônia, o que explica a razão pela qual esse ensaio de Bhabha seja apresentado como um produto do encontro do colonizador com o *nonsense* colonial. Além disso, no ensaio “A Outra Questão”, Bhabha concentra-se em dois pontos. O primeiro diz respeito à formação da “fixidez” pelo discurso colonial, que tem a função de consolidar os sinais de outremização ou alteridade⁵⁷ para diferenciar o *eu* do Outro. O segundo refere-se à natureza paradoxal do Outro, uma vez que este, como estereótipo, escapa à própria fixidez que apresenta, de modo a resultar em repetições ansiosas de alteridade do Outro no discurso. Conforme Thakur (2013), no contexto do deslizamento observado por Bhabha, pode-se situar a ansiedade na fissura que surge entre o discurso como autoridade e o discurso como falha em autorizar o Outro como autêntico. Isso significa que as ansiedades no discurso imperial se vinculam à composição epistêmica (e malsucedida) de um Outro fundamentado na pluralidade heterogênea das massas colonizadas. O problema reside em qualificar, de forma unívoca, os vários hábitos e as idiosincrasias culturais do colonizado. O Outro, como uma categoria, permanece, portanto, parcialmente fora da lógica binária do discurso colonial (THAKUR, 2013).

⁵⁷ A alteridade pelo conceito de outridade pode ser entendida como uma maneira de existência que advém da articulação do *eu* com a identidade do outro. Pode-se distinguir entre “outremização” (ingl. *otherness*) e alteridade (ingl. *alterity*). Alteridade (lat. *alteritas*) significa ser o outro, ser diferente, manter a diversidade. Partindo de Descartes (1596-1650), a alteridade refere-se ao conhecimento do outro, ao “outro epistêmico”, ou seja, formulam-se perguntas sobre o outro, tais como: “Como posso conhecer o outro?” e “Como outras mentalidades podem ser conhecidas?” Por outro lado, o termo outremização refere-se ao outro engajado num contexto político, cultural, religioso e linguístico. Consequentemente, a construção do sujeito é algo inerente à construção dos outros. Embora na Teoria pós-Colonial os termos outremização, alteridade e diferença possam dizer a mesma coisa, é conveniente adotar a alteridade no sentido acima. Por outro lado, a construção da identidade do sujeito colonizador está intimamente ligada à outremização do outro colonizado. Além disso, o que Said (1995) diz sobre “a centralidade da cultura imperial”, se aplica a um fenômeno existente na Teoria Pós-colonial: quando o “centro” (o colonizador) pretende falar em nome da humanidade (colonizador e colonizado), está solapando seu compromisso para defender a diferença e a alteridade (BONNICI, 2010, p.15). Segundo Ashcroft (1998), a teoria da outremização refere-se à diferenciação entre sujeito colonizado e colonizador, em função de existir diferença, diversidade entre ambos. Nesse sentido, é relevante que haja a diferenciação entre “alteridade” e “outremização”. Ambos os vocábulos podem ser empregados nessa dissertação, embora o conceito de outremização esteja mais próximo do âmbito dos estudos coloniais e pós-coloniais, como demonstra Ashcroft: “este termo foi cunhado por Gayatri Spivak para o processo pelo qual o discurso imperial cria seus ‘outros’. O outro é o excluído ou o sujeito dominado, criado pelo discurso de poder. A outremização descreve os vários modos pelos quais o discurso colonial produz seus sujeitos. Na explicação de Spivak, a outremização é um processo dialético porque o colonizador Outro é estabelecido ao mesmo tempo em que seus colonizados outros são produzidos sujeitos” (SPIVAK, 1998, p. 171).

Thakur (2013) questiona como esse mapa teórico psicanalítico auxiliaria na compreensão do discurso colonial e da formação do nativo como o Outro, além de questionar como a afirmação de Bhabha sobre a ansiedade poderia provocar instabilidade do Outro-como-estereótipo. Para dar sentido e encontrar uma resposta a esses dois questionamentos, Thakur explica que a melhor maneira de realizar esse empreendimento é analisar o discurso colonial como um espaço simbólico, com base nas identidades diferenciais formadas dentro desse espaço simbólico como posições imaginárias. Se houver a anuência de que o colonialismo exige uma separação entre o colonizador e o nativo (colonizado) e de que o colonialismo é defendido no discurso, atribuindo ao nativo uma alteridade no contexto em que o *eu* como um "não igual" pode ser definido, conseqüentemente, essa metaforização do outro como Outro – ou a condensação da plural cultura colonizada em um único componente identificável da diferença – encena uma separação forçada entre o colonizador e o colonizado, que é propensa à implosão, devido ao fato de que esses discursos imaginativos são desafiados no curso das interações cotidianas entre o colonizador e o nativo (THAKUR, 2013)

Thakur (2013) argumenta que a ansiedade colonial é, nesse sentido, formada na instância da metaforização forçada do espaço colonial e existe como uma falha nascente, de maneira a incentivar o colapso da identidade imperial. Além disso, todo momento em que o colonizado anuncia seu desejo ou rompe com suas posições objetivadas, como em tempos de resistência armada anticolonial, o imaginário colonial rompe, desse modo, com essa falha. Thakur (2013) esclarece que as ansiedades em relação ao Outro não emergem, portanto, de sua realidade fenomenológica, mas da ameaça representada por um retorno da realidade reprimida pelo discurso que forma uma imagem expurgada do Outro. O autor explica ainda que, em termos da psicanálise lacaniana, a ansiedade, aqui, concerne à intrusão do Real na ordem Simbólica do sujeito, de modo a romper a relação fantasmática do sujeito com o Outro, enquanto o “objeto pequeno a”, como objeto de desejo, enseja uma transformação repentina desse objeto imaginário da fantasia em um objeto revelador do real para o sujeito (THAKUR, 2013).

Greedharry (2008) compreende que o uso da psicanálise por Bhabha demonstra e enfatiza que o discurso colonial não é uma questão nem de verdade e de mentira nem de realidade e de fantasia, mas uma curiosa combinação e um inusitado cruzamento de ambos os modos de compreensão, que tornam absurda a distinção entre esses modos. Greedharry (2008) afirma que, para os objetivos de Bhabha, a psicanálise, particularmente a teoria da negação de Freud e as teorias da identificação de Lacan,

provam ser os conceitos que melhor podem articular esses modos, bem como contribui para a discussão acerca do discurso colonial. Além disso, a autora argumenta que Bhabha tenta esclarecer o significado do pós-colonial e do pós-moderno em “O Local da Cultura”. Mediante sua investigação de estereótipo-fetiche, agência de pânico e o tempo do colonial e do migrante na modernidade, Bhabha explica que se deve analisar o racismo não simplesmente como uma consequência das concepções arcaicas da aristocracia, mas como integrante da tradição histórica de humanismo cívico e liberal, que criaram matrizes ideológicas e identidades nacionais, com base nas acepções de povo e de comunidade imaginada.

Greedharry (2008) conclui que, nesse “presente” pós-moderno, a intenção de Bhabha é enfatizar que o objetivo da crítica pós-colonial não é mais estabelecer novos símbolos de identidade ou novas imagens positivas, promovedoras de uma política de identidade irrefletida, mas impulsionar, ainda mais, a crítica da modernidade já disponível na história do Colonialismo. Em “O Local da Cultura”, a Psicanálise é utilizada para desempenhar várias funções críticas, de modo que os conceitos psicanalíticos auxiliam no argumento de Bhabha de várias maneiras, oferecendo uma estrutura de linguagem para descrever os fenômenos e os processos culturais em ação na colônia e para desconstruir e reconstruir as histórias ocidentais da modernidade. Essa é a razão pela qual o uso da análise psicanalítica por Bhabha não tenta fornecer uma psicanálise pós-moderna, “racial” ou relativizada, mas almeja empregar o uso da linguagem psicanalítica para revelar e interromper os relatos históricos e contemporâneos da modernidade (GREEDHARRY, 2008).

4.1 INTRODUÇÃO

Jung nunca escreveu um tratado que definia, sistematicamente, as implicações de suas teorias psicológicas para a política. Suas ideias sobre o assunto estão dispersas ao longo de sua obra. Embora as ideias de Jung tenham sido exploradas em relação à política e à sociedade, não há nenhuma conexão clara com as relações internacionais. Não obstante, a ênfase de Jung na função do inconsciente, na formação do comportamento humano e social, contribuiu para a compreensão da atribuição da psicologia e da psique coletiva na política, para que análises, como a desta dissertação, se tornasse possível.

Um dos conceitos-chave da teoria de Jung é o inconsciente coletivo, que é um depósito compartilhado de memórias e experiências que todos os humanos herdaram de seus ancestrais. Jung (2011) argumentou que o inconsciente coletivo contém arquétipos, que são símbolos e padrões universais que aparecem em sonhos, mitos e outras expressões culturais. Jung acreditava que o inconsciente coletivo desempenha uma função significativa na política, argumentando que os arquétipos podem ser ativados por certos contextos, resultando em ações deletérias. Esse processo pode ser analisado no argumento de Jung que afirmou que o movimento nazista foi uma manifestação do arquétipo “Wotan”, associado à violência e à agressão.

As ideias de Jung podem ser aplicadas à política internacional de algumas maneiras. O inconsciente coletivo pode contribuir para compreender a psicologia dos líderes, de modo que as personalidades e os preconceitos inconscientes dos líderes podem ter um impacto significativo em suas decisões de política externa. Caso um líder seja dominado pelo arquétipo “sombra”, que está associado a aspectos sombrios e negativos da personalidade, pode ter maior probabilidade de se envolver em comportamentos violentos e provocativos. As ideias de Jung podem contribuir, também, para entender a dinâmica do conflito internacional, no nível coletivo e estatal, de maneira que os arquétipos podem ser ativados por certos eventos ou circunstâncias, e que isso pode levar a um ciclo vicioso de violência e agressão. O caso da Guerra Fria, que será demonstrado neste capítulo, tratará, exatamente, desse caso.

Carl Gustav Jung nasceu em 26 de julho de 1875, em Kesswil, cantão da Turgóvia, região às margens do lago Constança, na Suíça. Seu pai foi o Pastor Johann Paul Jung,

protestante da igreja reformada de orientação luterana, a quem Jung tinha profunda ligação de alma. Sua mãe, Emile Preiswerk, que era instruída e culta, incentivou-o à leitura de obras clássicas na adolescência, como a do Fausto, de Johann von Goethe. A infância foi no campo entre a natureza e os livros da biblioteca de seu pai, em cujo local se encontrava textos de filosofia e de teologia (STEVENS, 2001).

Quando ingressou na Universidade de Basileia para o curso de medicina, Jung já tinha razoável conhecimento de filosofia, especialmente nas ideias de Immanuel Kant e Goethe. O seu entusiasmo filosófico levá-lo-ia, também, ao pensamento de Arthur Schopenhauer e às ideias de Nietzsche, que influiriam, significativamente, na construção de sua teoria psicológica. Concluído o curso de Medicina, Jung dedicou-se à psiquiatria, como assistente do professor Eugene Bleuler, no *Burgholzi Psychiatric Hospital*, da Universidade de Zurich, interessando-se, substancialmente, pela patologia da esquizofrenia. Além disso, por certo tempo, manteve vínculos profundos e íntimos com Sigmund Freud, de modo a estudar as ideias de seu professor e conhecer mais sobre os conteúdos do inconsciente e sobre a psicanálise freudiana (STEVENS, 2001).

Jung esteve ativamente presente nas reuniões em Viena promovidas por Freud, além de ter sido presidente da Sociedade Psicanalítica, por indicação do próprio Freud, que o considerava seu herdeiro intelectual, entre outros motivos, por não ser de origem judaica – Freud temia que a Psicanálise fosse associada à religião judaica, em função de suas origens se terem dado no meio de judeus, bem como o próprio Freud ter sido judeu de nascimento. Após três anos, depois do primeiro encontro, Freud solicitou a Jung o que já havia feito anteriormente: o pedido de não abandonar a teoria sexual.

De acordo com Stevens (2001), para Freud, era preciso fazer de sua teoria sexual um dogma, um baluarte inabalável. Jung sentiu-se frustrado com a proposta, já que percebeu em Freud mais a necessidade de deixar um legado do que a busca real de uma verdade. Esse acontecimento abalou a amizade entre ambos. O desentendimento entre os dois foi ponto de partida para Jung começar a sua própria teoria: a teoria da Psicologia Analítica. Enquanto a teoria de Freud busca as causas, a de Jung busca a razão, a finalidade; enquanto para Freud a libido é somente sexual, para Jung a libido é toda a energia psíquica. Desse modo, embora Freud e Jung pertencessem ao mesmo domínio de estudo, analisavam-no de maneiras distintas.

O relacionamento entre os dois foi denso e profícuo, de sorte que provocou marcas permanentes na teoria de Jung. A partir do rompimento com Freud, Jung aumentou, significativamente, suas produções intelectuais, ao criar teorias e conceitos complexos.

Jung teve experiências intensas em vários campos do conhecimento, desde a filosofia até à psicologia, o que o possibilitou compreender o ser humano em seus diferentes atributos. A Psicologia Analítica foi fundamentada pelas próprias experiências de Jung, sobretudo no que concerne à investigação do inconsciente. Com uma observação pormenorizada de si, incluindo temas que passariam despercebido para o indivíduo comum, como os sonhos, as fantasias e as intuições, Jung abasteceu-se de uma rica fonte de pesquisa e de análise.

Segundo Stevens (2001), Jung interessou-se, constantemente, pelos fenômenos psíquicos. Criou seus fundamentos e sua base teórico-conceitual, ao manter contato com conhecimentos da Mitologia e de povos originais da África, da Ásia e da América do Norte. Visitou, entre vários lugares, a Índia, em busca de respostas para suas dúvidas mais íntimas. Além disso, teve contato com as religiões e as filosofias orientais, como *I Ching*, de maneira que encontrou significados importantes nos simbolismos dessas sabedorias e no entendimento da evolução e do desenvolvimento do ser humano.

Jung foi pioneiro em introduzir uma nova maneira de se exercer a psicologia clínica, com novas práticas e novos conceitos. Ressaltava que o ser humano deveria ser analisado por inteiro, de forma holística, sem desconsiderar as circunstâncias que influenciam e formam esse ser, como a comunidade, o momento e o contexto social, cultural e universal do período. Jung faleceu no dia 6 de junho em 1961. Embora suas obras expressem profundo interesse por temas místicos, espirituais e metafísicos, enquanto fenômenos psíquicos, Jung preocupava-se, permanentemente, em manter seus constructos teórico-conceituais vinculados aos métodos científicos de comprovação. Assim, pôde produzir trabalhos que deixaram um legado relevante para a Psicologia e para o conhecimento humano em geral.

4.2 TEORIA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE JUNG

Jung formulou conceitos para explicar as relações que o ser humano tem consigo e com o outro. Essas concepções não se limitam somente à esfera individual, mas também abrangem o âmbito coletivo, de modo que a dinâmica da análise individual pode ser similarmente empregada a compreender a dinâmica da análise coletiva. Nesse sentido, pode-se utilizar alguns dos conceitos fundacionais do pensamento junguiano para entender as relações conflituosas entre Estados. Embora haja vários eventos que possam

ser demonstrados nessa dissertação, há um conflito que se destaca: o conflito, à época da Guerra Fria, entre as duas grandes potências: os Estados Unidos e a União Soviética. Esse evento pode servir de caso para uma análise segundo os conceitos junguianos, de modo a possibilitar o entendimento da formação da ordem bipolar desse conflito. Essa interação bipolar pode ser interpretada como uma manifestação de natureza esquizofrênica, no nível psíquico coletivo, por meio da qual a humanidade se fragmentou, se dividiu e se polarizou em torno de sistemas de pensamento, de valores e de instituições políticas e socioeconômicas considerados incompatíveis entre si. Para que esse processo seja compreendido, serão abordados os principais conceitos teóricos de Jung, de maneira que o caso da Guerra Fria será posteriormente analisado. Antes de aprofundar em cada concepção de Jung, será realizado um preâmbulo acerca da formulação de alguns de seus conceitos.

A análise da psique humana elaborada por Jung e fundamentada em seus estudos filosóficos, históricos, antropológicos e religiosos foi inovadora para sua época. Antes de Jung, o conceito do modelo psíquico era formado pelo consciente e pelo inconsciente. Este era composto de elementos concernentes aos acontecimentos particulares do indivíduo, desconhecidos pela consciência, enquanto aquele se constituía por todos os conteúdos: experiências, ideias e afetos que o indivíduo poderia recordar-se. Consequentemente, a psique, para equilibrar e regular internamente o indivíduo, ao conduzi-lo ao convívio social, seria constituída de uma consciência e de um inconsciente pessoal, na medida em que este se relacionava às experiências e aos conteúdos vividos por esse indivíduo (SCHULTZ, 2019).

Por meio do conceito de psique, Jung demonstrou que o ser humano é, a princípio, um todo, e não um conjunto de partes obtidas ao longo das experiências da vida. Isso significa que Jung não acreditava nas concepções de que a personalidade⁵⁸ do ser humano poderia ser constituída aos poucos e, em algum momento da existência, esse indivíduo encontraria um movimento uníssono e coerente para as suas partes desorganizadas. Desde o início de sua vida, o ser humano é um todo. O objetivo básico do ser humano seria

⁵⁸ A palavra personalidade ou personagem, que advém originalmente de *persona*, significa originalmente uma máscara usada por um ator e que lhe permitia compor uma determinada personagem numa peça. Na psicologia junguiana, o arquétipo de *persona* atende a um objetivo semelhante: dá a um indivíduo a possibilidade de compor uma personagem que necessariamente não seja ele mesmo. *Persona* é a máscara ou fachada ostentada publicamente com a intenção de provocar uma impressão favorável a fim de que a sociedade o aceite. Também pode ser denominada arquétipo da conformidade (HALL; NORDBY; 2021 p.36).

desenvolver esse todo essencial, de modo que o tornasse o mais coerente e harmônico; uma personalidade dissociada é, para Jung, uma personalidade disforme. Além de as vivências clínicas corroborarem esse argumento, Jung identificou que a psique de cada pessoa é também formada por um inconsciente coletivo, juntamente com o consciente e o inconsciente pessoal. A noção de inconsciente coletivo não se refere a um indivíduo, mas à humanidade. Em suas análises, Jung identificou que certos símbolos e certas imagens, individuais a cada pessoa, presentes nos sonhos e nos depoimentos de seus pacientes, eram similares a imagens míticas. Tribos e povos que nunca tiveram aproximações entre si criaram imagens e mitos semelhantes uns aos outros. Essa constatação foi crucial para que Jung elaborasse o conceito de inconsciente coletivo; para a Psicologia Analítica, a psique é, portanto, constituída pelos seguintes elementos: o consciente pessoal, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo (HALL; NORDBY, 2021).

De acordo com Tonietto (2000), o inconsciente coletivo concerne à experiência da psique humana, ao ser o vínculo que une, de forma consonante e atemporal, toda a humanidade. Isso significa que o inconsciente coletivo é um aspecto psíquico compartilhado pelos seres humanos. Jung (1998) afirma que o nível do inconsciente pessoal se circunscreve às recordações infantis mais antigas, ao passo que o inconsciente coletivo abrange o período anterior à infância, em que se encontram as reminiscências da vida dos antepassados. Dessa maneira, introduz o conceito de arquétipo, que é o conjunto das experiências humanas depositado pelos ancestrais ao longo de milênios, do início de tudo até os dias atuais. O inconsciente coletivo é constituído por arquétipos, que são os fundamentos da psique, com a capacidade de influenciar a vida dos indivíduos. O arquétipo é, *grosso modo*, um elemento inerente ao ser, que determina um modelo de comportamento. Conforme Jung (1998), esse processo pode ser observado nas ações intuitivas do reino animal, como na construção de um ninho por um pássaro ou na migração instintiva de baleias para acasalamento em mares mais quentes. De maneira similar, o comportamento humano tem certos padrões. Devido a esses padrões, os fatores do inconsciente coletivo dos seres humanos – os arquétipos – têm sistemas psíquicos semelhantes, a despeito de a raça, a etnia e a origem cultural serem diferentes.

Os arquétipos são, basicamente, os instintos psíquicos, o que possibilita afirmar que são a identidade da espécie humana. São o modo pelo qual os instintos se manifestam. Pode-se verificar que a função que o instinto tem para o corpo é, em grande medida, similar à que os arquétipos têm para a psique. Desse modo, ao se analisar a existência dos

instintos no ser humano, constata-se a presença dos arquétipos. O que mais os distingue é a vinculação dos arquétipos a elementos subjetivos da espiritualidade e do inconsciente, enquanto os instintos estão sujeitos a fatores fisiológicos e biológicos. Independentes da consciência, os arquétipos têm uma espécie de energia própria, mas não são acessíveis à consciência. O modo pelo qual se tornam perceptíveis para a consciência é por imagens arquetípicas, compreendidos e experimentados pelo indivíduo mediante imagens particulares e universais. Essas imagens arquetípicas formam-se por meio de símbolos, fato que constitui, em grande parte, os mitos, as crenças religiosas, as lendas e os contos. Todos os arquétipos estão sob os auspícios de um tipo de arquétipo principal, que é classificado como *Self*, cuja concepção é o agrupamento de todos os outros arquétipos e cuja função especial é a de harmonizar e a de nortear a vida do indivíduo. Para que se manifeste, o *Self* deve ser “reconhecido, integrado e realizado” (TONIETTO, 2000).

Segundo Tonietto (2000), a psique do ser humano é formada por personalidades, que se relacionam e exercem funções diversas. O ser psíquico tem dois núcleos independentes, o *ego* e o *Self*. O *ego* corresponde ao domínio da consciência e é o cerne da identidade subjetiva, enquanto o *Self* é a base da identidade objetiva – a psique por inteira. A fim de se entender a dinâmica e as funções desses arquétipos, é importante aprofundar o significado dos conceitos mais importantes para esta pesquisa. Para isso, serão apresentados, em um organograma sinótico, os conceitos de Jung, para facilitar a compressão geral da dinâmica de sua teoria. Posteriormente, cada tópico será detalhado de acordo com a importância dos elementos para entender o caso estudado neste trabalho.

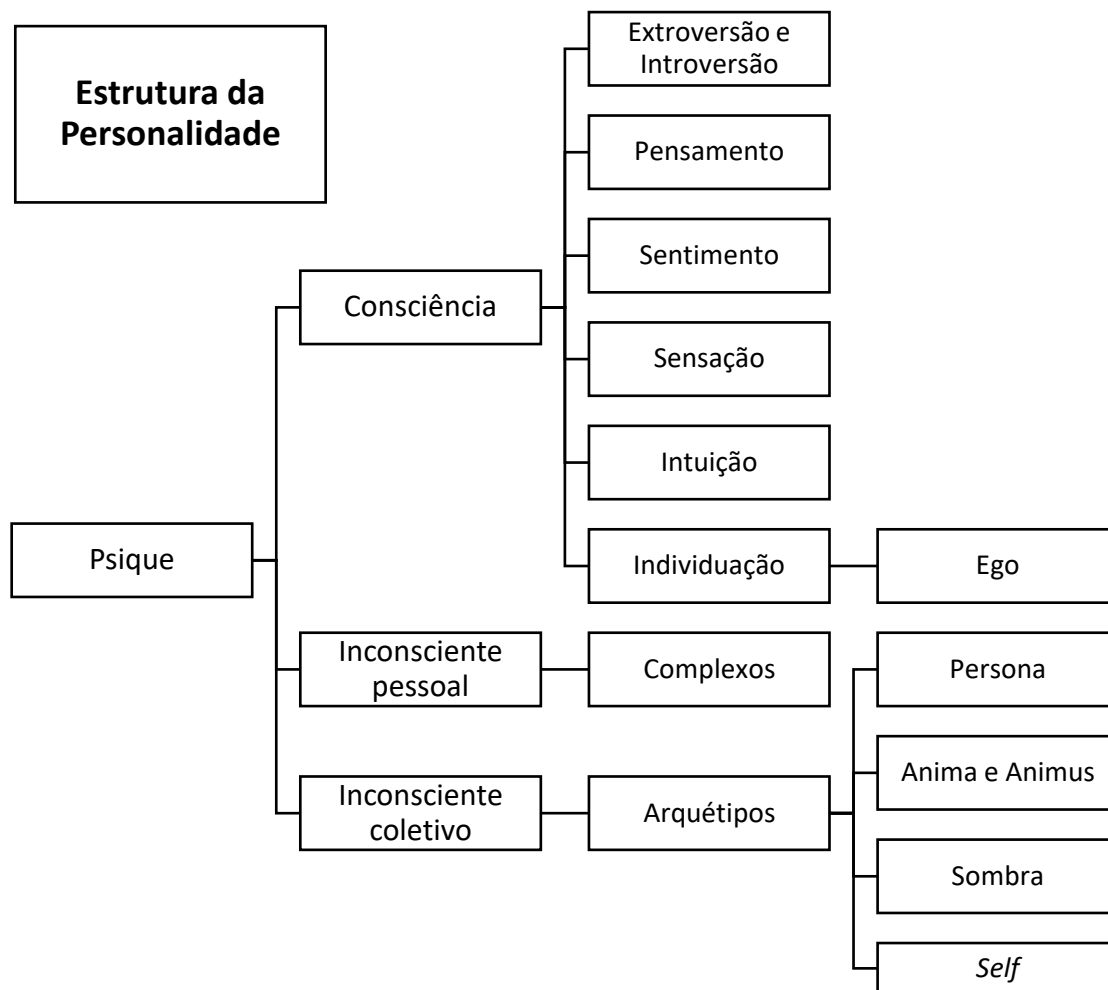


Figura 3 - Estrutura da Personalidade

Fonte: autoria própria

Sobre esse organograma, vale ressaltar alguns pontos. É importante salientar que os aspectos que determinam a consciência são as atitudes determinantes da orientação da mente consciente. Além disso, quando a consciência de um indivíduo se individualiza, pode-se concluir que houve o processo de individuação, o que permite o surgimento do *ego*. Finalmente, os arquétipos, que são os conteúdos do inconsciente coletivo, não se circunscrevem somente aos apresentados no organograma, mas são os mais relevantes para este trabalho.

4.2.1 PSIQUE

De acordo com Jung (2008), a psique, como sendo reflexo do ser humano e, conseqüentemente, da maneira pela qual o ser humano se manifesta no mundo, pode ser analisada em níveis diferentes, desde o âmbito coletivo até o individual. Examinar a psique é enfrentar o mesmo problema quando se faz alguma análise sistêmica do mundo ou do todo, cuja dificuldade reside na abrangência e na densidade do termo. O vocábulo latino *psique*, que inicialmente tinha o sentido de “espírito” ou de “alma”, obteve, ao longo do tempo, acepção de “mente”, que guarda o sentido empregado pela Psicologia. Para Jung, a psique é a totalidade de todos os processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Nesse sentido, Jung utiliza o termo psique em vez de “mente”, na medida em que esta é ordinariamente referida aos aspectos do funcionamento mental (HALL; NORDBY, 2021).

Jung (1991, CW6) afirmava que a psique é um sistema autorregulador, do mesmo modo que o corpo físico também o é. A psique tem a função de manter o equilíbrio entre qualidades opostas, enquanto busca seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, cujo processo Jung nomeou individuação – conceito que será posteriormente mais bem elaborado. Para Jung, a psique pode ser compreendida por meio de seus elementos, como os complexos e os conteúdos arquetípicos, funcionando de forma autônoma. Embora seja a totalidade de todos os processos psíquicos conscientes e inconscientes, a psique não é uma unidade homogênea; é, entretanto, uma matriz heterogênea de impulsos, de inibições e de afetos contraditórios (JUNG; HULL, 2003). A psique manifesta-se por meio de complexa interação de fatores, que abrange a idade, o sexo, a disposição hereditária, os tipos psicológicos e o nível de consciência sobre os instintos de um indivíduo. Os processos psíquicos comportam-se como uma gradação, pela qual a consciência perpassa. Isso significa que, em um momento, o indivíduo encontra-se em um extremo, próximo ao instinto, de sorte a receber sua influência; em outro, no entanto, está próximo à outra extremidade, em que o espírito predomina, de maneira que consegue assimilar os processos instintivos que mais se opõem a ele (JUNG, 2011a).

A psique é o início de toda a experiência humana, e o conhecimento obtido por meio dessa vivência retorna a ela. Isso significa que a psique é o início e o fim de toda cognição, que é, em resumo, a faculdade de adquirir conhecimento; ela não é, portanto,

somente o objeto de sua ciência, mas também o sujeito. Para Jung, a função da experiência pessoal era desenvolver o que já existe, de forma que ative o latente arquetípico já presente no *Self*. Dessa maneira, a psique não é meramente o resultado da experiência individual, assim como os corpos físicos não são tampouco o resultado apenas do que se ingere.

Consoante o pensamento de Jung, uma vez que o ser humano já nasce um todo completo e tem o objetivo de desenvolver esse todo essencial, é importante verificar e compreender quais são os elementos que compõem esse todo da psique. A estrutura da psique elaborada por Jung pode ser apresentada por uma representação diagramática, em que o consciente pessoal, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo são os aspectos fundamentais que integram essa estrutura. Os diferentes domínios da psique não estão completamente separados uns dos outros, mas, em vez disso, interagem, continuamente, de maneira compensatória. Essa interação dinâmica entre os domínios do consciente e do inconsciente da psique gera o potencial de crescimento e de mudança pessoal e coletiva, levando à individuação. Stevens explica que

o modelo deve ser observado como uma esfera com camadas. No centro está o *Self*, que permeia todo o sistema com sua influência. No interior dos três círculos concêntricos está o inconsciente coletivo, composto de arquetipos. O círculo externo representa a consciência, com seu ego focal orbitando o sistema como um planeta orbitando o sol, ou a lua orbitando a Terra. O intermediário entre o consciente e o inconsciente coletivo é o inconsciente pessoal, composto de complexos, cada um dos quais está ligado a um arquetipo, visto que os complexos são personificações de arquetipos; eles são os meios pelos quais os arquetipos se manifestam na psique pessoal (STEVENS, 2001, p. 49).

Esse modelo, em que a psique é apresentada em sua totalidade concomitantemente a outros elementos que a constitui, pode ser verificado na figura seguinte:

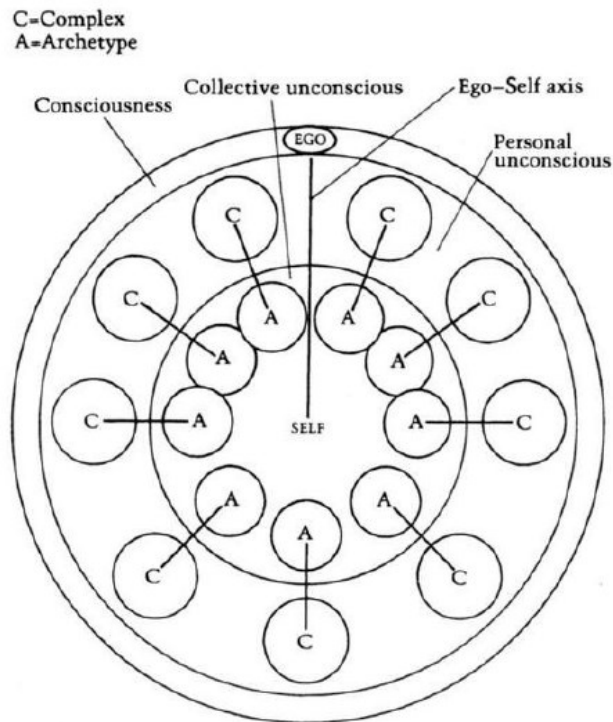


Figura 4 - Modelo da Psique Humana conforme Jung

Fonte: Stevens, 2001, p. 49.

Nesse modelo, em que a psique (o todo) é formada de esferas concêntricas, a esfera mais superficial simboliza a consciência, enquanto as mais internas representam as camadas mais profundas do inconsciente, que alcançam o centro. A relação dessas esferas é de frequente interação e transformação. De modo mais detalhado, pode-se observar que na camada mais superficial, representado pela consciência, encontra-se o *ego*, que é o eixo coordenador dessa esfera. Na camada intermediária, está o inconsciente pessoal, constituído de complexos, que significa o conjunto abundante de pensamentos e de ideias de carga emocional, influenciadores da consciência. Na camada mais interior, reside o inconsciente coletivo, constituído de arquétipos, que são padrões de comportamentos previamente determinados, norteando a existência e a vida dos seres humanos, independentemente da cultura, da região ou do momento histórico (STEVENS, 2001).

Nota-se que a psique se divide no âmbito consciente e no inconsciente. No primeiro, há conteúdos psíquicos e percepções conscientes, como as recordações, os pensamentos, os sentimentos, em que o *ego* se relaciona à vontade e é a percepção geral do corpo e da existência. No segundo, a psique divide-se entre o âmbito pessoal e o coletivo. No domínio pessoal, há memórias perdidas, experiências reprimidas e impressões que não alcançaram a consciência. No domínio do inconsciente coletivo, há

uma camada mais profunda de conteúdos herdados, como os arquétipos e os instintos, que representam uma forma de pensamento global e que são carregados de emotividade. Na analogia junguiana da ilha, conforme explica Schultz (2019), algumas pequenas ilhas que surgem acima da superfície da água simbolizam a mente consciente individual de algumas pessoas. A parte de terra de cada ilha, que está logo abaixo da água e que é intermitentemente exposta pela ação das marés, retrata o inconsciente pessoal de cada indivíduo. Por sua vez, o leito do oceano, em que se localizam todas as ilhas, encontrarse-ia o inconsciente coletivo.

A psique é um sistema de energia semiaberto, o que contribui para tornar a energia constante. A quantidade de energia dentro desse sistema aumenta ou diminui, relativamente, propiciando a variação de acordo com sua distribuição entre os elementos que a constitui (JUNG, 1988, CW9). Além disso, cada elemento psíquico tem um valor psicológico, que é a intensidade de energia de cada um. Dessa forma, toda a personalidade, seja consciente seja inconsciente – considerando os complexos e os arquétipos –, é regulada pelo *Self*, que tem a função e o objetivo de assegurar o funcionamento dessas estruturas de maneira uníssona e harmônica (JUNG, 2011a).

Antes de avançar e explicar o conceito de consciência, é importante entender, com mais detalhes, o conceito de energia, com o qual Jung trabalha. Jung utiliza esse conceito para descrever a energia que movimenta toda a psique. Para ele, energia é sinônimo de libido, mas difere do modo como Freud entendia esse mesmo termo. Jung acreditava que a libido é uma energia que não se restringe apenas ao âmbito sexual, como afirmava Freud, mas vai além, pois abrange outros aspectos da vida, como as emoções, as sensações, os sentimentos, a sexualidade. Isso significa que a libido se manifesta por meio de intencionalidades, de desejos e de determinações conscientes que consideram a vontade do indivíduo. Com base nessa maneira de analisar a libido, a parte sexual é apenas mais um fragmento em que a libido se apresenta, cuja ramificação é parte de um todo (JUNG, 2011a).

Em termos da Filogenia, a natureza da libido é constituída pelas necessidades físicas, como sede, fome, sexualidade, sono, e pelos estados emocionais, como os afetos. Esses elementos diferenciam-se entre si e têm ramificações na psique humana. Essa explicação demonstra a abrangência do termo, o que possibilita entender a libido como uma energia que ultrapassa a área da sexualidade. Dessa maneira, é importante analisar a libido como uma energia que transita em qualquer área, e não especificamente na energia sexual. Para explicar a exemplificação da libido como energia, Jung (2011a) utilizou o

princípio da equivalência, pois argumenta que da psique nada desaparece, apenas se transfere. Esse processo é demonstrado, por exemplo, quando a perda de interesse em um objeto ou em um problema gera interesse em outro objeto ou problema. Isso significa que o conteúdo que gera maior valor para o indivíduo promoverá trocas energéticas com o conteúdo que gera menor valor energético, em função do interesse de energia direcionado. Esse processo, por sua vez, não representa que outras áreas da psique estão sem energia psíquica, mas que utilizam menos energia nesse contexto; a energia psíquica movimentase, portanto, por meio de um sistema de compensações.

4.2.3 CONSCIÊNCIA

A consciência é a função que mantém a relação dos conteúdos psíquicos com o *ego*. Além disso, distingue-se conceitualmente da psique, que abrange tanto a consciência quanto o inconsciente. Isso significa que a parte da mente conhecida de forma direta pelo indivíduo é a consciência, que surge no nascimento ou mesmo na concepção. Esse argumento é mais bem compreendido quando se observa uma criança, já que há uma manifestação da percepção consciente, à medida que a criança reconhece os pais e os objetos ao seu lado. Essa percepção aumenta, paulatinamente, por meio das quatro funções psicológicas que Jung intitulou: pensamento, sentimento, sensação e intuição. Jung (1978) explicou que o indivíduo não utiliza as quatro funções na mesma proporção, de maneira que, geralmente, uma função é mais utilizada do que a outra. Nesse sentido, a diferenciação do caráter acontece devido à predominância de uma função em relação à outra (HALL; NORDBY, 2021).

Jung descreve as diferentes características das quatro funções psicológicas da seguinte maneira:

esses quatro tipos funcionais correspondem aos meios óbvios pelos quais a consciência obtém sua orientação para a experiência. A sensação (ou seja, a percepção dos sentidos) nos diz que algo existe; o pensamento diz a você o que é; o sentimento lhe diz se é agradável ou não; e a intuição lhe diz de onde vem e para onde está indo. O leitor deve compreender que esses quatro critérios, que definem tipos de conduta humana, são apenas quatro pontos de vista entre muitos outros, como a força de vontade, o temperamento, a imaginação, a memória, e assim por diante. Não há nada de dogmático a respeito deles, mas o seu caráter fundamental recomenda-os para uma classificação (JUNG, 2015, p. 62).

Hall e Nordby (2021) esclarecem ainda que, além das quatro funções psicológicas, Jung avaliou que há duas atitudes determinadoras da orientação da mente consciente, conhecidas como extroversão e introversão. A atitude extrovertida norteia a consciência para o âmbito externo objetivo, ao passo que a atitude introvertida conduz a consciência ao domínio interior subjetivo. Fundamentado nesse constructo, Jung identificou processos psicológicos básicos e explicou o modo pelo qual esses processos se vinculam com base em várias combinações, com o propósito de determinar o caráter de um indivíduo. Antes de aprofundar nos conceitos das funções psicológicas, é importante pormenorizar o significado dos vocábulos objetivo e subjetivo, para compreender em que nível a extroversão e a introversão se apresentam.

No que se refere ao âmbito objetivo, Jung entende que é tudo o que está no exterior, que é externo ao indivíduo, em que se encontram os costumes, as convenções, as instituições políticas, econômicas e sociais. No que concerne ao domínio subjetivo, pode-se entender o plano interior e privado da psique, pois não é diretamente observado por quem está de fora, de sorte que nem sempre se faz acessível à mente consciente. A energia psíquica, ou seja, a libido, na extroversão, é direcionada para as representações da esfera exterior objetiva e empregada em percepções, pensamentos e sentimentos referentes a objetos, pessoas, animais, circunstâncias. Já na introversão, a energia psíquica perpassa estruturas e processos psíquicos subjetivos. Essas duas atitudes são excludentes, de modo que não existem concomitantemente na consciência; podem, todavia, alternar-se. Isso significa que um indivíduo pode ser ora introvertido ora extrovertido, embora uma dessas atitudes prevaleça na maior parte do tempo.

Ao retomar à explicação do processo das quatro funções psicológicas (pensamento, sentimento, sensação e intuição), é importante entender a relevância desses conteúdos na consciência. A função psicológica pensamento é o processo intelectual e mental de interpretar o que é percebido. O pensamento é, basicamente, a capacidade de relacionar ideias e representações mentais, de modo a resolver problemas ou encontrar soluções. Jung (1991, CW6) classificou, ainda, o pensamento entre ativo e passivo. O pensamento ativo é um ato da vontade, enquanto o pensamento passivo é uma mera ocorrência. No primeiro caso, o conteúdo é submetido a um ato voluntário de julgamento; no segundo, as conexões de ideias estabelecem-se por conta própria. O pensamento ativo corresponderia, conseqüentemente, ao conceito de pensamento dirigido, e o pensamento passivo, ao de pensamento intuitivo. A capacidade de pensamento dirigido nomeia-se

intelecto, e a capacidade de pensamento passivo ou não direcionado, de intuição intelectual.

A função psicológica sentimento avalia e julga o quanto algo ou alguém vale. Isso significa que essa função aceita ou rejeita uma concepção com base no sentimento agradável ou desagradável que tal ideia gera. Jung (1993, CW10) assevera que um sentimento é uma realidade tão indiscutível quanto a existência de uma ideia. Como um processo subjetivo, essa função pode ser bastante independente de estímulos externos. De acordo com Jung, é uma função racional, como o pensamento, no sentido de que é influenciada não pela percepção, como são as funções sensação e intuição, mas pela reflexão. Um indivíduo cuja atitude geral é orientada pela função sentimento é chamado tipo sentimental. Comumente, o sentimento é confundido com a emoção. Esta, mais apropriadamente nomeada de afeto, é a consequência de um complexo ativado. Sentir-se não contaminado pelo afeto pode parecer bastante insensível e impessoal. A função sentimento distingue-se do afeto pelo fato de aquele não produzir inervações⁵⁹ físicas perceptíveis, ou seja, nem mais nem menos do que um processo de pensamento comum (JUNG, 1991, CW6). Pensamento e sentimento são categorizados como funções racionais, na medida em que ambos demandam ato de julgamento. Quando pensa, o indivíduo faz julgamentos acerca da conexão de ideias; similarmente, quando sente, julga se a ideia é agradável ou desagradável, por exemplo.

A sensação é a função psicológica que percebe⁶⁰ a realidade imediata por meio dos sentidos físicos. Isso significa que essa função é uma percepção sensorial que abrange não só as experiências advindas do estímulo dos órgãos sensoriais, como cheiros, paladares, tato, visão, mas também inclui as sensações originárias das mudanças nos processos orgânicos internos. Jung clivou também essa função psicológica entre sensação sensorial ou concreta e sensação abstrata. A sensação concreta nunca aparece na forma "pura", mas está relacionada a ideias, sentimentos, pensamentos. A sensação concreta de uma flor, por exemplo, transmite uma percepção não apenas da flor como tal, mas também do caule, das folhas, do habitat e assim por diante. Relaciona-se, instantaneamente, à sensação de prazer ou antipatia que a visão da flor evoca, com percepções olfativas simultâneas, com pensamentos sobre sua classificação botânica, etc. Por sua vez, a

⁵⁹ Veiculação de energia psíquica para determinada parte do corpo, gerando fenômenos motores ou sensitivos. Termo usado por Freud em seus estudos sobre a histeria (OXFORD LANGUAGES, 2020).

⁶⁰ Tomar consciência de, por meio dos sentidos.

sensação abstrata escolhe imediatamente o atributo sensual mais saliente da flor, como sua vermelhidão brilhante, e torna isso o único ou pelo menos o conteúdo principal da consciência, inteiramente separado de todas as outras combinações (JUNG, CW 6, 1991).

A função psicológica intuição percebe possibilidades inerentes ao presente. No modelo tipológico de Jung (1991, CW6), a intuição, do mesmo modo que a sensação, é uma função irracional, pois sua apreensão do mundo é baseada na percepção de fatos existentes. Ao contrário da sensação, a intuição percebe por meio do inconsciente e não depende da realidade concreta. Na intuição, um conteúdo apresenta-se de maneira inteira e completa, sem que se possa explicar ou descobrir de onde esse conteúdo se originou. A intuição é uma espécie de apreensão instintiva, de modo que o conhecimento intuitivo tem uma certeza e uma convicção intrínsecas. A intuição pode receber informações de dentro, como um lampejo de origem desconhecida, ou ser estimulada a partir do que ocorre em outro indivíduo. Isso revela que esse primeiro processo é uma percepção de conteúdos psíquicos inconscientes originados no sujeito; e o segundo processo é, por sua vez, uma compreensão de conteúdos dependentes de percepções do âmbito consciente do objeto, dos quais sentimentos e pensamentos são evocados. A intuição e a sensação não são consequências do pensamento ou do sentimento, além de não exigirem julgamentos. Nesse sentido, não recorrem à razão. São estados mentais que se desenvolvem com base em estímulos que agem no ser humano. Esses impulsos não são teleológicos, de modo que não há objetivo a ser cumprido, o que difere das funções psicológicas pensamento e sentimento.

Fundamentado nesses conceitos, Jung demonstrou que há oito combinações possíveis entre atitudes e funções psicológicas que podem ser analisadas para compreender a abrangência da consciência. Serão somente citadas as combinações possíveis, uma vez que não é necessário, para o objetivo deste trabalho, pormenorizar e aprofundar cada uma dessas combinações. Consoante Stevens (2011), Jung observou que é raro que haja utilização exclusiva de apenas uma função: os indivíduos tendem a desenvolver duas funções, geralmente uma racional e outra irracional; uma torna-se a principal e a outra, a auxiliar. As outras duas funções permanecem relativamente inconscientes e vinculadas à sombra. A mais inconsciente delas é conhecida como função inferior. Não é, desse modo, comum encontrar pensamento e sentimento ou sensação e intuição desenvolvidos juntos no mesmo indivíduo. Consequentemente, não só as funções racionais, pensamento e sentimento, podem ser concebidas como uma díade de opostos, mas também as funções irracionais, sensação e intuição, também o podem.

As combinações de atitudes e de funções psicológicas que Jung sugere podem ser descritas da seguinte forma: a) tipo pensamento introvertido com função inferior de sentimento extrovertido; b) tipo pensamento extrovertido com função inferior de sentimento introvertido; c) tipo sentimento introvertido com função inferior de pensamento extrovertido; d) tipo sentimento extrovertido com função inferior de pensamento introvertido; e) tipo sensação introvertida com função inferior de intuição extrovertida; f) tipo sensação extrovertida com função inferior de intuição introvertida; g) tipo intuição introvertida com função inferior de sensação extrovertida; e h) tipo intuição extrovertida com função inferior de sensação introvertida. O diagrama abaixo auxilia na compreensão desse processo.

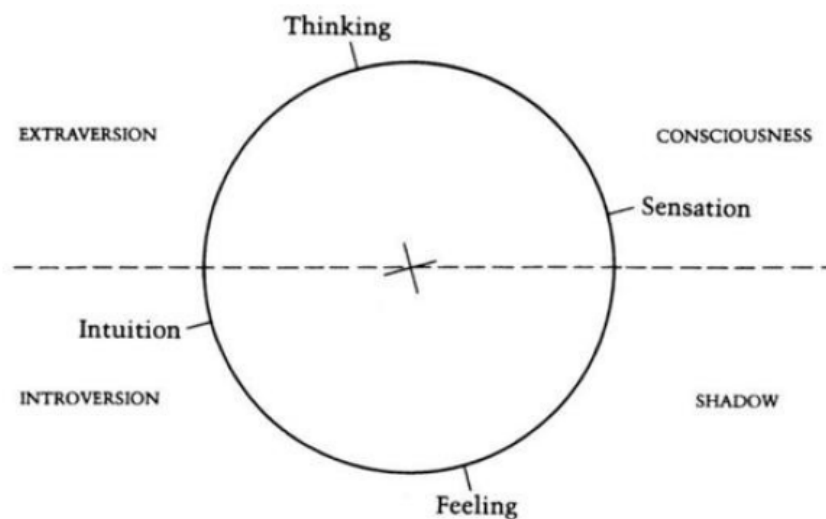


Figura 5 - Diagrama de combinações de atitudes e de funções psicológicas

Fonte: Stevens, 2001, p. 90.

Esse diagrama, que pode ser interpretado como a bússola da psique junguiana, demonstra as atitudes e as funções psicológicas de um tipo pensamento extrovertido com função inferior de sentimento introvertido, de modo a ilustrar a dinâmica da interação entre esses aspectos da consciência da psique. Na realidade, cada indivíduo tem seu exclusivo padrão de atitudes e de funções psicológicas, o que não significa que inexista alguma dessas atitudes ou funções. Caso não se encontrem na consciência, estarão no inconsciente, a partir de onde continuam a influir no comportamento, pois ainda permanecem em um estado primitivo (HALL; NORDBY, 2021).

A consciência de um indivíduo torna-se única e singular por meio de um desenvolvimento chamado individuação, que é o processo pelo qual o indivíduo se torna um todo indivisível. A individuação é um processo de diferenciação psicológica, que tem como objetivo o desenvolvimento da personalidade individual. Em geral, é o processo pelo qual os seres individuais são formados e diferenciados. Mais especificamente, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como um ser distinto da psicologia geral e coletiva. Desse modo, o intuito da individuação é despojar o *Self* dos falsos envoltórios da *persona* e do poder sugestivo das imagens primordiais, (JUNG, 1991, CW8)

Tornar-se uma unidade integral significa alcançar o objetivo máximo do processo de individuação: a autoconsciência. Nessa perspectiva, a individuação e a consciência evoluem juntas no desenvolvimento da psique, de sorte que o começo da consciência é, igualmente, o início da individuação. Isso denota que quanto mais o indivíduo desenvolve a consciência, mais avançado estará o processo de individuação e, conseqüentemente, mais autoconsciente e integral esse indivíduo se torna. Jung explica que quanto menos o ser humano tem consciência de si, menos individualizado esse indivíduo se transforma. O processo de individuação será mais bem detalhado posteriormente, na medida em que o conhecimento sobre o processo de individuação se torna mais inteligível após a apresentação e a análise dos outros elementos da psique junguiana. Com base nesse processo de individuação da consciência, advém um novo elemento: o *ego*.

4.2.4 EGO

No diagrama da psique junguiana, o *ego* é o complexo central no campo da consciência e tem a função de organizar e monitorar a mente consciente. O *ego* é não somente o sistema fundamental no âmbito da consciência, mas também o local em que as ações conscientes se integram. Além disso, o *ego* é formado por percepções, lembranças, pensamentos e sentimentos, de maneira que se torna o sujeito dos atos conscientes do indivíduo. Sentimentos, percepções, pensamentos, nada consegue chegar à consciência, caso o *ego* não reconheça a existência desses elementos. Isso significa que o *ego* é seletivo, em razão da miríade de material psíquico que recebe; são, porém, poucos os materiais psíquicos que processa, para que alcance o nível de consciência plena. Por sua vez, esse mecanismo é relevante, pois

no dia a dia, vemo-nos sujeitos a um grande número de experiências, a maioria das quais não se tornam conscientes porque o *ego* as elimina antes que atinjam a consciência. Tal função é importante porque, caso contrário, ficaríamos assoberbados pela massa do material acumulado na consciência (HALL; NORDBY, 2021, p.27).

O *ego*, como sendo o sujeito da consciência, passa a existir como um sistema complexo, que é constituído em parte por uma disposição herdada (os elementos constituintes do carácter) e em parte por impressões adquiridas inconscientemente e por seus fenômenos concomitantes. Segundo Jung (2008), o *ego* tem livre-arbítrio somente na esfera da consciência, tendo, muitas vezes, a ilusão de que é o cerne da psique. Nesse sentido, o *ego* pode ser confundido com o *Self*, visto que qualquer indivíduo que tenha alguma consciência do *ego* acredita que conhece também a si; o *ego* conhece, entretanto, apenas seus conteúdos, e não os conteúdos do inconsciente. Conseqüentemente, os indivíduos mensuram o conhecimento do *Self* por aquilo que uma pessoa é em seu meio social, e não pelos fatos psíquicos reais que são desconhecidos dela; a psique comporta-se, portanto, como o corpo, de cuja estrutura fisiológico-anatômica a pessoa comum sabe também muito pouco (SHARP, 1993).

O *ego* propicia identidade e continuação à personalidade, à medida que seleciona as substâncias psíquicas das experiências vividas, de modo a manter uma “qualidade constante de coerência na personalidade individual” (HALL; NORDBY, 2021, p.27). O indivíduo hoje percebe ser a mesma pessoa de ontem em função do *ego*. Nesse sistema, o *ego* e o processo de individuação atuam concomitantemente, com o intuito de desenvolver uma personalidade única. Desse modo, o indivíduo só consegue individualizar-se, caso o *ego* permita que as experiências vividas se tornem conscientes.

No processo de individuação, uma das tarefas iniciais é diferenciar o *ego* dos complexos do inconsciente pessoal, particularmente a *persona*, a sombra, a anima e o animus. Um *ego* lúcido pode relacionar-se objetivamente com esses e outros conteúdos do inconsciente, sem se identificar com eles. Como o *ego* se sente o centro da psique, é especialmente difícil resistir à identificação com o *Self*, ao qual deve sua existência e ao qual, na hierarquia da psique, está subordinado. O *ego* permanece para o *Self* como o objeto para o sujeito, porque os fatores determinantes que irradiam do *Self* envolvem o *ego* como um todo e são supraordenados a ele. O *Self*, como o inconsciente, é um existente *a priori*, a partir do qual o *ego* evolui. A identificação com o *Self* pode manifestar-se de duas maneiras: pela assimilação do *ego* pelo *Self*, caso em que o *ego* permanece sob o

controle do inconsciente, ou pela assimilação do *Self* ao *ego*, em que o *ego* se torna proeminente. Em ambos os casos, o resultado é o excesso, com distúrbios na adaptação (JUNG CW5, 1986).

4.2.5 INCONSCIENTE PESSOAL

No inconsciente pessoal, estão as experiências que não receberam aceitação do *ego*. Estas não se apagam da psique, devido ao fato de que o que se experimentou não deixa de existir. Além disso, o inconsciente pessoal é constituído de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos. Nesse sentido, Jung afirma que o inconsciente pessoal é próximo ao *ego* e é, também,

o receptáculo que contém todas as atividades psíquicas e os conteúdos que não se harmonizam com a individuação ou função consciente. Ou então foram experiências outrora conscientes que passaram a ser reprimidas ou desconsideradas por diversos motivos, como por exemplo um pensamento entristecedor, um problema não resolvido, um conflito pessoal ou um problema moral. Ficam muitas vezes esquecidas, simplesmente porque não eram importantes ou porque assim pareceram na época em que foram experimentadas. Todas as experiências fracas demais para atingir a consciência, ou para nela permanecer, ficam armazenadas no inconsciente pessoal (HALL; NORDBY, 2021, p.27).

O inconsciente pessoal é o intermediário entre o consciente e o inconsciente coletivo. É formado de complexos de conteúdo emocional constituidores da intimidade pessoal da vida anímica, cada um dos quais está vinculado a um arquétipo, uma vez que os complexos são personificações de arquétipos. Esses complexos são os meios pelos quais os arquétipos se manifestam na psique. Isso significa que as experiências do inconsciente pessoal estão agrupadas nesses complexos, como os padrões de emoções, de lembranças, de anseios, entre outros (JUNG, 1998).

4.2.6 COMPLEXOS

Os complexos são um conjunto de conteúdos, como sentimentos, pensamentos e lembranças, que formam uma constelação. Manifestam-se no indivíduo como um tipo de

preocupação, de necessidade de poder ou de ideia de inferioridade que acabam influenciando o comportamento. Os complexos interferem na vontade e prejudicam o desempenho consciente do *ego*, ao produzir distúrbios de memória e bloqueios no fluxo de associações, surgindo e desaparecendo conforme suas leis. Os complexos são independentes, têm força propulsora própria e podem influir no gerenciamento de pensamentos e de comportamentos, além de serem incompatíveis com a atitude habitual da consciência; um complexo é, portanto, uma parte da personalidade separada da personalidade total. (HALL; NORDBY, 2021).

É interessante observar que Jung entende o complexo não necessariamente como algo que um indivíduo tem, mas algo que o possui. Isso significa que uma pessoa não tem, fatalmente, um complexo, mas o complexo que a tem, de modo que é possuída por ele. Compreendê-lo é essencial para libertá-la do domínio do complexo; no entanto, este não é sempre um óbice ao aperfeiçoamento do indivíduo, ao também ser fonte de inspiração para a criação e execução de um objetivo. Jung oferece o exemplo da produção artística e do artista, em que este pode ser estimulado pelo complexo da perfeição ou da beleza pura, o que eventualmente poderia gerar resultados positivos, na medida em que há a possibilidade de criação de obras únicas, embora o artista possa abdicar-se de seu bem-estar (JUNG, 1988, CW16).

Jung (2003) explica ainda que a identificação com um complexo, particularmente a anima, o animus e a sombra, pode ser uma fonte frequente de neurose. O objetivo do reconhecimento e da análise não é livrar-se dos complexos, mas minimizar seus efeitos negativos, ao compreender a função que desempenham nos padrões de comportamento e nas reações emocionais. Hall e Nordby (2021) demonstram que a ideia do complexo surgiu pela influência de Freud, visto que Jung acreditava, inicialmente, que os complexos advinham das experiências traumáticas da primeira infância; no entanto Jung percebeu que os complexos têm origens mais profundas na natureza humana do que somente as experiências da primeira infância. Essa análise levou-o a descobrir outro nível da psique, ao nomeá-la de inconsciente coletivo.

4.2.7 INCONSCIENTE COLETIVO

De acordo com Jung (2011), o inconsciente coletivo é uma parte da psique que se diferencia do inconsciente pessoal, em função de que sua existência não depende da existência da experiência pessoal. Isso significa que os conteúdos do inconsciente

coletivo não advêm de qualquer aquisição da experiência pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é formado fundamentalmente de conteúdos que já foram conscientes, não obstante tenham desaparecidos da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo jamais se encontraram na consciência. Isso significa que esses conteúdos não foram obtidos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade.

O inconsciente coletivo contém toda a herança hereditária da evolução da humanidade, que pode ser revivida, novamente, na estrutura cerebral de cada indivíduo. Para corroborar essa afirmação, Jung derivou a teoria do inconsciente coletivo com base na onipresença dos fenômenos psicológicos que não podiam ser explicados com base na experiência pessoal. Com esse esclarecimento sobre o conceito de inconsciente coletivo, Jung (2011) rompeu com o determinismo da mente em um sentido social, visto que os conteúdos da mente não são apenas formados pela experiência pessoal, mas também influenciados pelos conteúdos do inconsciente coletivo, e explicou que “a evolução e a hereditariedade fornecem as linhas de ação para psique, exatamente como o fazem para o corpo.” (HALL; NORDBY, 2021, p.31).

Por meio do cérebro, a mente herda as características que definem de que modo o indivíduo reagirá às experiências de vida, pois a mente do ser humano é pré-formada pela evolução, de modo que este está circunscrito ao passado de sua primeira infância, bem como ao passado de sua espécie. Jung (2011) observa que o inconsciente coletivo é um reservatório de imagens iniciais ou originárias, cujo conteúdo concerne ao desenvolvimento inaugural da psique. Isso significa que o ser humano herda essas imagens de seus ancestrais, heranças que abrangem todos os antepassados humanos e proto-humanos ou animais.

O inconsciente coletivo é constituído de imagens mitológicas ou imagens primordiais, de maneira que os mitos de basicamente todas as nações são referências na dinâmica social e política dessas sociedades. Pode-se considerar que a mitologia é um tipo de projeção do inconsciente coletivo, o que possibilita o estudo do inconsciente coletivo por meio da mitologia ou da análise do indivíduo. Quanto mais se conhece os conteúdos do inconsciente pessoal, mais se revela a rica camada de imagens e de temas que compõem o inconsciente coletivo, o que amplia a personalidade.

Nesse sentido, forma-se uma consciência que não está mais cerceada ao mundo pessoal e supersensível do *ego*, mas que participa, mais amplamente, do mundo dos interesses coletivos e objetivos. Essa consciência ampliada não é mais um conjunto

egoísta de desejos, medos, esperanças e ambições pessoais que deve ser constantemente compensado ou corrigido por contratendências inconscientes; é, ao contrário, uma função de relacionamento com o mundo dos objetos, levando o indivíduo a uma comunhão absoluta, vinculativa e indissolúvel com o mundo em geral (JUNG, 2011).

É importante notar que Jung nomeou os conteúdos do inconsciente coletivo de arquétipos. Dessa maneira, enquanto o inconsciente pessoal consiste, em sua maior parte, de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos.

4.2.8 ARQUÉTIPOS

O conceito de arquétipo, que forma um correlato indispensável da ideia de inconsciente coletivo, explica a existência de certas formas na psique, que são atemporais e onipresentes. Jung (2011) explica que, na pesquisa mitológica, os arquétipos, ou essas formas na psique, são nomeados de “motivos” ou “temas”; na psicologia dos ancestrais, correspondem ao conceito das *représentations collectives* e, no campo das religiões comparadas, foram definidos como “categorias da imaginação”. Desse modo, com base nessas referências conceituais, a representação do arquétipo não é uma exclusividade de Jung, mas significa que esse conceito é reconhecido em outros domínios do conhecimento. Segundo Jung,

à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que - mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal - consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste em formas preexistentes, de arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (JUNG, 2021, p. 54).

Os arquétipos são sistemas preparados para a ação e, ao mesmo tempo, para o estímulo de imagens e de emoções. Os arquétipos devem ser analisados não simplesmente como ideias herdadas, mas como possibilidades de ideias herdadas. Além disso, não são conteúdos obtidos individualmente, mas, em geral, são conteúdos comuns a todos, na medida em que pode ser verificado por meio de sua ocorrência universal e sistêmica em diferentes povos e sociedades. Eles são herdados do mesmo modo que a estrutura física

do cérebro também o é, mas representando o aspecto psíquico. Os arquétipos caracterizam, por um lado, os aspectos instintivos da psique mais relevantes do ser humano, enquanto, por outro, constituem os mecanismos mais eficazes de adaptação instintiva. Jung (2011) afirma, dessa maneira, que eles são, essencialmente, a parte ctônica⁶¹ da psique, cujos conteúdos estão vinculados à natureza.

Os arquétipos apresentam-se como ideias e imagens, do mesmo modo que outros elementos que se tornam conteúdo da consciência. Além disso, organizam os materiais psíquicos em certas imagens determinadas, de tal maneira que só podem ser reconhecidos pelos efeitos que produzem, mas não pela imagem em si mesma. Como mencionado anteriormente, os arquétipos são como "imagens instintivas", ou seja, formas que os instintos assumem. Com linguagem poética, Jung afirma que, psicologicamente, o arquétipo, como uma imagem do instinto, é uma meta espiritual pela qual toda a natureza do ser humano se empenha para alcançar; é o mar para o qual todos os rios seguem seu caminho; o prêmio que o herói arranca da luta com o dragão (JUNG, 1991, CW8).

Os arquétipos manifestam-se tanto no nível pessoal, por meio de complexos, quanto no nível coletivo, por meio de características culturais de povos e de sociedades. Jung acreditava que

era tarefa de cada época compreender o conteúdo e os efeitos dos arquétipos. Jamais podemos nos libertar legitimamente de nossos alicerces arquetípicos, a menos que estejamos preparados para pagar o preço de uma neurose, assim como não podemos nos livrar de nosso corpo e de seus órgãos sem cometer suicídio. Se não podemos negar os arquétipos ou de outra forma neutralizá-los, somos confrontados a cada novo estágio na diferenciação da consciência que a civilização atinge, com a tarefa de encontrar uma nova interpretação apropriada a este estágio, a fim de conectar a vida do passado que ainda existe em nós com a vida do presente, que ameaça escapar dele (JUNG, 2011, p. 159).

Jung (2011), ao longo de suas investigações, conseguiu descrever vários arquétipos, como o do nascimento, do renascimento, da morte, do poder, do herói, entre inúmeros outros. Jung afirmava que há muitos arquétipos, cuja ocorrência frequente marcou as experiências advindas desses arquétipos na formação psíquica do ser humano,

⁶¹ Em mitologia, e particularmente na grega, o termo ctônico refere-se à "terra" ou "terreno" e concerne aos deuses ou espíritos do mundo subterrâneo, por oposição às divindades olímpicas. Por vezes, são também denominados "telúricos". Essa palavra é uma das várias que são usadas para "terra", além de se relacionar tipicamente ao interior do solo mais do que à superfície da terra ou à terra como território (BURKERT, 2021).

não sob a forma de imagens completas de conteúdo, mas, inicialmente, sob formas sem conteúdo, que ensejaram somente a expectativa de um certo tipo de percepção e de ação. Isso significa que, quando alguma situação que se relaciona a um arquétipo acontece na vida de um indivíduo, esse arquétipo é ativado, de modo que uma compulsão é gerada e se impõe sobre a razão e sobre a vontade do indivíduo, ou, ainda, essa compulsão gera certa patologia, como a neurose⁶².

Para que haja uma correta compreensão da teoria dos arquétipos, Jung (2011) esclarece que estes não devem ser considerados representações inteiramente desenvolvidas na mente, como as imagens de experiências passadas, mas aproximam-se de imagens e de conteúdos que estão à espera de serem revelados pela experiência. Isso significa que uma imagem primordial só consegue ser definhada em relação ao seu conteúdo após se tornar consciente e estar completa pelo material da experiência consciente. Todos os seres humanos herdam as mesmas imagens arquetípicas básicas, já que os arquétipos são universais; entretanto o modo pelo qual estes se manifestam é diferente, devido às experiências particulares de cada indivíduo. Adicionalmente, os arquétipos podem fazer combinações entre si, não obstante formem estruturas separadas no inconsciente coletivo, o que contribui para a formação das diferenças de personalidades nos indivíduos (HALL; NORDBY, 2021).

Ao se analisar as origens dos complexos, é interessante notar que, atuando como centro de um complexo, o arquétipo funciona como um elemento de atração, ao trazer para si as experiências vividas com o objetivo de formar um complexo. Ao se fortalecer, à medida que se acrescenta mais experiências, o complexo é capaz de alcançar a consciência. Com a constituição do centro de um complexo desenvolvido, o arquétipo será capaz de se expressar na consciência e no comportamento. Hall e Nordby apresentam o exemplo

⁶² A neurose é uma crise psicológica devido a um estado de desunião consigo mesmo ou, mais formalmente, uma dissociação leve da personalidade devido à ativação de complexos. Jung definiu neurose como uma dissociação da personalidade em decorrência dos complexos. Quando um complexo se torna incompatível com o complexo do *ego*, o indivíduo experimenta a sensação de ansiedade, por exemplo. Para conter a ansiedade, a pessoa dissocia o complexo incompatível do *ego* e manobra inconscientemente contra o *ego* ou outros complexos identificados com o *ego*. Essa dissociação capacita a pessoa a manter os dois complexos incompatíveis, um mais identificado com o *ego* e o outro mais com o *ego* distônico. O *ego* distônico é frequentemente experimentado como sendo infligido pelo mundo externo (“eu estou sendo maltratado” em vez de “eu tenho um conflito interno”). A cisão resta particularmente evidente em transtornos de conversão e dissociativos e é uma explicação do fenômeno das múltiplas personalidades. Dentro da psique, o *ego*, ou personalidades parciais ou complexos, opera junto com personalidades-sombra antitéticas a elas.

do complexo divino a partir de um arquétipo de Deus. Como todos os demais, este arquétipo existe primeiro no inconsciente coletivo. À medida que se vão somando as experiências da pessoa com o mundo, as que têm alguma importância para o arquétipo de Deus se vão lhe aderindo para formar o complexo. O complexo toma-se cada vez mais forte em virtude da acumulação de novos materiais, até adquirir força suficiente para forçar um caminho para a consciência. Se o complexo de Deus se tornar dominante, grande parte do que a pessoa experimenta e a sua maneira de se comportar passam a ser governados pelo complexo divino. Tal pessoa percebe e julga tudo em termos de bem e de mal, advoga o fogo do inferno e a danação para os “maus” e um paraíso eterno para os virtuosos, acusa as pessoas de viverem no pecado e delas exige arrependimento. Julga-se um profeta de Deus, ou mesmo o próprio Deus, e está certa de que é a única criatura capaz de revelar à humanidade os caminhos da virtude e da salvação. Esta pessoa seria considerada fanática ou psicótica. Seu complexo assumiu-lhe o controle da personalidade. Temos aí um exemplo de um complexo que opera com capacidade extrema e ilimitada. Se o complexo divino deste homem estivesse funcionando como uma parte de sua personalidade em lugar de lhe dominar a personalidade total, ele poderia ter prestado grandes serviços à humanidade (HALL; NORDBY; 2021, p. 35).

Embora haja uma miríade de arquétipos que possam ser analisados em cada situação específica, há alguns que são mais recorrentes e mais importantes para esta dissertação. Os arquétipos mais utilizados para entender as relações políticas, sociais e culturais entre sociedades e entre Estados serão os seguintes: o arquétipo da persona, do animus/anima, da sombra e do *Self*.

4.2.9 PERSONA

O termo persona tem sua origem do teatro grego antigo, que, à época, significava máscara, definição essa que auxilia na compreensão do significado atual que esse vocábulo recebeu. Para entender esse conceito, pode-se descrever a persona como um arquétipo vinculado às ações que o indivíduo tem com o mundo exterior, para que haja sua adaptação às obrigações do meio social em que vive. Refere-se à identidade e à performance de funções socialmente imbuídas a um indivíduo, além de corresponder a uma expressiva parcela do comportamento do sujeito como personagem coletiva. A persona é um ente que se mostra para fora, e o ser humano identifica-se com a persona, de modo que tem certa consciência coletiva, mas não uma identidade verdadeiramente desenvolvida. O indivíduo tem a ilusão de individualidade, corroborada pela persona, que funciona como um intermediário entre a pessoa e o mundo. Dessa forma, Jung assevera que a persona é o que não se é na realidade, porém o que se imagina que seja.

A formação de uma persona que seja socialmente adequada revela uma concessão ao mundo exterior, em um ato de autossacrifício, que impulsiona o *eu* a identificar-se com a persona. Conseqüentemente, esse fato possibilita os seres humanos acreditarem que são o que pensam ser. Como dizia Jung, a falta de alma que essa mentalidade parece implicar é só fictícia, na medida em que o inconsciente não aceita esse desvio do centro de gravidade. Ao se analisar casos desse tipo, descobre-se que a máscara ideal é compensada no interior por um tipo de vida particular (JUNG, 2008).

Desse modo, consoante Saiani (2000), é importante estar atento às imposições da sociedade e das máscaras usadas para assegurar a aparência. A máscara deve ser usada de modo maleável, não sendo interessante utilizá-la em todas as circunstâncias. Além disso, é também importante ser capaz de não usar nenhuma, uma vez que a confusão psicológica, entre ser ou não ser a persona do momento, pode instalar-se. O médico, o religioso, o mercador, a mãe, o pai e o filho, por exemplo, têm uma função anteriormente definida pelos aspectos sociais e culturais de uma sociedade, função essa que é relativamente igual. Deduz-se que o indivíduo aja como se estivesse encenando em uma peça teatral, tendo as máscaras como motivador de nossas ações.

Pode-se considerar que a persona é uma máscara do psiquismo coletivo, que finge individualidade, impulsionando os outros e a si mesmo a acreditem que cada ser humano é um indivíduo, embora todos estejam simplesmente desempenhando uma função por meio do qual o psiquismo coletivo se expressa. Quando se analisa a persona e se coloca a máscara de lado, identifica-se que o que parecia ser individual é, na realidade, coletivo. Isso significa que a persona era apenas uma máscara da psique coletiva. Fundamentalmente, a persona não é nada real: é um compromisso entre o indivíduo e a sociedade em relação ao que um ser humano deveria ser. Este recebe um nome, ganha título, exerce uma função. De certo modo, tudo isso é real, mas em relação à individualidade essencial da pessoa em causa é apenas uma realidade secundária, uma formação de compromisso, em que os outros muitas vezes têm uma participação maior do que o próprio indivíduo.

O objetivo da persona é auxiliar no reconhecimento das atribuições da vida de cada indivíduo para que as relações sociais possam ser estabelecidas. Jung argumenta que a persona estabelece uma interação entre a consciência individual e o meio social, gerando certa influência, ao mesmo tempo que oculta a legítima natureza do indivíduo. Isso significa que a identificação completa do ser com a persona é a negação por inteira da natureza mais profunda de si.

4.2.10 ANIMA E ANIMUS

Em sua análise, Jung (1991, CW6) observou que, além da existência de uma personalidade externa (*persona*), que se relaciona com o mundo externo, há também a uma personalidade interna, a alma, que se relaciona com o mundo interno e que no homem se chama *anima* e na mulher, *animus*. Diferentemente da *persona*, a alma é o arquétipo que concerne aos aspectos internos do indivíduo, isto é, o inconsciente. Nos estudos acerca da estrutura do inconsciente, Jung fez uma distinção entre alma e psique. Por psique, asseverou que é a totalidade dos processos psíquicos, conscientes e inconscientes. Por alma, identificou um complexo limitado de funções que se caracterizava como personalidade.

O arquétipo *anima* forma o lado feminino da psique masculina, enquanto o arquétipo *animus* compõe o lado masculino da psique feminina. Todo indivíduo tem características do sexo oposto, não apenas no sentido biológico, em que tanto o homem quanto a mulher secretam hormônios masculinos e femininos, mas também no sentido psicológico das atitudes e dos sentimentos. O homem desenvolveu o seu arquétipo da *anima* por meio do relacionamento continuado com as mulheres ao longo de muitas gerações, enquanto a mulher desenvolveu o seu arquétipo do *animus* mediante o relacionamento com os homens durante muitas épocas. Ao viver e interagir um com o outro durante gerações, cada sexo adquiriu características do sexo oposto, que facilitam as respostas adequadas e a compreensão do outro sexo, de modo que os arquétipos da *anima* e do *animus*, do mesmo modo que o da *persona*, têm um valor importante para a sobrevivência (JUNG, 2011).

Com o intuito de a personalidade permanecer em equilíbrio, o lado feminino da personalidade do homem e o lado masculino da personalidade da mulher devem poder expressar-se na consciência e no comportamento, para que se desenvolvam e não permaneçam em um estado primitivo. Isso garante, conseqüentemente, o melhor funcionamento da psique. Para melhor compreensão do contexto interior do ser humano, é importante reforçar a explicação de *anima* e de *animus*. *Anima* é a característica feminina interior da psique do homem, que tem por objetivo possibilitar a relação com o inconsciente. Considera-se a *anima*

identificada inicialmente com a mãe-pessoa. Mais tarde, ela é vivenciada não apenas em outras mulheres, mas como uma influência que acompanha toda a vida de um homem. A *anima* é personificada, nos sonhos, por imagens de mulheres, que se apresentam tanto como sedutoras quanto como guias espirituais. Está associada ao princípio de Eros, motivo pelo qual o desenvolvimento da *anima* de um homem reflete a maneira pela qual ele se relaciona com as mulheres. Dentro da própria psique, a *anima* funciona como alma, influenciando as ideias, atitudes e emoções de um homem (SHARP, 1993, p. 18).

Já o *animus* é a característica masculina interior da psique da mulher. Da mesma maneira que para o homem, o *animus* também tem por objetivo propiciar a relação com o inconsciente da mulher, do mesmo modo que é para o homem. Consoante Jung, o *animus* é o acúmulo das experiências antepassadas da mulher em relação ao homem. *Anima* e *animus* expressam-se, dessa maneira, como uma projeção em pessoas do sexo oposto. Como parte do mundo interior, *anima* e *animus* são complementivos à *persona*. Já como pares complementivos, conduzem-se de forma complementar. Observando-se, assim, os atributos da *persona*, pode-se inferir a natureza da alma. Desse modo, o que está ausente nas ações externas, pode-se encontrar nas ações internas (TONIETTO; FIALHO, 2000).

4.2.11 SOMBRA E PROJEÇÃO

A sombra é o conjunto de aspectos desconhecidos da consciência, pois o *ego* a reprime ou a desconhece. Essas características reprimidas apresentam conteúdos que podem ser positivos ou negativos para o indivíduo; entretanto, como o indivíduo tende a rejeitar ou a permanecer ignorante acerca dos aspectos menos desejáveis de sua personalidade, a sombra é percebida como majoritariamente negativa. Conforme afirmou Jung (1998, CW11), todos carregam uma sombra e quanto menos integrada à consciência do indivíduo, mais sombria e mais densa a sombra se torna.

A sombra tende a apresentar-se como um elemento ameaçador, de origem exterior, e pode manifestar-se, não raro, como um membro de uma outra nação ou de uma outra etnia. O estrangeiro, aquele ou aquilo que está de fora ou o que é estranho, acaba por receber os estigmas que a sombra produz, o que origina sentimentos de desconfiança, de raiva ou de medo em relação ao que é estranho. Nesse sentido, Jung (1988, CW11) considerou importante classificar a sombra como um complexo, que é um conjunto de

traços reunidos por afetos comuns e que, como todos os complexos, têm um núcleo arquetípico, como o arquétipo do Inimigo ou o do Estranho.

De acordo com Jung, por ser a parte desconhecida ou rejeitada da personalidade, a sombra apresenta-se como instintiva e irracional, além de ser propensa à projeção psicológica. Esta funciona da seguinte maneira: caso algum aspecto de inferioridade pessoal seja percebido pelo próprio indivíduo, essa característica é, imediata e inconscientemente, reconhecida como uma deficiência moral percebida em outro indivíduo. Jung afirma que, se os fatores geradores das projeções permanecerem ocultos, o princípio de criação da projeção, no caso o arquétipo sombra, tem completa liberdade, de modo que possa realizar seus intentos, caso tenha algum. Conforme Jung apresenta, a sombra é essa parte obscura do indivíduo, da qual um ser se livra, geralmente, por meio das projeções, ao transferir os conteúdos viciados da sombra de um ser humano a outros seres humanos ou a outras divindades. Consequentemente, os resultados da projeção da sombra implicam certo distanciamento do indivíduo em relação à realidade, pois a sombra atua como um obstáculo entre o *ego* e a realidade.

A projeção é um dos mecanismos que o *ego* emprega para preservar os conteúdos arquetípicos desagregados da consciência. Os outros mecanismos são a negação e a repressão. A negação é a não aceitação consciente de algum fato, de alguma situação ou de algum aspecto que desestabilize o *ego*, enquanto a repressão é o mecanismo que afasta aquilo que gera desarmonia à consciência, de forma que mantém os conteúdos arquetípicos no ostracismo do inconsciente. Nesse sentido, o reconhecimento da sombra é imprescindível para que o *ego* do indivíduo se torne mais consciente da realidade e menos absorto pela projeção da sombra. Com esse reconhecimento, há possibilidade de analisar e integrar os complexos, diminuir a dinâmica de projeção da sombra no outro e equilibrar as faculdades do *ego*. Isso só se pode tornar uma realidade, na medida em que os aspectos fundamentais para o desenvolvimento do *ego* se encontram na sombra (JUNG, 1988, CW11). Stevens ainda explica que

a aquisição de um complexo moral impõe severas restrições ao *Self*, muitas das quais necessariamente relegadas à sombra, em que é vivenciado – quando vivenciado – como uma ameaça. Para nos defender dessa ameaça e manter nossa paz de espírito, fazemos uso de uma variedade de mecanismos de defesa do *ego*, particularmente repressão, negação e projeção. Não apenas reprimimos a sombra no inconsciente pessoal, mas negamos sua existência em nós mesmos e a projetamos nos outros. Isso é realizado inconscientemente: não temos consciência de que o fazemos. É um ato de preservação do *ego* que nos

permite negar nossa própria sombra e atribuí-la a outros, a quem consideramos responsáveis por ela. Isso explica a prática quase onipresente do bode expiatório e está subjacente a todos os tipos de preconceito contra pessoas pertencentes a grupos identificáveis que não o nosso. A projeção da sombra também está envolvida no sintoma psiquiátrico da paranoia, quando os próprios sentimentos hostis e persecutórios são repudiados e projetados para os outros, que são, então, experimentados como hostis e persecutórios em relação a si mesmo (STEVENS, 2001, p.56).

Com base na mesma classificação de estudo, quando se aborda o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, há, por conseguinte, uma análise sobre a sombra pessoal e a sombra coletiva. Isso significa que há conteúdos da sombra pessoal que foram determinados por valores e por costumes de um grupo, ao qual o indivíduo pertence ou se identifica, e por conteúdos rejeitados dessa comunidade, que constitui a sombra coletiva. Nesse sentido, o mesmo processo de projeção, de negação e de repressão, que o *ego* estabelece para controlar os conteúdos da sombra pessoal, a persona de um grupo, de uma comunidade, de uma nação ou de um Estado também o faz, de modo a preservar os aspectos ocultos garantidores de sua sobrevivência. Caso não haja uma integração da sombra coletiva com a persona do Estado – a chamada identidade nacional –, esse Estado tende a projetar os conteúdos da sombra de sua comunidade em outros Estados, o que pode gerar resultados complexos nas relações entre grupos.

Os conteúdos da sombra coletiva de uma nação projetados em outra podem gerar relações ofensivas, como as de repressão, de conflito e de guerra, ou ainda movimentos supostamente missionários, como os de colonização de um povo em relação a outro. Quando os conteúdos rejeitados da sombra são projetados em outra comunidade, o grupo que os projeta não só transfere seus conteúdos reprimidos a outro povo, mas também deposita suas responsabilidades em outra nação ou população, que passará a ser, a partir de então, o inimigo ou o estranho a ser silenciado e eliminado. Esse processo demonstra a possível ilusão com a qual certos grupos vivem, visto que, ao combater o inimigo externo, iludem-se de que estão enfrentando o real adversário, quando, na realidade, o legítimo rival está dentro da própria sociedade litigante, em que os conteúdos reprimidos da sombra foram engendrados e permaneceram ocultos (JUNG, 1988, CW9).

O mecanismo de projeção opera de forma bidirecional e simultânea, pois, enquanto busca atributos positivos, transfere os conteúdos reprimidos da sombra para o outro, o que tende a legitimar e a justificar ações conflituosas e beligerantes, que são, em regra, contrárias aos valores e aos costumes do grupo cuja sombra é projetada. Desse

modo, por meio da projeção da sombra coletiva, desinteligências e desequilíbrios ocorrem, e a recusa de responsabilizar-se por atos desestabilizadores, como os de violência, é o que torna possível identificar a sombra coletiva de uma nação.

Stevens exemplifica do seguinte modo:

a projeção da sombra pode funcionar, portanto, como uma grande ameaça à paz social e internacional, pois nos permite transformar aqueles que percebemos como inimigos em demônios ou vermes que é legítimo odiar, atacar ou exterminar. Líderes inescrupulosos podem manipular esse mecanismo em populações inteiras. Adolf Hitler, por exemplo, descreveu repetidamente os judeus como *Untermenschen* (subumanos) e através do uso hábil da propaganda foi capaz de induzir alemães suficientes a projetar sua sombra sobre eles para tornar possível o holocausto. O mesmo mecanismo está envolvido em todos os *pogroms*, todas as “limpezas étnicas” e todas as guerras (STEVENS, 2001, p.58).

Para sintetizar a dinâmica do arquétipo sombra no indivíduo ou no grupo, é interessante reforçar que a sombra, de acordo com Jung, guarda os aspectos inacessíveis pelo consciente, permanecendo, desse modo, no inconsciente. Esses aspectos podem ser negativos ou positivos. Não obstante o inconsciente guarde duas qualidades distintas, as características repulsivas do indivíduo são mais comuns na formação da sombra, visto que não são trabalhados no consciente, devido à dificuldade em lidar com questões que desestabilizam o ego consciente. Isso significa que caso haja somente observação dos atributos positivos do indivíduo, sem avaliação dos aspectos negativos, estes, advindos do inconsciente, tornam-se mais autônomos, pois o *ego* consciente não toma conhecimento da formação e da atuação dos elementos relegados ao inconsciente, gerando menos controle das ações que advêm do inconsciente. Jung asseverava, desse modo, que a sombra é a soma das propriedades ocultas e desfavoráveis do indivíduo, das funções pouco desenvolvidas – porque rejeitadas – do inconsciente pessoal. Integrar a sombra à consciência é, portanto, não só encontrar campo fértil para o melhor entendimento acerca dos conteúdos relegados ao inconsciente, tornando-se responsáveis por estes, mas também obter compreensão em relação à sombra é fundamental para o desenvolvimento pessoal e, conseqüentemente, para maior harmonia social e compreensão internacional (JUNG, 2011).

4.2.12 SELF

O *Self* é o âmago da psique, assim como o arquétipo da psique consciente e inconsciente também o é. Enquanto o *Self* é o princípio organizador e estruturante da psique, o *ego* é o centro da consciência. A natureza do *Self* não pode ser diretamente conhecida, manifestando-se somente por meio de imagens em mitologias. Jung (CW9, 1988) explica que o *Self* significa o conjunto de fenômenos psíquicos do ser humano. Ademais, evidencia a totalidade da personalidade, abrangendo o que é passível de experiência e o que não é. É um conceito metafísico, visto que pressupõe a existência de elementos inconscientes com bases empíricas, o que configura um ente que pode ser caracterizado somente em parte.

Jung argumenta que o arquétipo do *Self* tem duas características: o padrão de comportamento e o elemento sagrado ou divino. A primeira diz respeito a modelos de comportamento inerentes, que são experiências acumuladas. Pode-se identificar que da mesma forma que o instinto se relaciona aos aspectos biológicos, o arquétipo associa-se à psique. Desse modo, os arquétipos são os instintos psíquicos do ser humano. Assim como se reconhece os instintos no comportamento biológico de um ser por meio da observação, também se identifica os arquétipos nos fenômenos psíquicos. Isso significa que, do mesmo modo que instintos comuns a uma espécie são postulados mediante observação de semelhanças no comportamento biológico, assim também os são os arquétipos. Consequentemente, o elemento que é dínamo da psique são os arquétipos, e o do comportamento biológico são os instintos. (JUNG, 1988, CW9).

A segunda característica do *Self* refere-se à imagem divina no ser humano ou à divindade da psique, descrito por Jung (1886, CW5) como o Deus interior. O arquétipo apresenta-se como numinoso⁶³, que caracteriza uma experiência sublime. A numinosidade refere-se ao que é espiritual e enigmático, gerando no indivíduo certa reverberação emocional. Sharp (1997) expõe que as experiências do *Self* têm numinosidade, atributo das revelações religiosas. Diz que Jung não observava diferença substancial entre o *Self*, como realidade experimental e psicológica, e o conceito tradicional de divindade superior. A experiência numinosa, como argumenta Jung (1988, CW11), reúne princípios filosófico-religiosos que nos impele a seus objetivos, com certa

⁶³ Para Rudolf Otto, numinoso é a consciência do grande mistério, que é algo enigmático, inexplicável e terrível que inspira temor e veneração; essa consciência seria a base da experiência religiosa da humanidade (FILOSOFIA, 2018).

atração e emoção, pois é uma experiência que gera uma sensação de plenitude de sentido incomum.

No que concerne à consciência, esta advém, para a Psicologia Analítica, do inconsciente, que é constituído de uma superestrutura cuja gênese está no próprio inconsciente, de modo que o que vem primeiro é o inconsciente e, posteriormente, surge a consciência. Já a personalidade precede o *ego*, que se constitui e se transforma no centro da consciência. É a partir do *Self*, portanto, que a consciência se forma. Dessa maneira, consoante Edinger (1995), o *Self* nasce; o *ego*, todavia, é constituído. A consciência não se cria a si mesma, mas emana das profundezas desconhecidas. Conforme Jung apresentou, a consciência não é somente influenciada pelo inconsciente, mas também é emergida constantemente dele, manifestando-se em ideias e inspirações.

O *Self* e o *ego* têm uma relação intrínseca, pois é do *Self* que advém a energia da vida. O *ego* cerceia-se do *Self*, caso esse vínculo se interrompa. Consequentemente, o indivíduo fragiliza-se; porém, com o reestabelecimento do vínculo e o conteúdo do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo à consciência, a personalidade potencializa-se, ao se tornar mais completa. Inicia-se, por consequência, o processo de autoconhecimento. Sem esse processo, Jung explica que as enfermidades psíquicas surgem, gerando uma ausência de sentido para vida. O ser humano é, em suma, parte de um todo e paulatinamente vai diferenciando-se. À proporção que a consciência do *eu* se vai formando, fragmenta-se do todo. O indivíduo identifica-se, portanto, com essa característica da psique, que é a consciência, e esquece-se do *Self*, o todo (TONIETTO; FIALHO, 2000).

4.3 JUNG E A POLÍTICA

Antes de analisar os conceitos junguianos propostos nesta dissertação, a partir do caso da Guerra Fria, é interessante observar o que já foi debatido acerca da opinião política e o modo pelo qual Jung analisou eventos da política internacional de seu tempo com base em seus desenvolvimentos teórico-psicológicos. Para isso, será apresentado um exame sobre a perspectiva de Jung acerca de sua opinião referente à política mundial, cujo exame será, laconicamente, realizado nesta parte do texto.

Lewin (2009) expõe que, ao analisar o pensamento de uma figura histórica, é útil observar para os contextos, nas quais as concepções do pensador evoluíram, bem como

considerar se a personalidade e a experiência de vida desse intelectual influenciaram diretamente seu desenvolvimento teórico. No caso de Jung, esse movimento em direção a sua experiência pessoal e clínica, que o próprio Jung classificou como “equação pessoal⁶⁴”, é patente, o que contribuiu, em termos gerais, para a elaboração de teorias e de conceitos sobre a psicologia humana. Essa análise geral é especialmente importante para compreender sua perspectiva política, muito embora seu objeto de estudo principal não fosse a política, mas concernia às preocupações psicoterapêuticas, às críticas a Freud, aos problemas da modernidade e seu interesse em reinterpretar o Cristianismo (Stevens, 1990). Jung esforçou-se para apontar que sua equação pessoal incluía o fato de que era um europeu, suíço, cientista e psiquiatra, de modo que, ao realizar esse tipo de observação, compreendia que estava profundamente cômico do impacto da socialização e do ambiente na formação de percepções inconscientes. Isso demonstrou que Jung não era ingênuo em relação aos aspectos subjetivos da produção do conhecimento e entendia que havia idiosincrasias pessoais na elaboração do saber científico e acadêmico. (LEWIN, 2009).

De acordo com Lewis (2009), houve, durante certo período, impressão de que Jung não se interessava em eventos políticos. Essa tendência de subestimar sua consciência política é recrudescida pelo pequeno número de declarações e escritos políticos que produziu, em proporção à sua enorme produção sobre outros assuntos. Isso significa que elaborar uma imagem de seu perfil político é algo como fazer uma investigação, pois o que havia de produção política por parte de Jung se encontra espalhada por suas obras. Apenas algumas das declarações políticas de Jung estão contidas no volume dez das “Obras Completas”, e o restante está espalhado por outros volumes desse mesmo compêndio, ou mais frequentemente encontradas em pequenas referências nas cartas ou nos comentários dos Seminários (LEWIN, 2009). A maioria dos comentários políticos de Jung são retirados de suas entrevistas ou de seus ensaios sobre eventos do momento, de modo que a maior parte do material não é produto de longa reflexão ou de tentativa de formulação teórica. Ao analisar as obras de Jung, pode-se observar que, como comentador de eventos políticos, ele mostrou um nível sofisticado de realismo político ao longo do tempo, analisando, sobremaneira, eventos vinculados às duas Grandes Guerras Mundiais e às suas consequências (LEWIN, 2009).

⁶⁴ A equação pessoal de Jung significa a influência do fator subjetivo do sujeito na pesquisa científica.

Lewin (2009) esclarece que, para aqueles que tentam estudar o pensamento político de Jung, muitas vezes é difícil tentar reformular sua posição com base em evidências esporádicas e dispersas; entretanto, como Jung não deixou de fazer declarações sobre a estrutura política da sociedade, pode ser possível identificar certos temas. Em suas palestras no grupo de estudo *Zofingia*, apesar de criticar, inicialmente, o materialismo, Jung estava disposto a creditar os benefícios do progresso industrial e do Estado-nação moderno, de maneira que reconheceu a importância do desenvolvimento social de Estados bem ordenados e a estrutura de ajuste e de adaptabilidade estatal (JUNG, 2016). Posteriormente, Jung começou entender que o desenvolvimento do Estado moderno e do nacionalismo representava uma ameaça ao indivíduo. Nesse sentido, afirmou que o ser humano moderno é caracterizado por um egoísmo imanente e por um desconhecimento de si, pois já perdeu a consciência de si mesmo como indivíduo, percebendo-se como um átomo, um mero elo na cadeia que constitui o Estado. Desse modo, Jung afirmou que o ser humano moderno transfere a responsabilidade da criação da felicidade individual de si ao Estado, este que procura nivelar ou mesmo eliminar a individualidade, educando todos, tanto quanto possível, a serem exatamente iguais (JUNG, 1985, CW13).

Jung (2016) vinculou o nacionalismo à total devoção ao Estado, o que o aproximou do pensamento de Nietzsche, ao citar que o ser humano não tem compromisso mais importante do que servir ao Estado com estupidez, de modo a elaborar críticas acerca da interpenetração da Igreja (sobretudo do luteranismo protestante) e do Estado na vida do indivíduo. Lewin (2009) evidencia que algumas das afirmações de Jung advinham da maneira pela qual este não só psicologizou o Estado, mas também o modo pelo qual formulou seus diagnósticos. Nesse sentido, Jung sugeriu que o Estado apresentava um processo psicológico que espelhava aquele do indivíduo. Isso significa que o Estado é a imagem psicológica espelhada do “monstro da democracia”. Jung (1991) afirmou que, devido à nação sempre se constituir e se manifestar como um ser humano, o Estado é tão bom ou tão mal quanto um; é como ser um indivíduo, porém mais exigente do que qualquer tirano jamais foi, ganancioso e biologicamente perigoso. Com essas concepções, pode-se observar que essa psicologização ocorreu continuamente no pensamento de Jung, de sorte que a propensão para transpor processos psicológicos a entidades ou ideias sócio-históricas era uma característica fundamental de suas teorias sobre coletividades.

Lewin (2009) esclarece que, em 1936, malgrado se referisse ao “monstro da democracia”, Jung não condenava necessariamente a democracia, mas demonstrava seu

pessimismo nietzschiano acerca da crescente infraestrutura do Estado, que, em sua opinião, minava os elementos democráticos. Segundo Lewin (2009), Jung passou a sugerir que a ideologia incorporada no mote “para o bem do estado” havia absorvido a realidade democrática participativa e que o grande Estado moderno e desenvolvido estava reivindicando para si muito poder, em detrimento da participação individual. Os indivíduos eram, dessa forma, controlados por um Estado burocrático e fiscalizador, de maneira que restringia a iniciativa individual e privada. Com base nesses argumentos, pode-se, inclusive, considerar, conforme Lewin (2009), a atitude de Jung próxima ao libertarismo estadunidense contemporâneo, longe de tendências antidemocráticas.

Para além dos assuntos acerca do Estado, Jung fez observações interessantes sobre as Grandes Guerras. Enquanto discutia como a Primeira Grande Guerra esvaziou o otimismo ingênuo do século XIX, dava atenção à crise iminente na Europa, que se aproximava de um segundo conflito mundial. Consoante Lewin (2009), Jung argumentou que a única solução, a única “mágica”, era que os indivíduos deveriam reconhecer o lado sombrio da psique e equilibrar sua consciência dos estados psicológicos superiores e inferiores em si mesmos; conseqüentemente, com esse processo de reconhecimento por um número suficiente de indivíduos (sobretudo aqueles com atribuições de liderança), o desarmamento poderia acontecer e uma guerra de proporções mundiais poderia ser evitada. Em seus comentários nos “Seminário das Visões”, Jung explicou que, ao reconhecer o lado sombrio da psique, alcança-se uma consciência superior, possibilitando ao indivíduo a incerteza acerca de suas convicções, de modo que a sombra profunda da humanidade se apresente, a fim de ser trabalhada e esclarecida, para não ser instrumento de projeção entre indivíduos e entre sociedades. Conforme Jung (2011a), isso sugere que o ser humano não é somente capaz de manipular os bons atributos ou os “poderes do bem”, mas também é capaz de manipular os aspectos ou “os poderes do mal”, para que conquiste uma consciência superior à dinâmica binária entre polos positivo e negativo; o ser humano tem, portanto, a possibilidade de realizar alguma mágica (LEWIN, 2009).

Jung (1986, CW5), como um psiquiatra, apresentava um fenômeno incomum, porém não único: era, como Freud, um médico que se interessava por eventos políticos mais amplos, aos quais se dedicava, em certas circunstâncias, com profundidade e diligência. Em suas palestras do grupo *Zofingia*, mencionou a perseguição turca aos armênios e a repressão turca da tentativa dos cretenses de se unirem à Grécia. Jung fez vários comentários sobre a política interna e internacional de vários países, não se restringindo somente à Europa. Avaliar a atitude de Jung em relação à guerra e à política

não é uma tarefa simples, aponta Lewin (2009). Ao presenciar as duas Grandes Guerras Mundiais e parte da Guerra Fria, a vida de Jung foi envolvida por conflitos, lutas e guerras. Esse período de beligerâncias e conflitos mudou a maneira pela qual a guerra era analisada pelos círculos públicos e políticos; é, por isso, apropriado examinar como Jung, em uma perspectiva psiquiátrica, respondeu aos conflitos de seu tempo para a elaboração de sua teoria de coletividades e de seus comentários sobre política. Por sua vez, quando se considera sua perspectiva política, é importante ressaltar que Jung não era um estrategista e não se preocupava com as distinções técnicas atribuídas a um. Jung escreveu antes que os estudos mais específicos e sistemáticos tivessem gerado muitos dos conceitos e dos mecanismos acadêmicos atualmente comuns à literatura de estratégia política. Desse modo, é apropriado compreender as análises de Jung, no que concerne à política, apenas para aspectos gerais que podem ser, basicamente, aplicados a qualquer nível do conflito político (LEWIN, 2009).

Lewin (2009) ressalta que Jung foi, considerado por muitos, um dos principais inovadores psicanalíticos do século XX, bem como teve sua vida influenciada pela dinâmica da política internacional de sua época, o que o levou a dedicar parte significativa de seu trabalho à compreensão de eventos mais amplos e sistêmicos. Ao longo da primeira metade do século XX, o entendimento e as posições em relação à guerra, para a recente disciplina de Política Internacional e de Estudos Estratégicos, pode ser, em certa medida, sintetizada tendo como base o clássico estudo, do século XIX, da obra “*On War*”, de Carl von Clausewitz, cujo mote basilar se referia à guerra como uma continuação da política do Estado por outros meios. Para os Estados-nação, em constante conflito pela busca de poder e pela tentativa contínua de sobrevivência, a guerra continuou a ser o mecanismo de segurança definitivo da realidade. Foi neste contexto que Jung comentou sobre o desenvolvimento das interações políticas entre Estados. Nesse sentido, a compreensão e o estudo dos imperativos da força tornaram-se, na disciplina de Relações Internacionais, conhecidos como abordagem realista, na medida em que essa força pôde ser experimentada e testada na realidade prática. Lewin (2009) argumenta que o desenvolvimento desse “realismo” significou que a Política Internacional teve, moral e filosoficamente, uma abordagem pouco densa e profunda. Essa filosofia, aparentemente superficial e reduzida, precisa ser considerada, para que a perspectiva realista seja compreendida; segundo Lewin (2009), essa abordagem realista é, antes, um modelo teórico de classificações provisórias sobre eventos internacionais, este que envolvem, na realidade, além de Estados, outros atores internacionais, com culturas e histórias variadas.

Lewin ainda complementa que,

com o colapso da Guerra Fria, o contexto internacional tornou-se mais complexo, e a compreensão dos eventos mundiais mais diferenciada do que na época de Jung. Em sua época, o foco da política de poder entre os Estados-nação repousava na compreensão do equilíbrio de poder, escalada de tensões, alianças e estratégias variadas de combate. Portanto, é nesse contexto que devemos julgar as declarações políticas de Jung (LEWIN, 2009, p. 20).

Quando examinou acontecimentos internacionais, Jung considerou os Estados-nação como os principais atores, segundo Lewin (2009). Como grande parte dos teóricos da política internacional de até meados do século XX, Jung, ao fazer suas análises políticas, concentrou-se no modo pelo qual os Estados seguiam suas posições diplomáticas e estratégicas, em um contexto circunscrito por um sistema internacional parcialmente articulado, embora interconectado a partir de diferentes níveis. Com base nisso, de acordo com Lewin (2009), pode-se considerar como fundamento das ideias políticas de Jung uma perspectiva analítica e sistêmica, em níveis, da política mundial, como a elaborada, posteriormente, por Kenneth Waltz, que desenvolveu a análise de três níveis acerca dos eventos internacionais, em sua obra *“Man, the State, and War”*. Esses níveis são os seguintes: o nível individual, em que os líderes nacionais têm uma função importante na condução da sociedade e da guerra; o nível social, em que a tensão intercomunitária gera guerra civil ou tensão interestatal; e o nível internacional, em que Estados estão vinculados a sistemas de tratados, a esferas econômicas ou a equilíbrios de poder, recorrendo a guerra, quando necessária, para assegurar seus interesses (LEWIN, 2009).

Lewin (2009) explica que o significado desses níveis pode ser alterado, a depender do caso histórico estudado. Para exemplificar os níveis, Lewin refere-se ao período vivenciado pela Alemanha na Primeira Guerra Mundial. No nível individual, o Kaiser, Guilherme II, para compensar inúmeras neuroses, conduziu a política externa da Alemanha de maneira instável e desequilibrada. Já no nível social, a sociedade alemã estava profundamente contaminada com sentimentos de inferioridade em relação à Grã-Bretanha, resultando na busca alemã de sua afirmação de potência mundial. Por fim, no nível internacional, a Alemanha constatou que tinha motivos para competir internacionalmente com a França e a Grã-Bretanha, impérios que o então governo alemão considerava decadentes e gananciosos (LEWIN, 2009).

Lewin aponta, como já referido, que,

ao tentar relacionar as ideias de Jung sobre política internacional na literatura de Estudos Estratégicos, é útil fazê-lo em termos do modelo de Waltz. A perspectiva de Waltz situa os eventos em três níveis, tanto no passado quanto no presente. Jung não estava sistematicamente tentando dar conta de todos os níveis de interação política. Quando se referia à guerra ou comentava sobre acontecimentos no plano individual, social e internacional, tendia a interpretar psicologicamente os eventos, ou a referir-se a aspectos psicológicos que só podem manifestar-se em indivíduos ou grupos. Assim, Jung geralmente lida com os níveis de análise individual ou social de Waltz. Consequentemente, Jung forneceu apenas um exame parcial da política internacional, já que a maior parte do que ele escreveu foi uma interpretação da psicologia de períodos históricos, de grupos, de ideologias e de mecanismos psicológicos que afetavam as pessoas em conflitos políticos. Ao escrever dessa maneira, Jung contribuiu para a compreensão dos aspectos individuais e sociais dos eventos, destacando as implicações psicológicas dos fatores que operam na consciência e no inconsciente, e a função que a racionalidade ou a irracionalidade desempenham em ambos. Essa atenção ao consciente e ao inconsciente pode dialogar com a estrutura de Waltz; na verdade, enriquece a compreensão da complexidade dos padrões individuais e sociais de comportamento além da órbita de onde Waltz e a maioria dos historiadores preocupados com Estados armados na política internacional estão acostumados a operar (LEWIN, 2009, p. 74).

Além dos apontamentos de Jung, Lewin (2009) exemplifica, também, que, em "*Why War*", pode-se considerar que Freud identificou três causas da guerra no nível social: primeiramente, a inconstância inevitável de uma democracia; em segundo lugar, o impacto potencialmente fratricida de grupos sociais concorrentes, todos lutando para ser governantes; e, por último, a instabilidade causada pela insegurança material. Esses argumentos de Freud fundamentam-se em seus escritos sobre o ódio e a agressão, cujo foco, em termos psicanalíticos, se voltava à probabilidade de instabilidade social causada pela repressão dos instintos, pelas emoções vinculadas à hostilidade e à morte, pela psicologia do ódio e pela sugestionabilidade das multidões e sua necessidade de serem liderados (LEWIN, 2009). Como Jung não se concentrou no tema agressão, isso gera, consoante Lewin (2009), um problema, quando se tenta comparar as ideias de Freud sobre agressão individual às ideias de Jung sobre questões nacionais e raciais na política internacional. Enquanto ambos escreviam sobre o psicológico, o nível de análise, aos quais se referiam, era diferente. As ideias de Jung foram uma tentativa de explicar uma dimensão subjacente dos processos históricos, o que o impulsionou a postular uma base coletiva e instintiva mais profunda para as emoções. Nesse sentido, Lewin (2009) argumenta que Jung não tentou elaborar uma imagem completa do processo histórico que

era objeto de sua análise, pois, se assim o fosse, Jung teria abordado, a princípio, as contribuições de Freud e de outros psicanalistas. Adicionalmente, a perspectiva de Jung estava focada além das influências pessoais e biográficas do indivíduo, com o interesse voltado a fatores históricos e coletivos, possibilitando-o ultrapassar o escopo do sociólogo e permanecer abaixo do foco do historiador, de maneira a se concentrar em motivações conscientes e inconscientes. Dessa forma, Jung pretendia que essa abordagem fosse uma perspectiva adicional ao conhecimento psicológico acerca da política, e não uma continuação teórica a partir de outros autores (LEWIN, 2009).

Lewin (2009) ainda observa que, após a Segunda Guerra Mundial, Jung continuou a mostrar consciência da situação política mais geral; sua perspectiva teórica mudou, por sua vez, concentrando-se mais no indivíduo e na cultura contemporânea do pós-guerra. Nesse período, Jung voltou a enfatizar o impacto das emoções negativas, mais especificamente o conceito de sombra, e a concentrar-se nos perigos que líderes messiânico-carismáticos ofereciam. Ao se concentrar nesse desejo irracional de destruição, Jung estava implicitamente se dedicando ao impacto da instabilidade irracional na política internacional, que atuava como uma força inconsciente e contrária aos processos de equilíbrio de poder; com base nesse raciocínio, Jung utilizava-se da ideia de enantiodromia⁶⁵, para conseguir analisar a maneira pela qual os eventos oscilavam entre a instabilidade irracional e a ordem sistêmica. Lewin (2009) argumenta que, a partir dos processos de dissuasão e de equilíbrio de poder, Jung observou que sistemas estatais mais complexos (mais e maiores Estados), quando falham, geram aumento de tensão, próximos de uma escala provável de destruição.

O reconhecimento dessa insegurança pode intensificar, inconscientemente, a ansiedade dos indivíduos e exacerbar ainda mais qualquer espécie de crise. Nesse sentido, quando se aborda os eventos internacionais, não é de se surpreender, segundo Lewin (2009), que Jung tenha realizado comentários sobre os esforços bem-intencionados da Liga das Nações. Segundo Jung (2016), até as duas grandes guerras mundiais, havia uma convicção entre os intelectuais racionalistas e progressistas de que não se ocorreriam mais guerras, em função do então intenso e complexo nível em que a racionalidade humana, a ciência, o positivismo filosófico e a profunda interconectividade do comércio exterior e das finanças internacionais alcançaram; no entanto, posteriormente, se presenciou as duas maiores guerras já registradas na história humana, em que nem planos de paz, nem

⁶⁵ Enantiodromia é um termo criado pelo filósofo Heráclito para o conceito de que uma grande força em uma direção gera uma força no sentido oposto (HOUAISS, 2023).

tratados nem comércio internacional conseguiram conter a irracionalidade humana, apenas gerar otimismo pueril em relação à conduta dos indivíduos e dos Estados. Nesse sentido, é, por isso, que Jung (1986, CW5) afirmou que o inconsciente e, por consequência, as imagens arquetípicas são a parte da psique humana que decidem o destino do ser humano, e não exatamente o que se pensa e o que se fala na “câmara e no sótão do cérebro”.

De acordo com Lewin (2009), Jung acreditava que quaisquer fossem os problemas imediatos da conjuntura internacional, o que era, de fato, significativo se desenvolvia em um nível mais fundamental. Lewin (2009) explica que Jung considerava que a base psicológica das atitudes conscientes e inconscientes, que sustentavam todas as instituições sociais, se havia tornado disfuncional, de modo que os sintomas desse “mal-estar” eram uma ilusão da posse da racionalidade e um fascínio e uma sedução do nacionalismo e do dinheiro. Isso significa que Jung elaborava uma análise mais incomum e sutil sobre eventos nacionais e internacionais do que um cientista político. Além disso, Lewin nota que, ao expor a imagem de instituições sociais degradadas devido à irracionalidade, Jung reiterava a preocupação de Freud em relação à capacidade da civilização de resistir à irrupção de emoções primitivas. Jung observou ainda que a crise de Agadir foi compreendida como uma ação irracional isolada de um monarca psicótico e que o sentimento geral era de que, um evento como esse jamais levaria a consequências sistêmicas, visto que havia uma rede internacional de obrigações financeiras, cuja proporção e importância deveriam excluir quaisquer tentativas de investida militar relevante. Para explicar a irracionalidade e o comportamento desarrazoado do indivíduo, Jung observou que quanto mais medo, mais instabilidade potencial. Nesse sentido, como ninguém é capaz de reconhecer o momento em que se está “possuído” e inconsciente, o indivíduo projeta sua condição sobre o próximo, de maneira que estimula, paulatinamente, a desconfiança e a violência; todos estão, portanto, sob o domínio de algum medo incontrolável (JUNG, 1991, CW8).

Lewin (2009) aponta que uma das obras que esclarece a maneira pela qual Jung compreendia a psicologia individual e coletiva é “*The Psychology of the Unconscious*”. Nesse trabalho, Jung asseverou que havia uma espécie de “psicologia da nação”, cujo conteúdo poderia ser entendido como uma extensão das psicologias de múltiplos indivíduos. Essa suposição advém, também, da compreensão de Freud sobre o assunto, e Jung, por meio da leitura da obra “*Psicologia das Massas*”, de Gustave Le Bon, estava ciente que havia um aspecto psicológico no comportamento da multidão. Lewin (2009)

esclarece que Jung expandiu e sofisticou essa ideia, ao supor que havia um vínculo dos processos psicológicos do indivíduo ao grupo social e, conseqüentemente, à nação. A opinião de Jung em relação às nações é a de que estas, como organizações sociais, são, de uma perspectiva psicológica,

monstros desajeitados, estúpidos e imorais; são inacessíveis a argumentos racionais, são sugestionáveis como pacientes histéricos, são infantis e melancólicos, vítimas indefesas de suas emoções; são gananciosos, imprudentes e cegamente violentos; e são envolvidos por truques óbvios. Na maioria das vezes, eles vivem em sonhos e ilusões primitivos, geralmente como os manipuladores "ismos". (JUNG, 1986, p.1316, apud, LEWIN, 2009, p. 86)

Por meio de um pensamento intuitivo, Jung (2011a) afirmou que o que é, em geral, verdade para a humanidade também o é para cada indivíduo, na medida em que a humanidade se constitui de indivíduos, de modo que a psicologia da humanidade é, da mesma forma, a psicologia do indivíduo. Com base nesse raciocínio, Jung argumentou que a Primeira Guerra Mundial gerou uma compensação em relação às intenções racionais da civilização. Dessa forma, pôde-se notar que o que é vontade no indivíduo, para as nações, é caracterizada como imperialismo, porquanto toda vontade é uma demonstração de poder sobre o destino (JUNG, 2011a). Lewin (2009) observa que, ao sugerir o tema de psicologias nacionais, Jung assumiu a possibilidade de realizar um diagnóstico de uma psicologia nacional, similarmente a um diagnóstico elaborado para um paciente individual, não obstante fosse cômico da complexidade do objeto de análise que estava tentando interpretar, especialmente, quando no texto "Wotan", Jung reconheceu que destinos nacionais eram mais complexos do que psicologias individuais, sugerindo a importância dos fatores arquetípicos nesse estudo. Adicionalmente, Jung constatou que havia mais dificuldades e complexidades na administração da vida das nações. Para compreender esse argumento, Jung afirmou que todo controle humano acaba quando o indivíduo é absorvido em um movimento de massa, momento em que os arquétipos começam a se manifestar (LEWIN, 2009).

Lewin ainda explica (2009) que, como as camadas mais profundas do inconsciente coletivo influenciam nações inteiras, quando os processos arquetípicos são acionados, a atmosfera psicológica transforma-se qualitativamente para todos. Conseqüentemente, como apenas os indivíduos podem transformar sintomas arquetípicos em sua psique, são somente os esforços individuais que são aptos a causar mudanças na psicologia nacional.

Conforme McGuire e Hull (1980), concentrando-se em seus conflitos internos, o indivíduo já contribuiu para a diminuição dos conflitos internacionais, raciocínio esse que permaneceu, por meio do vínculo entre a clínica e a política internacional, na mente de Jung; por sua vez, embora soubesse que a psiquiatria poderia tratar com sucesso forças inconscientes perniciosas no indivíduo, Jung era ciente de que mudar uma nação inteira seria uma tarefa hercúlea (LEWIN, 2009).

A análise mais desenvolvida de Jung no que concerne às condições psicológicas dos eventos políticos de seu tempo foi, conforme demonstra Lewin (2009), sobre a história Alemanha nazista pré-guerra, ao apresentar consciência em relação aos desenvolvimentos históricos e estratégicos anteriores à Segunda Guerra Mundial. A partir desse conhecimento, Jung pôde formar melhor sua compreensão sobre a dinâmica psicológica da mudança, que foi fundamentada em seu trabalho clínico, a partir do conceito de enantiodromia. Jung utilizou essa concepção para descrever o modo pelo qual a energia emocional permanece restrita entre dois polos, como se um processo inconsciente de autocorreção fosse incorporado à dinâmica da energia emocional, uma função compensatória, de forma que um desequilíbrio em uma direção provocaria uma contrarreação na outra extremidade da mente (LEWIN, 2009). Nesse sentido, a energia entre esses dois polos serviria como um relevante fator de mudança psicológica. Lewin exemplifica que uma das maiores demonstrações de enantiodromia na política internacional para Jung foi fornecida pela Primeira Guerra Mundial, já que este se alarmou com a agressividade da propaganda política e a remoção do verniz social da civilização, para revelar a barbárie subjacente. De acordo com Lewin (2009), Jung interpretou que, em períodos de paz, havia certa profusão de manifestação cultural para que se pudesse conter o ímpeto de agressão destrutiva em períodos de guerra; essa interpretação seria, portanto, um exemplo de enantiodromia.

A posição de Jung acerca do conceito de enantiodromia era a de que, no indivíduo, esse processo de instabilidade é perene, de sorte que é irrelevante o quanto os padrões comportamentais conflitantes tentem estabelecer uma relação estável de freios e de contrapesos entre si, uma vez que mesmo estes não possibilitam, necessariamente, uma estabilidade psíquica. Nesse sentido, consoante Lewin (2009), Jung considerava que, não só para o indivíduo, mas também para o sistema internacional, o conflito e a instabilidade integram a herança instintiva do ser humano, e somente o desenvolvimento psicológico individual seria capaz de gerar paz em uma humanidade afligida por frequentes conflitos e por duas guerras mundiais (LEWIN, 2009).

Em conclusão, para sintetizar o pensamento político de Jung como um “psicólogo das nações”, Lewin (2009) afirma que, ao longo de sua trajetória clínica, a base de suas ideias e de suas concepções intercalou entre um trabalho com indivíduos, em um ambiente clínico, e um estudo mais amplo sobre as manifestações sociais da humanidade. Essa análise mais ampla refere-se à sua teoria da coletividade, o que ensejou a propositura de conceitos sobre psicologias nacionais por Jung. Além disso, concentrou-se no impacto da irracionalidade na política internacional, por meio de uma perspectiva psicológica, sendo diligente no que concerne à instabilidade tanto no sistema político nacional e internacional quanto nas manifestações dos indivíduos a essas realidades. Nesse sentido, de uma maneira geral, a intenção de Jung era colocar, com base nesse tópico acerca da psicologia das massas, o aspecto psicológico da política internacional em evidência, malgrado os estudos políticos não fossem nem seu domínio do saber nem uma área de interesse central para ele (LEWIN, 2009).

4.4 ANÁLISE DO CONFLITO PSÍQUICO DA GUERRA FRIA MEDIANTE OS CONCEITOS JUNGUIANOS DE INCONSCIENTE COLETIVO, DE SOMBRA E DE PROJEÇÃO

A importância de se analisar o trabalho de Jung para realizar interpretações acerca da política internacional não só faz sentido, em função das possíveis contribuições teóricas para essa área de estudo, mas também se faz relevante em razão da originalidade em se pensar temas da psicologia para as relações entre sociedades e entre Estados. Como se pôde observar, Jung não era o único que comentava sobre os eventos mundiais de sua época; eram, porém, poucos os psiquiatras e psicólogos que se envolviam com esse assunto naquele momento. Contemporâneo das duas grandes guerras mundiais e do início da Guerra Fria, Jung presenciou momentos de tensões no nível coletivo, que lhe possibilitou compreender melhor os movimentos de massa, bem como entender o modo pelo qual a psicologia da coletividade tem um função significativa no desenvolvimento social da humanidade.

Com o intuito de examinar ainda melhor os eventos coletivos e de contribuir para uma interpretação teórico-conceitual original no âmbito das Relações Internacionais, é proposto, nesta dissertação, a discussão do conflito bipolar da Guerra Fria por meio da Psicologia Analítica de Jung. Nesse sentido, nesta parte final deste trabalho, a Guerra Fria – tema assaz abordado por teóricos das RI – receberá uma nova análise com base nos

seguintes conceitos junguianos: inconsciente coletivo, sombra e projeção. Da mesma maneira que William Bettcher utilizou conceitos freudianos e Fanon e Bhabha utilizaram conceitos lacanianos para analisar eventos de escala internacional, almeja-se realizar processo similar ao desses autores nesta dissertação, fundamentada, por sua vez, nos conceitos de Jung. Com base nisso, será apresentada a maneira pela qual a relação entre os Estados Unidos da América (EUA) e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) pode ser examinada mediante conflito psicológico entre esses dois países, que tinham objetivos semelhantes na concretização de uma sociedade ideal paradigmática e referencial, porém com base em trajetórias e nacionalismos divergentes.

O conflito bipolar da Guerra Fria foi, em várias dimensões, a disputa nas relações internacionais pelo poder e pela hegemonia entre EUA e URSS. Essa contenda foi um marco no sistema interestatal, visto que as interações entre os países ocorreram sob os auspícios das convicções estadunidenses e soviéticas. Os Estados, em regra, relacionavam-se mediante dois modelos de estruturação socioeconômico: o capitalismo nos Estados Unidos e o socialismo na União Soviética. O caráter maniqueísta da relação EUA-URSS perpassou basicamente toda a segunda metade do século XX, gerando desdobramentos na orientação das políticas interna e externa dos Estados no sistema internacional. Além disso, a dicotomia influenciou a produção de conhecimento na política, na economia, na tecnologia e na cultura, uma vez que diversas áreas do saber serviam ao propósito de defender as posições ideológicas, seja do capitalismo estadunidense seja do comunismo soviético; a Guerra Fria teve, portanto, impacto na estruturação do sistema internacional, reordenando as posições e as atitudes dos países, interna e internacionalmente.

No caso de Jung, este consideraria a Guerra Fria como uma manifestação de ordem esquizofrênica no nível psíquico coletivo da humanidade, por meio da qual esta se clivou e se polarizou em torno de sistemas de pensamento, de valores e de instituições socioeconômicas e políticas considerados incompatíveis, sendo o muro de Berlim um dos símbolos de tal manifestação esquizofrênica. Para Jung, ambas as sociedades, a estadunidense e a russo-soviética, com seus asseclas e aliados, guiavam-se pela busca similar de uma sociedade idílica, como duas versões de um mesmo, ou um arquetípico mito do Éden, no qual a abundância caracterizaria um mundo sem faltas ou carências estruturais e, portanto, sem medo e sem grandes conflitos. Essas sociedades, com seus blocos, contudo, opunham-se, ardentemente, quanto à forma ou aos processos e aos

caminhos necessários para se alcançar esse Éden, definindo-se, cada qual, a partir da oposição aos caminhos, às formas e aos processos que a outra sociedade representava.

Para que o conflito da Guerra Fria possa ser compreendido no nível coletivo, é importante entender os mecanismos básicos do inconsciente coletivo, de modo que possibilite a aplicação dos conceitos de sombra e de projeção, em um nível social e de maneira vinculativa. Além disso, o conceito de nacionalismo será abordado nesta parte do trabalho, pois este é um conceito do âmbito político que abriga concepções psicológicas, compartilhadas coletivamente, o que contribui para a acomodação das definições teóricas da Psicologia Analítica. Nesse sentido, os conceitos de inconsciente coletivo, de sombra e de projeção poderão ser examinados por meio da ideia política de nacionalismo. Vale lembrar, ainda, que, embora essa parte teórica-conceitual acerca do inconsciente coletivo já tenha sido debatida neste trabalho, é relevante retomar e aprofundar, nesta análise de caso, alguns pontos.

De acordo com Shamdasani (2011), ao empregar o termo “representações coletivas”, retirado de Lévy-Bruhl, Jung afirmou que as imagens do inconsciente coletivo correspondiam às representações coletivas; entretanto argumentou, posteriormente, que os arquétipos se referiam, de forma indireta, apenas às representações coletivas, na medida em que estas se relacionavam a conteúdos inconscientes que não passaram pelo crivo da consciência. Nesse sentido, os arquétipos constituíam os fundamentos das representações coletivas, e estas determinavam a condição dos arquétipos após passarem pelo crivo da consciência (SHAMDASANI, 2011). Shamdasani (2011) explica, ainda, que Durkheim utilizou a ideia da existência do inconsciente como um fator argumentativo acerca da existência de representações externas, nesse caso representações coletivas, ao indivíduo. A partir desse pensamento, malgrado Jung asseverasse que atrações externas pertencem à sociedade, ou à consciência coletiva, insistia em dizer que, “da mesma maneira como uma sociedade existia fora da pessoa, havia também uma psique coletiva fora da psique pessoal” (SHAMDASANI, p.271, 2011). Shamdasani (2011) nota que

embora se referisse à consciência coletiva em diversas ocasiões, Jung não se referiu a ela nem de perto com a mesma frequência com que falou do inconsciente coletivo, e foi com este último que seu trabalho terminou sendo predominantemente associado. Apesar disso, o conceito de consciência coletiva constituía uma contrapartida ao de inconsciente coletivo e, sem o primeiro, o segundo não seria compreensível, como tampouco o seriam suas ideias sociais e políticas (SHAMDASANI, 2011, p.271).

O pensamento de Jung, no que concerne aos aspectos da dinâmica social, era o de que o indivíduo se situava entre a consciência coletiva e o inconsciente coletivo, de forma que, consoante apresenta Shamdasani (2011, p.272), “a consciência do *ego* dependia das condições da consciência coletiva ou social, e dos dominantes inconscientes coletivos, ou arquétipos”. Essa relação dependente geraria conflito, visto que haveria incompatibilidade entre as verdades do senso comum da consciência coletiva e os conteúdos do inconsciente coletivo, de maneira que, segundo Jung, este seria rejeitado por aquele, em função de ser irracional e ilógico, e o indivíduo seria cativo desse antagonismo. Nesse sentido, os conteúdos do inconsciente coletivo seriam reprimidos, caso a consciência subjetiva se vinculasse às concepções da consciência coletiva, o que implicaria a absorção do *ego* pelo inconsciente coletivo, de modo a criar o indivíduo da multidão, aprisionado por ideologias, crenças e convicções (SHAMDASANI, 2011). Para que não houvesse esse cerceamento do indivíduo, seria necessário evitar a identificação com a consciência coletiva e reconhecer a presença e as funções dos arquétipos na dinâmica da vida social, uma vez que essas ações gerariam um mecanismo de contrapeso em relação ao poder da consciência social e da psique da coletividade.

Com base nessa importância conferida à coletividade, Shamdasani esclarece que Jung

priorizou o estudo do inconsciente coletivo, relativamente ao da consciência coletiva. A dominação que esta exercia e o conseqüente desenvolvimento do “ser humano de massa” no século XX, ao lado do fracasso da religião de formar adequadamente um contrapeso para a consciência coletiva, era justamente a patologia social da modernidade. A única solução estava no inconsciente coletivo e, finalmente, em promover o processo da individuação que, por si só, seria capaz de permitir à pessoa diferenciar-se da consciência coletiva, evadindo-se assim dos perigos do totalitarismo, de um lado, e da psicose, de outro. Essas afirmações também indicam como ele entendia a significação cultural da psicologia analítica. Sua missão cultural consistia no estabelecimento da existência e da importância do inconsciente coletivo, que poderia salvar o Ocidente de uma catástrofe. Embora a consciência coletiva encontrasse seus porta-vozes nos líderes sociais, políticos e religiosos, o inconsciente coletivo tinha seu porta-voz em Jung (SHAMDASANI, 2011, p.271).

Shamdasani aborda, também, o fato de que Jung se baseou, em grande medida, nos estudos de Gustav Le Bon e expõe que algumas das opiniões de Jung sobre a coletividade se assemelhavam a uma releitura do pensamento de Le Bon. Nesse sentido, Jung observou que

as experiências grupais acontecem em um nível de consciência mais baixo do que as vivências que o sujeito experimenta. Isso se deve ao fato de que, quando muitas pessoas se reúnem para partilhar de uma mesma emoção, a psique total que emerge desse grupo se situa abaixo do nível da psique individual. Se for um grupo muito grande, a psique coletiva será mais parecida com uma psique primitiva, e é por esse motivo que a atitude ética de grandes organizações é sempre duvidosa. A psicologia de uma grande massa afunda, inevitavelmente, até o nível da psicologia da turba; a presença de tantas pessoas reunidas exerce uma grande força de sugestão. A pessoa em meio a uma multidão facilmente se torna vítima de sua própria sugestibilidade (JUNG, 2002, p.225, apud, LEWIN, 2009, p. 273).

Tanto para Jung quanto para os estudiosos das coletividades, um fato é claro: as multidões organizam-se em torno de líderes. Jung (2011) argumentou que vários acontecimentos que mudaram a direção da história ocorreram em função de personalidades de liderança que orientaram as massas para realizar feitos de mudança e de transformação. Isso significa que a massa é, em regra, liderada, e não lidera, fato que propiciou Jung a seguinte avaliação no que concerne a esse processo: a massa não tem livre arbítrio em função de sua inconsciência, razão pela qual a atividade psíquica se desenvolve, em seu cerne, como uma lei caótica da natureza. Conseqüentemente, uma sucessão de eventos reativos é provocada, que só se finaliza quando um desastre é gerado. Nesse sentido, Jung esclarece que a ansiedade dos indivíduos só é cessada ou amainada quando estes encontram um herói; portanto o indivíduo sempre está em busca de um líder ou herói. (JUNG, 2011). Shamdasani (2011) observa que a psicologia de massa formulada pelos intelectuais franceses exerceu, dessa forma, uma significativa função de referência para a compreensão de Jung acerca dos eventos sociais, políticos e internacionais, de modo que contribuiu para que Jung afirmasse, já, em 1936, que, por meio do comunismo na URSS, do nacional-socialismo na Alemanha e do fascismo na Itália, o Estado, nessas nações, transformou-se em uma entidade onipotente, demandando, de seus indivíduos, corpo e alma (SHAMDASANI, 2011).

Com base nesse entendimento da psicologia de massas e do modo pelo qual Jung formulou a ideia de inconsciente coletivo, cujos conteúdos podem afetar diretamente as relações estatais, contribuindo para compreender os conceitos de sombra e de projeção, é importante, para fins de análise do caso desta seção, entender como o conceito de nacionalismo contribui para que os termos da Psicologia Analítica sejam aplicados em um exame da política internacional, especialmente no conflito da Guerra Fria. No que concerne ao conceito de nacionalismo, não há intenção, neste trabalho, nem de pormenorizar e de inovar sua definição, que já tem sido exaustivamente discutida e

desenvolvida pela literatura das humanidades, nem de citar os vários significados que esse conceito obteve ao longo do tempo; o objetivo é, todavia, demonstrar que o nacionalismo forma e molda a estrutura social, política e psicológica das sociedades humanas, ao servir de base para as manifestações psicológicas no nível coletivo, que, nesta dissertação, serão observadas por meio do nacionalismo russo-soviético e americano. Por fim, vale lembrar que, na literatura que aborda o conceito de nacionalismo, há distinções entre o conceito de nação, de nacionalidade, de identidade nacional e do próprio nacionalismo. Este trabalho não almeja aprofundar as distinções de cada definição ou examinar a origem, o desenvolvimento e a relação entre esses conceitos; tem o intuito de somente apresentar o nacionalismo como um fato na dinâmica política de grande parte das sociedades contemporâneas, sobretudo nos Estados russo-soviético e estadunidense.

De acordo com Anthony Smith, em *National Identity* (1991), o nacionalismo é um movimento ideológico para alcançar e manter autonomia, unidade e identidade em nome de uma determinada população, considerada, por alguns de seus membros, constituidora de uma nação real ou potencial. Já, para Greenfeld (1994), o nacionalismo está na base deste mundo. O vocábulo “nacionalismo” é utilizado, consoante a autora, como um termo “guarda-chuva”, sob o qual estão incluídos os fenômenos relacionados à identidade nacional (ou à nacionalidade), à consciência e às coletividades fundamentadas em nações; é, por sua vez, ocasionalmente empregado para se referir à ideologia articulada sobre a qual se encontram a identidade e a consciência nacional, embora não se refira, necessariamente, à variedade política do patriotismo nacional. O nacionalismo é compreendido por Greenfeld como a principal fonte de atuação da identidade na sociedade contemporânea, existindo previamente e encontrando-se na base de todas as outras sociedades que os indivíduos possam formar; essa identidade é, por sua vez, diferente das outras, visto que localiza a fonte da identidade individual dentro de um “povo”, percebido como maior do que qualquer outra comunidade e fundamentalmente homogêneo, apesar das diferenças de classe, de religião, de idioma, de localidade e, por vezes, de etnia.

Com base nessas definições, Greenfeld (1994) argumenta que, ao se analisar a história do século XX e suas guerras, parece evidente como o nacionalismo tem sido um dos principais elementos políticos e sociais que tem estimulado conflitos e moldado as sociedades atuais. Além disso, acrescenta que a identidade nacional, uma conquista eminentemente psicológica e cultural, implantada em cada indivíduo, é, de uma

perspectiva coletiva, o cerne dos Estados nacionais, que são agentes fundamentais da história moderna e da economia contemporânea. Greenfeld (1994) ainda nota que o nacionalismo é uma forma de consciência social, mas não se deve compreender sua relação com o individualismo – predominante nas sociedades ocidentais, sobretudo britânicas e americanas – como dicotômica e excludente. Adicionalmente, no que se refere à individualidade, esta é, como expõe Greenfeld, uma consequência da cultura, não da natureza, na medida em que um organismo individual natural não é um indivíduo no sentido que se atribui ao termo, ou seja, um agente moral independente; isso significa, portanto, que o individualismo é, necessariamente, uma aspiração, uma projeção de uma imagem ideal – de uma imagem da sociedade, de consciência social, de um tipo de racionalização –, da qual a natureza só pode aproximar-se (GREENFELD, 1994).

Greenfeld também parece adotar a definição dada por Durkheim do indivíduo como uma formação social, um resultado da interação social, em que o “individualismo” seria a forma pela qual a sociedade se representa na mente de seus membros. Além disso, identifica, no individualismo, o elemento central do que Weber reconheceu no protestantismo: pelo termo “consciência coletiva”, Durkheim definiu um complexo moral e cognitivo que fundamenta a ética compartilhada, influenciando e orientando as atividades sociais e econômicas da sociedade. Em última instância, a consciência coletiva funciona como uma força unificadora, ao reunir diferentes indivíduos em uma única sociedade e ao agir sob uma única vontade. Seguindo as reflexões de Durkheim, Greenfeld remonta a inspiração original que gerou a economia moderna a esse feito particular do nacionalismo individualista britânico, que, ao longo do tempo, se espalhou para outros países, afetando e alimentando suas identidades nacionalistas (GREENFELD, 1994).

Outro termo psicológico que Greenfeld (1994) utiliza para descrever o sentimento que estimula as nações a adotarem o nacionalismo, para reagir contra outras nações, é o “ressentimento”, cujo uso foi feito, primeiramente, por Nietzsche, com o fito de delinear sua genealogia da moral, de maneira a argumentar que o ressentimento nasce em seres humanos fracos e doentes, como um sentimento rancoroso e invejoso em relação aos fortes e saudáveis. O ressentimento como sentimento coletivo e nacional é valorizado por Greenfeld como um elemento essencial, capaz de fornecer a pré-condição do “desejo” weberiano, e surge quando uma igualdade teórica entre sujeitos – neste caso, nações – é provada falsa pela praticidade, gerando um sentido de inadequação e impotência que produz ressentimento. Greenfeld cita a Rússia como um exemplo preciso desse processo

histórico, na medida em que é um país com fortes tradições, relativamente distante das europeias, animada por uma vontade igualmente forte de poder competir com as nações europeias mais avançadas. Esse caso pode ser comprovado quando se analisa o período de Pedro, o Grande, cujo objetivo era europeizar culturalmente a Rússia, a partir do século XVII. Por fim, Greenfeld (1994) investiga que o nacionalismo não é apenas uma pré-condição fundamental tanto para capitalismo quanto para a democracia; porém, uma vez que todos esses elementos são moldados pela agência humana e que o nacionalismo é observado como uma fonte primária de identidade e motivação, o nacionalismo é a principal causa da estrutura psicológica e, conseqüentemente, social.

A partir dessa breve introdução em relação ao conceito de nacionalismo e seus desdobramentos psicológicos e sociais, pode-se compreender que o nacionalismo tem uma função psicológica agregadora, na medida em que possibilita a unificação de um povo em torno de um projeto comunitário maior, de modo a propiciar a formação de uma estrutura social e psicológica coletiva. No caso da Guerra Fria, pode-se inferir que o nacionalismo serviu de base para que os aspectos psicológicos coletivos pudessem ser projetados de uma sociedade à outra, não a partir de uma relação favorável e positiva entre as duas sociedades (EUA e URSS), mas como uma relação conflituosa dos aspectos psicológicos internos e coletivos de ambos os países, em que, por meio do nacionalismo, foram despertados e materializados em ações de confronto e de desinteligências. É, desse modo, que se poderá compreender o vínculo dos conceitos de inconsciente coletivo, de sombra e de projeção ao conceito de nacionalismo; no entanto, no jogo político, o que é, em regra, depreendido, e se torna perceptível, é somente o movimento relacional político entre nacionalismos, e não os conteúdos psicológicos que se encontram nestes, o que demonstra o significativo desconhecimento no que concerne às manifestações psicológicas coletivas entre sociedades. O nacionalismo desempenharia, portanto, a função de um mecanismo de acionamento, que coloca em ação os conteúdos psicológicos coletivos, estes mobilizados por meio de movimentos políticos e sociais.

Além da hipótese de que o nacionalismo serve de vetor aos componentes psicológicos manifestados nas relações interestatais, é interessante retornar, para fins de análise de caso desta secção, não só à dinâmica política e às interações sociais entre EUA e URSS no período da Guerra Fria, com base na ideia de inconsciente coletivo, de sombra e de projeção, mas também voltar à origem da formação dos nacionalismos russo e americano. É importante, ainda, destacar que, a partir da análise desse momento bipolar da política internacional, não se pretende nem passar por todos os eventos desse período,

nem determinar e se aprofundar em um ou dois episódios desse conflito; o objetivo é, no entanto, panorâmico, de modo que se possa ter uma perspectiva geral dessa bipolaridade, concentrando-se em eventos que demonstram a materialização dos processos psicológicos coletivos com bases nas conspécções junguianas.

O próprio advento da Guerra Fria pode ser compreendido, por meio da Psicologia Analítica, como uma consequência do conflito psicológico entre duas sociedades, que se estruturaram a partir de diferentes processos históricos, políticos, sociais, culturais e econômicos, e a Segunda Guerra Mundial foi somente o palco e o evento propulsor para a materialização de um conflito que já poderia existir no nível psíquico, haja vista as diferenças estruturais na composição social e nacional de ambas as nações. Para entender esse processo, é importante voltar à ideia que Greenfeld (1994) tem acerca do nacionalismo, sobretudo os manifestados na sociedade estadunidense e na russo-soviética, para que, posteriormente, se possa prosseguir com a interpretação conceitual nos termos junguianos. Greenfeld compreende que o nacionalismo estadunidense tem, em grande medida, um caráter cívico-libertário-individualista e que o nacionalismo russo-soviético tem um aspecto étnico-autoritário-coletivista. Esse argumento pode ser confirmado, ao se analisar a formação histórica, social, política e econômica de ambas as sociedades, em que, para os EUA, teve início no século XVIII e, para os russos, no século XVII.

A respeito das classificações “cívica” e “étnica”, Miscevic explica que,

de acordo com a definição puramente voluntarista, uma nação é qualquer grupo de pessoas que aspira a uma organização política semelhante a um estado comum. Se tal grupo de pessoas consegue formar um estado, as lealdades dos membros do grupo tornam-se de natureza “cívica” (em oposição à “étnica”). No outro extremo, e mais tipicamente, as reivindicações nacionalistas estão focadas na comunidade não voluntária de origem, de língua, de tradição e de cultura comuns: a etno-nação clássica é uma comunidade de origem e de cultura, incluindo proeminentemente uma língua e certos costumes. A distinção está relacionada (embora não idêntica) àquela traçada por escolas mais antigas de ciências sociais e políticas entre nacionalismo “cívico” e “étnico”, sendo o primeiro supostamente europeu ocidental e o último mais europeu central e oriental. As discussões filosóficas centradas no nacionalismo tendem a incidir apenas sobre as variantes étnico-culturais. Um grupo que aspira à nacionalidade nessa base será chamado “etno-nação”, para enfatizar sua base etnocultural, em vez de puramente cívica. Para o nacionalista etno-(cultural), é o *background* étnico-cultural que determina o pertencimento à comunidade. Não se pode escolher ser um membro; em vez disso, a adesão depende do acidente de origem e da socialização inicial (MISCEVIC, 2020, p.3).

Pode-se compreender que o nacionalismo cívico é uma forma de nacionalismo que adere aos tradicionais valores liberais de liberdade, de tolerância, de igualdade e de direitos individuais. A identidade nacional – uma identidade superior – serve como um aspecto compartilhado da identidade dos indivíduos, para que estes possam ter vidas autônomas, de maneira que uma nação cívica não almeja, em teoria, promover uma cultura em detrimento de outra. O nacionalismo cívico é frequentemente contrastado com o nacionalismo étnico (TAMIR, 2019). Historicamente, ao passo que o nacionalismo cívico foi essencial na evolução das formas constitucionais e democráticas de governo, o nacionalismo étnico foi mais vinculado, não raro, aos governos autoritários e ditatoriais. Adicionalmente, a nacionalidade cívica é uma identidade política, constituída em torno da cidadania compartilhada dentro do Estado. Nesse sentido, uma nação cívica é determinada não pela cultura, mas por instituições políticas e princípios liberais, defendida por seus cidadãos. Por fim, a adesão a uma nação cívica está normalmente aberta aos indivíduos por meio da cidadania, a despeito da cultura ou da etnia, de maneira que aqueles que compartilham os valores cívicos são considerados membros da nação (TAMIR, 2019).

No caso do nacionalismo étnico, este é uma forma de nacionalismo em que a nação e a nacionalidade são definidas em termos de etnia, com ênfase em uma abordagem etnocêntrica, cujas perspectivas políticas estão relacionadas à afirmação nacional de certo grupo étnico. O elemento essencial dos nacionalistas étnicos refere-se ao fato de que as nações são determinadas por uma herança compartilhada, que abrange, não raro, um atavismo, uma religião e uma língua comuns, podendo levar o nacionalismo étnico a se tornar uma forma de pan-nacionalismo, como o pan-eslavismo (ROSHWALD, 2001). Além disso, o nacionalismo étnico almeja, em regra, o estabelecimento de uma estrutura política etnocrática, na qual o aparato estatal é administrado por um grupo étnico nacionalista dominante. Do mesmo modo, o nacionalismo étnico é, frequentemente, contrastado com o nacionalismo cívico, de sorte que aquele fundamenta o pertencimento à nação com base na descendência ou na hereditariedade, muitas vezes articulada em termos de sangue ou parentesco. Nesse sentido, em vez de se vincular a ideais cívicos comuns e a tradições culturais, o nacionalismo étnico tende a salientar narrativas de descendência comum (ROSHWALD, 2001).

Ao explicar o surgimento do nacionalismo, Greenfeld (1994) analisa que o nacionalismo cívico-individualista, que surgiu e se desenvolveu na Inglaterra, foi herdado por suas colônias na América e tornou-se, posteriormente, característico dos Estados

Unidos. No caso do nacionalismo étnico-coletivista, este apareceu primeiro, e quase simultaneamente, na França e na Rússia; em seguida, no final do século XVIII e no início do XIX, apresentou-se nos principados alemães. Greenfeld afirma que, enquanto a França representava, em grande medida, um caso ambivalente, em que se manifestava, ao mesmo tempo, um nacionalismo coletivista e cívico, a Rússia e a Alemanha desenvolveram exemplos patentes de nacionalismo étnico (GREENFELD, 1994). Greenfeld realiza uma análise minuciosa acerca do nacionalismo estadunidense e do nacionalismo russo. Com o intuito de compreender a formação psíquica do conflito bipolar entre EUA e URSS, é importante entender, de maneira geral, a formação nacional de ambos os países, conforme o pensamento dessa autora.

Greenfeld (1994) afirma que as condições sob as quais o nacionalismo cívico se desenvolveu nos EUA foram únicas e, embora em questões de identidade nacional o excepcionalismo não seja tão excepcional, isso tornou peculiar a própria singularidade do nacionalismo americano. A nacionalidade da identidade da consciência americana não exige, necessariamente, uma explicação original e inicial, visto que os colonos ingleses levaram ao continente americano sua identidade nacional. Esses colonos concebiam a comunidade a que pertenciam como uma nação; a ideia de nação era, nesse sentido, uma herança americana. Segundo Greenfeld (1994), a identidade nacional na América, portanto, precedeu não somente a formação da identidade americana específica – a singularidade e o excepcionalismo americano –, mas também da estrutura institucional da nação americana e do território nacional.

É aludido, de acordo com Greenfeld, que tem sido o destino da nação americana, não ter ideologias, mas ser uma. A autora considera, de certa forma, essa afirmação, como uma verdade para todas as nações, na medida em que, em sua análise, uma nação é, *a priori*, a personificação de uma ideologia. Segundo ela,

não há nações “dormentes” que despertem para o sentimento de sua nacionalidade, existindo devido à alguma unidade objetiva; ao contrário, a invenção e a imposição da identidade nacional levam as pessoas a acreditar que estão de fato unidas e, como resultado, a se unirem; é a identidade nacional que muitas vezes une populações díspares em uma só. No entanto, isso se aplica mais rigorosamente à América. Pois, na América, no início, a firme convicção de que a sociedade americana (todo atributo objetivo da qual território, recursos, instituições e caráter ainda era incerto) era uma nação e era a única coisa certa. Um *explanandum* em todos os outros casos, o nacionalismo, na sociedade americana, é uma variável independente (GREENFELD, 1994, p. 402).

Greenfeld (1994) observa a particularidade do nacionalismo dos EUA, ao explicar o surgimento da ideia de nação. Desse modo, observa que a ideia de nação emergiu em uma sociedade antiga e tradicional, muito diferente da imagem ideal que o conceito carregava. Posteriormente, em todos os casos, com exceção da colonização britânica na América, o conceito de nação foi importado para ambientes sociais, cuja realidade estava em contradição com essa ideia. Greenfeld (1994) expõe que, nesse conflito desigual entre o princípio nascente de nação e os modos de vida há muito tempo estabelecidos, foi o princípio que teve de se ajustar; na América, contudo, quase não havia realidade social – como aquela conhecida na Europa⁶⁶ –, além daquela que os colonos traziam consigo em suas mentes, o que possibilitou o desenvolvimento de uma sociedade a partir de uma experiência europeia, mas com sistema econômico, organização política e instituições governamentais originais. Greenfeld esclarece que

as oportunidades econômicas, ou sua escassez, geraram interesses e relações estruturais que pouco tinham a ver com o ideal de coletividade nacional. Mas esse ideal era, no entanto, um dado. Enquanto nas sociedades mais antigas a nova ideia atuava sobre a obstinada realidade, na América a nova realidade atuava sobre a obstinada ideia herdada. O efeito transformador da ideia nacional sobre a realidade foi grande em todos os lugares, mas a ideia que eventualmente teve esse efeito foi, nas sociedades mais antigas, transformada pela contrapressão de instituições e tradições que eram o legado de seu passado pré-nacional (GREENFELD, 1994, p. 402).

A especificidade do caso americano, conforme analisa Greenfeld (1994), reside no fato de que a ideia de nação, a nacionalidade como tal, malgrado tenha sido, também, modificada pela realidade emergente independente, foi um fator poderoso na formação nacional da sociedade. A nação americana seria, nesse sentido, uma nação ideal, já que o elemento nacional nessa sociedade foi pouco desafiado por outras contrainfluências, como outros elementos nacionais. Em comparação às outras comunidades nacionais, sobretudo as europeias, o caso americano seria, portanto, um exemplo mais puro de uma comunidade nacional, exatamente em função das poucas influências que recebeu à época de sua formação nacional (GREENFELD, 1994).

⁶⁶ É importante salientar que havia as estruturas sociais indígenas originais nas Américas; entretanto, como a autora trata do desenvolvimento da concepção de nação, originalmente advinda da Inglaterra, infere-se que, no caso americano, quando os colonos ingleses chegaram a essas terras, não se encontrou nenhum tipo de estrutura social fundamentada a partir da recém-ideia de Estado moderno, que posteriormente será desenvolvida pelas sociedades europeias.

Para aprofundar na compreensão sobre essa singularidade americana, Greenfeld (1994) descreve as características do nacionalismo dos EUA que permanecem ao longo do tempo. A autora analisa que o compromisso nacional dos EUA com a liberdade e a igualdade continua sendo a principal fonte de coesão social e, ao mesmo tempo, o principal estimulante de inquietação. Ela argumenta que a rigidez da lealdade a esses ideais nacionais, bem como sua frouxidão, ameaça a nação; no entanto, consoante Greenfeld, essa lealdade também a preserva. Além disso, no decurso de sua trajetória, com uma existência nacional mais duradoura do que a de qualquer outra sociedade, com exceção da Inglaterra, a singularidade da nação americana consiste em permanecer fiel à ideia original de nação e em se aproximar mais da realização dos princípios do nacionalismo individualista e cívico. Isso significa, consoante Greenfeld, que os EUA permanecem como exemplo de sua promessa original de democracia, o que confirma seu compromisso e sua viabilidade, malgrado suas contradições inerentes. Por esse motivo, não por sua heterogeneidade, à América é creditada ter um nacionalismo singular, de modo que a nação americana representava uma “ideia”, a própria ideia da nação americana como a encarnação da liberdade individual. (GREENFELD, 1994).

Greenfeld (1994) explica, ainda, que os americanos não concebiam uma nação, um povo ou um Estado em termos de uma entidade unitária ou um indivíduo coletivo, mas como designações coletivas para associações de indivíduos. A adesão a uma coletividade não implicava a dissolução do indivíduo na comunidade; embora tenha trocado alguns de seus direitos naturais pela proteção civil, esse indivíduo, de forma alguma, revogou sua soberania. Além disso, a identificação da nação americana com uma sociedade democrática, cujos membros são livres e iguais, que se baseava no respeito pelo indivíduo, em que a humanidade composta desses indivíduos encontrava sua realização, era universal. Greenfeld observa que, se era incerto acreditar que a América funcionava assim na realidade, o que era certo era que todos concordavam que era assim que deveria ser.

Muito mais do que na Inglaterra, a lealdade, constantemente cultivada, não era para uma determinada extensão de terra, de grupos de pessoas ou de estrutura política, mas para os princípios e instituições que os incorporavam. O nacionalismo americano era, dessa forma, um nacionalismo idealista. Como resultado, quanto mais forte era esse nacionalismo, mais a sério se levavam os ideais com os quais a nação estava comprometida – mais forte era, também, o potencial de alienação de sua realidade (GREENFELD, 1994). Deve-se compreender que o nacionalismo individualista-

libertário se propõe a uma tarefa complexa. Uma nação é, idealmente, uma sociedade constituída de indivíduos iguais em seu valor humano; essa igualdade perfeita não pode, no entanto, ser alcançada. A realidade de uma nação individualista e de seus ideais são, necessariamente, inconsistentes, e essa inconsistência gera descontentamento e frustração (GREENFELD, 1994).

No caso do nacionalismo russo, a partir do final do século XVII e do início do século XVIII, a prolongada crise de identidade dentro da nobreza russa, à semelhança do desenvolvimento político e econômico em outras regiões, tornou esse estrato da elite simpático às ideias nacionalistas, que haviam sido promovidas pelos déspotas da Rússia, Pedro, o Grande, e Catarina, a Grande. Greenfeld (1994) explica que essas ideias ofereciam um remédio muito poderoso para a doença que afligia a nobreza. A nacionalidade elevava cada membro da nação e oferecia uma garantia absoluta contra a perda de status: podia-se perder a nobreza, mas não a nacionalidade. Havia, no nacionalismo, a garantia de um mínimo de dignidade incontestável, que deveria ser mantida. Com essa mentalidade, aponta Greenfeld (1994), que os aristocratas russos foram, aos poucos, tornando-se nacionalistas; estavam começando a experimentar os efeitos terapêuticos do orgulho nacional, e sua identidade como nobres estava dando lugar à identidade nacional dos russos (GREENFELD, 1994).

Em sua obra, Greenfeld esclarece que o nacionalismo tinha uma ambivalente e inevitável dependência do Ocidente, de modo que, em uma tentativa de escapar da agonia psicológica da crise de identidade, os russos acabaram adotando o ressentimento como um significante do nacionalismo. Foi-se criado um ambiente propício para o crescimento da consciência nacional e foi-se minando as frustrações e as aspirações que, por longas décadas, nutria e moldava novas paixões. Foi com base nesse ressentimento ao Ocidente, que gerou movimentos antagônicos e paradoxais, que a nação russa surge. Greenfeld (1994) apresenta o trabalho de Denis Fonvisin, dramaturgo que satirizava as pretensões culturais da nobreza, que exemplificava o conflito de identidade russo, ao abordar as seguintes questões colocada por ele: “Como podemos remediar os dois preconceitos contraditórios e mais prejudiciais: o primeiro, que tudo conosco é horrível, enquanto em terras estrangeiras tudo é bom; o segundo, que em terras estrangeiras tudo é horrível, e conosco tudo é bom?” (GREENFELD, 1994, p.221). Essa parte de uma sátira de Fonvisin resume o dilema em que se fundamentou a formação da identidade nacional russa.

No trabalho de Greenfeld (1994), essa autora expõe que a consciência do Ocidente foi imposta à Rússia por Pedro, o Grande, e a sociedade russa teve de ceder à importação

dos costumes ocidentais, que, de forma geral, em um primeiro momento, foi uma reação a este outro mundo que pareceu ser de admiração, o que faz lembrar o entusiasmo com a anglofilia em massa na França, na primeira metade do século XVIII. Essa euforia auxilia na compreensão de que a própria ideia nacional é, também, um sinal de reconhecimento do Ocidente como modelo, e as primeiras expressões do nacionalismo russo, fundamentado em um patriotismo e consciência nacional, referem-se às comparações da Rússia ao Ocidente, cujo cotejamento se tornou um componente indispensável do folclore nacional russo. Greenfeld (1994) analisa que os primeiros representantes do nacionalismo russo não tinha o Ocidente como uma ameaça, pois a conquista de Pedro, o Grande, e a mudança na posição internacional e na imagem interna da Rússia foram significativas, contribuindo para o sentimento de confiança e de orgulho dos primeiros nacionalistas, os chamados "homens de Pedro", que glorificavam a grandeza da Rússia, mas a definiam em comparação à Europa, como um Estado europeu, sendo esse sentimento de pertencimento o principal fundamento de seu orgulho nacional (GREENFELD, 1994).

A competição com o Ocidente foi, consoante Greenfeld (1994), a força motriz que impulsionou as primeiras conquistas da cultura russa e da formação da consciência nacional, verificada, basicamente, por toda a literatura russa do século XVIII; todavia, após a morte do czar, tornou-se patente o fato de que a Rússia não estava no mesmo nível de desenvolvimento econômico e político dos Estados europeus, encontrando-se em um nível inferior. É, com base nessa percepção, que a nacionalidade se tornou um elemento indispensável, capaz de resguardar os nobres russos da agonia conflitante de identidade. Greenfeld (1994) observa que a constatação da discrepância entre a realidade russa e seu ideal escolhido foi um acontecimento gradual, à medida que a consciência nacional se desenvolvia. A partir desse despertar, reconheceu-se a superioridade dos estrangeiros europeus e certa desconfiança quanto às consequências de admirá-los. Esse reconhecimento da superioridade do Ocidente incentivou o ressentimento russo, ao gerar o sentimento de vergonha e de negação na realidade sociopolítica da Rússia (GREENFELD, 1994).

Greenfeld (1994) explica que a inclinação de buscar conforto na igualdade não se sustentava, pois esta inexistia, e que, a partir desse desconforto, o ressentimento apresentou-se como uma solução para o problema da identidade nacional russa, que se baseou na rejeição ao Ocidente, fundamentado na inveja e na constatação do sentimento de inferioridade. Segundo Greenfeld (1994), não foi o “governo de estrangeiros”, aqueles cujo desejo era a importação dos costumes europeus à sociedade russa, que levou ao

ressentimento, mas o reconhecimento da discrepância entre a Rússia e seu ideal e de sua inferioridade frente à Europa. A hostilidade generalizada em relação aos estrangeiros e suas eventuais ameaças, a partir do século XVIII, enfatizou a inadequação da Rússia. Greenfeld explica que esse sentimento persistiu, pois a razão para sua existência não havia deixado de existir. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da consciência nacional russa começou a crescer e prosperar nos intelectuais não nobres de Petersburgo e de Moscou (GREENFELD, 1994).

A matriz da consciência nacional russa finalmente cristalizou no final do século XVIII, segundo Greenfeld, quando a elite nobre se voltou ao aprendizado e à identidade nacional, reivindicando, como suas, as conquistas dos intelectuais não nobres acerca do desenvolvimento do nacionalismo. O elemento mais relevante dessa solidificação da consciência nacional foi o ressentimento. Greenfeld (1994) argumenta que a inveja existencial do Ocidente e os fatores constituidores da consciência nacional foram consequência da transvaloração advinda desse ressentimento. Consequentemente, a antipatia em relação aos admiradores russos do Ocidente e os ocidentais na Rússia representava a rejeição dessa entidade ideal como modelo (GREENFELD, 1994). A etapa final do desenvolvimento de uma identidade, em que o ressentimento era o vetor das ações coletivas, não representava o ódio patente. Greenfeld (1994) analisa que foi uma transvaloração dos valores ocidentais, a partir da criação imaginária de um novo modelo, que carregava nova esperança e caracteriza nova imagem para a Rússia, capaz de servir de base para autoestima individual dos russos.

Com a matriz da identidade nacional russa desenvolvida, houve o crescimento do orgulho nacional, que, posteriormente, foi prejudicado pela proximidade e pela própria existência do Ocidente (GREENFELD, 1994). Isso significa que os russos não podiam separar-se do Ocidente e retornar ao período em que sua existência era indiferente, pois foi o encontro com o Ocidente que possibilitou a Rússia tomar consciência da ideia de nação. Nesse sentido, devido à incorporação da Rússia ao Ocidente, patriotas russos desenvolveram e experimentaram o sentimento de orgulho nacional. Consequentemente, o Ocidente era uma parte integral e inexorável da consciência nacional russa, porquanto não fazia sentido ser uma nação, caso o Ocidente não existisse. Greenfeld explica que os russos se analisavam por meio dos paradigmas ocidentais, utilizando seus modelos e suas concepções, de modo que a aprovação e o reconhecimento eram condições indispensáveis à autoestima nacional russa (GREENFELD, 1994).

Para que os russos pudessem superar esse obstáculo e formar o orgulho nacional,

malgrado a "superioridade ocidental", Greenfeld (1994) apresenta três trajetórias. A primeira era tornar-se como o Ocidente, imitando-o. Já a segunda foi caracterizar o Ocidente como um modelo inadequado para a Rússia, pois esta era única e seguia seu caminho, sem se relacionar com o Ocidente, fato que não só desafiaria o propósito que evidenciou a consciência nacional, mas também, ao assumir que a Rússia e o Ocidente eram incomparáveis, sendo avaliados por padrões diferentes, significaria renunciar à esperança de conquistar o respeito do Ocidente; como consequência, a autoestima nacional dependia do cotejamento com o Ocidente (GREENFELD, 1994). A trajetória que se apresentou mais viável foi a rejeição do Ocidente por este ser odioso, ou seja escolheu-se o ressentimento. Com o relativismo cultural, Greenfeld demonstra que o ressentimento se fundamentava no exame pessimista da Rússia, isto é, no reconhecimento de sua impotência em relação à competição com o Ocidente; diferentemente do relativismo cultural, era, contudo, um sentimento inovador, com capacidade de se ramificar, gerando e estimulando, constantemente, novos sentimentos, ideias e ideologias. Os russos haviam deixado, portanto, sua existência pré-ocidental (GREENFELD, 1994).

Da percepção da inferioridade russa, passando pela aceitação otimista do relativismo cultural e, posteriormente, pelo puro ressentimento até a transvaloração de valores, as etapas dessa evolução não podem ser separadas e organizadas de maneira cronológica, coexistindo e sobrepondo-se de vários modos. Greenfeld (1994) nota que os criadores da consciência nacional russa acabaram por convergir no estágio final da transvaloração, como a única solução viável para o problema da consciência nacional. A rejeição à razão acabou por atravessar todos os escritos investigativos, por meio de afirmações acerca do caráter nacional russo. Greenfeld (1994) explica que essa razão concerne à racionalidade, à razão do indivíduo pensante, que necessitava de liberdade e de igualdade. Como não havia nem liberdade nem igualdade no território russo, a Rússia revoltou-se contra a racionalidade, de modo a rejeitar tanto o indivíduo pensante quanto a faculdade que definia sua natureza. Greenfeld explica que as qualidades da alma russa foram conquistadas por meio do exercício mental de propor antíteses às virtudes ocidentais existentes em relação às quais a Rússia era particularmente deficiente; e, portanto, essas qualidades estavam, inicialmente, tão pouco presentes na Rússia quanto em qualquer outro lugar (GREENFELD, 1994).

A rejeição da razão implicou certa reinterpretção de seus efeitos na política, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de liberdade e de igualdade. Greenfeld (1994) esclarece que, enquanto os nacionalistas russos concordavam que os conceitos denotavam

grandes virtudes morais, recusavam-se a aceitar nas instituições ocidentais sua verdadeira personificação, porquanto acreditavam que a liberdade e a igualdade ocidentais não eram, de fato, liberdade e igualdade reais e legítimas. O fator central dessa reinterpretação é, segundo Greenfeld (1994), facilmente estabelecido: a razão individual era a fonte de toda servidão, visto que reprimia e circunscrevia as forças interiores do espírito, de sorte que toda expressão dessa racionalidade restritiva nas instituições econômicas e políticas somente estimulou seus efeitos perniciosos. Nesse sentido, a autora observa que a verdadeira liberdade recuou para a alma, tornando-se liberdade interior, e a igualdade política perdeu todo o significado (GREENFELD, 1994).

Para que a transvaloração dos princípios ocidentais pudesse solidificar como a consciência nacional russa, a elite nacionalista russa inventou o “povo”, que determinou os critérios de pertencimento à nação e levou à sua definição como uma coletividade étnica, conforme esclarece Greenfeld. O atraso da Rússia representava sua imaturidade e o fracasso de sua civilização por meio dos padrões ocidentais. Os patriotas russos associavam a repulsa da razão ao excesso de civilização, da qual a Rússia foi poupada. Nesse contexto, a invenção do “povo” surgiu, de modo a gerar o sentimento de pertencimento à nação e a propiciar a existência de uma coletividade étnica, na medida em que conectaram as virtudes espirituais da alma russa: espontaneidade e sentimento vinculados ao sangue e ao solo (GREENFELD, 1994). Greenfeld argumenta, ainda, que o "povo", transformado pela elite russa como o objeto central do culto coletivo, era um constructo mental, e a alma, que era o símbolo da “russianidade”, advinha do sangue e do solo. Essa elaboração psicológica e mental levou à conclusão de que o povo, no sentido de plebe, de trabalhador, de classe não contaminada pela civilização, tinha somente sangue e solo; a alma desse povo, isto é sua nacionalidade, seria a mais pura. Segundo Greenfeld, isso significa que aqueles que não tinham “sangue e solo” não poderiam ter a alma russa e não poderiam, portanto, ser russos (GREENFELD, 1994).

Greenfeld (1994) afirma que foi o ressentimento, não as preocupações sociais, que estimulou a consciência nacional russa, sendo o ressentimento, não a simpatia pelo campesinato, que fez do trabalhador camponês um símbolo da nação russa, como o portandarte da nacionalidade. Greenfeld esclarece que a servidão não era tida como contraditória a essa ideia, de maneira que o sofrimento do campesinato parecia possibilitar o desenvolvimento da alma eslava. Com a invenção do povo, o período de gestação da consciência nacional russa chegou ao fim, e a matriz dessa consciência nacional, em que todos os futuros russos baseariam sua identidade, estava completa, ensejando o sentido

de nacionalidade (GREENFELD, 1994). Com isso, pôde-se inferir que a ideia nacional russa consistia nos seguintes elementos: a nação era definida como um indivíduo coletivo; era formada por grupos étnicos e por fatores como sangue e solo; e, por fim, era caracterizada pela ideia de alma ou espírito russo. Greenfeld (1994) observa que o espírito da nação se encontrava no povo; era, entretanto, revelada por meio da elite educada, que tinha a capacidade de decifrá-la. Ela explica que a rejeição do indivíduo de pensamento comum, que se expressava, justamente, na glorificação de seu oposto – a comunidade –, também enfatizou indivíduos incomuns, como profetas e teólogos do espírito nacional. Conseqüentemente, a adoração do povo encontrava, não raro, sua contraparte no elitismo e no descaso pelas massas iletradas. Nesse sentido, esses indivíduos incomuns, que conheciam o desejo e anseios do povo, possuíam o direito legítimo de determinar e administrar as massas, que não conheciam sua vontade (GREENFELD, 1994).

A partir desse desenvolvimento da consciência nacional, o nacionalismo russo pode, consoante Greenfeld (1994), ser classificado de étnico, de coletivista e de autoritário, de modo que, com base na maneira pela qual foi constituída, a identidade nacional russa conseguisse fornecer os fundamentos à autoestima individual. O cotejamento com o Ocidente já não mais colocava Rússia em uma posição de inferioridade; o Ocidente permaneceu, porém, o outro significativo para a Rússia, sendo um componente necessário de sustentação do orgulho nacional, na medida em que sua superioridade derivava do fato de não ser uma nação ocidental, em razão de incorporar o princípio oposto àquele em que se baseava a civilização ocidental (GREENFELD, 1994). Era o princípio russo da dissolução do indivíduo em comunidade que significava a verdadeira aspiração do ser humano e representava a verdadeira liberdade, visto que a nação era, segundo esse princípio, um indivíduo moral de espírito único. Greenfeld (1994) analisa que esse princípio se manifestou na Igreja Ortodoxa russa, no Cristianismo oriental e na comuna camponesa. O Cristianismo oriental, assegurado e preservado pela Rússia para o mundo, era o único original e legítimo; a Igreja russa, em contraposição às Igrejas ocidentais, que enfatizava o indivíduo, era caracterizada pela ideia de unidade na multiplicidade. Greenfeld (1994, p.266) cita o teólogo russo Aleksey Khomyakov, ao dizer que “A Igreja é uma” e “sua unidade decorre necessariamente da unidade de Deus; pois a Igreja não é uma multidão de pessoas em sua individualidade separada, mas uma unidade da graça de Deus, vivendo na multidão de criaturas racionais, submetendo-se voluntariamente à graça”.

Para continuar com essa ideia, que, em teoria assemelha-se à de Karl Marx,

Greenfeld cita ainda o famoso literário do século XIX Sergey Aksakov:

“Um homem, porém, não encontra na Igreja algo estranho a si mesmo. Ele se encontra nela, não na impotência da solidão espiritual, mas na força de sua união espiritual e sincera com seus irmãos, com seu salvador. Ele se encontra nela em sua perfeição, ou melhor, encontra nela aquilo que é perfeito em si mesmo, a inspiração divina que constantemente se evapora na impureza bruta de cada existência individual separada”. As mesmas qualidades redentoras foram encontradas na comuna camponesa. “Uma comuna”, escreveu Aksakov, “é uma união de pessoas que renunciaram a seu egoísmo, sua individualidade e que expressam seu acordo comum; este é um ato de amor na comuna, o indivíduo não se perde, mas renuncia a sua exclusividade em favor do acordo geral - e aí surge o nobre fenômeno de uma existência harmoniosa e conjunta de seres racionais (consciência): surge uma irmandade, uma comuna - um triunfo do espírito humano” (GREENFELD, 1994, p.267).

Com a formação da consciência nacional já concluída, Greenfeld traz, por fim, o fato da afirmação da ocidentalização em 1917 e explica que a razão basilar da Revolução Russa desse ano, no caso o imperativo do marxismo, era a destruição sistêmica da ordem mundial que havia traído seus princípios. A ideologia marxista, adotada após a revolução, assegurava que a destruição dos princípios nos quais o Ocidente se sustenta estivesse sempre em pauta. Para acabar com a angústia de sua inferioridade, os “ocidentalizadores” russos estavam dispostos a começar com a destruição da Rússia então existente, argumenta Greenfeld (1994). Perseguiam tanto o desejo de autoestima nacional que deixaram, por certo tempo, sua identidade russa ser ofuscada pelo sentimento de fraternidade que a Rússia representava, como uma nação universal. Greenfeld (1994, p. 270) cita Lênin, que argumenta que, “ao velho mundo, o mundo da opressão nacional, das disputas nacionais e do isolamento nacional, os trabalhadores opõem um novo mundo de trabalhadores unidos de todas as nações”. Ela afirma, dessa forma, que Lênin acreditava que a máscara do proletariado, projetada por Marx, não era uma máscara, mas sua face verdadeira; no entanto, para defender o internacionalismo russo, Lenin esclareceu o sentimento nacional por trás disso, ao demonstrar que, para conquistar autorrespeito, a Rússia, conduzida e estimulada pelo espírito inquieto derivado da agonia de sua elite, assumiu o fardo da salvação do mundo. Nesse sentido, Greenfeld parafraseia Lênin, ao comentar que este se orgulhava do fato de que foi sob a responsabilidade da Rússia o início da formação do Estado soviético, possibilitando a inauguração de uma nova era da história (GREENFELD, 1994).

Após passar pela formação da consciência nacional tanto dos EUA quanto da

Rússia, pode-se compreender os fundamentos psicológicos relacionados à Guerra Fria. Como referido anteriormente, a materialização do conflito bipolar pode ser interpretado como uma consequência do conflito psicológico entre as sociedades estadunidense e russo-soviético, cujos processos políticos, econômicos, sociais e culturais se organizaram e se fundamentaram, essencialmente, não só em modelos divergentes, mas também antagônicos. A Segunda Guerra Mundial ensejou a circunstância para a materialização desse conflito, que já poderia existir no nível psíquico, ao se considerar as diferenças estruturais na composição social de ambas as sociedades. Isso significa que um acontecimento de proporções mundiais fez emergir o choque do *modus operandi* particular de duas sociedades mundialmente influentes – que tinham objetivos e ambições universais, porém por meio de trajetórias opostas – e ensejou a disputa entre essas sociedades que carregariam para si o título de referência política, econômica e cultural nas relações internacionais. No nível psicológico, o conceito de inconsciente coletivo auxilia no esclarecimento da forma pela qual EUA e URSS se identificaram com suas concepções nacionais e com os conteúdos dessa camada do inconsciente.

Como já debatido anteriormente, o inconsciente coletivo para Jung é composto de instintos herdados e de formas de percepção ou de apreensão que nunca se tornaram conscientes no indivíduo e que não são passíveis de obtenção ao longo de sua vida, mas são característicos de um grupo inteiro de indivíduos, como a família, a nação ou a humanidade. Jung explica que o inconsciente coletivo é dividido em camadas grupais e universais, e uma vez que os cérebros humanos são diferenciados, o funcionamento mental também seria coletivo e universal; no entanto, essas diferenciações correspondentes à tribo, à comunidade e à nação estariam em um nível menos profundo do que o da psique coletiva universal. Isso significa que a distinção entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo é muito tênue. Odajnyk (2007) observa que a definição de consciência coletiva esclarece o fato de que a sociedade não tem consciência da influência intensa no inconsciente coletivo sobre as atitudes e o comportamento dos indivíduos, de maneira que a cosmovisão dos indivíduos se baseia na *persona* e no inconsciente coletivo. Nesse sentido, além de conter padrões herdados de apreensão e de sentimentos universais, o inconsciente de um grupo, de uma nação ou de uma tribo também contém padrões culturais de apreensão e de sentimentos que decorrem de seu estado social contemporâneo, e não só dos primórdios da humanidade.

Odajnyk (2007) explica que a separação dessas duas camadas não é trivial, pois uma influencia a outra, e a camada cultural contemporânea passa, ao longo do tempo,

para o inconsciente coletivo herdado – na realidade, essa separação é somente didática, visto que há bastante interação entre estas. Essas formas coletivamente herdadas de percepção e de apreensão são o que Jung classifica de arquétipos. Estes são correlatos psíquicos dos instintos, isto é, a percepção do instinto de si mesmo, similar à ideia de que a consciência é uma percepção interior do processo de vida objetivo. Odajnyk (2007) elucida que, entre os tipos de classificações arquetípicas de Jung, as “ideias arquetípicas” são versões ou extensões secularizadas e abstratas de temas simbólicos, o que possibilita rastrear as ideias científicas, filosóficas e sociológicas influentes de volta à sua fonte simbólica, como a ideia da Primeira Causa para Deus ou a concepção de Comunhão para o Paraíso. Jung acredita que é sua base arquetípica simbólica que explica a popularidade das “ideias arquetípicas” e o feroz compromisso emocional que muitos têm com elas. (ODAJNYK, 2007). Os ideologismos enquadram-se perfeitamente no que Jung chama “ideias arquetípicas”, e, nesta dissertação, o liberalismo/capitalismo e o coletivismo/socialismo, como ideologias modulantes da vida social, serão as mais relevantes para o a compreensão do conflito bipolar da Guerra Fria.

Um dos objetivos da Psicologia Analítica é a integração entre os elementos conscientes e inconscientes da psique (ODAJNYK, 2007). Uma vez que o inconsciente abriga aspectos pessoais e coletivos, um fenômeno derivado da assimilação consciente dos conteúdos do inconsciente é a extensão da personalidade para além dos limites adequados aos indivíduos. Jung explica que, na terapia, o indivíduo sob análise, que passa por esse processo, descobre em si elementos não apenas de seu inconsciente pessoal, mas também do inconsciente coletivo. A assimilação de conteúdos do inconsciente pessoal pode produzir sensações a esse indivíduo, de modo a fornecer nova confiança e força para ele; como os conteúdos do inconsciente coletivo aparentam, também, pertencer ao indivíduo, este pode tentar, no entanto, assimilar esses aspectos de sua psique e identificar-se com os conteúdos do inconsciente coletivo (ODAJNYK, 2007). Caso isso ocorra, esse indivíduo estende sua personalidade para além de seus limites individuais e acaba por preencher um espaço que normalmente não pode preencher, pois só pode preenchê-lo, ao apropriar-se de conteúdos e de qualidades que, necessariamente, existem apenas para si. Nesse sentido, Jung argumentou que, como consequência dessa extensão de sua personalidade, o indivíduo experimenta uma sensação de ser "sobre-humano" ou "sobrenatural", cujo fenômeno Jung definiu como inflação psíquica. Não obstante seja definida no domínio da Psicologia Analítica, Odajnyk (2007) nota que a existência da inflação psíquica nem se restringe às situações clínicas e terapêuticas, nem relaciona

exclusivamente à identificação do indivíduo com os conteúdos do inconsciente coletivo. Nesse sentido, na medida em que a consciência é tanto pessoal quanto coletiva, a inflação psíquica pode ser, também, pessoal ou coletiva. Isso significa que um grupo, uma tribo ou uma nação podem experimentar a inflação psíquica. (ODAJNYK, 2007).

A inflação psíquica coletiva decorrente de uma identificação grupal com conteúdos do inconsciente coletivo pode ser uma forma de inflação psíquica significativa para a compreensão do comportamento político. Odajnyk (2007) analisa que, na inflação psíquica coletiva, o coletivo ou o *ego* grupal é dominado e submetido pelos conteúdos inconscientes. Com base nesse argumento, pode-se inferir que os membros individuais desse coletivo já experienciem um sentimento de inflação psíquica, em razão de seu senso de unidade com o grupo. Odajnyk (2007) explica que não só o senso de unidade, mas também a inflação psíquica que deste resulta são robustecidos pela identificação do grupo com o inconsciente coletivo. O autor analisa que essa unificação grupal com a totalidade coletiva pré-consciente tem um poder de contágio intenso e uma virulência psíquica extraordinária, visto que, conforme argumenta Jung, a identificação com camadas inferiores e mais primitivas da consciência é acompanhada por um elevado senso de vida, fornecendo uma nova fonte de poder, que pode, no entanto, desencadear um entusiasmo perigoso (ODAJNYK, 2007).

Odajnyk (2007) aprofunda sobre essa manifestação psíquica, ao argumentar que, da mesma forma que ocorre com o indivíduo, a identificação do grupo com o inconsciente coletivo gera uma sensação de validade universal, de onipotência e de divindade, o que possibilita a esse grupo impor suas exigências e demandas do inconsciente sobre os outros grupos. Nesse contexto, o sentido de validade e de legitimidade é sustentado pela unanimidade de pensamento entre os membros do grupo. Odajnyk (2007) observa que a tolerância com as diferenças individuais é colocada em ostracismo pela propensão natural da psique coletiva para a concretização dos objetivos da unidade psíquica, e o sentimento de onipotência é intensificado pela verdadeira força material e social do grupo. Conseqüentemente, sob essa circunstância, tanto o indivíduo quanto o grupo são privados do desenvolvimento consciente da psique, de maneira que os efeitos políticos e sociais dessa inflação psíquica coletiva tenha desdobramentos imprevisíveis e complexos (ODAJNYK, 2007, p.30).

O que se pode interpretar dessa demonstração teórica dos conceitos junguianos é que a origem da Guerra Fria pode ser considerada um confronto, em nível internacional, de duas psiques coletivas infladas, por meio de ideias arquetípicas divergentes, como o

capitalismo e o socialismo, que se fundamentaram em concepções nacionais contrárias, em que os Estados Unidos adotaram um nacionalismo cívico-libertário-individualista, e a Rússia assumiu um nacionalismo étnico-autoritário-coletivista. O embate entre essas duas formações nacionais, com seus respectivos *modus vivendi*, não surgiu após 1945, mas já carregava as sementes da discórdia na sua gênese, pois um nacionalismo rejeita, necessariamente, o outro, desde sua criação. Nesse processo, a origem da Guerra Fria, materializada em função de uma confronto bélico de proporções mundiais, constituir-se-ia pela projeção da sombra coletiva estadunidense sobre os russo-soviéticos e pela projeção da sombra coletiva russo-soviética sobre os estadunidenses. Infere-se, desse modo, que a sombra dos EUA seria o coletivismo e a ênfase na justiça social russo-soviética, e a sombra da URSS seria o individualismo e a ênfase na liberdade estadunidense; o inconsciente dos EUA seria, portanto, o consciente da URSS e vice-versa. Esse processo pode ser observado na figura abaixo.

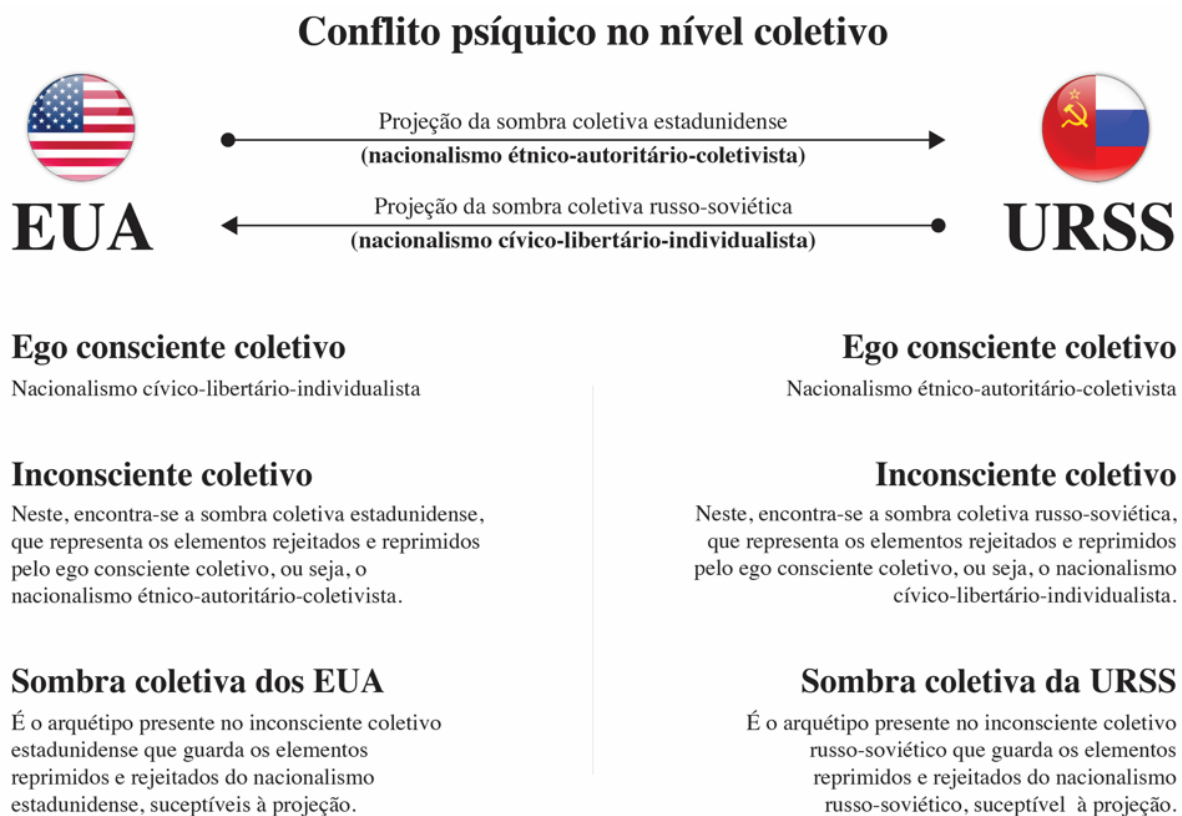


Figura 6 - Conflito Psíquico no Nível Coletivo do Caso da Guerra Fria

Fonte: autoria própria

Vale relembrar que a sombra, de acordo com Jung, guarda os aspectos inacessíveis pelo consciente, permanecendo, desse modo, no inconsciente. Esses aspectos são, em

regra, negativos e opostos. Não obstante o inconsciente guarde qualidades distintas, as características repulsivas são mais comuns na formação da sombra, visto que não são trabalhadas no consciente, devido à dificuldade em lidar com questões que desestabilizam o ego consciente. Isso significa que, caso haja somente observação dos atributos positivos, sem avaliação dos aspectos negativos, estes, advindos do inconsciente, tornam-se mais autônomos, pois o ego consciente não toma conhecimento da formação e da atuação dos elementos relegados ao inconsciente. Há, portanto, menos controle das ações que advêm do inconsciente. Jung asseverava, desse modo, que a sombra é a soma das propriedades ocultas e desfavoráveis, das funções pouco desenvolvidas – porque rejeitadas – do inconsciente.

Isso significa que a Guerra Fria pode ser considerada uma consequência do processo psíquico coletivo, por meio do qual as sociedades projetam, uma em relação à outra, a própria sombra coletiva, ao identificar na outra as crenças, as atitudes, os comportamentos e as características que rejeitam e suprimem em si. Esses elementos são projetados para o inconsciente por serem incompatíveis ou se oporem às atitudes, aos valores e aos princípios com os quais o *ego* consciente se identifica. Baseado nessa ausência da observação do inconsciente e da projeção reativa dos aspectos repulsivos do inconsciente coletivo, a análise da Guerra Fria pode ser realizada por meio da origem dos fundamentos da interação de uma sociedade com o outra.

Pode-se analisar que a Segunda Grande Guerra foi, com base em uma perspectiva psicológica, consequência da interação entre nacionalismos, que oportunizou, no final desse conflito, a atmosfera psíquica para o confronto entre uma nação que advogava por ideias liberais e outra que defendia, em contraposição, as concepções coletivistas – tanto estas como aquelas são formações ideológicas opostas que já se haviam desenvolvido há algum tempo em cada sociedade. A manifestação dos conteúdos do inconsciente coletivo ocorre por meio dos arquétipos. Os “ismos”, ou os ideologismos, podem ser considerados como arquétipos ou “ideias arquetípicas”, já que possuem a capacidade de influenciar e modular a dinâmica social de coletividades inteiras, conquistando mentes e corações. No caso dos EUA, o liberalismo político-filosófico e o capitalismo econômico foram as doutrinas que arquitetaram as relações sociais e as interações internacionais desse país; na URSS, por sua vez, os princípios do coletivismo político-filosófico e do socialismo econômico constituíram a dinâmica de vida dos russo-soviéticos. Cada sociedade cultuou e identificou-se com as práticas e os costumes de seus sistemas ideológicos, que modularam as ações sociais e permitiram a criação, a absorção e a reprodução de seus

componentes ideológicos, de modo que os indivíduos de cada país defendessem o seu “ismo” como se fossem, de fato, original, natural e intrinsecamente, deles.

A defesa ideológica de uma ideia ou de um pensamento modulador de comportamento social, os “ismos”, pode ser analisado com base na formação arquetípica do inconsciente coletivo. Jung explica a formação e o processo pelo qual esse tipo de ideia arquetípica se desenvolveu nos indivíduos e, conseqüentemente, nas sociedades. Para isso, é importante notar que, da perspectiva psicológica, a ênfase dada, sobretudo no período do Iluminismo, ao racionalismo e à sua rejeição a “superstições” ocasionou a repressão dos conteúdos irracionais e inconscientes da psique. Ao determinar a psique como uma tábula rasa, os filósofos iluministas recusaram-se, segundo Odajnyk (2007), a reconhecer que os antigos reinos com seus símbolos, suas místicas e suas representações não surgiram inesperada e repentinamente; originaram-se, todavia, do ânimo que ainda habita dentro do ser humano. Isso significa que esses elementos, inatos aos seres humanos em suas formas primitivas, estão nestes e podem a qualquer momento irromper com uma força inopinada, sob a forma de sugestionabilidade em massa, contra a qual o indivíduo é indefeso. Nesse sentido, o Iluminismo pode ter “destronado os deuses e destruído os espíritos da natureza”, mas não apagou, conforme Jung argumenta, os “fatores psíquicos que lhes correspondem, como a sugestionabilidade, a falta de crítica, o medo, a propensão à superstição e o preconceito” (ODAJNYK, 2007).

Jung observou que, na Europa da Idade Moderna, a imposição do Cristianismo contribuiu para o efeito de dividir a psique do indivíduo em dois, ao reprimir a metade “inferior”, regida por simbolismos e por superstições, e ao permitir-lhe administrar a metade mais racional, acendendo-a à civilização; a metade “inferior” aguarda, entretanto, a redenção e um segundo período de domesticação. Ao comprometer a autoridade do Cristianismo, ignorando o inconsciente e rejeitando seus aspectos irracionais e seus modos de expressão cultural, Odajnyk (2007) explica que o Iluminismo intensificou a neurotização geral do ser humano moderno, pois, conforme Jung asseverava, quando é negada a qualquer função natural a expressão consciente e intencional, essa negação implica uma perturbação geral. Jung afirmava que os elementos reprimidos no indivíduo são, psiquicamente, voláteis e imprevisíveis, devido à repressão sofrida, de modo que reagem – gerando uma espécie de compensação – por meio de manifestações de cultos, de manias, de crenças e de convicções, que, na era moderna, representa e se manifesta por meio dos “ismos”. “Nossos deuses temíveis”, escreve Jung, “apenas mudaram seus nomes: agora rimam com ‘ismo’, pois os diversos ‘ismos’ modernos são apenas um

substituto sofisticado para o elo perdido com a realidade psíquica”, ou seja, com as forças do inconsciente (ODAJNYK, 2007, p. 36). Odajnyk explica, ainda, que os ideologismos expressam e mobilizam aqueles impulsos irracionais, reprimidos e distorcidos pela ênfase unilateral no racionalismo e no intelectualismo, bem como levam a uma identificação da consciência individual com a consciência coletiva, materializada no ‘ismo’ de escolha; isso estimula, por sua vez, a identificação do grupo com as forças do inconsciente coletivo, de modo que produz, nesse sentido, uma psique de massa com desejos e anseios irresistíveis (ODAJNYK, 2007).

Jung (1991, p. 563), na obra “Psicologia e Alquimia” afirmou que

uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença. É incapaz de aprender com o passado, de compreender o que acontece no presente e de tirar conclusões válidas para o futuro. Ela se hipnotiza a si mesma e portanto não é aberta ao diálogo. Consequentemente, está exposta a calamidades que até podem ser fatais. Paradoxalmente, a inflação é um tornar-se inconsciente da consciência. Isso ocorre quando a consciência se atribui conteúdos do inconsciente, perdendo o poder da discriminação, condição *sine qua non* de toda consciência. No momento em que o destino encenava na Europa, por quatro anos seguidos, uma guerra de tremenda atrocidade que ninguém queria, ninguém, por assim dizer, indagou quem na realidade a provocara e a mantinha. Ninguém percebeu que o ser humano europeu estava possuído por algo que o privava de seu livre-arbítrio. Esse estado de possessão inconsciente prosseguirá até o dia em que o europeu se “assuste com sua semelhança a Deus”. Essa transformação só pode começar pelo indivíduo; as massas são animais cegos, como estamos cansados de saber. Por esta razão acho importante que certos indivíduos ou que os indivíduos comecem a perceber a existência de conteúdos que não pertencem à personalidade do ego, devendo ser atribuídos a um não ego psíquico. Essa operação deve ser empreendida toda vez que se queira evitar a ameaça de uma inflação [...]. É bem mais fácil anunciar a panaceia universal às multidões, porque assim não somos obrigados a aplicá-la a nós mesmos. É sabido que todo sofrimento desaparece quando muitos se encontram na mesma situação. O rebanho não conhece a dúvida; quanto maior a massa, melhor sua verdade – mas também são maiores as suas catástrofes.

A projeção simultânea entre a sombra dos EUA e a da URSS gerou uma série de ações e reações coletivas que foram materializadas na política, na economia, na cultura e nas relações sociais e internacionais como um todo, à época da bipolaridade. Como ambas as nações eram reconhecidas como potências mundiais, não só pelo desenvolvimento material de cada povo, mas também pela capacidade de disseminação internacional de poder e de influência, por meio da doutrina nacional e da propaganda ideológica sistêmica

de cada uma, as consequências da projeção dos elementos do inconsciente coletivo de cada país tiveram proporções ecumênicas. É relevante lembrar, segundo Jung, que a projeção é um processo automático pelo qual os conteúdos do próprio inconsciente são percebidos como habitados nos outros. A projeção significa a expulsão de um conteúdo subjetivo em direção a um objeto. Consequentemente, é um processo de dissimilação, pelo qual um conteúdo subjetivo se torna alienado do sujeito e é incorporado no objeto, para que o sujeito se livre de conteúdos antagônicos e incompatíveis, projetando-os (JUNG, 2011). A projeção não é um processo consciente; a razão psicológica geral para a projeção é, por sua vez, sempre um inconsciente ativado que busca expressão. Frequentemente, o objeto da projeção comporta-se como um gatilho ou um estímulo para a projeção, atraindo-a para fora do sujeito. Todas as projeções provocam contraprojeções, quando o objeto é inconsciente da qualidade projetada sobre ele pelo sujeito (JUNG, 2011).

Todo esse processo de projeção pode ser compreendido quando há interações entre conteúdos do inconsciente coletivo representados pela sombra de cada país, em uma dinâmica projetiva de ideias arquetípicas, caracterizados, neste caso, pelos ideologismos estabelecidos nos Estados Unidos e na União Soviética. Odajnyk (2007, p.74) ainda reafirma os argumento de Jung ao notar que,

devido à sua natureza inconsciente, as projeções são ingênuas e totalmente indiscriminadas. A psicologia da guerra e o chauvinismo são exemplos ideais: tudo o que meu país faz é bom, enquanto tudo o que os outros fazem é ruim. Do mesmo modo, durante a “Guerra Fria”, “tornou-se um dever político e social apostrofar o capitalismo de um lado e o comunismo de outro, cada um como representação do próprio diabo.

A série de ações e de reações coletivas projetadas, que foram materializadas nas relações entre EUA e URSS na Guerra Fria, foram manifestadas em várias áreas do conhecimento. No plano político, a doutrina Truman, baseada no telegrama de George F. Kennan, almejava conter o expansionismo e a influência soviética no leste europeu, estas que estavam sendo elaborados e arquitetados pela Komintern, a Terceira Internacional Comunista. Na área econômica, enquanto os Estados Unidos elaboravam o Plano Marshall, com o objetivo de reestruturar, majoritariamente, as economias e as finanças dos países europeus, reconstruindo essas sociedades, após a Segunda Guerra Mundial, a criação do Conselho Econômico de Assistência Mútua (COMECON) vinculou as

economias do leste europeu à União Soviética, por meio de auxílios econômicos e financeiros, separando-as das economias de mercado da Europa ocidental. No âmbito militar, os EUA, juntamente aos países do oeste europeu, criaram a OTAN, e a URSS, ao lado dos países do leste europeu, instituiu o Pacto de Varsóvia, ambos os acordos com o intuito de assegurar a dinâmica de vida de cada bloco, utilizando meios bélicos, caso necessário. No domínio ideológico, nos EUA, surgiu o movimento Macartismo, que perseguia simpatizantes do comunismo e contribuía para a elaboração de projetos e de leis contra aqueles que se envolviam em atividades “antiamericanas”, ao passo que, na URSS, havia um movimento de “combate à dissidência” política, artística e religiosa, responsável pela censura daqueles com “predileções americanas”. Na esfera da inteligência, os EUA criaram a CIA, e a URSS instituiu a KGB, ambos centros de inteligência com o fito de coletar informações e de elaborar análises e projetos concernentes à espionagem, à contraespionagem e às ações de inteligência, de modo a garantir informações e dados *a priori* para seus respectivos países.

Há, ainda, no campo cultural, o que se chamou “paradigma Modernista americano”, do lado dos EUA e “paradigma do Realismo Socialista”, do lado da URSS. De acordo com Cardoso (2012), ambos os paradigmas se desenvolveram em uma dinâmica de espelhos “antonímicos” de uma formação identitária, tornada angustiante pela rivalidade entre os EUA e a URSS, durante a Guerra Fria. De seu início, passando pela sua etapa de afirmação, ao início de sua desintegração, cada paradigma necessitou de seu “outro”, para se definir, ao determinar teorias, métodos e valores antagônicos ou diametralmente opostos aos do seu rival. Com destaque para as obras de Hoffmann, Pollock, Rothko, Newman e Kooning – a Escola de New York, no pós-guerra, marcou o deslocamento da produção de arte modernista, até então concentrada em Paris, para os Estados Unidos. Esta concernia a uma prática artístico-cultural mais “livre” e “criativa”, representação de uma “América livre” e resistente às ameaças da União Soviética. Já, na URSS, com expoentes como Vladimir Pchelin, Sergey Malyutin e Czeslaw Znamierowski, o realismo socialista foi caracterizado pela representação de valores comunistas, como a emancipação do proletariado, de modo que a arte e a cultura deveriam estar, basicamente, a serviço dos ideais revolucionários. Além do aspecto cultural, houve a corrida armamentista, que colocou em constante fricção a disputa não só pela melhoria no desenvolvimento de armamentos comuns, mas também pela inovação na tecnologia nuclear com fins militares. Adicionalmente, na área de tecnologia, houve a corrida espacial, em que EUA e URSS disputaram pelo avanço tecnológico no setor de foguetes

espaciais e pela aspiração da chegada do ser humano à Lua.

Todos esses episódios, entre outros que não foram exaustivamente citados, da relação EUA-URSS demonstraram a materialização psicológica da relação bipolar, da qual essas duas nações se constituíram, após da Segunda Grande Guerra. Seja a ideia da contenção do avanço comunista pelos Estados Unidos seja o projeto de combate à dissidência política de inclinações americanas pela União Soviética, todas essas iniciativas foram eventos que se originaram da singular formação do nacionalismo em cada sociedade⁶⁷. Cada uma identificou-se com sua ideia arquetípica, representada pela formação do “ismo” ou do ideologismo de cada nacionalismo – de um lado, o nacionalismo capitalista-libertário e, de outro, o nacionalismo socialista-coletivista –, de modo que, por meio do inconsciente coletivo de cada nação, os conteúdos reprimidos e desagradáveis, presentes na sombra coletiva nacional russo-soviética e na sombra coletiva nacional estadunidense, foram manifestados e projetados em direção à sociedade que, de fato, representava os elementos internos que cada sociedade rejeita em si. Por serem ideologias nacionais diametralmente opostas, cada nação gerou uma psique coletiva inflada, cada qual identificada com seu ego coletivo, cujo crescimento e desenvolvimento, em ambos os países, implicou uma relação conflituosa e repleta de desinteligências, observadas em várias áreas do conhecimento. Os conteúdos do inconsciente coletivo de

⁶⁷ Vale lembrar que o nacionalismo russo, que se formou ao longo do tempo e se consolidou, sobretudo, no século XIX, não perdeu – embora tenha havido modificações – sua essência coletivista, étnica e autoritária, à época do surgimento da União Soviética. No período de Stalin, foi enfatizado um patriotismo socialista soviético centralista, que defendia a ideia de um povo soviético coletivo, identificando os russos como sendo os irmãos mais velhos do povo soviético. Durante a Segunda Guerra Mundial, o patriotismo socialista soviético e o nacionalismo russo se uniram, apresentando a guerra não só como uma luta de comunistas contra fascistas, mas também como uma luta pela sobrevivência nacional (MOTYL, 2001). Ao longo desse conflito, os interesses da União Soviética e da nação russa foram apresentados como sendo os mesmos, de modo que o governo de Stalin adotou os heróis e os símbolos históricos da Rússia, estabelecendo uma aliança com a Igreja Ortodoxa Russa. Além disso, a guerra foi descrita pelo governo soviético como a Grande Guerra Patriótica, e, após esta, o nacionalismo foi oficialmente estabelecido na ideologia da União Soviética. Conseqüentemente, nacionalidades consideradas “não confiáveis” foram perseguidas. No governo de Nikita Khrushchev, mudaram-se as políticas do governo soviético para longe do culto stalinista, ao promover a noção do povo da União Soviética como sendo um “Povo Soviético” supranacional, cuja concepção se tornou política de estado depois de 1961. Isso não significou que grupos étnicos perderam suas identidades separadas ou que seriam assimilados; promoveu, todavia, uma aliança fraternal de nações que pretendiam tornar irrelevantes as diferenças étnicas. Ao mesmo tempo, a educação soviética enfatizava uma orientação “internacionalista”. Motyl (2001) argumenta que muitos soviéticos não russos suspeitaram que essa “sovietização” fosse um disfarce para um novo episódio de “russificação”, visto que o aprendizado da língua russa se tornou parte obrigatória da educação soviética e o governo soviético encorajou os russos étnicos a se mudarem para fora da Rússia, estabelecendo-se em outras repúblicas soviéticas. Os esforços para alcançar um povo soviético unido foram prejudicados pelos graves problemas econômicos na União Soviética nas décadas de 1970 e de 1980, resultando em uma onda de sentimento antissoviético entre não russos e russos. Mikhail Gorbachev apresentou-se como um patriota soviético dedicado a resolver os problemas econômicos e políticos do país, mas não conseguiu conter o crescente nacionalismo étnico regional e sectário, com a URSS dissolvendo-se, em 1991 (MOTYL, 2001).

cada país foram materializados, por meio desses nacionalismos, gerando o conflito bipolar, na medida em que cada nação reпреendeu o que mais desprezava em si, de forma que a interação entre EUA e URSS foi formada por meio da sombra coletiva projetada, com base em uma realidade engendrada pelos conteúdos indesejáveis e menosprezados dessas sombras coletivas. O muro de Berlim foi a concretização de tal manifestação esquizofrênica e foi o fator que demonstrou a incompatibilidade ideológica entre as duas nações.

Embora os Estados Unidos e a União Soviética pudessem estar em rota de colisão antes mesmo da Guerra Fria, devido à formação identitária-nacional antagônica de ambos os Estados, irrompendo o confronto somente após 1945, pode-se argumentar, ainda, que houve momentos de cooperação, de entendimento e de assistência mútua, como o período de “coexistência pacífica” e de “*détente*”. Com base na Psicologia Analítica, seria possível explicar, psicologicamente, os momentos que ensejaram essa aproximação; demandaria, entretanto, pormenorizar certos episódios dessa relação bipolar, o que não é o objetivo desta dissertação. Esses dois períodos da Guerra Fria não modificaram, por sua vez, a essência da relação entre EUA e URSS, que continuaram, mesmo nesses momentos, cada qual com seus ataques ao modo de vida de seu homólogo, sobretudo por meio da utilização do que se convencionou chamar, atualmente, “*soft power*”. O entendimento entre russo-soviéticos e estadunidenses ocorreu, entre outras razões, mais em função de uma ameaça real de destruição em massa do que uma concertação política e ideológica entre o nacionalismo de cada sociedade.

As ideias arquetípicas do ideologismo do socialismo-coletivista e do liberalismo-individualista, manifestadas no plano econômico como socialismo e capitalismo, não se resumem aos países em que se desenvolveram e prosperaram, mas aos fatores psíquicos que cada ideologismo contém de forma intrínseca. Isso pode ser contemporaneamente evidenciado pelos desentendimentos e pelas rivalidades entre China e EUA, cujas sociedades ainda guardam pisques coletivas formuladas por nacionalismos divergentes, embora esta seja uma relação diferente e não, tecnicamente, comparável com a da EUA-URSS. Desse modo, a confrontação entre as sombras coletivas não é uma exclusividade da época bipolar da Guerra Fria, malgrado esta seja emblemática para objeto de análise; isso significa, porém, que as ideias arquetípicas podem ter permanecido na psique coletiva e se manifestarem quando encontram momento adequado, apresentando-se por meio do inconsciente coletivo e produzindo seus efeitos. Nesse sentido, não bastou o desmantelamento da URSS e não bastará, na atualidade, a China mudar a estrutura de sua

organização social e de sua identidade nacional para que o ideologismo implementado por ambos os países deixe de existir; a ideia arquetípica permanece, a despeito do povo, do território e da nação em que esta se manifesta.

O fator relevante é, por sua vez, a ideia arquetípica estimulada no inconsciente coletivo, que possibilita a projeção das sombras coletivas, uma vez que estas não são identificadas e trabalhadas pelo *ego* consciente coletivo. O conflito individual pode ser diligenciado terapêuticamente, mas o conflito coletivo demanda, a princípio, uma compreensão, que leva a sociedade a um desenvolvimento de uma consciência grupal e coletiva, para que as projeções de elementos indesejáveis sejam evitadas e para que o desenvolvimento de relações mais profícuas possam ser estabelecidas. A mudança social é consequência de uma movimentação inconsciente que necessita de tempo e de dedicação, cuja manifestação acontece, primeiramente, na individualidade do indivíduo. Caso não passe por esse processo de individuação, a força do *ego* consciente diminui diante da massificação. Nesse sentido, quando o assunto concerne a movimentos de massa, e não mais a do indivíduo, os regulamentos humanos do *ego* consciente são cessados, e são os arquétipos que passam a atuar.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo das relações internacionais tem recebido de forma lenta, porém constante, o uso da psicologia nos últimos anos. Isso se deve em parte ao crescente reconhecimento de que a área da psicologia e da mente humana desempenha uma função significativa na formação das relações internacionais. A Psicologia, como uma área do conhecimento, pode contribuir para o entendimento da dinâmica das relações internacionais no nível coletivo e estatal, que é o principal nível de análise deste trabalho. Isso ocorre não só porque o comportamento dos Estados pode ser determinado por indivíduos que tomam decisões em nome do Estado, mas também porque o Estado consegue se comportar de forma coletiva e uníssona, baseado na ideia de uma coletividade nacional, ao abranger anseios e desejos sociais do povo de determinada sociedade.

Na análise desta dissertação, foi realizada uma revisão bibliográfica com base nos trabalhos de dois dos principais expoentes da Psicologia: Sigmund Freud e Jacques Lacan, autores que já têm sido bastante explorados por intelectuais que trabalham com temas da política internacional, como Bettcher, Volkan, Fanon e Bhabha. Além de Freud e Lacan, esta dissertação também almeja introduzir um terceiro autor basilar nos estudos da psique humana, cujo pensamento pode ser útil para analisar os eventos das relações internacionais: Carl Gustav Jung. As ideias de Jung têm tanta potencialidade quanto as de Freud e as de Lacan – estes que já estão mais bem consolidados nas RI –, pois tratam, também, de assuntos que ultrapassam a mera perspectiva política das relações interestatais, aprofundando-se em temas que abordam as emoções, os sentimentos e o vínculo social, capazes de criar movimentos psíquicos coletivos, como o embate entre nacionalismos, como as guerras sistêmicas e os conflitos internacionais.

A acolhida da psicologia no campo das relações internacionais tem sido mista. Há aqueles que acolhem com satisfação as contribuições que a psicologia pode oferecer, enquanto outros se mostraram mais céticos. Aqueles que aceitam a psicologia argumentam que ela pode contribuir para o entendimento dos fatores psicológicos que moldam e modulam as relações internacionais, como a função dos tomadores de decisão individuais, a dinâmica de grupo, as ações coletivas e estatais e as intersecções culturais. Argumenta-se que a área da psicologia e do estudo da mente humana pode auxiliar na compreensão dos motivos pelos quais os países tomam certas decisões e como essas

decisões são influenciadas por elementos psicológicos e psíquicos. Nas RI, os estudos preliminares dos behavioristas, passando pelo avanço no aprofundamento das análises das relações sociais e internacionais pelas abordagens pós-positivistas, como o Construtivismo, o pós-Colonialismo, o Feminismo e a política das emoções e dos afetos, chegando ao estudo da Psicanálise, seja a freudiana seja a lacaniana, contribuíram para mais aceitação e intersecção entre psicologia e política internacional.

Já aqueles que são céticos em relação à psicologia, sobretudo os teóricos da abordagem realista e neorrealista, argumentam que ela é uma ciência muito branda e que suas descobertas não são suscetíveis à generalização para o campo das relações internacionais. Argumenta-se que a psicologia está muito focada no nível individual de análise e que não leva em conta os fatores estruturais que constituem as relações internacionais. Essa afirmação descuidada serve, por um lado, para deslegitimar o uso de elementos da área da psicologia e da psique humana e para corroborar, por outro, a tentativa de uma análise isenta de elementos subjetivos e particulares, sejam esses elementos da individualidade do ser ou da individualidade de uma coletividade.

Para explicar melhor como a área da psicologia e da mente humana pode contribuir e se tornar um ferramental teórico indispensável para a análise das RI, pode-se observar que a inserção da psicanálise de Freud nos estudos das RI não só contribuiu para o desenvolvimento de uma perspectiva psicológica sobre o indivíduo e sobre as nações no contexto internacional, mas também serviu de base para o desenvolvimento de interpretações mais complexas sobre o poder, a identidade nacional e o sentimento de pertencimento a um grupo. Essa oportunidade de inserção teórica de outra área do conhecimento só foi possível devido aos movimentos que criticavam a produção de conhecimento na área de RI, sobretudo na década de 1970 e de 1980. Colocava-se a questão de que era preciso discutir sobre assuntos metateóricos e utilizar ferramentais teórico-conceituais desenvolvidos por outras áreas das ciências humanas, como a filosofia, a antropologia, a linguística e, finalmente, a psicologia, para que se desenvolvesse um entendimento e uma percepção de um mundo que, embora estivesse dividido política e juridicamente entre Estados, tinha suas decisões e suas ações tomadas por seres humanos, que vivem em sociedades e que desenvolvem, por consequência, um senso de coletividade.

Com essa diferente maneira de se refletir sobre as possíveis epistemologias, ontologias e metodologias do domínio das Relações Internacionais, o trabalho de Lacan ganhou mais espaço, sobretudo ao fazer uma releitura do pensamento de Freud. Esse

espaço adquirido ensejou novas considerações acerca da função do indivíduo, dos grupos e dos Estados na política internacional. A psicanálise lacaniana enfatiza a estrutura simbólica dos processos psíquicos por meio da linguagem, além de salientar a importância do desejo na conduta humana. Essa perspectiva psicanalítica foi bastante explorada por autores pós-coloniais, como Fanon, Bhabha e Ashis Nandy, cujos estudos ganharam relevância para compreensão dos componentes psíquicos da relação colonizador-colonizado. Essa contribuição amplia o escopo das RI, por considerar elementos subjetivos da psique individual e coletiva e por estimular o estudo das consequências subjetivas das relações humanas, nos seus mais variados níveis.

Já a contribuição de Jung segue esse mesmo caminho. As interpretações acerca dos conceitos junguianos de inconsciente coletivo, de sombra, de arquétipo e de projeção são outros mecanismos teórico-conceituais que auxiliam na elaboração interpretativa de fenômenos da política mundial em um nível coletivo, no caso desta dissertação. As RI, como âmbito de estudo das humanidades, demandam, para que haja um entendimento mais preciso da complexidade da realidade humana individual e coletiva, um aprofundamento nos estudos sobre as relações psicológicas na esfera social e internacional. Os conceitos de Jung servem de material teórico para esse tipo de análise. Neste trabalho, a relação bipolar entre estadunidenses e russo-soviéticos, no contexto da Guerra Fria, foi objeto de estudo para esses conceitos da psique coletiva de Jung, interpretação que pode contribuir para novas análises das interações e dos eventos coletivos no contexto internacional.

O domínio da psicologia e da mente humana pode auxiliar no desenvolvimento de estratégias mais eficazes para resolução de conflitos e da formação de paz, uma vez que se considere que elementos da psique coletiva humana não só existem, mas também têm uma função fundamental no desenvolvimento do agrupamento humano em questão e no modo pelo qual sociedades se comportam frente a outras. A ideia de nação e do nacionalismo contribui para canalizar essa energia psíquica existente no ente social coletivo, de maneira que a sua expressão e sua manifestação dependa de como essa sociedade conhece e trabalha com os elementos que estão no seu inconsciente. Nesse sentido, pode-se deduzir que conflitos geralmente ocorrem em razão do desconhecimento dessa capacidade psíquica coletiva, bem como a desconsideração de fatores psicológicos inerentes do ser humano individual e coletivo, como o medo, a desconfiança e a raiva, todos influenciadores de comportamentos no contexto internacional. Compreendendo esses fatores, é possível desenvolver novas estratégias que abordem as causas

psicológicas subjacentes de conflitos e pensar na causa desses conflitos que fogem de abordagens tradicionais, pensando em projetos de longo prazo de esclarecimento nacional. A relação entre política internacional e psicologia é complexa, mas importante. Ao entender os fatores psicológicos que influenciam as relações internacionais, pode-se prever, entender e moldar melhor o curso dos eventos mundiais.

De um modo geral, apesar das críticas, há uma aceitação paulatina da área da psicologia e do estudo da mente humana no campo das relações internacionais. Isso se deve em parte ao número crescente de estudiosos engajados tanto em psicologia quanto em relações internacionais. Também se deve ao crescente corpo de pesquisa que mostra como a psicologia pode ser usada para entender as relações internacionais. À medida que essa área da política internacional se desenvolve, é provável que a psicologia desempenhe uma função cada vez mais importante. Isso ocorre pois a psicologia pode auxiliar na compreensão de fatores complexos que moldam e modulam as relações internacionais e pode contribuir para o desenvolvimento de estratégias mais eficazes para as relações entre sociedades e entre Estados.

- ASHCROFT, B. **Key concepts in post-colonial studies**. London: Routledge, 1998.
- BARROS, Gilda. **Eros, a Força do Amor na Paideia de Platão**. Editora: FEUSP, 2020.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renate Gonçalves. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.
- BETTCHER, Douglas. **A psychoanalytic approach to the study of international relations**. PhD thesis, London School of Economics and Political Science, 1997.
- BLOOM, William. **Personal Identity, National Identity, and International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511558955>
- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá. PR: Eduem, 2010.
- BONFIM, Flávia Gaze. **Perspectivas sobre o escrito lacaniano: "a significação do falo"**. *Analytica*, vol.3, n.5, pp. 157-182, 2014.
- BROGAN, Hugh. **The Penguin History of the USA**. New York: Penguin Books, 1999.
- BULL, H. **The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics**. Columbia University Press, 1995.
- BUCHANAN, Ian. **A Dictionary of Critical Theory**. Oxford University Press Oxford, United Kingdom, 2020.
- BURKET, Walter. **Greek Religion**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- CAMPBELL, Joseph (Ed.). **The Portable Jung**. New York: Penguin Classics, 1976.
- CAPANEMA, C. A; VORCARO, A. M. R. **A condição do ser falante no nó borromeano**. *Estilos clín.* Vol.22, n.2, pp. 388-405, 2017.
<https://doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v22i2p388-405>
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton University Press, 2000.
- CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.
- CORREA, C. L. **Certeza e crenças delirantes**. *Mental*, vol.6, n.108, 2008.

- COMTE, A. **Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings**. Gertrud Lenzer, New York: Harper and Row Publications, 1975.
- LAPSLEY D. K; STEY C. Paul. **Id, Ego, and Superego**. University of Notre Dame, Encyclopedia of Human Behavior. Elsevier, 2011.
- DAVID, Marriott. **Whither Fanon?** Textual: Practice, 2011.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DRABINSKI, John. "**Frantz Fanon**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring Edition, 2019.
- EDINGER, Edward. **Ego e Arquétipo**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- ELLIOTT, Anthony. **Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud**. Radical Philosophy, 1993
- ELLIOT, Anthony. **Psychoanalytic Theory**. 3rd ed. Bloomsbury Publishing, 2017.
- EVANS, D. **An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis**. Taylor & Frances/Routledge, 1996.
- FANON F. **Black Skin White Masks**. London: Pluto; 2008.
- FELLUGA, D. F. **Critical Theory: The Key Concepts**. Routledge, 2015.
<https://doi.org/10.4324/9781315718873>
- FIGES, Orlando. **Natasha's Dance: A Cultural History of Russia**. Picador, 2002.
- FREUD, S; EINSTEIN, A., "**Why War?** (1933)", in Sigmund Freud: Civilization, Society, and Religion, Group Psychology, Civilization, Society, and Religion, Group Psychology, Civilization and its Discontents and Other Works, Volume 12, in J. Strachey et al (eds.), London: Penguin Books, 1985.
- FREUD, S. "**An Autobiographical Study: Postscript** (1935)" in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX, J. Strachey et al. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1959.
- _____. "**The Claims of Psychoanalysis to Scientific Interest** (1913)", in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIII., J. Strachey et al. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1955.
- _____. "**Extracts From the Fliess Papers: Draft H-Paranoia** (1895)", in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I, J. Strachey et al. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966.

_____. “**Thoughts for the Times on War and Death (1915)**”, in Sigmund Freud - Civilization, Society, and Religion, Group Psychology, Civilization and its Discontents and Other Works, Volume 12, J. Strachey et al. London: Penguin Books, 1985a.

_____. “**Why War? (1933)**”, in **Civilization, War and Death: Selections from Three Works by Sigmund Freud**, John Rickman (ed.), London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953.

_____. **Repressão: A história do movimento psicanalítico**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Introductory Lectures on Psychoanalysis**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vols 15–16). London: Hogarth, 1916.

_____. **Beyond the Pleasure Principle**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 18). London: Hogarth, 1920.

_____. **Group Psychology, and the Analysis of the Ego**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 18). London: Hogarth, 1921.

_____. **The Ego and the Id**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 19). London: Hogarth, 1923.

_____. **Inhibitions, Symptoms and Anxiety**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 20). London: Hogarth, 1926.

_____. **Civilization, and its Discontents**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 21). London: Hogarth, 1930.

_____. **New Introductory Lectures on Psychoanalysis**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 22). London: Hogarth, 1933.

_____. **Moses, and Monotheism**. In: J. Strachey, ed., *Standard Edition* (vol. 23). London: Hogarth, 1939.

FERRARA, Jéssica Antunes. **Diálogos entre Colonialidade e Gênero**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 27, n. 2, 2019. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n254394>

GADDIS, John Lewis. **The Cold War: A New History**. New York: Penguin Books, 2006.

GERMANO, Idilva Maria Pires. **A perspectiva pós-colonial em Homi K. Bhabha**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v.27, n.1/2, 1996.

GIBSON N. C. BENEDUCE, R. **Frantz Fanon Psychiatry and Politics**. London: Rowman & Littlefield International; 2017.

GIDDENS, A. **The Constitution of Society**. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

GREENFELD, Liah. **Nationalism: Five Roads to Modernity**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

GREEDHARRY, Mrinalini. **Postcolonial Theories and Psychoanalysis: From Uneasy Engagements to Effective Critique**. Palgrave MacMillan, New York, 2008.

GRIFFITHS, Martin. **International Relations Theory for the Twenty-First Century**. Routledge; 1st edition, 2007. <https://doi.org/10.4324/9780203939031>

HALL, C. S; NORDBY, V. J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. Editora Cultrix, 2021.

HEGEL, G. **The Philosophy of the Right**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

HERRING, George C. **From Colony to Superpower: U.S Foreign Relations Since 1776**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HOSKING, Geoffrey A. **Russia and the Russians: a History**. 2. ed. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

HOFFMAN, S. **An American Social Science: International Relations**. Em: Der Derian, J. (org). *International Theory: Critical Investigations*. London, Macmillan, 2005.

HOOK, Derek. **Fanon and the psychoanalysis of racism**. In: Hook, Derek, (ed.) *Critical Psychology*. Juta Academic Publishing, Lansdowne, South Africa, 2004.

HOOK, Derek. **Tracking the Lacanian unconscious in language**. *Psychodynamic Practice*, 2013. <https://doi.org/10.1080/14753634.2013.750094>

HOOK, Derek. **Fanon via Lacan, or: Decolonization by Psychoanalytic Means...?** *Journal of the British Society for Phenomenology*, (2020). <https://doi.org/10.1080/00071773.2020.1732575>

HUDDART, David. **Homi K. Bhabha**. Routledge Critical Thinkers. New York, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203390924>

HUDSON, Peter, **The State and the Colonial Unconscious**. *Social Dynamics*, 2013. <https://doi.org/10.1080/02533952.2013.802867>

HUNTINGTON, Samuel P. **Who Are We: The Challenges to America's National Identity**. Simon & Schuster Paperbacks, 2005.

INTERNATIONAL DICTIONARY OF PSYCHOANALYSIS. “**Ego Ideal**”. *Encyclopedia.com*. Acesso: 30 mar de 2023. <<https://www.encyclopedia.com>>. 2023.

JOHNSTON, Adrian, “**Jacques Lacan**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edition: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Acesso em 28 mar 2023. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/lacan/>>.

JUNG, G. Carl. **Essays on Contemporary Events: Psychotherapy and a Philosophy of life**. Psychology Press; 2nd Edition; London, 2003.

_____. **Completed Works 2 - Estudos Experimentais**. Petrópolis. Vozes, 1997.

_____. **CW 3 - Psicogênese das Doenças Mentais**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **CW 4 - Freud e a Psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **CW 5 - Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **CW 6 - Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **CW 7 - Estudos sobre a Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **CW 8 - A Dinâmica do Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **CW 9 - Aion - Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **CW 10 - Psicologia em Transição**. Petrópolis; Vozes, 1993.

_____. **CW 11 - Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **CW 12 - Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **CW 13 - Mysterium Coniunctionis**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **CW 15 - O Espírito na Arte e na Ciência**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **CW 16 - A Prática da Psicoterapia**. Petrópolis; Vozes, 1988.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. In: *Obras Completas de C. G. Jung*, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A Psicologia do Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Estudos sobre a Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Vida simbólica I**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016.

_____. **A Natureza da psique**. Brasil: Editora Vozes, 2011a.

_____. **O eu e o inconsciente**. 21. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

JUNG, Carl Gustav; HULL, Richard Francis. Carrington. **Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster**. UK: Routledge, 2003.

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Penguin. Classics; Revised edition, 2008.

KAUFMAN, Joyce P. **A Concise History of U.S. Foreign Policy**. Rowman & Littlefield, 2017.

KAUFMANN, P. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed 3º, 1996.

KELLER C. Richard. **Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226429779.001.0001>

KENNAN, George F. **American Diplomacy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

LACAN, J. **A metáfora do sujeito**. In: J. Lacan, Escritos. São Paulo: Perspectiva, 1966.

_____. **The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-1954**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. **Fetishism: The Symbolic, the Imaginary and the Real**. Perversions: Psychodynamics and Therapy, New York: Random House, London: Tavistock, 1956.

_____. **The Mirror Stage as Formative of the I Function** [1949], in *Écrits* [1966], trans. Bruce Fink, in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg. New York: W.W. Norton, 2006.

_____. **The Line and Light in The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis**. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1978.

_____. **The Seminar. Book III. The Psychoses**. Trans. Russell Grigg. London: Routledge, 1993.

LAFEBER, Walter. **America, Russia, and the Cold War 1945 – 2006**. 10th ed. New York: MacGraw-Hill, 2008.

LAPSLEY D. K; STEY C. Paul. **Id, Ego, and Superego**, University of Notre Dame. Encyclopedia of Human Behavior. Elsevier, 2011. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-375000-6.00199-3>

LEFFLER, Melvyn. **For The Soul of Mankind**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

LEGVOLD, Robert (Ed.). **Russian Foreign Policy in the 21st Century & the Shadow of the Past**. New York: Columbia University Press, 2007.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS J. B. **Vocabulário da psicanálise**. Editora: Martins Fontes. São Paulo, 1991.

LYOTARD, J. François. **Libidinal Economy**: Continuum Impacts Series. Edição:3°. Editora, A&C Black, 2004.

LUARD, E. **Conflict and Peace in the Modern International System**. Boston: Little Brown 1988. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-19305-9>

LUARD, E. **International Society**. London: The MacMillan Press, 1990. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-20636-0>

LUARD, E. **The Balance of Power: The System of International Relations, 1648-1815**. London: MacMillan, 1992. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-21927-8>

MCDERMOTT, Rose. **Political Psychology in International Relations**. The University of Michigan Press, 2004. <https://doi.org/10.3998/mpub.10847>

MCGUIRE, W. and Hull, R. **C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters**, London, Picador, 1980.

MEARSHEIMER, J. J. (2001). **The Tragedy of Great Power Politics**. New York: W. W. Norton.

MISCEVIC, Nenad, **Nationalism**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta. Acesso em 22 fev 2023
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/>>.

MORALES, Yasmina Romero. **La aplicabilidad metodológica de los conceptos de estereotipo, ambivalencia, tercer espacio y mimetismo de Homi K. Bhabha en el análisis de la narrativa colonial**. Universidad de La Laguna. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2020.

MOTYL, Alexander J. **Encyclopedia of Nationalism, Volume II**. Academic Press, 2001

NOGUEIRA, J. Pontes; MESSARI, Nizar. **Teoria de Relações Internacionais: Correntes e Debates**. Rio de Janeiro, GEN. Editora Atlas, 2021.

NIEBUHR, R. **Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics**. New York: Charles Scribner's Sons, 1941.

ODAJNYK, Volodymyr W. **Jung and Politics: The Political and Social Ideas of C. G. Jung**. Lincoln: Authors Choice Press, 2007.

PRASAD, B. **Theory of Government in Ancient India Post-Vedic**. Allahabad: The Indian Press, 1927.

PORGE, E. **Jacques Lacan um psicanalista: percurso de um ensino**. Tradução de Cláudia Yereza Guimarães de Lemos, Nina Virginia de Araújo Leite e Viviane Veras. Brasília: Ed. UnB, 2006.

QUINET, Antonio. **A heteridade de Lacan**. Revista Heteridade, v. 2. 2001. Os outros em Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ROSHWALD, Aviel. **Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, the Middle East and Russia, 1914–1923**. London and New York: Routledge, 2001. <https://doi.org/10.4324/9780203187722>

SAIANI, Cláudio. **Jung e a Educação: Uma Análise da Relação Professor/Aluno**. Escrituras Editora. São Paulo: 2000.

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, B. de S. **Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial. E para além de um e outro**. Centro de Estudos Sociais, Universidade do Minho, 2004.

SPIVAK, G.C. **Can the subaltern Speak?** Em: Ashcroft, B., Griffiths, G, Tiffin, H. The postcolonial studies reader. Londres, Routledge, 1988.

SANTOS, Hernani Pereira. **Raça, racismo e clínica fenomenológico-existencial: elementos para a decolonização da atenção clínica**. Rev. NUFEN, vol.13, n.3, pp. 75-89, 2021

SCHÄFFER, Margareth. **“Entrelugares” da cultura: diversidade ou diferença?**. **Revista Educação e Realidade**. Vol. 24(1): 161-167, jan./jun., 1999.

SHARP, Daryl. **Léxico Junguiano – Dicionário de Termos e Conceitos**. São Paulo: Cultrix, 1993.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna**. Editora: Ideias e Letras, São Paulo, 2011.

SHERIDAN, Alan. **Jacques Lacan, The Four Fundamental**. Concepts of Psychoanalysis. London, 1998.

SCHULTZ, D. P.; SHULTZ, S. E. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 2019.

SCHUETT, R. **Freudian roots of political realism: the importance of Sigmund Freud to Hans J. Morgenthau’s theory of international power politics**. History of the Human Sciences, 2007. <https://doi.org/10.1177/0952695107082491>

SEN, A. **Studies in Hindu Political Thought**. Calcutta: Chackemertty, Chatterjee, 1926.

- SMITH, Anthony D. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press; 1991.
- SOPHOCLES, Knox B. **Three Theban Plays: Antigone; Oedipus the King; Oedipus at Colonus**. New York, NY: Penguin Books; 1984.
- STEVENS, A. **Jung: a very short introduction**. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- TODOROV, T. **La conquista de América. El problema del otro**, Madrid: Siglo XXI, 2010.
- TONIETTO, Lucy. **O processo de individuação no trabalho: Um Diálogo entre Karl Marx e Carl Gustav Jung**. Dissertação submetida à Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2000.
- TAMADONFAR, M. **The Islamic Polity and Political Leadership Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism**. London: Westview Press, 1989.
- TAMIR, Yael. **Not So Civic: Is There a Difference Between Ethnic and Civic Nationalism?** Annual Review of Political Science, 2019.
<https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-022018-024059>
- THAKUR, G.B. **Reading Bhabha Reading Lacan: Preliminary Notes on Colonial Anxiety**. The Literary Lacan: From Literature to Lituraterre and Beyond. London, New York, Calcutta, 2013.
- VEGA, María José. **Homi Bhabha**. Universitat Autònoma de Barcelona, 2009.
- VICO, Giambattista. **La scienza nuova**. Publisher: Penguin Classics; 3rd edition, 2000.
- Waley, A. **Three Ways of Thought in Ancient China**. London: George Allen and Unwin, 1939.
- WESTAD, Odd Arne. **The Cold War: A World History**. New York: Basic Books, 2019.
- WALTER, Burket. **Greek Religion**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- WALT, Stephen M. **Alliance Formation and the Balance of World Power**. International Security, 1985. <https://doi.org/10.2307/2538540>
- WEBER, Patrícia Amorim; MEDEIROS, Priscila Martins. **Sobre a zona de não ser e o negro-tema: um debate acerca da produção do conhecimento a partir de Frantz Fanon e Guerreiro Ramos**. *Áskesis*, São Carlos - SP, v. 9, n.1, p. 266-283, jan./jun. 2020. <https://doi.org/10.46269/9120.467>
- WHEELER, Michael, “**Martin Heidegger**”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Acesso em: 14 mar de 2023
 <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/heidegger/>>.

WRIGHT C. **Lacan on Trauma and Causality: A Psychoanalytic Critique of Post Traumatic Stress/Growth**. J Med Humanit. 2021. <https://doi.org/10.1007/s10912-020-09622-w>

WYNTER, Sylvia. **Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of "Identity" and What it's Like to be "Black"**. University of Minnesota Press, 1999.

YOKUM, N. **A call for psycho-affective change: Fanon, feminism, and white negrophobic femininity**. Philosophy & Social Criticism, 2022. <https://doi.org/10.1177/01914537221103897>