

2

Um modelo temido e invejado

2.1

Função e gênese do algoz na psicodinâmica das massas

A obra maior de Freud sobre o funcionamento das coletividades, *Psicologia de grupo e a análise do ego* (Freud, 1996 [1921]), debruça-se sobre as condições de formação de grupos, ou melhor, de multidões (*Masse*, em alemão), e a natureza do vínculo entre seus membros, colocando como prioridade a análise dos investimentos libidinais e das configurações pulsionais que permeiam o pertencimento de um sujeito a uma coletividade. Questionando a barreira epistemológica entre Psicologia individual e social, Freud busca decompor o chamado instinto gregário em seus determinantes edípicos subjacentes.

Um dos grupos típicos que Freud examina é a Igreja Católica, onde Deus funciona como a entidade transcendente que o organiza, ou seja, o líder. A crença (ou ilusão, como prefere o autor) no amor equânime de Deus por cada um dos membros da Igreja é o que impede que impulsos cruéis e hostis surjam entre seus membros e causem sua dissolução; o ódio a quem o líder ama é inibido por causar a perda do amor do líder. Esta manobra intensifica, no entanto, a crueldade e intolerância para com aqueles que não pertencem à Igreja (Ibid., p. 110). Há um deslocamento do objeto dos impulsos hostis para indivíduos que não pertencem ao grupo, aqueles que podem ser odiados impunemente por não desfrutarem do amor do líder. Freud associa esta última figura a um “bondoso irmão mais velho” ou pai substituto (Ibid., p. 106), remetendo as relações intragrupais à relação entre irmãos no contexto edipiano. No caso do exército, outro grupo típico, a ascendência hierárquica do líder e o deslocamento da hostilidade para os inimigos é ainda mais clara, mas a crença no amor equânime talvez menos explícita, apesar de aparecer sob forma de reconhecimento, através das condecorações.

A princípio, portanto, o deslocamento da hostilidade dos pares para os inimigos é empreendida em função da preservação do amor do líder, o que Freud ilustra traçando um paralelo com as primeiras manifestações do sentimento de

grupo em crianças:

Durante longo tempo nada na natureza de um instinto gregário ou sentimento de grupo pode ser observado nas crianças. Algo semelhante a ele primeiro se desenvolve, num quarto de crianças com muitas crianças, fora das relações dos filhos com os pais, e assim sucede como uma reação à inveja inicial com que a criança mais velha recebe a mais nova. O filho mais velho certamente gostaria de ciumentamente pôr de lado seu sucessor, mantê-lo afastado dos pais e despojá-lo de todos os seus privilégios; mas, à vista de essa criança mais nova (como todas as que virão depois) ser amada pelos pais tanto quanto ele próprio, e em consequência da impossibilidade de manter sua atitude hostil sem prejudicar-se a si próprio, aquele é forçado a identificar-se com as outras crianças (Ibid., pp. 129-130).

Os laços que ligam os membros de um grupo ao líder são libidinais e atravessados pela idealização, cuja intensidade pode levar tais membros à fascinação e servidão, estados, diz Freud, similares à hipnose. Em todos os casos, o líder é o objeto que é investido para ser colocado, em maior ou menor grau, no lugar de ideal do eu de cada membro, exercendo as funções desta instância desde o exterior.

No entanto, Freud atenta para a possibilidade de que uma idéia dominante – e não uma pessoa ou entidade – desempenhe o papel de líder, ou mesmo que uma simples tendência ou desejo comum aos membros do grupo, talvez alguém de uma metáfora paterna, possam exercer sua função agregadora. Pois bem:

O líder ou a idéia dominante poderiam também, por assim dizer, ser negativos; o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva (Ibid., p. 111).

De fato, o ódio comum parece ser a formação de compromisso grupal por excelência, já que a primeira vantagem psíquica do pertencimento a um grupo é a evitação da ambivalência de sentimentos, angustiante em si mesma, em relação aos outros membros do grupo, ambivalência de outro modo presente em qualquer relacionamento.

As provas da Psicanálise demonstram que quase toda relação emocional íntima entre duas pessoas que perdura por certo tempo – casamento, amizade, as relações entre pais e filhos – contém um sedimento de sentimentos de aversão e hostilidade, o qual só escapa à percepção em consequência da repressão (Ibid., p. 112).

No interior de um grupo estes sedimentos são deslocados para recair sobre não-membros do grupo, o que assegura a unidade e continuidade da formação

grupal e poupa todos os integrantes dos conflitos e sofrimentos advindos de relações ambivalentes.

Quando um grupo se forma, a totalidade dessa intolerância se desvanece, temporária ou permanentemente, dentro do grupo. Enquanto uma formação de grupo persiste ou até onde ela se estende, os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes, toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles (Ibid., p. 113).

É a mesma unidade, uniformidade e continuidade ilusória que é obtida pelo eu de cada pessoa, e através de mecanismos bastante semelhantes. Pode-se identificar nas antipatias e aversões que sentimos por estranhos a expressão do narcisismo, do amor a si mesmo (Ibid., p. 113). A presteza a odiar de cada um trabalha em favor da unidade egóica, poupando-nos da ambivalência em relação a nós mesmos e impedindo nossa fragmentação. O inimigo, portanto, talvez até antes do líder, é uma figura fundamental à unidade de qualquer grupo, e até à integração egóica de qualquer pessoa.

Encontramos em Freud um grupo sem líder aparente, que motiva uma outra explicação metapsicológica para a formação de multidões:

Suponha-se, por exemplo, que uma das moças de um internato receba de alguém de quem está secretamente enamorada uma carta que lhe desperta ciúmes e que a ela reaja por uma crise de histeria. Então, algumas de suas amigas que são conhecedoras do assunto pegarão a crise, por assim dizer, através de uma infecção mental (Ibid., p. 117).

Neste caso a identificação entre os membros baseia-se na “possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação” (Ibid., p. 117). O autor enfatiza que a simpatia é secundária à identificação e que o decisivo é que “as outras moças também gostariam de ter um caso amoroso secreto e, sob a influência do sentimento de culpa, aceitam também o sofrimento envolvido nele” (Ibid., p. 117), ou seja, a crise histérica. O remetente da carta, portanto, por estranho que seja, exerce ao menos uma das funções de um líder ao ser eleito objeto em comum, ou modelo de objeto em comum: não deixa de estar presente a suposição de amor equânime, ao menos como possibilidade implícita.

Portanto, este exemplo demonstra a tese freudiana a respeito do caráter original do líder como objeto de desejo em comum da multidão. As moções hostis são dirigidas ao objeto que ele, por sua vez, deseja: aquele que despertou os

ciúmes da moça.

Outro exemplo semelhante ilustra as consequências desta dinâmica grupal em relação aos sedimentos de hostilidade, quando o objeto, como tal e não apenas como um modelo de objeto, exerce sozinho e sem qualquer outro remetimento de seu próprio desejo, a função agregadora que tem, em outros grupos, a assunção de amor equânime do líder.

Basta-nos pensar no grupo de mulheres e moças, todas elas apaixonadas de forma entusiasmamente sentimental, que se aglomeram em torno de um cantor ou pianista após sua apresentação. Certamente seria fácil para cada uma delas ter ciúme das outras; porém, diante de seu número e da conseqüente impossibilidade de alcançarem o objetivo de seu amor, renunciam a ele e, em vez de uma puxar os cabelos da outra, atuam como um grupo unido, prestam homenagem ao herói da ocasião com suas ações comuns e provavelmente ficariam contentes em ficar com um pedaço das esvoaçantes madeixas *dele*. Originalmente rivais, conseguiram identificar-se umas com as outras por meio de um amor semelhante pelo mesmo objeto (Ibid., p. 130).

Os impulsos aqui aparecem fusionados, dirigidos todos ao mesmo objeto. Ao amor ao herói se juntam os sedimentos de hostilidade e intolerância originalmente dirigidos aos outros membros do grupo: de madeixa em madeixa despedaça-se um objeto. O pianista acumula não só aspectos do líder (objeto erótico em comum que se supõe amar todos os membros do grupo igualmente) como também aspectos do inimigo, ao se tornar o destinatário do deslocamento das moções hostis intragrupais.

Esta, afinal, talvez seja a forma mais primitiva de laço grupal, uma onde as funções do objeto de desejo, do líder e do inimigo nem mesmo chegaram a se diferenciar entre si. O estado de coisas é tão simples quanto “muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles” (Ibid., p. 131). O sentimento social se erige sobre a transformação do ódio e inveja intragrupais em identificação, motivada por um “vínculo afetuosos comum com uma pessoa fora do grupo” (Ibid., p. 131), vínculo que se torna tão mais ambivalente – ou até simplesmente tão mais hostil – quanto mais uniforme se torna o grupo.

Muitos iguais e um diferente: o homem não é um animal gregário, mas “de preferência um animal de horda” (Ibid., p. 131), cujo centro organizador, que inicialmente não é só amado, mas carrega sozinho o peso de toda a ambivalência,

é externo ao grupo.

A ilusão do amor equânime do líder, característica de grupos mais estáveis, é uma remodelação idealística de um estado de coisas primitivo onde cada indivíduo é potencial membro de um grupo por compartilhar com os outros o sentimento de perseguição e conseqüente temor de um algoz em comum (Ibid., p. 135).

O que é assim despertado é a idéia de uma personalidade predominante e perigosa, para com quem só é possível ter uma atitude passivo-masoquista, a quem se tem de entregar a própria vontade, ao passo que estar com ele, ‘olhá-lo no rosto’, parece ser um empreendimento arriscado (Ibid., pp. 137-138).

Em 1908 Freud indicara o quanto esta ideia de uma personalidade predominante era tributária das renúncias feitas pelos neuróticos diante da ameaça de castração ou da perda de amor, que se renovavam em prol da civilização. Em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (Id., 1996 [1908a]), segundo Strachey “a primeira das longas exposições de Freud sobre o antagonismo entre civilização e vida instintual” (Ibid., p. 167), o autor explora os danos a que estão sujeitas “a saúde e a eficiência dos indivíduos” (Ibid., p. 169) sob regimes progressivamente restritivos da vida sexual.

Alguns dos fatores que vêm a produzir uma neurose são todos aqueles “que prejudicam a vida sexual, suprimem sua atividade ou distorcem seus fins” (Ibid., p. 173). A civilização depende em algum grau de tais fatores, através dos quais “cada indivíduo renuncia (...) a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade” (Ibid., p. 173).

Isto não se dá exclusivamente pela coerção, mas também são “os sentimentos familiares derivados do erotismo que leva[m] o homem a fazer essa renúncia” (Ibid., p. 173), sentimentos cujas raízes são edípicas.

Àquele que não consegue levar a cabo esta renúncia Freud discerne dois destinos: “torna-se um ‘criminoso’, um ‘outlaw’, diante da sociedade – a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um ‘herói’” (Ibid., p. 173).

Destinos intermediários começam a se delinear em seguida, permeados por graus variados tanto de sublimação pulsional – “capacidade de trocar seu objetivo

sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro” (Ibid., p. 174) – quanto de fixação obstinada, o que “leva algumas vezes (...) até as chamadas anormalidades” (Ibid., p. 174).

A capacidade de sublimação, no entanto, parece em geral bastante limitada:

Para a grande maioria das organizações parece ser indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual direta, e qualquer restrição dessa quantidade, que varia de indivíduo para indivíduo, acarreta fenômenos que, devido aos prejuízos funcionais e ao seu caráter subjetivo de desprazer, devem ser considerados como uma doença (Ibid., p. 174).

Esta satisfação sexual direta, por sua vez, é sempre atravessada pela sexualidade infantil, anárquica, auto-erótica e “pervertida”: “no homem o instinto sexual não serve originalmente aos propósitos da reprodução, mas à obtenção de determinados tipos de prazer” (Ibid., p. 174).

As possibilidades de compromisso entre renúncia e satisfação dependerão do grau de renúncia exigido, ou seja, do quão restrito é o ideal da moral sexual em vigor. Mesmo quando se trata de um ideal em função do qual “tudo do instinto sexual é suprimido, exceto quando serve ao objetivo da reprodução” (Ibid., p. 175) – que não é ainda o mais restrito – uma série de sofrimentos advém.

Entre estes, Freud situa as perversões e a homossexualidade, marcando alguma diferença entre os termos, baseado na distinção entre especificidades de alvos e objetos sexuais, respectivamente. Tais organizações são ainda marcadas por graus diversos de capacidade sublimatória, uma aptidão que o autor discerne particularmente nos homossexuais (Ibid., pp. 175-176).

As formas mais acentuadas – mais rígidas, exclusivas – de perversão e homossexualidade tornam o indivíduo “socialmente inútil e infeliz” (Ibid., p. 176), e seu destino variará conforme a intensidade de sua libido. Se esta for pouco intensa, o sujeito conseguirá suprimir suas inclinações, à custa de esgotar todas as suas forças neste empreendimento. “É como se esses indivíduos estivessem interiormente inibidos e exteriormente paralisados” (Ibid., p. 176).

Se a libido é intensa, dois desdobramentos são possíveis: ou o indivíduo cede ao pólo pulsional e “sofre as conseqüências” (Ibid., p. 176) sociais – caso no qual Freud não se detém por considerá-lo muito menos interessante – ou o indivíduo procederá a uma supressão “falsa, ou melhor, frustrada” (Ibid., p. 176).

Não obstante o esforço, as moções pulsionais se expressarão de outras formas “igualmente nocivas para o sujeito, e que o tornam tão inútil para a sociedade quanto o teria inutilizado a satisfação de seus instintos suprimidos” (Ibid., p. 176). São os que sucumbem à neurose:

nas neuroses os impulsos pervertidos, após terem sido reprimidos, manifestam-se a partir da parte inconsciente da mente – porque as neuroses contêm as mesmas tendências, ainda que em estado de ‘repressão’, das perversões positivas (Ibid., p. 177).

A situação se agrava quando o ideal se restringe ainda mais e a moral “proíbe toda atividade sexual fora do matrimônio legítimo” (Ibid., p. 178), estágio em que Freud situa a moral sexual de sua época. Neste caso a abstinência exigida até o casamento provoca não só o aumento do número de neuróticos, como também, de forma geral, “homens fracos mas bem comportados, que mais tarde se perdem na multidão que tende a seguir, de má-vontade, os caminhos apontados por indivíduos fortes” (Ibid., p. 181). Eis a submissão das massas, que nada tem de natural, mas depende das sanções normatizadoras da sexualidade, originalmente perversa e polimorfa.

As neuroses, enfim, através dos sintomas, não deixam de representar uma derrota da cultura, já que “sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização, efetuando assim a obra das forças mentais suprimidas que são hostis à civilização” (Ibid., p. 185), dentre elas o ódio.

Neste artigo a polaridade fundamental pulsão-cultura, em que se baseara, em parte, a polaridade perversão-neurose, esboça desdobrar-se em toda uma série simbólica que inclui os binômios saúde-doença e mau-bom: “aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhes permitem, são vitimados pela neurose. Esses indivíduos teriam sido mais saudáveis se lhes fosse possível ser menos bons” (Ibid., p. 177).

Logo adiante, são acrescentadas à série as polaridades ativo-passivo e homem-mulher:

É comum a irmã de um pervertido sexual (...) apresentar uma neurose cujos sintomas expressam as mesmas inclinações das perversões do seu irmão, mais ativo sexualmente. Correlatamente, em muitas famílias os homens são saudáveis, embora do ponto de vista social sejam altamente imorais, enquanto as mulheres, cultas e de elevados princípios, sucumbem a graves neuroses (Ibid., p. 177).

Estas conjecturas parecem refletir o teor que a distinção entre os sexos adquire durante o desenvolvimento, o que será tematizado em artigos posteriores através da investigação da organização genital infantil, a fase fálica. Mais importante para nossos propósitos, elas delineiam o eixo em que o perverso se situa na fantasia, eixo que perpassa as representações da pulsionalidade, da saúde, da maldade, da atividade e da masculinidade. A “personalidade predominante” em função e em torno da qual um grupo primordialmente se organiza é o avatar deste eixo fantasístico. Trata-se, filogeneticamente, da figura darwiniana do pai primevo, que Freud examinou em *Totem e Tabu* (Id., 1999 [1912-13]).

2.2

Tabu, transgressão e inveja

No primeiro ensaio de *Totem e tabu* Freud investiga os tabus de sociedades primitivas: essencialmente ambíguo, o tabu é uma inibição de conduta que recai sobre pessoas e situações que são ao mesmo tempo admiráveis e ameaçadoras. No povo aborígene australiano o incesto é “vingado da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade” (Freud, 1999 [1912-13], p. 15). Esta reação retrata um “horror excepcionalmente intenso ao incesto” (Ibid., p. 16); o clã inteiro, percebe Freud, é sensível ao assunto “num grau fora do comum” (Ibid., p. 16).

O perigo que o tabu evita é o da imitação: “qualquer um que tenha violado um tabu torna-se tabu porque possui a perigosa qualidade de tentar os outros a seguir-lhe o exemplo: (...) ele é verdadeiramente contagioso naquilo em que todo exemplo incentiva a imitação” (Ibid., p. 42). Mas, prossegue Freud, mesmo aqueles que não transgrediram tabu algum podem tornar-se tabu, e neste caso o determinante é que estejam em uma situação capaz de provocar o perigoso desejo de outrem: estamos no domínio da inveja.

O tabu de um rei é forte demais para um dos seus súditos porque a diferença social entre eles é muito grande. Mas (...) um súdito, que teme a grande tentação que lhe é apresentada pelo contato com o rei, pode talvez suportar tratar com um alto funcionário do qual não precisa ter tanta inveja (Ibid., p. 42).

A tentação é a de matar o rei e tomar seu lugar. Entre os núbas da África Oriental o ato de tocar o rei é tabu, “provavelmente porque pode insinuar impulsos agressivos” (Ibid., p. 57), enquanto ser tocado pelo rei por iniciativa dele é uma situação que não só não é tabu como também traz efeitos curativos e protetores (Ibid., pp. 50-51). O contato é proibido, portanto, por ser ativo, aludindo a um “sentido mais geral de atacar, de obter o controle, de afirmar-se” (Ibid., p. 80).

Um dos principais tabus, portanto, é o que envolve o assassinato. O fato de ser frequentemente cercado de precauções e observâncias cerimoniais indica o quão tentador é. Mesmo em se tratando da morte de um inimigo da tribo, é comum que o assassino torne-se tabu e precise se engajar em “atos de expiação e purificação” (Ibid., p. 46). A violência parece ter um caráter contagioso e provocar uma imitação que precisa ser canalizada e organizada pelo rito.

O que está em questão é o medo do exemplo infeccioso, da tentação a imitar, ou seja, do caráter contagioso do tabu. Se uma só pessoa consegue gratificar o desejo reprimido, o mesmo desejo está fadado a ser despertado em todos os outros membros da comunidade. A fim de soffrear a tentação o transgressor invejado tem que ser despojado dos frutos de seu empreendimento e o castigo, não raramente, proporcionará àqueles que o executam uma oportunidade de cometer o mesmo ultraje, sob a aparência de um ato de expiação. Na verdade, este é um dos fundamentos do sistema penal humano e baseia-se, sem dúvida corretamente, na pressuposição de que os impulsos proibidos encontram-se presentes tanto no criminoso como na comunidade que se vinga (Ibid., p. 79).

Estas figuras admiradas, que despertam inveja e impulsos hostis, como os assassinos, inimigos e transgressores, são os alvos principais – senão exclusivos – da violência ritualizada. O que está em jogo em todos os casos é um tipo ambivalente de idealização que Freud remete ao delírio persecutório, apesar de também chamá-lo de “procedimento que é comum nas neuroses em geral” (Ibid., p. 58).

A importância de uma pessoa determinada é imensamente exagerada e seu poder absoluto é aumentado até o grau mais improvável, a fim de poder ser mais fácil torná-la responsável por tudo de desagradável que o paciente possa experimentar (Ibid., pp. 58-59).

Este seria o ganho secundário da idealização ambivalente, o movimento de trocar a angústia, a “pressão provinda de dentro (...) pela opressão vinda de fora”

(Ibid., p. 71), um mecanismo primitivo que é a base tanto do animismo, que consiste em povoar o mundo de “espíritos e demônios” e considerá-los “as causas dos fenômenos naturais” (Ibid., p. 82), quanto da paranóia.

2.3

A vitimação do algoz e a refeição totêmica

No último ensaio de *Totem e tabu* Freud apresenta sua hipótese de que a matriz da organização da cultura é o assassinato coletivo de um algoz ambivalentemente idealizado, que assemelha ao macho dominante da horda primeva darwiniana. A idéia de Darwin a respeito da organização dos grupos mais primitivos de hominídeos é que o macho mais forte do agrupamento seria o rival de cada um dos outros membros, instaurando, por causa de seu ciúme em relação a todas as fêmeas, uma espécie de tirania primeva (Freud, 1999 [1912-13], pp. 130-134).

O tema deste ensaio é o totemismo, tomado como o mais primitivo sistema social e religioso humano, sendo determinante até mesmo no estabelecimento da exogamia e da interdição do incesto (Ibid., p. 126). O totemismo promove uma organização em clãs, cujos membros são como irmãos e irmãs, num laço herdado “através da linhagem feminina, sendo possível que a descendência paterna fosse deixada, originalmente, inteiramente fora de consideração” (Ibid., p. 111). A relação com o totem promove a interdição do incesto, então, por representar uma relação ambivalente com um rival mais forte.

O elemento crucial que levará Freud à hipótese do assassinato coletivo como origem do totemismo é a refeição totêmica, prática que estaria na base dos posteriores ritos sacrificiais, segundo Robertson Smith (Ibid., p. 137). Aqui estamos aquém tanto da oferenda a um deus quanto da renúncia coletiva em nome de um poder transcendente, sentidos que são subsidiários e posteriores (Ibid., pp. 137-138). O sacrifício em sua forma mais antiga, que precede até “o uso do fogo ou o conhecimento da agricultura” (Ibid., p. 138), configura-se como o desfrute comum, compartilhado e de participação unânime, de um alimento:

era uma cerimônia pública, um festival celebrado por todo o clã. (...) A força ética

da refeição sacrificatória pública repousava em idéias muito antigas da significação de comer e beber juntos. Comer e beber com um homem constituía um símbolo e uma confirmação de companheirismo e obrigações sociais mútuas (Ibid., pp. 138-139).

O alimento compartilhado possibilita uma identificação livre de ambivalência entre os membros do grupo enquanto serve como objeto comum das moções hostis implicadas no ato de devorar. É o que um costume entre os beduínos sugere:

Costumes ainda em vigor entre os árabes do deserto demonstram que o vínculo numa refeição comum não é um fator religioso, mas o próprio ato de comer. Qualquer pessoa que tenha comido o menor pedaço de alimento com um desses beduínos, ou tomado um gole de leite não mais precisa temê-lo como inimigo, mas pode sentir-se seguro de sua proteção e auxílio, porém, não por um tempo ilimitado: estritamente falando, apenas enquanto a comida que ingeriram em comum permaneça no corpo. Essa era a visão realista do laço de união. Precisava de repetição para ser confirmado e se tornar permanente (Ibid., p. 139).

Tal método de identificação, ao lado da ascendência materna, forma a base do laço mais “absoluto e inviolável” (Ibid., p. 139) em ação nas sociedades tribais: é como se estabelece o parentesco dentro do clã totêmico.

Assim, o parentesco implica a participação numa substância comum. Desse modo, é natural que não se baseie simplesmente no fato de um homem ser uma parte da substância de sua mãe, tendo nascido dela e sido nutrido com seu leite, mas que possa ser adquirido e fortalecido pela comida que um homem ingere mais tarde e com a qual seu corpo se renova (Ibid., p. 139).

As origens do alimento em torno do qual se organiza o grupo são examinadas em seguida. Como mencionado, a refeição totêmica precede a agricultura, sendo os mais antigos sacrifícios aqueles de animais (Ibid., p. 138), que, não obstante, eram tratados “como um membro da tribo” (Ibid., p. 140). Disto e da exigência de participação unânime tanto na refeição totêmica quanto na execução de membros da tribo que transgrediram tabus, Freud deriva a hipótese de que o alimento promotor de união era originariamente um membro da tribo: a união teria sido alcançada através do linchamento e morte de um indivíduo, em seguida devorado.

Este indivíduo precisaria ser, ao mesmo tempo, “temido e invejado” (Ibid., p. 146) por cada um e todos: um modelo de potência com quem a identificação fosse levada a cabo, dada a inconsistência da noção simbólica de paternidade, pelo

consumo compartilhado de sua carne, através do qual se passava a participar de sua substância e se acreditava adquirir “uma parte de sua força” (Ibid., p. 146). Mas a decepção que se segue ao ato homicida indica o quanto a idealização transfigurara esta vítima primeva – “o ato não pode ter dado uma satisfação completa àqueles que o cometeram. De certo ponto de vista, fora executado em vão” (Ibid., p. 147, nota 1). A potência idealizada do modelo naturalmente falha em ser adquirida por cada um dos homicidas individualmente. Sua morte revela a todos, ao mesmo tempo, o caráter irremediavelmente coletivo da força que buscavam absorver e a impossibilidade da satisfação plena e permanente que haviam percebido em sua vítima. Esta decepção, no entanto, é um custo pequeno a ser pago diante do ganho civilizatório que o purgo do algoz idealizado traz, o que é atestado pela repetição incessante do assassinato coletivo, solidificado eventualmente como rito sacrificial.

Estas são as origens pulsionais do Direito. Em uma carta de 1932 a Albert Einstein, publicada no ano seguinte sob o título *Por que a guerra?* (Freud, 1996 [1933 [1932]]), Freud propõe que direito e violência não formam uma antítese, tendo o primeiro se desenvolvido da última:

A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei, em contraposição à violência do indivíduo só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade (Ibid., p. 199).

É inevitável, na aplicação da lei e na punição dos transgressores, o recurso à fusão e exteriorização da pulsão de morte, que o Direito busca, no entanto, domesticar e canalizar. Originalmente força bruta, a lei é indissociável do uso da violência (Ibid., p. 202). Como no apelo à guerra – que, diversamente, antes os fomenta que os aplaca –, a justiça precisa se haver com uma matéria-prima de desejos de agressão e impulsos destrutivos, que apenas de forma secundária se misturam “com outros motivos de natureza erótica e idealista” (Ibid., p. 204).

Talvez o cerne da refeição totêmica sobreviva nos atos, legais ou não, de violência coletiva mais contemporâneos. Se a vitimação do algoz simboliza a castração do pai primevo, pelo próprio ato vitimador a coletividade reclama

novamente para si a violência que atribuíra ao criminoso. A prisão e o exílio, bem como a pena de morte e os linchamentos, apresentam-se então como tentativas reiteradas de abjurar a castração através do ataque a quem quer que se apresente como candidato a exceção, a não-castrado; são tentativas de exorcizar – fantasmática e temporariamente, é certo – a impotência essencial de cada um, a distância intransponível entre o sujeito e a plenitude.

O campo dos crimes sexuais, como interseção entre violência e sexualidade, é particularmente propício a despertar a mobilização popular ambivalente, e a demanda de vitimação do algoz, ou seja, de castração de um representante do temido e invejado pai primevo. Pois bem, é nesta interseção que se situa a perversão como entidade nosográfica, desde sua origem científica, que passamos a examinar.