

VIOLÊNCIA e PSICANÁLISE

ATUALIZAÇÕES INTERSABERES



DOI: 10.11606/9786587596228

ORGANIZADORAS
JACQUELINE MOREIRA
MIRIAM DEBIEUX ROSA

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Moreira, Jacqueline de Oliveira, org.
Violência e psicanálise: atualizações intersaberes / Organizado por
Jacqueline de Oliveira Moreira e Miriam Dibieux Rosa. -- São Paulo,
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2021.
390 p.

Coleção Coletivo Amarrações.

Livro eletrônico

ISBN: 978-65-87596-22-8

DOI: 10.11606/9786587596228

1. Violência. 2. Psicanálise. I. Rosa, Miriam Dibieux, org. II. Título.

HM291

VIOLÊNCIA e PSICANÁLISE

ATUALIZAÇÕES INTERSABERES

São Paulo

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

2021



ORGANIZADORAS
JACQUELINE MOREIRA
MIRIAM DEBIEUX ROSA

Violências e Psicanalise: atualizações intersaberes Violences et Psychanalyse : actualités entre savoirs

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR

Vahan Agopyan

VICE-REITOR

Antônio Carlos Hernandez

DIRETORA INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Ana Maria Loffredo

VICE-DIRETOR INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Gustavo Massola

ORGANIZADORAS

Jacqueline de Oliveira Moreira

Miriam Dibieux Rosa

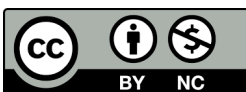
CONSELHO EDITORIAL

Maria Cristina Vicentin (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)

Mario Elkin Ramirez (Universidad de Antioquia - Colombia)

Mercedes Minicelli (Universidade Nacional de Mar del Plata - Argentina)

Sébastien Ponnou (Université de Rouen Normandie)



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença **Creative Commons** indicada.

Coletivo Internacional Amarrações – Psicanálise e Política com Juventudes

Collectif International Amarrages – Psychanalyse et politique avec les jeunes



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 8

Fuad Kyrillos Neto e Angela Bucciano do Rosario

PRÉSENTATION 11

Fuad Kyrillos Neto e Angela Bucciano do Rosario

VIOLÊNCIAS E CRUELDADES AOS MOLDES BRASILEIROS: ESCRAVIDÃO, CRIMINALIDADE E CORRUPÇÃO 14

Jacqueline de Oliveira Moreira, Rodrigo Goes e Lima, Ana Carolina Dias Silva, Bianca Ferreira Rodrigues, Renato Sarieddine Araújo

VIOLENCE ET CRUAUTÉ À LA BRÉSILIENNE : LE DISCOURS DE LA HAINE CONTRE LES ESCLAVES, LES NOIRS ET LES “POLITIQUES CORROMPUS” 44

Jacqueline de Oliveira Moreira, Rodrigo Goes e Lima, Ana Carolina Dias Silva, Bianca Ferreira Rodrigues, Renato Sarieddine Araújo

ENTRE VIOLÊNCIAS E AMIZADES 72

Sandra Djambolakdjian Torossian e Cristina Lima da Rocha Cannas

ENTRE VIOLENCES ET AMITIÉS 86

Sandra Djambolakdjian Torossian e Cristina Lima da Rocha Cannas

VIOLÊNCIA, ATO E ADOLESCÊNCIA: QUE PODE UM PSICANALISTA? 101

Andréa Máris Campos Guerra, Christiane Odete Matozinho, Fídias Gomes Siqueira, Omar David Moreno Cárdenas e Renato Sarieddine Araújo

VIOLENCE, ACTE ET ADOLESCENCE: QUE PEUT UN PSYCHANALYSTE? 143

Andréa Máris Campos Guerra, Christiane Odete Matozinho, Fídias Gomes Siqueira, Omar David Moreno Cárdenas e Renato Sarieddine Araújo

POR QUE A PAZ? GLOBALIZAÇÃO, COLONIALISMO E VIOLÊNCIAS 185

Miriam Debieux Rosa, Deivison Faustino, Gabriel Inticher Binkowski e Priscilla Santos de Souza

POURQUOI LA PAIX ? GLOBALISATION, COLONIALISME ET VIOLENCES 214

Miriam Debieux Rosa, Deivison Faustino, Gabriel Inticher Binkowski e Priscilla Santos de Souza

A POLÍTICA DA MEMÓRIA EM ADRIANA VAREJÃO: INTERPELAÇÕES À PSICANÁLISE 244

Leônia Cavalcante Teixeira e Jertzui Mendes Torres Tomaz

LA POLITIQUE DE LA MÉMOIRE CHEZ ADRIANA VAREJÃO: DÉFIS A LA PSYCHANALYSE 257

Leônia Cavalcante Teixeira e Jertzui Mendes Torres Tomaz

GENOCÍDIO DE JOVENS NEGROS E A VIOLÊNCIA (IM)PERTINENTE NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: O FANTASMA DA COLONIALIDADE E A PRODUÇÃO DO DESEJO DE FASCISMO ATUAL 270

Rose Gurski, Cláudia Perrone e Stéphanie Strzykalski

GÉNOCIDE DES JEUNES NOIRS ET VIOLENCE (IM) PERTINENTE AU BRÉSIL D'AUJOURD'HUI : LE FANTASME DE LA COLONIALITÉ ET LA PRODUCTION DU DÉsir ACTUEL DE FASCISME 293

Rose Gurski, Cláudia Perrone e Stéphanie Strzykalski

NOSSA PERVERSÃO-POLIMORFA: QUE NOS LEVA COMO SUJEITOS A PRODUZIR UM PAÍS TÃO VIOLENTO, CONSERVADOR E INFANTIL? 318

Marcelo Ricardo Pereira

NOTRE PERVERSION-POLYMORPHE: QU'EST-CE QUE NOUS AMÈNE, EN TANT QUE SUJETS, À PRODUIRE UN PAYS SI VIOLENT, CONSERVATEUR ET INFANTILE ? 350

Marcelo Ricardo Pereira

SOBRE OS AUTORES 382

APRESENTAÇÃO

Fuad Kyrillos Neto
Angela Bucciano do Rosario

Este livro escrito a muitas mãos, nasce das pesquisas desenvolvidas na *Rede Internacional Coletivo Amarrações: Políticas com Juventudes*. Os textos reúnem um conjunto de ideias norteadas pela psicanálise, pelas políticas e pelas discussões acerca do colonialismo. Desta forma, a obra retoma uma reflexão bastante presente na psicanálise sobre o sintoma social, tendo como ponto de partida, o retorno inevitável, da formação e do legado coloniais. De fato, o pensamento psicanalítico nos oferece profícuas contribuições sobre efeitos da colonização sobre a sociedade contemporânea. Afinal, podemos apostar que a psicanálise tem algo a dizer sobre a colonização. Freud (1921) sempre enfatizou a impossibilidade de uma psicologia individual que se faça descolada de uma leitura social.

A obra que o leitor tem em mãos se propõe a discutir a violência em perspectivas diversas, buscando relacionar o evento sociológico contido na ideia de violência (s) ao fato analítico, daquilo que é singular, que diz respeito, portanto, ao sujeito frente a cultura. Trata-se de uma tarefa que exige grande fôlego, na qual os autores enfrentaram um desafio inerente a ela, que Figueiredo (1999, p.25) designa como os riscos da teoria psicanalítica se tornar “emblemas de prestígio”, “vias de ascensão social para os seus porta vozes” incluindo aí a forte marca de “ideia fora do lugar”, da qual nos valemos para ostentar um *semblant* de intelectuais do primeiro mundo, destacados entre nossos conterrâneos provincianos.

Como nos lembra este autor, o lugar de ideia fora do lugar pode se constituir numa forma de manutenção das desigualdades. Em contrapartida, a

ocasional estranheza é condição para vermos, acolhermos e interpretarmos de forma lúcida, aspectos da vida social que, por sua proximidade, seriam imperceptíveis. Estamos falando do lugar de estrangeiro, essencial para a práxis analítica.

Desta forma, caminhando neste “fio da navalha”, os textos desta coletânea se propõem a uma aproximação, fazendo com que seja possível escutar analiticamente nossos pesquisados e assim, quem sabe, também nos escutarmos minimamente frente a nossa estranheza.

Com discussões acerca do fenômeno da violência no Brasil, presentes nas diversas formas de segregação, humilhação, abuso, os textos salientam o caráter de repetição presente ao longo da história brasileira, remontando desde a experiência da escravidão aos modos contemporâneos de dominação.

A psicanálise nos lembra que o recalcado não é sem consequência. Parece-nos que o fenômeno da violência apresentado nessas pesquisas, possui um caráter de repetição o qual, tal como o fenômeno psíquico, padeceu desde suas origens da ausência de um tratamento no simbólico, característica primordial do sintoma social.

A esse respeito, vale lembrar que a quebra do pacto social ocorre na inexistência de satisfações substitutivas às pulsões recalçadas. Pellegrino (1987) denuncia que, quando o social, que deveria garantir o pacto edípico não oferece nada em troca, aquilo que fora recalçado, como a agressividade, pode retornar na forma de violência.

Enveredar pelas questões abordadas nos manuscritos não é tarefa isenta de surpresas, mas importante para os psicanalistas, devido à possibilidade de encontrar novas perspectivas de enlaçamento social que, respeitando as limitações e impossibilidades dos sujeitos, possam burilar formas associativas menos sintomáticas.

REFERÊNCIAS

FIGUEIREDO, L.C Psicanálise e Brasil – considerações sobre o sintoma social brasileiro. In: Souza, E.L.A. *Psicanálise e colonização. Leituras do Sintoma social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999. pp.24-39.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do ego. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 89-179. (Obra original publicada em 1921)

PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. In: PY, Luiz Alberto et al. *Grupo sobre grupo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

PRÉSENTATION

Fuad Kyrillos Neto
Angela Bucciano do Rosario

Écrit à plusieurs mains, ce livre est le résultat de recherches menées dans le cadre du *Réseau International Collectif Amarrages : Politiques et jeunesses*. Les textes qui le composent réunissent un ensemble d'idées orientées par la psychanalyse, par les politiques et par les discussions autour du colonialisme. Ils mettent l'accent sur le symptôme social, un thème très présent dans la psychanalyse, et partent de l'idée de retour inévitable de la formation et de l'héritage coloniaux. La pensée psychanalytique nous offre plusieurs contributions sur les effets de la colonisation sur la société contemporaine. Il y a donc fort à parier qu'elle a quelque chose à dire sur le sujet. Freud (1921) a toujours souligné l'impossibilité d'une psychologie individuelle sans une lecture sociale.

Cet ouvrage se propose d'aborder la violence sous différentes perspectives, dans le but de relier l'événement sociologique contenu dans l'idée de violence(s) au fait analytique, à ce qui est singulier, qui concerne le sujet en face de la culture. La tâche n'est pas simple. Pour relever le défi, les auteurs ont dû veiller, pour reprendre Figueiredo (1999, p. 25), à ce que la théorie psychanalytique ne devienne pas un « emblème de prestige », une « voie d'ascension sociale pour leurs porte-voix » ; ils ont aussi évité de tomber dans l'« idée hors de propos » dont certains se valent pour afficher un semblant intellectuel de premier monde, tout en se distinguant de leurs compatriotes provinciaux.

Comme nous le rappelle cet auteur, la place de l'idée qui n'est pas à sa place peut constituer une forme de maintien des inégalités. En contrepartie,

l'étrangeté occasionnelle est une condition pour voir, accueillir et interpréter de manière lucide des aspects sociaux qui, de par leur proximité, seraient imperceptibles. Nous parlons de la place de l'étranger, essentielle pour la praxis analytique.

En équilibre sur « le fil du rasoir », les textes de ce recueil proposent un rapprochement qui permet d'écouter analytiquement les sujets des recherches et, qui sait, de nous écouter aussi un peu en face de notre étrangeté.

Les auteurs se penchent sur le phénomène de la violence au Brésil, présente dans différentes formes de ségrégation, d'humiliation et d'abus. Ils signalent la répétition au cours de l'histoire, depuis l'expérience de l'esclavagisme jusqu'aux modes de domination contemporains.

La psychanalyse nous rappelle que le refoulé n'est pas sans conséquence. Le phénomène de la violence présenté dans les recherches possède un caractère de répétition qui, comme le phénomène psychique, a souffert dès ses débuts de l'absence d'un traitement dans le symbolique, caractéristique primordiale du symptôme social.

Il convient de se rappeler que la rupture du pacte social a lieu dans l'existence de satisfactions pour remplacer les pulsions refoulées. D'après Pellegrino (1987), quand le social chargé de garantir le pacte œdipien n'offre rien en échange, ce qui a été refoulé – comme l'agressivité – peut revenir sous forme de violence.

S'intéresser à ces questions apporte des surprises, mais la tâche est d'autant plus importante pour les psychanalystes qu'elle peut permettre de rencontrer de nouvelles perspectives de liaison sociale capables d'élaborer des formes associatives moins symptomatiques, et ce, dans le respect des limitations et des impossibilités des sujets.

RÉFÉRENCES

FIGUEIREDO, L.C Psicanálise e Brasil – considerações sobre o sintoma social brasileiro. In: Souza, E.L.A. *Psicanálise e colonização. Leituras do Sintoma social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999. pp.24-39.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do ego. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 89-179. (Obra original publicada em 1921)

PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. In: PY, Luiz Alberto et al. *Grupo sobre grupo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

VIOLÊNCIAS E CRUELDADES AOS MOLDES BRASILEIROS: ESCRavidÃO, CRIMINALIDADE E CORRUPÇÃO

Jacqueline de Oliveira Moreira

Rodrigo Goes e Lima

Ana Carolina Dias Silva

Bianca Ferreira Rodrigues

Renato Sarriddine Araújo

Sandra Torossian

1. INTRODUÇÃO

“Crimes da terra, como perdoá-los?”. Os versos de Drummond em “A Rosa do Povo” (ANDRADE, 1945/2002, p. 118), são pontos de referência que localizam o sujeito-poeta no interior do sentimento do mundo e da comunidade pela qual ele escreve. A pergunta do escritor se manifesta como testemunho de “sua condição de artista, que o torna, de certo modo, responsável pela edificação do cotidiano” (VIANA, 2010, p. 55). Sob os efeitos do pós-guerra, como Drummond, Lacan disserta em 1950 sobre as funções da psicanálise em criminologia, traçando, de forma paralela ao poeta, os atravessamentos entre responsabilidade subjetiva e a esfera social, ao afirmar que a psicanálise seria “apenas uma extensão técnica que explora no indivíduo o alcance da dialética que escande as produções de nossa sociedade” (LACAN, 1950/1998, p. 130). Tendo portanto, por um lado, circunscrito o campo de atuação psicanalítico em seu vetor subjetivo, orientado para a singularidade, e que apresenta no indivíduo seu solo de exploração por excelência, Lacan (1950/1998) defende, por outro, que para levar a cabo a

tarifa de se pensar a criminologia a partir da psicanálise, deve-se primeiro considerar que “nem o crime nem o criminoso são objetos que se possam conceber fora de sua referência sociológica” (LACAN, 1950, p. 128). Atentos a essa diretriz, pretendemos reconstituir, partindo da referência a importantes marcos da sociologia e da produção cultural nacional que refletem sobre a formação social do país, algumas das involuções, repetições, e permanências das trajetórias de violência e de crueldade ao longo da história brasileira, desde à escravidão aos modos contemporâneos de dominação que operam a partir de uma estrutura de racismo e violência estatal. Por fim, nos perguntamos: há saída ética possível no contexto brasileiro?

2. ESCRAVIDÃO E CRUELDADES NAS TERRAS BRASILEIS

Gilberto Freyre (1900-1987), autor que dispensa apresentações pelas contribuições aos estudos da formação social brasileira, abre o prefácio à segunda edição de “*O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*” (1979) com uma disputa argumentativa imbuída dos fundamentos de toda uma tradição de representação do povo brasileiro que apesar de problemática, torna-se firmemente consensuada, enraizada, e legitimada como interpretação nacional dominante. Contrapondo-se a seu conterrâneo pernambucano e também clássico autor abolicionista Joaquim Nabuco, Freyre (1979) argumenta que Nabuco *exagera* ao classificar como sendo indicativos da “ordem social mais afastada da civilização moderna” (NABUCO, 1883/1949, p. 106) os anúncios de compra, venda, aluguel e caça de escravizados fugidos publicados nos noticiários impressos do Brasil ao longo do século XIX. Para Freyre (1979), o próprio Nabuco daria testemunho de uma certa *benignidade* associada ao modelo escravocrata brasileiro, no qual as crueldades praticadas por *certos* senhores incitariam os escraviza-

dos não em direção à emancipação em relação ao regime, mas sim à troca de senhores.

O próprio Joaquim Nabuco, em *Minha formação*, destacando o lado benigno da escravidão no Brasil, recordaria crueldades da parte de senhores para com escravizados. Crueldades que explicariam fugas de escravizados menos à procura, em vários casos, de uma abstrata liberdade que de um bem-estar que, entretanto, estavam certos de encontrar em senhores diferentes dos seus (FREYRE, 1979, p. XI)

Mesmo que Freyre (1979) acrescente logo em seguida que tal *benignidade* deva ser sempre tomada em termos relativos, uma vez que “senhor é sempre senhor” (FREYRE, 1979, p. XII), o argumento do autor não deixa de vir impregnado pelo personalismo de viés positivo e de núcleo culturalista, já denunciado por Jessé Souza (2012). Como demonstra Souza (2012), ao dar corpo a um mito nacional que tem na figura do português colonizador uma representação dotada de plasticidade, da disposição a compromissos, e marcado por uma especificidade na forma de dominação (o modelo maometano de escravidão) que tolera uma proximidade e até mesmo uma possibilidade de ascensão social (pela via da identificação com o opressor), Freyre consagra uma narrativa que acaba por escamotear “contradições e conflitos sociais” (SOUZA, 2012, p. 16).

Dessa forma, se Freyre (1979) usa ‘Nabuco contra Nabuco’ para dar ênfase à pretensa *benignidade* de certas configurações de relações escravistas brasileiras, podemos, na trilha de Souza (2012, p. 102), “*usar Freyre contra Freyre*”¹, acompanhado de outras referências artísticas e literárias centrais

1 Jessé Souza (2012) sugere “usar Freyre contra Freyre” no sentido de utilizar “aspectos de sua obra na dimensão descritiva sem necessariamente compartilhar com as generalizações e avaliações que o próprio Freyre retira deste mesmo material empírico” (SOUZA, 2012, p. 102). Seguimos orientação semelhante, ao buscarmos em “O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX” elementos para nossa análise, estando

da produção cultural nacional para tornar a explorar os caminhos e heranças da violência e da crueldade na história brasileira, do regime escravocrata aos modos contemporâneos de criminalização seletiva no Brasil.

Tendo assim indicado algumas das ressalvas relativas ao projeto freyriano, não ignoremos a abundância de evidências de violência social estrutural que aparecem em sua “Anunciologia” (FREYRE, 1979, p. XVI), neologismo pelo qual ele mesmo chamou sua pesquisa nos anúncios do século XIX. Tais “classificados”, voltados para os fins de compra, aluguel ou captura de escravizados, apelam de tal modo para a descrição de todo e qualquer aspecto físico (e até mesmo psicológico) imaginável, que deixam entrever da forma mais explícita as marcas corporais de um regime cruel de abuso, exploração, objetificação, violência, adquiridas desde a travessia do Atlântico. Os anúncios documentam que nos “crioulos empilhados no porão, de caravela no alto mar” como canta Chico Buarque (2017)², são comuns, por

sempre cientes dos elementos culturalistas, ideológicos e por vezes mascaradores de tensões sociais presentes no escopo de sua obra.

2 Letra completa de Caravanas (BUARQUE, 2017): É um dia de real grandeza, tudo azul / Um mar turquesa à la Istambul enchendo os olhos / Um sol de torrar os miolos / Quando pinta em Copacabana / A caravana do Arará, do Caxangá, da Chatuba / A caravana do Irajá, o comboio da Penha / Não há barreira que retenha esses estranhos / Suburbanos tipo muçulmanos do Jacarezinho / A caminho do Jardim de Alá / É o bicho, é o buchicho, é a charanga / Diz que malocam seus facões e adagas / Em sungas estufadas e calções disformes / É, diz que eles têm picas enormes / E seus sacos são granadas / Lá das quebradas da Maré / Com negros torsos nus deixam em polvorosa / A gente ordeira e virtuosa que apela / Pra polícia despachar de volta / O populacho pra favela / Ou pra Benguela, ou pra Guiné / Sol, a culpa deve ser do sol / Que bate na moleira, o sol / Que estoura as veias, o suor / Que embaça os olhos e a razão / E essa zoeira dentro da prisão / Crioulos empilhados no porão / De caravelas no alto mar / Tem que bater, tem que matar, engrossa a gritaria / Filha do medo, a raiva é mãe da covardia / Ou doído sou eu que escuto vozes / Não há gente tão insana / Nem caravana do Arará / Não há, não há / Sol, a culpa deve ser do sol / Que bate na moleira, o sol / Que estoura as veias, o suor / Que embaça os olhos e a razão / E essa zoeira dentro da prisão / Crioulos empilhados no porão / De caravelas no alto mar / Ah, tem que bater, tem que matar, engrossa a gritaria / Filha do medo, a raiva é mãe da covardia / Ou doído sou eu que escuto vozes / Não há gente tão insana / Nem caravana / Nem caravana / Nem caravana do Arará/

exemplo, deformações das pernas, braços, joelhos e cabeça, possivelmente atribuídas ao raquitismo, ou do tórax, pela chamada tísica, para mencionar apenas duas das incontáveis doenças que acometiam os homens, mulheres e crianças “ensardinados” nos navios e nas senzalas (FREYRE, 1979). Especialmente confiáveis são os anúncios de escravizados fugidos:

A linguagem dos anúncios de negros fugidos, esta é franca, exata e às vezes crua. Linguagem de fotografia de gabinete policial de identificação: minuciosa e até brutal nas minúcias. Sem retoques nem panos mornos (FREYRE, 1979, p. 26).

Nestes, a crueldade aparece desde a descrição das marcas feitas para fins de identificação, como em gado, até aquelas deixadas pela exploração desumana do trabalho: “Fugiu um escravo da Província das Alagoas [...] com os sinais seguintes: de nome Joaquim, torado por não ter dedo nos pés, por ter amassado cal com os mesmos e a cal ter lhe aberto feridas e comidos os dedos...” (FREYRE, 1979, p. 30). Dois outros tipos de estigmas merecem, enfim, menção. O primeiro, oriundo dos castigos: “Cicatrizes de surra”, marcas de ferros nas pernas, mordanças na boca fechadas a cadeado, são algumas das citadas por Freyre (1979, p. 34-35). O segundo, aquele derivado de “golpes ou ‘talhos que deram em si’, na garganta ou no peito. Tentativas fracassadas de suicídio, nos momentos de banzo ou de raiva” (FREYRE, 1979, p. 123).

Tais anúncios de jornais, que descrevem em detalhes os entalhes cruéis nos corpos negros, nos aproximam da ideia de crueldade apresentada por Derrida.

Quer assinalando a palavra crueldade em sua ascendência latina, isto é, a uma necessária história de sangue derramado (*cruor*, *crudus*, *crudelitas*), de crime de sangue, dos laços de sangue, que situando-as em outras línguas e outras semânticas

*Para que me aleijar
 Eu juro a vosmecê
 Que nunca vi Sinhá
 Por que me faz tão mal
 Com olhos tão azuis
 [...]
 Por que talhar meu corpo
 Eu não olhei Sinhá
 Para que que vosmincê
 Meus olhos vai furar
 Eu choro em iorubá
 Mas oro por Jesus
 Para que que vassuncê
 Me tira a luz*

Tirar a luz se conecta com diferentes significados: cegar o escravizado, retirar o futuro, impedir as práticas e rituais religiosos e, ainda, desconsiderar a dignidade humana. Na constituição da *Terra Brasilis* temos a destruição de povos indígenas e a escravização de povos africanos. Segundo Alencastro (2018), de 1550 a 1850 foram introduzidos no Brasil cerca de 5,5 milhões de vidas escravizadas. Em cálculos imprecisos teríamos 2,43 milhões de indígenas. Quanto aos portugueses, o autor revela: “meus próprios cálculos indicam a cifra de 750 mil indivíduos” (ALENCASTRO, 2018, p. 60). A diferença é abissal, abismo tão profundo ainda hoje no que se refere aos privilégios de classe. Scaldaferrro (2016), na sua reflexão sobre a constituição do Estado brasileiro, expõe o sadismo dos senhores de engenho, e desenha um país onde os donos dos poderes dominam do topo de uma cadeia de violência:

O senhor exerce o seu poder de mando agindo com violência sobre a mulher, os filhos e os escravizados. As sinhás mutilam as escravas por conta dos ciúmes que tem de seus maridos. Os filhos do senhor usam os escravizados como brinquedos. Esse sadismo que opera dentro do núcleo familiar vai se manifestar depois na esfera política por meio do simples e

puro gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho. (SCALDAFERRO, 2016, p. 162)

3. REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA CRUELDADE ESCRAVOCRATA

As práticas sádicas para com a população negra se mantêm pós-abolição. O sociólogo Florestan Fernandes (1964/2008) nos oferece uma brilhante análise da situação de tal parcela da população depois da abolição da escravidão, localizando três elementos que determinam a construção do campo de dificuldades no processo de sua integração na sociedade de classes. O primeiro se refere ao fato de que o Estado não propôs uma política de preparação para os ex-escravizados se organizarem para as novas formas de estar na sociedade. “Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou outra qualquer instituição assumisse encargos especiais” (FERNANDES, 1964/2008, p. 29). Na verdade, argumenta o autor, “para eles, a abolição era uma dádiva: livravam-se de obrigações onerosas ou incômodas, que os prendiam aos remanescentes da escravidão” (FERNANDES, 1964/2008, p. 31).

Nos termos de Jessé de Souza (2017), no campo da nova configuração econômica,

para o negro, sem a oportunidade de competir com chances reais na nova ordem, restavam os interstícios do sistema social: a escória proletária, o ócio dissimulado ou a criminalidade fortuita ou permanente como forma de preservar a dignidade de “homem livre” (SOUZA, 2017, p. 77).

O segundo elemento se refere à imigração europeia para o Brasil, que amplia a oferta de mão de obra disponível. “O liberto defrontou-se com a

competição do imigrante europeu, que não temia a degradação pelo confronto com o negro e absorveu, assim, as melhores oportunidades de trabalho livre e independente” (FERNANDES, 1964/2008, p. 33).

No entanto, é preciso ainda ressaltar um terceiro fator interno: o povo negro liberto apresenta conflitos com a ideia de trabalho e liberdade, conceitos novos para esta população. Os imigrantes não carregavam a marca no corpo da escravidão, por isso podiam simplesmente vender sua força de trabalho. Eram livres para isto. Por outro lado, os escravizados, recém libertos, não eram de todo livres para venderem sua força de trabalho, uma vez que os grilhões que os marcaram o corpo ainda os assombravam com os fantasmas do aprisionamento. Para os imigrantes, o trabalho produtivo trazia a marca de “orgulho e autoestima”, em detrimento à um “símbolo de sua desumanidade e condição inferior” para o negro escravizado (SOUZA, 2017, p. 77). Florestan Fernandes (1964/2008) conclui, assim, que

a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se e de transformar-se para corresponder aos novos padrões e ideias de homem, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e capitalismo (FERNANDES, 1964/2008, p. 35)

O autor nos alerta ainda que a insegurança e a insatisfação do povo negro se originavam na precariedade de condições materiais de existência, na dificuldade de compreender como poderiam se integrar ao mundo social e as novas formas de trabalho, mas, também, na frustração de perder a possibilidade de transformação e “perpetuar parcela da herança cultural, que atravessa a escravidão ou se formara graças a ela” (FERNANDES, 1964/2008, p. 85). A precariedade de condições materiais lança o povo negro em uma pobreza e miséria que degradam a vida humana e, ainda, aprisionam os su-

jeitos na condição de miseráveis até os dias de hoje. A dificuldade de se integrar ao mundo do trabalho livre resulta no fato de que “o trabalho ocasional e o ganho esporádico conduziram os homens ao estado tal de dependência de penúria que as mulheres se converteram no seu principal expediente na ‘luta pela vida’” (FERNANDES, 1964/2008, p. 97). Encontramos, ainda hoje, o mesmo cenário em que as mulheres sustentam financeiramente as famílias, sobretudo, através da posição de empregada doméstica. Também como indica Souza (2017, p. 80),

o caso atual da exploração da ralé brasileira pela classe média para poupar tempo de tarefas domésticas, sujas e pesadas, o que permite utilizar o tempo ‘roubado’ a preço vil dessa classe em atividades mais produtivas e mais bem remuneradas, mostra uma funcionalidade da miséria clara como a luz do Sol [...]. A classe roubada, no caso, é condenada eternamente a desempenhar os mesmos papéis secularmente servis.

Infelizmente, podemos dizer, a partir de Fernandes (1964/2008b, p. 7), que “as transformações histórico-sociais que alteraram a estrutura e o funcionamento da sociedade quase não afetaram a ordenação das relações raciais herdadas do antigo regime”. Na verdade, a nova estrutura social perpetuou a situação desumana do negro e, ainda, explicitou o preconceito de cor e fortaleceu a associação entre a cor e posição social ínfima.

Assim, a crueldade física se torna mais sofisticada e como escreve Derri-da (2001, p. 7), “uma crueldade psíquica aí restará para sempre inventando novos recursos”. Mas, o sujeito pulsa e resiste; esta é a história de Palmares, descrita na força poética de Solano Trindade (1961/1981) em Canto dos Palmares⁴:

4 Canto dos Palmares (TRINDADE, 1961/1981) Eu canto aos Palmares / sem inveja de Virgílio, de Homero e de Camões / porque o meu canto é o grito de uma raça / em plena luta pela liberdade! / Há batidos fortes / de bombos e atabaques em pleno sol /

Há gemidos nas palmeiras / soprados pelos ventos / Há gritos nas selvas / invadidas pelos fugitivos... / Eu canto aos Palmares / odiando opressores / de todos os povos / de todas as raças / de mão fechada contra todas as tiranias! / Fecham minha boca / mas deixam abertos os meus olhos / Maltratam meu corpo / minha consciência se purifica / Eu fujo das mãos do maldito senhor! / Meu poema libertador / é cantado por todos, até pelo rio. / Meus irmãos que morreram / muitos filhos deixaram / e todos sabem plantar e manejar arcos / Muitas amadas morreram / mas muitas ficaram vivas, / dispostas a amar / seus ventres crescem e nascem novos seres. / O opressor convoca novas forças / vem de novo ao meu acampamento... / Nova luta. / As palmeiras ficam cheias de flechas, / os rios cheios de sangue, / matam meus irmãos, matam minhas amadas, / devastam os meus campos, / roubam as nossas reservas; / tudo isto para salvar a civilização e a fê... / Nosso sono é tranqüilo / mas o opressor não dorme, / seu sadismo se multiplica, / o escravagismo é o seu sonho / os inconscientes entram para seu exército... / Nossas plantações estão floridas, / Nossas crianças brincam à luz da lua, / nossos homens batem tambores, / canções pacíficas, / e as mulheres dançam essa música... / O opressor se dirige aos nossos campos, / seus soldados cantam marchas de sangue. / O opressor prepara outra investida, / confabula com ricos e senhores, / e marcha mais forte, / para o meu acampamento! / Mas eu os faço correr... / Ainda sou poeta / meu poema levanta os meus irmãos. / Minhas amadas se preparam para a luta, / os tambores não são mais pacíficos, / até as palmeiras têm amor à liberdade... / Os civilizados têm armas e dinheiro, / mas eu os faço correr... / Meu poema é para os meus irmãos mortos. / Minhas amadas cantam comigo, / enquanto os homens vigiam a terra. / O tempo passa / sem número e calendário, / o opressor volta com outros inconscientes, / com armas e dinheiro, / mas eu os faço correr... / Meu poema é simples, como a própria vida. / Nascem flores nas covas de meus mortos / e as mulheres se enfeitam com elas / e fazem perfume com sua essência... / Meus canaviais ficam bonitos, / meus irmãos fazem mel, / minhas amadas fazem doce, / e as crianças lambuzam os seus rostos / e seus vestidos feitos de tecidos de algodão / tirados dos algodoads que nós plantamos. / Não queremos o ouro porque temos a vida! / E o tempo passa, sem número e calendário... / O opressor quer o corpo liberto, / mente ao mundo / e parte para prender-me novamente... / - É preciso salvar a civilização, / Diz o sádico opressor... / Eu ainda sou poeta e canto nas selvas a grandeza da civilização / a Liberdade! / Minhas amadas cantam comigo, / meus irmãos batem com as mãos, / acompanhando o ritmo da minha voz... / - É preciso salvar a fé, / Diz o tratante opressor... / Eu ainda sou poeta e canto nas matas a grandeza da fé a Liberdade... / Minhas amadas cantam comigo, / meus irmãos batem com as mãos, / acompanhando o ritmo da minha voz... / Saravá! Saravá! / repete-se o canto do livramento, / já ninguém segura os meus braços... / Agora sou poeta, / meus irmãos vêm comigo, / eu trabalho, eu planto, eu construo / meus irmãos vêm ter comigo... / Minhas amadas me cercam, / sinto o cheiro do seu corpo, / e cantos místicos sublimizam meu espírito! / Minhas amadas dançam, / despertando o desejo em meus irmãos, / somos todos libertos, podemos amar! / Entre as palmeiras nascem / os frutos do amor dos meus irmãos, / nos alimentamos do fruto da terra, / nenhum homem explora outro homem... / E agora ouvimos um grito de guerra, / ao longe divisamos as tochas acesas, / é a civilização sanguinária que se aproxima. / Mas não mataram meu poema. / Mais forte que todas as forças é a Liberdade... O opressor não pôde fechar minha boca, / nem maltratar meu corpo, / meu poema é cantado através dos séculos, / minha musa esclarece as consciências, / Zumbi foi redimido...

Eu canto aos Palmares
 odiando opressores
 de todos os povos
 de todas as raças
 de mão fechada contra todas as tiranias!

Fecham minha boca
 mas deixam abertos os meus olhos
 Maltratam meu corpo
 minha consciência se purifica
 Eu fujo das mãos do maldito senhor!
 Meu poema libertador
 é cantado por todos, até pelo rio. (TRINDADE, 1961/1981,
 s.p.)

Os corpos continuam sofrendo severamente com as torturas, com o frio, com as doenças, com a fome, mas não mais existe um maldito senhor que pode provocar o desejo de fugir. Não é possível fugir: o senhor é impessoal, pois está encarnado na negligência, na opressão, no descaso, no não reconhecimento, na violência do Estado. Carolina Maria de Jesus (1963) escreve sobre o dia 13 de maio (dia da abolição) em seu importante livro - Quarto de Despejo.

13 de Maio. Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravizados.

...Nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz.

Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. Estou escrevendo até passar a chuva, para eu ir lá no senhor Manuel vender os ferros. Com o dinheiro dos ferros vou comprar arroz e linguiça. A chuva passou um pouco. Vou sair. ...Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada:

– Viva a mamãe!

A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o hábito de sorrir. Dez minutos depois eles querem mais comida. Eu mandei o João pedir um pouquinho de gordura a Dona Ida. Ela não tinha. Mande-i-lhe um bilhete assim:

– “Dona Ida peço-te se pode me arranjar um pouco de gordura, para eu fazer uma sopa para os meninos. Hoje choveu e eu não pude catar papel. Agradeço, Carolina”.

...Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos.

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (JESUS, 1963, p. 27)

Frente à descrição das crueldades de outrora e das atuais, baseadas em um ataque à parcela específica da população, chama-nos atenção sua continuidade espaço-temporal que só pode ser lida a partir de uma manutenção sistematizada. O mito da democracia racial brasileira, fortemente fundado nas ideias de miscigenação e sincretismo de Gilberto Freyre, que conferem uma atmosfera harmoniosa entre grupos raciais e consequente “ausência do preconceito e da discriminação” (MUNANGA, 2017, p. 39), associou-se a um racismo “nunca institucionalizado ou oficializado” (MUNANGA, 2017, p. 38), conferindo a manutenção sistemática da crueldade a peculiaridade do “racismo à brasileira”.

Como nos indicam Flauzina e Pires (2020, p. 1213):

o racismo por denegação explicita processos de desumanização que se perpetuam através da convivência entre institutos de igualdade jurídico-formal positivada e práticas institucionais genocidas contra corpos negros.

As autoras comentam os “processos de desumanização que marcam as

relações intersubjetivas e institucionais na colonialidade” (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1214), que perversamente legitimavam a crueldade que caracterizou o período de escravização no Brasil. E como pensar a crueldade sistêmica desvelada no relato de Maria Carolina de Jesus, sete décadas após a oficialização da abolição? Os modelos constitucionais brasileiros podem nos dar uma pista sobre a manutenção sistematizada da desigualdade racial:

O Direito brasileiro se constituiu ao longo do século XIX, de um lado, tomando como modelos constitucionais a serem perseguidos os da independência estadunidense e da revolução francesa, além de manter muitos dos institutos coloniais portugueses. De outro lado, resultou da negação da única experiência constitucional radicalmente antirracista, que foi a decorrente da revolução escrava haitiana, e que já apontava os limites das experiências e compromissos constitucionais estadunidenses e franceses do século XVIII (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1216).

Constata-se, portanto, um importante limite jurídico no movimento de formação constitucional brasileiro, que ao negar experiências de combate à opressão racial no interior de seus dispositivos legais, abre caminho para a constituição de novas formas de aplicação do sistema de justiça mantenedores da lógica escravocrata. Uma das dimensões em que vemos escancaradamente estes efeitos é no âmbito penal.

3.1. ENCARCERAMENTO EM MASSA E ESCRAVIDÃO: INSTRUMENTOS DE PERPETUAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Veremos, assim, no fenômeno de encarceramento em massa brasileiro, um dos efeitos da efetivação de um sistema de justiça apartado das preocupações em torno da luta contra a discriminação racial. Muito além da negligência no que diz respeito à segregação, o poder jurídico, se torna, na

verdade, instrumento de sua perpetuação. Como afirma Angela Davis, em coletiva no Dia Internacional da Mulher Afro-Latina e Caribenha:

Como alguém que trabalhou contra esse sistema durante a maior parte de minha vida, de minha trajetória, eu, juntamente com outras pessoas que estão engajadas nessa luta comigo, percebi que este tipo de punição que está associada ao encarceramento, ao aprisionamento, tem mantido ligações muito óbvias com os sistemas de escravização. Essa relação entre o sistema carcerário e a escravidão não é só uma questão de estabelecer analogias. Mas é uma questão de genealogia (DAVIS, 2019, s.p.).

Seguindo esta pista que aponta para a manutenção de uma estrutura racista no interior da formação constitucional das leis brasileiras, outro indicador nos salta aos olhos, dessa vez, referente ao índice de encarceramento no Brasil. De julho a dezembro de 2019, a composição da população por cor/raça no Sistema Prisional indica que de um total de 748.009 pessoas presas, 438.719 eram negras e pardas, perfazendo 66,69% da população carcerária nacional⁵. Somado a isso, podemos observar os indicadores de desigualdades sociais brasileiros a partir do enfoque de raça/cor, conforme informativo divulgado em 2019 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Apenas a título de exemplo, a pesquisa sobre rendimento mensal domiciliar *per capita* indicou que: “No tocante à pobreza monetária, a proporção de pessoas pretas ou pardas com rendimento inferior às linhas de pobreza, propostas pelo Banco Mundial, foi maior que o dobro da proporção verificada entre as brancas” (IBGE, 2019, p. 4)⁶.

5 Como lembra Hebe Mattos (2013), o “fantasma da desordem” que assolou ex-senhores de escravizados no período da oficialização da abolição no Brasil, somado à expectativa e ações de manutenção dos novos libertos nos trabalhos agrícolas, fomentaram a continuidade e acirramento de controle social polícialesco – que já era fortemente utilizado em casos de fugas e deserções dos escravizados.

6 https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf

Como nos indica Souza (2017, p. 82),

Em países como o nosso, não há como separar – a não ser analiticamente para separar o joio do trigo e evitar as armadilhas das políticas identitárias falsamente emancipadoras muito bem-vindas pelo capital financeiro – o preconceito de classe do preconceito de raça. É que as classes excluídas em países de passado escravocrata tão presente como o nosso, mesmo que existam minorias de todas as cores entre elas, são uma forma de continuar a escravidão e seus padrões de ataque covarde contra populações indefesas, fragilizadas e superexploradas.

Na desumanização sustentada pela violência sistêmica - apontada desde os relatos de Joaquim Nabuco a Maria Carolina de Jesus, passando pela poética de Solano Trindade, Chico Buarque, João Bosco - não podemos negligenciar que

a gramática do Direito é indispensável na chancela dos processos de brutalização e morte dirigidos aos contingentes subalternizados, que, no Brasil, são demarcados por critérios de raça, com suas correlatas dimensões de gênero, classe e sexualidade (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1218)

Instituindo um “colonialismo jurídico” que mantém uma estrutura de dominação e “práticas institucionais genocidas”⁷ (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1224). Nesse sentido, a institucionalização penal, não da crueldade sistêmica de processos históricos de desumanização e marginalização da população negra, mas da representação da violência urbana a partir da associação entre pretos, pobres e criminalidade (FELTRAN, 2014), nos parece ser a marca da seletividade estrutural do sistema de Justiça bra-

7 Em consonância com as autoras, “empregamos a categoria genocídio em sua ampla acepção, compreendendo-a como um processo de sufocamento das comunidades negras nas mais diversas frentes de atuação institucional” (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1213)

sileiro.

Pensemos, assim, um retrato atual: o caso de Rafael Braga⁸. Temos a história de um jovem negro, pobre, catador de material para reciclagem no estado do Rio de Janeiro, pessoa em situação de rua, detido em 2013, portando duas garrafas de plástico de desinfetantes, enquanto chegava a um local abandonado onde dormia. Sua detenção se deu no contexto das manifestações de 2013, protestos que eclodiram ao longo das principais capitais do país, com marcada repressão policial, que traduziam uma insatisfação generalizada e tiveram como gatilho reajustes nas tarifas do transporte coletivo. Rafael Braga Vieira foi preso acusado por policiais de portar material explosivo utilizado nas manifestações que afirmou não ter participado. O jovem, inicialmente, aguardou por 5 meses o julgamento em um Complexo Penitenciário, tendo sido seu pedido de revogação da prisão preventiva julgado improcedente pela Vara Criminal. Posteriormente, foi condenado a 5 anos e 10 meses de prisão. Após episódios grotescos e uma progressão a regime aberto em dezembro de 2015, o jovem foi abordado por policiais um mês depois, e acusado de tráfico, associação e colaboração com tráfico de drogas, por supostamente portar 0,6g de maconha, 9,3g de cocaína e um rojão⁹. A defesa, com base no relato do jovem, alega um flagrante forjado, e os depoimentos da polícia se caracterizam como única evidência. Em 2016, o jovem foi condenado a 11 anos de prisão. Frente ao contexto de superlotação e insalubridade da penitenciária, Rafael Braga foi internado com diagnóstico de tuberculose, tendo seu pedido de *habeas corpus* para tratar a doença negado pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro¹⁰. Em

8 <https://libertemrafaelbraga.wordpress.com/about/>

9 <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2017/08/rafael-braga-e-vitima-de-racismo-e-seletividade-estrutural-do-judiciario/>

10 <http://www.justificando.com/2017/09/05/rafael-braga-com-tuberculose-contradicao-da-lei-antidrogas-que-zela-pela-saude-publica/>

setembro de 2017, a prisão domiciliar foi concedida pelo Superior Tribunal de Justiça em função do quadro de saúde agravado do jovem em decorrência da tuberculose¹¹.

Como nos lembra Souza (2017, p. 83),

Como a produção da desigualdade de classe desde o berço é reprimida tanto consciente quanto inconscientemente, é o estereótipo do negro, facilmente reconhecível, que identifica de modo fácil o inimigo a ser abatido e explorado. O ‘perigo negro’ usado como senha para massacrar indefesos e quilombolas durante séculos é continuado com outros meios no massacre aberto, e hoje aplaudido sem pejo, de pobres e negros em favelas e presídios.

A prisão em regime domiciliar ganhou visibilidade no Brasil com a condução penal dos casos de empresários e políticos investigados pela operação Lava Jato, de combate à corrupção e lavagem de dinheiro, iniciada em 2014.

No contexto do colonialismo jurídico, se por um lado, empresários e políticos, cumprem a pena em condomínios de luxo, por outro, pobres condenados por atos ilícitos, em sua maioria, negros e negras, estão sob os auspícios de novas formas de gestão do encarceramento – e, consequentemente, manutenção de um fundamento punitivista – principalmente se considerarmos por vezes a própria suspensão de condições de subsistência.

O movimento de financeirização do conflito e do inimigo social foi denunciado por Feltran (2014) para localizar como negros, pobres e moradores de periferia foram incluídos no imaginário antagonístico social, e capturados num *continuum* socioassistencial/prisional/fatal, ou seja, numa linha de controle disciplinar.

11 <https://www.justificando.com/2019/08/02/revelando-o-descaso-rafael-braga-traffic-de-drogas/>

A não-integração social correlativa ao mercado monetarizado nos apresenta, assim, duas faces: a) a gestão do conflito social e urbano supostamente causado pelos pobres (e negros, em sua maioria); b) a revolta da classe média que passa a se sentir ultrajada tanto com o avanço das políticas sociais, quanto com o desvelar de esquemas de corrupção, a partir de onde irrompe um forte sentimento antissistêmico (“não nos representam!”). Podemos pensar como caminhamos, desde 2015, para um inimigo institucional registrado sob a denominação do político corrupto.

A lógica que subjaz ambos os polos de ódio é a lógica de mercado e de “objetivação agressiva das relações sociais” (FELTRAN, 2014, p. 508).

Expandir os mercados e incriminar os sujeitos que criam problemas – sem nunca reprimir a circulação de valor pelos mercados que eles operam – compõem, portanto, faces da mesma moeda. O tráfico de drogas ou o roubo de carros, por exemplo, não são reprimidos em suas dimensões de negócio, em seus mercados. A repressão se faz aos pequenos traficantes ou ladrões que, quando incriminados seletivamente e colocados em unidades de internação ou prisões, cedem seus postos de trabalho para que outros, como eles, façam o mesmo mercado e a mesma lógica de controle social seguirem operando (FELTRAN, 2014, p. 508).

Mas, será possível pensar a manutenção da lógica financeira e a repressão seletiva no contexto da representação de um inimigo institucional?

3.2. OPERAÇÃO LAVA JATO E A DESTRUIÇÃO DO PARTIDO DO TRABALHADORES: O ÓDIO AO POBRE?

Segundo Jessé Souza, “a Lava Jato, é resultado desse processo, no qual o discurso da corrupção é utilizado tanto para fragilizar instituições quanto a imagem que o brasileiro tem de si” (MASSUELA, 2020, 13 julho). Assim,

se de um lado, trouxemos a discussão da diferença de tratamento entre o criminoso pobre e o político corrupto para denunciar a crueldade sistêmica, de outro, paradoxalmente, por vezes, a construção do político corrupto no interior da Operação Lava Jato se localiza como forma de destruir de uma acanhada política social que se implantava, na medida em que os alvos preferenciais da “limpeza política” eram do PT [Partido dos Trabalhadores].

O governo presidencial do Partido dos Trabalhadores inaugurou-se em 2003, seguindo até 2011 com Luiz Inácio Lula da Silva, sucedido pelo mandato de Dilma Rousseff, entre 2012 e 2015, quando este foi interrompido por um controverso processo de *impeachment*. Entre 2003 e 2005, a taxa de crescimento anual do salário mínimo em termos reais foi de 6,8%, e entre 2006 e 2010, essa taxa foi de 5,9%, as maiores no período de 1999 a 2016 (CARVALHO, 2020). Como analisa a economista brasileira Laura Carvalho,

entre 2004 e 2010, o Brasil conseguiu obter, junto com as taxas mais altas de crescimento, uma redução das desigualdades sociais e regionais, o aumento sustentado dos salários, a elevação do nível de emprego formal, a melhoria das contas públicas e externas, tudo isso mantendo a taxa de inflação sob controle (CARVALHO, 2020, p. 10).

Como argumenta Jessé Souza (2017), esse cenário despertou a fúria das elites econômicas e financeiras brasileiras de tal maneira que, dado o histórico violento, cruel e invisibilizado de constituição dessa elite, como vimos argumentando, ultrapassou o impacto dos escândalos de corrupção desvendados durante parte do governo do PT. Certamente, uma crise das proporções da que se seguiu após este breve e consolidado cenário de desenvolvimento econômico e social não pode ser analisada sob apenas um ângulo, devendo-se levar em conta equívocos significativos de estratégias

administrativas (CARVALHO, 2020). No entanto, lançamos nossos argumentos sob este prisma sugerido por Jessé Souza (2017), na medida em que considera raízes denegadas ao longo da história brasileira. Afinal,

as contradições e os conflitos centrais de uma sociedade são sempre relações de dominação entre classes sociais, desde que não utilizemos do mote da corrupção para esconder a verdade nem reduzamos as classes à mera dimensão econômica (SOUZA, 2017, p. 84).

Como indicamos acima, no campo político-institucional, a repressão/in-dignação social voltou-se à articulação mais geral em torno do significativo vazio “corrupção”, com incriminação seletiva de um partido, que faz com que siga operando a lógica da monetarização na política.

Existe uma diferença patente e discrepante entre um polo de ódio no Brasil [a representação do criminoso pobre, negro, favelado] e o outro [o criminoso corrupto], e esse abismo só pode ser reconhecido ao deslindarmos o racismo presente nas relações brasileiras. A título de exemplo, encontramos que no que se refere à porcentagem de deputados eleitos em 2018 – um total de 513 – a partir de um recorte de raça/cor, apenas 24,36% eram pardos e negros (sendo destes, **apenas 4,09% negros**). Longe de serem encontrados/as majoritariamente na política institucional, negros e negras, são cruelmente enquadrados/as na população carcerária nacional.

Assim, acompanhamos Souza (2017) que anuncia a importância de três perguntas básicas para tentar compreender a questão central de uma sociedade - o tema do poder, são elas: “de onde viemos, quem somos e para onde vamos” (SOUZA, 2017, p. 36). As duas primeiras precisam, necessariamente, anunciar o tema da escravidão.

No Brasil, desde o ano zero, a instituição que englobava

todas as outras era a escravidão, que não existia em Portugal, a não ser de modo muito tópic e passageiro. Nossa forma de família, de economia, de política de justiça foi toda baseada na escravidão. Mas nossa autointerpretação dominante nos vê como continuidade perfeita de uma sociedade que jamais conheceu a escravidão a não ser de modo muito datado e localizado (SOUZA, 2017, p. 40)

A construção da fantasia do Brasil como uma continuidade do modelo português coloca em ato duas distorções, a negação do negro e o desmentido da escravidão, de um lado, e do outro, em um “toque satânico”, se opera uma “demonização do Estado como o repositório da suposta herança maldita portuguesa” (SOUZA, 2017, p. 40). A primeira distorção produz a crueldade em relação ao povo negro e a segunda viabiliza o apoio da classe média das ‘operações contra a corrupção’. A afirmação de que o Estado abriga uma elite corrupta pode possibilitar, por vezes, o discurso de limpeza política e camuflar a violência estrutural e sistêmica que sustenta a sociedade brasileira. É fato que a elite é corrupta, mas a corrupção não se localiza de maneira cirúrgica em apenas um grupo. Ela se embrenha de forma mais complexa na forma de funcionamento da sociedade brasileira (e na organização capitalista mundial).

A crise brasileira atual é também e antes de tudo uma crise de ideias. Existem ideias velhas que nos legaram o tema da corrupção na política como nosso grande problema nacional. Isso é falso, embora, como em toda mentira e em toda fraude, tenha seu pequeno grão de verdade. Nossa corrupção real, a grande fraude que impossibilita o resgate do Brasil esquecido e humilhado, está em outro lugar e é construída por outras forças. São essas forças, tornadas invisíveis para melhor exercerem o poder real, que o livro pretende desvelar. Essa é a nossa elite do atraso (SOUZA, 2017, p. 07)

Podem parecer estranho aproximar o tema da criminalização da pobreza,

da exploração cruel da “nova classe de escravizados” advindos da ralé com o problema da corrupção na elite. Todavia, estes elementos compõem o esquema da crueldade ao modo brasileiro, pois como revela Rezende (2019), em sua resenha do livro “A elite do atraso: da escravidão à lava jato”,

Outra forma de ocultação é a concepção de que conflito se situa não a nível de classes sociais, mas entre um Estado corrupto que rouba e lesa o brasileiro *versus* um mercado virtuoso pronto para agir, sem interferência Estatal, pelo bem estar de todos. Esta ideia ainda hoje é fortemente difundida pela mídia e pela elite, e absorvida pelas classes médias (REZENDE, 2019, p. 158).

O ponto de conexão entre os dois pólos, a exploração dos “novos escravizados” e os escândalos da corrupção, parece ser o ódio ao pobre, levando-se em conta que o movimento de julgamento e prisão de corruptos se inscreve em um momento de investimento, discreto, em políticas sociais. “O ódio ao pobre hoje em dia é a continuação do ódio devotado ao escravo antes” (SOUZA, 2017, p. 67). Segundo Barea (2020, p. 106),

a sociedade brasileira que perpetuou e legitimou a escravidão, encontra vivacidade nos discursos elitistas atuais e isto ficou evidente na confirmação da “crise” (em sua maior concentração uma crise de mercado que arrastou uma crise política) que a partir de 2008 ganhou força e questionou no mínimo: por que os pobres estão andando de avião?

Os pobres foram expulsos das salas de embarque, a grande mídia impulsionou o combate à corrupção e incentivou limpeza política. O golpe/*impeachment* foi perpetrado, diretamente contra o governo do PT e indiretamente contra a população pobre brasileira. Temos, pois, dois tipos de criminalização: a criminalização secular contra o pobre negro, e a crimina-

lização do político de esquerda. Devemos nos encolher a uma condição de impotência?

4. DA IMPOTÊNCIA À IMPOSSIBILIDADE: DO AVESSE POSSÍVEL À CRUELDADE JURÍDICA E SOCIAL

Sabemos que a realização concreta do modelo de justiça brasileiro é inspirada no “colonialismo jurídico”, que visa manter as relações de exploração e, assim, silenciar, criminalizar, culpabilizar e aprisionar o pobre, sobretudo o pobre negro, mas também, criminalizar qualquer política que proponha algum reconhecimento social, de forma que a pluralidade não seja tolerada. Como propor algumas linhas para pensar a construção de um direito comunitário e plural?

Ao refletirmos sobre essa pergunta, que põe em xeque as bases de toda uma concepção de criminalidade, das representações do criminoso no imaginário social, e das noções de responsabilidade, castigo e dominação, é impossível não nos remetermos à discussão lacaniana, importante dentro da história da criminologia, e importante também para nós, que sustentamos um desejo de tratar desses tópicos a partir da psicanálise. Dessa forma, não cedemos do desejo de tecer algumas linhas breves sobre o tema do crime para Lacan. Todavia, nosso compromisso, neste texto, é com o tema da crueldade estrutural. Pensar a estrutura dificulta trabalhar com a assertiva da irrealização do crime através do processo de responsabilização do sujeito sem desumanizar o criminoso, que propõe Lacan (1950/1998). Isso porque nos colocamos, com essa tarefa, diante de planos diferentes. Por um lado Lacan (1950/1998) estabelece condições para a intervenção no nível subjetivo, convocando o sujeito “a responder por sua posição” (SALUM, 2009, p. 117), ao operar pela via da “mola da transferência”, que “dá acesso ao

mundo imaginário do criminoso, que pode ser para ele a porta aberta para o real” (LACAN, 1950/1998, p. 137). Mas por outro lado, estamos de frente de um desafio a mais se quisermos pensar estratégias de mudança e intervenção endereçadas a toda uma lógica de funcionamento social, estruturada para além da configuração edipiana de um sujeito.

Afinal de contas, como conter as ações cruéis de uma elite que tortura e mata sua população pobre? Talvez, um contorno possível para crueldade seja o trabalho de reconhecimento do campo da alteridade, o acolhimento da diferença e a quebra da fantasia dos senhores da terra da segurança ontológica de um eu como raça branca superior com ascendência europeia. Faz-se urgente suportar a quebra e a queda. Segundo Safatle (2020, s.p.), “o desejo procura a queda porque ela é o impulso que temos para ser diferentes de nós mesmos, diferente do que fomos até agora”. O filósofo propõe uma crítica aos modelos tradicionais da filosofia da ética que se assentariam em uma crença de uma consistência do eu. “Por trás de suas questões do tipo ‘como quero ser?’ ou ‘o que devo fazer?’ haveria sempre este desejo por um último amparo, pela crença de que nada nos retirará do domínio de nós mesmos” (SAFATLE, 2020, s.p.). Uma ética como garantidora de uma “segurança ontológica” ao sustentar um desejo humano de “inviolabilidade”, ou seja, uma garantia da dimensão identitária como uma positividade plena, sem espaços para fraturas, a partir de uma suposta infalibilidade das “certezas morais”.

Corroborando a argumentação sobre a “arte de aprender a cair” em detrimento a uma ética pautada no desejo por amparo, podemos citar Ernesto Laclau, importante pensador latinoamericano da teoria política contemporânea. Este considera que os agentes sociais não são constituídos em uma identidade plenamente positivada, mas sim, atravessados em sua constituição por uma **falha estrutural**, marcados assim por uma negatividade cons-

titutiva. Nessa medida, em toda estrutura há deslocamentos **constitutivos** do campo do social, que impossibilitam a garantia de qualquer totalização teleológica ou unidade essencial (LACLAU, 1990/2000). Esses deslocamentos, no entanto, são de fato a fonte da liberdade. Afinal,

uma liberdade que é minha liberdade, que evita os defeitos tanto da liberdade espinosiana, reduzida à consciência da necessidade, quanto da liberdade sartreana, de escolher sem ter fundamentos para fazê-lo, só pode ser a liberdade de uma falha estrutural - isto é, um deslocamento (LACLAU, 1996/2011, p. 46).

Admitir a própria finitude frente à impossibilidade de encerramento identitário - abrir mão, portanto, da pretensa segurança ontológica de inviolabilidade, mencionada por Safatle - pode nos conduzir a experiências afastadas de qualquer totalitarismo ao admitir como parte constitutiva a falta, a falha, o fracasso. Ao avesso de uma total desintegração do social, a queda, as quebras, abrem possibilidades de uma negociação de espaços de liberdade que suportem a ambiguidade dessa experiência, justamente pela inexistência de qualquer “valor positivo incontaminado”. (LACLAU, 1996/2011, p. 46).

Como ainda pontua Safatle (2020, s.p.),

nessas horas, faz toda a diferença saber como cair, como cair de outra forma. Não com a expectativa de restaurar o sentimento de estar intacto, não com esta fúria projetiva que procura jogar para outros a causa de nossas quedas, não com esse desejo mórbido de esconder nossa vulnerabilidade pregando o evangelho da culpabilidade e da punição para os que se afogaram. Mas cair com a solidariedade com os que caíram e cairão, com a consciência da falibilidade de nossas ações e da violência de nossos trajetos. Cair perguntando-se por que se quis cair, o que quis de fato realizar, mesmo que de maneira desesperada. Isso poderia mudar de forma significativa nossa

forma de relação a si e ao outro.

Dessa maneira, a violência fica reduzida à sua quota de tensão inerente às relações sociais; ao fato de que a lógica de constituição do social a partir de uma falha estrutural nos faz eleger alternativas sempre precárias e incompletas, a partir de um campo de indecidibilidade que revela a contingência de toda decisão, mas também significa a repressão de outras possibilidades (LACLAU, 1990/2000). A violência então se afasta da dimensão da “crueldade sanguinária” para ser reencontrada numa dimensão irredutível de constituição social, de práticas discursivas em disputa constante num horizonte de impossibilidade de constituição plena.

Por isso, talvez a única posição ética à altura de nosso tempo deveria partir da procura em assumir uma insegurança ontológica fundamental. Nesse sentido, poderíamos mesmo dizer que a ética tornou-se para nós um aprendizado sobre como cair e como se quebrar. Há certos momentos em que fica claro como o mais importante é saber como cair, como se quebrar. Pois fomos feitos para nos quebrarmos (SAFATLE, 2020, s.p.).

Quebrar em luta, este é nosso destino.

Eu canto aos Palmares sem inveja de Virgílio, de Homero e de Camões porque o meu canto é o grito de uma raça em plena luta pela liberdade! (TRINDADE, 1961/1981, s. p.)

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018. p. 57-63.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A flor e a náusea**, *In: A rosa do povo*. 21. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1945-2000.

BAREA, Rudimar. A crise do jeitinho brasileiro: da razão tupiniquim à elite do atraso. **Revista Filosofazer**, v. 52, n. 30, p. 96-114, 2020.

CARAVANAS. Chico Buarque. Rio de Janeiro: Biscoito Fino., 2017. CD.

SINHÁ. Chico Buarque; João Bosco. Rio de Janeiro. Biscoito Fino, 2011. CD.

CARVALHO, Laura. **Valsa brasileira: do boom ao caos econômico**. 8. reimp. São Paulo: Todavia, 2020.

DERRIDA, Jacques. **États d'âmes de la psychanalyse**. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté. Paris : Galilée, 2000.

FELTRAN, Gabriel. O valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 495-512, 2014.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca"**. 5ª ed. São Paulo: Globo, 1964-2008a. v. 1.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar da nova era**. 1. Ed. São Paulo: Globo, 1964-2008b. v. 2.

FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula. Supremo Tribunal Federal e a naturalização da barbárie. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 1211-1237, 2020.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. Edição Popular. São Paulo: Francisco Alves, 1963.

LACAN, Jacques. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1950-1998. p. 127-151.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Coordenação e revisão técnica geral de Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996-2011.

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Versión, 1990-2000.

MARTINELLI, A. Angela Davis: ‘O encarceramento em massa nunca trouxe soluções para conter a violência’. **Pastoral Carcerária**, Mulher Encarcerada, 27 jul. 2017. Disponível em: <https://carceraria.org.br/mulher-encarcerada/angela-davis-o-encarceramento-em-massa-nunca-trouxe-solucoes-para-conter-a-violencia>.

MASSUELA, Amanda. Jessé Souza: “A Lava Jato foi desde o começo uma máfia”. **Revista Cult**, São Paulo, 13 jul. 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/jesse-souza-lava-jato-foi-desde-o-comeco-uma-mafia/?fbclid=IwAR-21F1WMIsvpIWM9BvCNU9MKa-NLTZPiP2e9yKXukfNAPma7GC-Td6St6qHc>.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. *In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (orgs). O racismo e o negro no Brasil*: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33-44.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo** – Conferências e discursos abolicionistas. *In: Obras completas de Joaquim Nabuco*, Volume VII. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1883-1949.

REZENDE, Giselle Paiva. A Elite do atraso: uma reflexão sobre mecanismos de controle, patrimonialismo, corrupção Estatal e a corrupção invisível

do mercado. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 32, n. 1, p. 157-163, 2019.

SAFATLE, Vladimir. Da arte de aprender a cair. **El País**. Opinião, 03 jan. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-01-03/da-arte-de-aprender-a-cair.html>

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. A família e o estado: Antígona, Hegel e as raízes do Brasil. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 14, n. 2, p. 152-166, 2016.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Editora Leya, 2017.

TRINDADE, Solano. Canto de Palmares. *In: Cantares ao meu povo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961-1981.

VIANA, Carlos Augusto. Presença do cotidiano e crítica social em Carlos Drummond de Andrade. **O Marrare**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 47-66, 2010.

VIOLENCE ET CRUAUTÉ À LA BRÉSILIENNE: LE DISCOURS DE LA HAINE CONTRE LES ESCLAVES, LES NOIRS ET LES “POLITIQUES CORROMPUS”

Jacqueline de Oliveira Moreira

Rodrigo Goes e Lima

Ana Carolina Dias Silva

Bianca Ferreira Rodrigues

Renato Sarriddine Araújo

Sandra Torossian

1. INTRODUCTION

« Comment les pardonner les crimes de la terre? ». Les vers du poème de Carlos Drummond “La rose du peuple” (ANDRADE, 1945/2002, p. 118) sont les repères du sujet-poète à l’intérieur du sentiment du monde et de la communauté pour qui il écrit. Sa question témoigne de “sa condition d’artiste fait de lui, d’une certaine manière, responsable pour l’édification du quotidien” (VIANA, 2010, p. 55). Sous le poids de l’après guerre, comme Drummond, Lacan se prononce en 1950 à propos des fonctions de la psychanalyse en criminologie, parallèlement au poète, il pose cette question qui reste à la limite intermédiaire entre responsabilité subjective et le domaine social. Il affirme que “ la psychanalyse n’est qu’une extension technique explorant dans l’individu la portée de cette dialectique qui scan- de les enfantements de notre société (LACAN, 1950/1966, p. 130). Ayant pourtant, d’une part, circonscrit le champ de la pratique analytique dans son versant subjectif, orienté par la singularité, trouvant dans l’individu le seuil de son exercice, Lacan, (1950/1966) soutient d’autre part que, pour

conclure l'effort de se penser la criminologie à partir de la psychanalyse, on doit considérer d'abord que « Le crime ni le criminel ne sont pas des objets qui se puissent concevoir hors de leur référence sociologique » (LACAN, 1950/1966 p. 126). D'où notre attention vers les jalons sociologiques de la formation sociale du pays, ainsi que vers les reculs, répétitions et permanences dans des trajectoires de violences et de cruauté au long de l'histoire brésilienne. Nous allons nous borner aux moyens contemporains de domination, en considérant toutefois que l'esclavage d'autrefois structure le racisme et la violence de l'État. Finalement, nous nous demandons s'il y a une issue éthique possible dans le contexte brésilien.

2. ESCLAVAGE ET CRUAUTÉS DANS LE TERRITOIRE BRASILIS

Le sociologue Gilberto Freyre (1900-1987) est auteur d'ouvrages classiques portant sur la formation sociale brésilienne, son optique est traditionnellement posée comme consensuels. Bien que souvent problématiques, ses positions sont pourtant enracinées, dominantes et soutenues comme interprétation légitime de la nation. Un exemple est celui de sa préface pour la deuxième édition de son ouvrage *L'esclave dans les petits annonces brésiliens du siècle XIX* (1979). Il s'oppose à Joaquim Nabuco (1849-1910), son concitoyen du Pernambouc, auteur abolitionniste, dont les travaux sont également des classiques de la sociologie. Freyre (1979), fait référence aux annonces d'achat, de vente, de location et de chasse d'individus esclavisés fuyant la captivité, publiés tout au long du XIXème siècle. D'après lui, Nabuco *exagère* de ranger de tels annonces parmi l'« ordre sociale la plus écartées de la civilisation moderne » (NABUCO, 1883/1949, p. 106). Selon Freyre, Nabuco lui-même voyait une certaine bénignité associée au modèle

esclavagiste brésilien dans lequel les cruautés pratiquées par *certain*s maîtres inciteraient les esclavisés, non pas en direction à l'émancipation par rapport au régime, mais vers un échange de seigneurs.

Joaquim Nabuco, lui-même dans *Minha formação* [*Ma formation*], soulignant le côté bénin de l'esclavage au Brésil, se souviendrait des cruautés de la part de seigneurs envers les esclaves. Cruautés qui expliqueraient les fuites des esclaves qui, en de nombreux cas, cherchaient moins une liberté abstraite que le bien-être qu'ils étaient certains de retrouver chez d'autres seigneurs. (FREYRE, 1979, p. XI)

Bien que Freyre ait ajouté par la suite que cette *bénignité* devrait être relativisée, car «une fois maître, toujours maître» (FREYRE, 1979, p. XII), son argument reste imprégné d'un personnalisme positif et de fond culturaliste. La critique de Souza (2012) démontre que Freyre donne corps au mythe national d'après lequel la figure du colonisateur portugais serait dotée de plasticité, de disposition à faire des concessions et marquée par une domination esclavagiste de style islamique. Dans cette perspective, on peint le maître comme «tolérant» envers ceux qu'il assujettit avec l'argument qu'il restait près de lui, et qu'il leur permettrait même envisager l'ascension sociale, par la voie de l'identification à l'opresseur. Le récit national de Freyre, dit Souza (2012, p. 16) finit par dissimuler les «contradictions et les conflits sociaux».

Freyre (1979) oppose «Nabuco contre Nabuco» pour relever cette prétendue *bénignité* de certains rapports esclavagistes brésiliens, de notre part, nous allons suivre les pas de Souza (2012, p. 102) et opposer «Freyre contre Freyre»¹². Les œuvres d'art et littéraires nous aideront à saisir la production

12 Jessé Souza suggère d'«opposer Freyre contre Freyre» dans le garder les «aspects descriptifs de son œuvre sans se tenir forcément à ses généralisations et les conclusions que Freyre lui-même de recherches empiriques». (SOUZA, 2012, p. 102)

culturelle nationale et les héritages de la cruauté dans l'histoire brésilienne. Nous essayerons de parcourir du régime esclavagiste aux modes contemporains de criminalisation sélective au Brésil.

Avertis du projet de Freyre, nous n'ignorons pas les évidences de la violence sociale structurelle qui ressort de son « Annonciologie » (FREYRE, 1979, p. XVI), néologisme par lequel il a nommé sa recherche sur les annonces du XIX^{ème} siècle. Ceux-ci décrivaient physiquement les marques de cruauté, d'abus, d'exploitation et de l'objectification imposés par l'esclavage.

Chico Buarque (2017) chante « les nègres entassés dans la cale des navires dans les hautes-mers ». Il évoque les conditions de captivité dans les senzalas, ainsi que dans les navires de traite négrière à la source d'incompréhensibles maladies. Les annonces comptaient avec de fréquentes descriptions d'handicap. Pour n'en parler que de deux cas cités par Freyre (1979), le rachitisme et la consommation, on lisait des déformations des bras, jambes, genoux et tête, qui d'après Freyre seraient la conséquence de l'enfermement dans les « boîtes de sardine » dans lesquels les esclavisés étaient enfermés et trafiqués.

Les annonces de prime pour capture de marrons étaient spécialement fiables : « Leur langage », dit Freyre, « ne fait pas de détournement, ils sont précis et parfois rudes. C'est un langage de portrait forensique minucieux et brutal jusqu'aux détails. Pas de retouche ni d'atténuation » (FREYRE, 1979, p. 26). La cruauté y est dès la description des scarifications d'identification faites à fer rouge, comme pour du bétail, jusqu'aux marques infligées.

Cette démarche guide notre lecture de l'ouvrage de Freyre « L'esclave dans les petites annonces brésiennes du siècle XIX » alors que nous irons nous aussi chercher des éléments pour notre analyse. Nous serons soucieux d'éviter le culturalisme présent dans l'ensemble de l'oeuvre de Freyre, dont les aspects idéologiques voilent les tensions sociales.

gées par l'exploitation inhumaine du travail : « Un esclave de la Province d'Alagoas s'est enfuit... portant les marques suivantes : Joaquim, a perdu les doigts des pieds en broyant de la chaux, ce qui lui a ouvert des plaies et mangé les doigts... » (FREYRE, 1979, p. 30).

Deux autres genres de stigmatisation cités par Freyre (1979) nous frappent également, ceux issus des châtiments : cicatrices de correction, marques de fer blanchit aux jambes et les bâillons cadennassés. Et le deuxième, les « coups ou entailles qu'ils se sont eux même appliqué sur la gorge ou sur la poitrine. Des essais ratés de suicide dans les moments de *banzo* ou de colère » (FREYRE, 1979, p. 123).

La description détaillé qui se publiait dans tels annonces exposent aussi la cruauté des annonceur et des lecteurs des journaux, ceux des entrailles sur les corps noires, nous approchent de l'idée de cruauté apportée par Derrida:

Qu'on assigne les mots *cruauté* à son ascendance latine, c'est-à-dire à une si nécessaire histoire du sang versée (*cruor*, *crudus*, *crudelitas*), du crime de sang, des liens du sang, ou qu'on l'affilie à d'autres langues et à d'autres sémantiques (*Grausamkeit*, par exemple, c'est le mot de Freud), sans lien à l'épanchement de sang, cette fois, mais pour nommer alors le désir de faire ou de se faire souffrir *pour* souffrir, voir de torturer ou de tuer, de se tuer ou de se torturer à torturer ou à tuer, *pour* prendre un plaisir psychique au mal pour le mal, voire *pour* jouir du mal radical, dans tous ces cas la cruauté serait difficile à *déterminer* ou à *délimiter*. (DERRIDA, 2000, p. 10)

Le désir de faire souffrir, de transformer le sujet en objet, s'inscrit au coeur de l'expérience de l'esclavage brésilien, sans perdre pour autant la cruauté du sang versé (*cruor*) d'enfants, femmes et hommes noirs raptés, arrachés de leur terre, mutilés. Le temps et l'histoire leur est volé, passé et futur, il leur reste un présent de torture physique, psychique et spirituel.

Chico Buarque de Holanda et João Bosco décrivent dans la musique *Sinhá* [Madame] les méchanceté des maîtres sur le corps des esclavisés :

À quoi de bon me mettre au pilori / à quoi de bon m'handicaper / je vous le jure / je n'ai jamais regardé *Sinhá* / pourquoi donc me faire du mal / vous qui avez les yeux si bleues (...) / Pourquoi entailler mon corps ? / Je n'ai pas regardé *Sinhá* / pourquoi allez-vous me percer les yeux ? / Je pleure en Yoruba / mais je prie pour Jésus / à quoi de bon me privez-vous de la lumière ?

Hoter la lumière suppose aveugler l'esclavisé, mais l'expression désigne plus que cela. Elle suppose aussi de lui démunir son futur, de sa langue et ses pratiques religieuses ; bref, sa dignité et son humanité lui sont niés. Pour s'établir, *Terra Brasilis* a décimé des peuples amérindiens et réduit des nations africaines à l'esclavage. D'après Alencastro (2018), de 1550 à 1850 à peu près 5,5 millions d'africains ont été trafiqués vers le Brésil et esclavisés. Selon une estimation imprécise, dit-il, il y avait sur le territoire brésilien d'avant l'invasion Européenne 2,43 millions d'indiens, tandis que chez le portugais, selon ses « propres calculs, il y aurait 750 mil individus » (ALENCASTRO, 2018, p. 60).

En discutant le processus de constitution de l'État brésilien, Scaldaferrro (2016), souligne le sadisme des maîtres brésiliens qui exerçaient leur domination du sommet d'une chaîne de violence :

Le maître exerce son pouvoir d'emprise avec violence sur sa femme, les enfants et les esclaves. Les Madames mutilent les femmes esclaves en raison des jalousies envers leur maris. Les enfants du maître usent les esclaves comme des jouets. Ce sadisme opérant au sein de la famille se conserve dans la politique par le simple goût de la domination typique de tout brésilien né ou élevé dans les maisons de maître. (SCALDAFERRO, 2016, p. 162)

3. REVERBERATIONS CONTEMPORAINES DE LA CRUELDADE ESCLAVAGISTE

Les pratiques sadiques envers la population noire s'est maintenue après l'abolition (1888). Le sociologue Florestan Fernandes (1964/2008) propose une brillante analyse de la situation, il repère trois éléments qui s'interposent à l'intégration des anciens esclavisés. « Les maître se sont exemptés de la responsabilité d'assurer vivres et sécurité des nouveaux-libres, sans que l'État, l'Église ou toute autre institution y assume des responsabilités » (FERNANDES, 1964/2008, p. 29). Selon l'auteur, « pour eux, l'abolition était un don : ils se débarrassaient d'obligations onéreuses ou gênantes qui les attachaient à ceux qui ont survécus l'esclavage » (FERNANDES, 1964/2008, p. 31).

Dans la nouvelle économie installée, Jessé de Souza (2017) observe que, le noir n'avait pas de formation equiparable pour avoir de véritables opportunités de compétition. Il ne lui restait que les hiatus du système social : la racaille prolétaire, l'oisiveté dissimulée, la criminalité fortuite ou permanente comme moyen d'assurer une dignité d' « homme libre » (SOUZA, 2017, p. 77).

Le deuxième élément fait référence à l'immigration européenne vers le Brésil. Elle augmenta la main d'oeuvre disponible. « L'ancien esclavisé était en compétition avec l'immigrant européen, dont le niveau d'instruction lui a donné accès aux meilleures positions du travail libre et indépendant » (FERNANDES, 1964/2008, p. 33).

Il faut encore relever un troisième facteur interne : le peuple noir libéré vie un conflit par rapport aux idées de travail et liberté, concepts nouveaux pour cette population. Les immigrants ne portaient pas sur leur corps les marques de l'esclavage, pour cela ils pouvaient simplement vendre leur for-

ce de travail. Ils étaient libres pour cela. D'autre part, les esclavisés tout juste libres, n'étaient pas complètement libres de vendre leur force de travail une fois que les cravaches qui leur a coupé la peau les poursuivait toujours par les spectres de la captivité. Pour les immigrants, le travail productif était source de « fierté et d'estime pour soi », au détriment d'un « symbole de son manque d'humanité et condition inférieure » pour le noir esclavisé (SOUZA, 2017, p. 77). Florestan Fernandes (1964/2008) conclut ainsi, que

la société brésilienne a largué le noir à son propre destin, laissant à ses propres soins la responsabilité de se rééduquer et de se transformer pour correspondre aux nouveaux repères et idées de l'homme créés par l'avènement du travail libre, des régimes républicain et capitalistes. (FERNANDES, 1964/2008, p. 35)

L'auteur nous avertit encore que l'insécurité et l'insatisfaction du peuple noir s'originent de la précarité de conditions matérielles de subsistance, ne voyant pas comment s'intégrer au monde social et les nouvelles formes de travail, mais aussi, frustrés de perdre la possibilité de transformation et « *perpétuer une parcelle de l'héritage culturel, qui traverse l'esclavage ou prend forme grâce à elle* » (FERNANDES, 1964/2008, p. 69). La précarité de conditions matérielles lance le peuple noir dans conditions dégradantes de pauvreté et misère encore aujourd'hui. Les difficultés de s'intégrer au monde du travail libre découle du fait que « *le travail occasionnel et d'éparces rémunérations ont conduit les hommes vers une telle dépendance de pénurie que les femmes se sont convertis en leur principal besoin pour se défendre* » (FERNANDES, 1964/2008, p. 79). D'après le sociologue, « *il semble qu'au départ il n'y avait aucune intention d'exploitation systématique des femmes par les hommes* » (FERNANDES, 1964/2008, p.79). Nous retrouvons, encore aujourd'hui, le même scénario où les femmes répondent

pour vivre et couverts, travaillant surtout comme femme de ménage. Aussi, comme l'indique Souza (2017, p. 80),

Le cas actuel de l'exploitation de la racaille brésilienne par la classe moyenne pour leur épargner le temps du travail domestique, sales et lourdes, ce qui permet d'utiliser le temps 'volé' à bas prix pour cette classe vouée à des activités plus productives et bien mieu dédommagées, met sous la lumière du jour une fonctionnalité de la misère [...]. La classe volée, dans ce cas, est éternellement condamnée à déployer les mêmes rôles séculairement serviles.

Malheureusement, observe Fernandes (1964/2008b, p. 7), « les transformations historico-sociales qui alternent la structure et le fonctionnement de la société n'affectent quasiment pas le classement des ordinations des rapports sociaux de race hérités de l'ancien régime ». La nouvelle structure sociale a entretenu la situation de vie inhumaine du noir, le préjugé racial étant davantage raffermi avec l'association entre couleur et position sociale.

La cruauté physique peut devenir plus sophistiquée, « une cruauté psychique y suppléera toujours en inventant de nouvelles ressources » (DER-RIDA, 2000, p. 12). Pourtant, le sujet pulse et résiste : ce fut le cas de Palmares, dont dans la force poétique de Solano Trindade (1961/1981) dans son *Chant des Palmares* [Canto dos Palmares]¹³ :

13 *Chant des Palmares* (TRINDADE, 1961/1981): Je chante aux Palmares / sans être jaloux de Virgílio, de Homero et de Camões / parce que mon chant est le cri d'une race / en pleine lutte pour la liberté! / On entend les frappes fortes / des tambours de bombos et des atabaques sous le soleil / Les palmiers gémissent / soufflés par les vents / Il y a des cris dans la jungle / envahie par le fugitifs... / Je chante aux Palmares / en haïssant les oppresseurs / de tous les peuples et de toutes les races / la poigné fermée contre toutes les tyrannies ! / Ils ont fermé ma bouche / mais ont laissé ouvert mes yeux / Ils ont maltraité mon corps / ma conscience se purifie / je fuis des mains du maître maudit ! Mon poème libérateur est chanté par tous / y compris dans la traversé des rivières. / Mes frères tombés / ont laissé beaucoup d'enfants / ils savent tous planter et s'en servir des arcs / nombreuses des miennes ont tombé / mais beaucoup ont survécu, / ouvertes à l'amour / ses ventres grandissent et naissent de nouveaux êtres. / L'opresseur

Je chante aux Palmares
 haïssant les oppresseurs
 de tous les peuples
 de toutes les races
 le point serré contre toute tyrannie !

convoque de nouvelles forces / retourne sur mon camp... / Nouvelle lutte / Les palmiers se remplissent de flèches, / les rivières pleines de sang, / tuent mes frères, ils tuent mes aimées / dévastent nos champs, volent nos réserves ; / tout cela pour sauver la civilisation et la fois... / Notre rêve est tranquille / mais l'opresseur ne dort pas, / son sadisme se multiplie, / l'esclavage est son rêve / les ignorants rejoignent les rangs de leur armée... Nos plantations fleurissent, Nos enfants jouent au clair de la lune, / nos hommes frappent les tambours, / chansons pacifiques, / et les femmes dansent à cette musique... / L'opresseur se dirige vers nos champs, / ses soldats chantent les marches de sang. / L'opresseur prépare un autre assaut, IL confabule avec les riches seigneurs, / ils défilent plus bruyamment, / vers mon campement ! / Mais je les fais courir... / Je reste encore poète / mes frères se mettent debout écoutant mon poème. / Mes aimées se préparent pour la lutte, / les tambours ne sont plus pacifiques, / même les palmiers aiment la liberté... Les civilisés ont des armes et de l'argent, / mais je les fais courir... / C'est pour mes frères tombés mon poème. / Mes aimées chantent avec moi, / alors que les hommes surveillent les champs. / Le temps passe / sans numéro et calendrier, / l'opresseur revient avec d'autre ignorants, / portant armes et argent, / mais je les fais courir... / Mon poème est simple, / comme la propre vie. / Les fleurs poussent sur la tombe des miens / et les femmes s'ornent avec elles / et font du parfum avec leur huiles... / Mes champs de canne à sucre sont beaux, mes frères en font du miel, / mes aimées font des sucreries, / les enfants s'en mettent partout au visage / ses robes sont d'étoffe de coton / nous l'avons récolté de nos champs de coton. / Nous ne voulons pas de l'or parce que nous avons la vie ! / Le temps passe, sans numéro et calendrier... / Notre corps est libre et l'opresseur le veut, / il ment au monde / et viens pour m'arrêter à nouveau... / - On doit sauver la civilisation, / dit l'opresseur sadique... / Je suis toujours poète et chante dans les jungles la grandiose de la civilisation / la Liberté ! / Mes aimées chantent avec moi, / mes frères claquent les mains, / suivant le rythme de ma voix... / - Il faut sauver la fois, / Dit le l'escroc de l'opresseur... / Je reste poète et chante dans les bois la grandiose fois en la liberté... / Mes aimées chantent avec moi, / mes frères claquent les mains, / j'accompagne le rythme de ma voix... / Sarava ! Sarava ! / on répète le chant de la libération, / on ne me tient plus par les bras... / Je suis poète, / mes frères viennent avec moi, / je travaille, je plante, je construis / mes frères viennent sont avec moi... Mes aimées m'entourent, / je sens l'odeur de leur corps, / les chants mystiques subliment mon esprit ! / Mes aimées dansent, / éveillant le désir chez mes frères, / nous sommes libérés, nous pouvons aimer ! / Sous les palmiers naissent / les fruits de l'amour de mes frères, / nous nous alimentons du fruit de la terre, / aucun homme exploite autre homme... Nous avons entendu un cris de guerre, / on a vu de torches au loin, / c'est la civilisation sanguinaire qui s'approche. / Mais ils n'ont pas tué nos poèmes. / Plus fort que toutes les forces est la Liberté... / L'opresseur ne peut pas nous taire, / il ne peut pas blesser mon corps, / mon poème est chanté à travers les siècles, / ma muse éclairci les consciences, Zumbi fut racheté...

On me ferma la bouche
 mais m'ont laissé les yeux ouverts
 Si on a traité mal mon corps
 ma conscience se purifie
 je fuit des mains du maître maudit !
 Mon poème libérateur
 est chanté par tous, y compris par la rivière

Les corps noirs – surtout – subissent toujours les tortures sévères et en souffrent, autant avec froid et maladies, mais il n'y a plus de maître maudit pour inciter le désir de marronnage, désormais, il n'y a plus de fuite car le maître est impersonnel, il s'incarne en négligence, oppression, mépris et dans la violence de l'État. Voici les réflexions qu'écrivit Carolina de Jésus, sur son journal intime, pendant la journée du 13 mai (journée commémorative de l'abolition de l'esclavage), dans son important ouvrage *Quarto de despejo* (1963) [*Salle de décharge*].

Le 13 mai. Il pleuvait à l'aube. J'ai de la sympathie pour la date. C'est le jour de l'Abolition. Jour que nous fêtons la libération des esclavisés.

... Dans les prisons les noirs étaient les boucs émissaires. Mais les blancs sont maintenant plus cultivés. Et ne nous traitent pas avec du mépris. Que Dieu fasse lumière sur les blancs pour que les noirs puissent être heureux.

Il pleut toujours. Je n'ai que des haricots et du sel. Il pleut fort. J'ai tout de même dit aux enfants d'aller à l'école. J'écris jusqu'à ce que la pluie s'en aille, pour aller chez Monsieur Manuel lui vendre les ferrailles. Avec cet argent j'achèterai riz et merguese. La pluie est un peu passé. J'y vais. ... Mes enfants me font une telle peine. Quand ils voient les choses à manger ils crient :

- Viva maman!

La manifestation me plaît. Mais j'ai déjà perdu l'usage de sourrir. Dix minutes passés ils en veulent plus à manger. J'ai dit à João d'aller demander un peu de gras à Dona Ida. Elle n'en n'avait pas. Je lui ait écrit le message suivant :

- “Dona Ida, je vous demande si vous pouvez me donner un peu de gras, pour que je fasse une soupe pour les enfants. La pluie d’aujourd’hui m’a empêché de ramasser du papier dans les rues. Je vous remercie, Carolina.”

... Il a plut et il fait froid. C’est l’hiver qui arrive. Et on mange plus l’hiver. Vera a commencé à demander à manger. E moi j’en avait pas. C’était la reprise du spectacle. J’avais deux Cruzeiros sur moi. J’allai acheter un peu de farine pour mélanger à ce qu’il y avait. Je suis allé demander un peu de gras à Dona Alice. Elle m’a donné du gras et du riz. Il était 21h quand nous avons pu manger.

Ainsi, le 13 mai de 1958 je luttai contre l’esclavage actuel-
le - la faim ! (JESUS, 1963, p. 27)

Les cruautés d’autre temps et des actuelles, appuyées sur l’offense envers une part spécifique de la population nous attire l’attention sur la continuité espace-temporelle qui ne peut être lu qu’à partir d’un travail systématisé. Le mythe de la démocratie raciale brésilienne est fermement fondé sur les idées de miscégénéation et de syncrétisme de Gilberto Freyre. Il tisse le récit – mondialement fameuse – d’après lequel il y aurait un rapport harmonieux entre groupes raciales, d’où la supposée « absence du préjugé et de la discrimination » (MUNANGA, 2017, p. 39), il s’est associé à un « racisme jamais institutionnalisé ou officialisé » (MUNANGA, 2017, p. 38), assurant le prolongement systématique de la cruauté, particularité du « racisme à la brésilienne ».

Selon Flauzina et Pires (2020, p. 1213),

le racisme par dénégation montre le prolongement d’un processus de déshumanisation, cela découle de la coexistence entre instituts d’égalité juridico-formelle positivés et pratiques institutionnelles génocidaires à l’encontre des corps noirs.

Les auteures commentent les « processus de déshumanisation qui mar-

quent les rapport intersubjectifs et institutionnels de la colonialité » (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1214) qui légitimaient perversement la cruauté qu'à caractérisé la période de l'esclavage au Brésil. Comment donc saisir la cruauté systémique dévoilée par le récit de Maria Carolina de Jésus, sept décennies après l'abolition ? Les modèles constitutionnels brésiliens nous aident à penser la systématisation de l'inégalité raciale :

Le Droit brésilien se fait au long du XIXème siècle, d'une part, prenant comme modèles constitutionnels ceux de l'indépendance de étasunienne et de la révolution française, tout en gardant les instituts coloniales portugais. D'autre part, il a résulté de la négation de la seule expérience constitutionnelle radicalement anti-raciste, issue de la révolution esclave haïtienne et qui indiquait déjà les limites des expériences et compromis constitutionnels étasuniens et français du XVIIIème siècle (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1216).

Il y a donc une importante limite juridique dans les mouvement de formation constitutionnel brésilien, qui en niant les expériences de combat à l'oppression raciale à l'intérieur de ses dispositif légal, donne l'occasion à de nouvelles formes d'application du système de justice gardien de la logique esclavagiste. Ces effets sont évidents dans les thèmes pénaux.

3.1. EMPRISONNEMENT DE MASSE ET ESCLAVAGE, INSTRUMENTS DE MAINTENANCE DE LA VIOLENCE

Nous voyons ainsi dans le phénomène d'emprisonnement de masse brésilien, un des faits de l'effectivité d'un système de justice éloigné des soucis autour du combat à la discrimination raciale. Bien au-delà de la négligence par rapport à la ségrégation, le pouvoir juridique devient au fait l'instrument de son enchaînement. Angela Davis, disait à l'occasion du Jour International de la femme Afro-Latine et Caribéenne:

Comme quelqu'un qui s'est voué contre ce système la plupart de ma vie, de ma trajectoire, moi, avec d'autres personnes engagées avec moi dans cette lutte, je me suis rendu compte que ce genre de punition associée à l'emprisonnement, garde des liens très évidents avec les systèmes d'esclavage. Ce rapport entre le système carcéral et l'esclavage n'est pas seulement une question d'établir des analogies. Mais c'est la question d'une généalogie (DAVIS, 2019, s.p.).

Suivant cette piste qui indique la continuité d'une structure raciste à l'intérieur de la formation constitutionnelle des lois brésiliennes, autre indicateur nous frappe, cette fois, en rapport au niveaux d'incarcération au Brésil. De juillet à décembre 2019, la population incarcérée était de 748.009, 438.719 étaient noirs et métissés, soit 66,69% de la population carcérale nationale¹⁴. À cela s'ajoute les chiffres des inégalités sociales liées à la race et à la couleur de peau, d'après l'Institut Brésilien de Géographie et Statistiques (IBGE). À titre d'exemple, la recherche sur le revenu mensuel *per capita* indique que “ par rapport à la pauvreté monétaire, la proportion de personnes noires, ou métissés avec un revenu inférieur aux lignes de pauvreté, proposées par la Banque Mondiale, a été plus que deux fois supérieure à celle vérifiée entre les blancs. ” (IBGE, 2019, p. 4)¹⁵.

D'après Souza (2017, p. 82),

Pour certains pays comme le nôtre, nous ne pouvons pas séparer - sauf analytiquement pour séparer le bon grain de l'ivraie évitant les pièges des politiques identitaires fausement émancipatrices et très bien accueillies par le capital

14 Hebe Mattos (2013), rappelle le “spectre du désordre” qui a prit les anciens maîtres d'esclavisés pendant la période d'officialisation de l'abolition, ajouté à l'attente et aux actions de prolongement du travail agricole des nouveaux libres, ont promu la continuité et le contrôle social policier - déjà largement mis en oeuvre visant les marrons.

15 https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf

financier - le préjugé de classe du préjugé de race. Les classes exclues des pays où le passé esclavagiste est massivement présent, comme le nôtre, même s'il existe des minorités de toutes des couleurs entre elles, sont un moyen de continuer l'esclavage et ses modèles lâches d'attaque contre la population désarmée. fragilisées et surexploités

D'une part, la déshumanisation soutenue par la violence systématique au Brésil fut décrite il y a déjà des siècles par Joaquim Nabuco, mais aussi plus récemment par l'écrivain Maria Carolina de Jésus, par la poésie de Solano Trindade, la musique de Chico Buarque et João Bosco et bien d'autres. D'autre part, il ne faut pas négliger que

la grammaire du Droit est indispensable à l'approbation des processus de brutalisation et mort envers les subalternes qui, au Brésil, sont déterminés par des critères de race, avec ses dimensions correspondantes de genre, classe et sexualité (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1218)

Instituant un « colonialisme juridique » qui protège une structure de domination et « pratiques institutionnelles génocides¹⁶ » (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1224). La marque structurelle du système judiciaire brésilien apparaît ici comme une sélectivité, ou une association des personnes de peau noirs et des pauvres à la criminalité (FELTRAN, 2014).

Un exemple est celui du cas de Rafael Braga¹⁷, jeune noir qui vivait de la vente des cartons qu'il ramassait à la rue. Il fut arrêté en 2013, alors qu'il dormait à la rue. C'était l'occasion de manifestations dans de très nombreuses villes brésiliennes, à cause d'insatisfactions liées à l'augmentation

16 En consonance avec les auteures « nous employons la catégorie du génocide dans son sens large, la comprenant comme un processus d'étouffement des communautés noires dans les domaines les plus variés de l'action institutionnelle » (FLAUZINA; PIRES, 2020, p. 1213).

17 <https://libertemrafaelbraga.wordpress.com/about/>

du prix des transports, et d'autres sujets corrélatifs. Ce fut aussi l'occasion d'une lourde répression policière. Braga portait sur lui deux bouteilles de désinfectant, les policiers lui ont pourtant accusé de porter du matériel explosif pour être utilisé dans les manifestations. Il disait pourtant ne pas avoir participé aux manifestation, il n'avait nullement l'intention d'y participer et n'était d'ailleurs pas au courant de ce qui se passait. Sur le coup il fut arrêté provisoirement pendant cinq mois pour attendre le jugement, sa demande de révocation de prison provisoire fut jugé sans fondement par la Justice Criminelle. Il fut par la suite condamné à cinq ans et 10 mois de prison. L'injustice de son cas a fait du bruit, et à l'aide des mouvements qui lui appuyait, il finit par réussir la progression de peine avec sursis. Un mois après, déjà en 2015, il fut contrôlé par des policiers qui l'ont accusé de trafic de drogue, association et collaboration avec le trafic et de porter sur lui 0,6 g de cannabis, 9,3 g de cocaïne et un feu d'artifice¹⁸. En 2016, il fut condamné à onze années de prison et fut rapidement diagnostiqué de tuberculose en raison du surpeuplement et la précarité sanitaire des prisons. Il eut son *habeas corpus* pour le traitement refusé par le Tribunal de Justice de l'État de Rio de Janeiro¹⁹. En septembre 2017, sa santé décline et le Tribunal Supérieur de Justice lui accorde la prison domiciliaire²⁰.

Souza (2017), nous rappelle que

Comme la production de l'inégalité de classe est réprimée déjà dans le berceau, consciemment et inconsciemment, le stéréotype du noir, facilement repérable, qui identifie immédiatement l'ennemi à être abattu et exploité. Le 'danger noir'

18 <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2017/08/rafael-braga-e-vitima-de-racismo-e-seletividade-estrutural-do-judiciario/>

19 <http://www.justificando.com/2017/09/05/rafael-braga-com-tuberculose-contradicao-da-lei-antidrogas-que-zela-pela-saude-publica/>

20 <https://www.justificando.com/2019/08/02/revelando-o-descaso-rafael-braga-traffic-de-drogas/>

est le mot de passe ouvrant au massacre de gens désarmés, comme pour la persécution des quilombolas pendant des siècles continuée par d'autres moyens de massacre ouvert contre des personnes de peau noire, dans des favelas et des prisons. Tels actes sont applaudis aujourd'hui sans pudeur. (SOUZA, 2017, p. 83)

La détention à domicile a gagné de la visibilité au Brésil avec les l'exécution pénale d'entrepreneurs et politiques investigués par l'opération Lava Jato, commencé en 2014 par un groupe du parquet brésilien, supposé combattre la corruption et le blanchiment d'argent. Dans ce contexte du colonialisme juridique, du côté des empresarios et politiques purgent leur peines dans leurs luxueuses villas, d'autre part, des centaines de milliers de pauvres condamnés par des actes illicites, femmes et hommes majoritairement noirs. Ceux-ci subissent désormais les nouvelles formes de gestion de la culpabilité, dans un système, d'incarcération de masse, essentiellement punitif. Elle est donc inefficace, voire largement contre-productive puisqu'elle ne favorise finalement pas l'apaisement, ni pour la société, ni pour le sujet du crime. N'en parlons pas d'autres finalités guidées par la monétisation du conflit (FELTRAN, 2014), les mêmes victimes payant de leur vie. Le récit mythique qui justifie ce genre d'ambition inclut celles qui finissent comme victime, dans un récit qui les places dans lieu imaginaire d'antagoniste social. Ceux-ci finissent souvent capturés dans un *continuum* socio-assistancial/personnel/fatal, soit, dans une ligne de contrôle aux idéaux disciplinaires militarisés.

L'exclusion économique présente deux versants ; a) celui de la gestion d'un conflit imposé à la majorité - des gens pauvres, majoritairement noirs ; et b) le sentiment largement répandu dans les classes moyennes de type « anti-système », en référence aux institutions et aux politiques, en disant « ils ne nous représentent pas ! ». Dans l'actualité, à partir de 2015, nous

commençons à voir un nouvel ennemi institutionnel, appelé de politique corrompu. La logique de ces pôles de haine s'associe à celles du marché et de l' « objectification agressive des rapports sociaux » (FELTRAN, 2014, p. 508).

L'élargissement des marchés et l'incrimination des sujets qui créent des problèmes - sans jamais

L'élargissement des marchés et l'incrimination des sujets qui créent des problèmes - sans jamais réprimer la circulation de valeur par les marchés qu'ils opèrent - constituent ainsi, les deux côtés de la même pièce de monnaie. Le trafic de drogues ou le vol de voitures, par exemple, ne sont réprimés en ses dimensions d'affaire, dans ses marchés. La répression se fait aux petits trafiquants ou petits voleurs qui, à leur incrimination sélective et placés dans des institutions ou prisons, cèdent leur place de travail pour que d'autres, comme eux, reproduisant le même marché, assurant la même logique de contrôle social (FELTRAN, 2014, p. 508).

Néanmoins, serait-il possible à l'entretien de la logique de la finance et la répression sélective dans le contexte de la représentation d'un ennemi institutionnel ?

3.2. L'OPÉRATION LAVA JATO ET LA DESTRUCTION DU PARTI DES TRAVAILLEURS (PT) : LA HAINE AU PAUVRE ?

D'après Jessé de Souza, « la Lava Jato, est le résultat de ce processus, dans lequel le discours de la corruption est utilisé soit pour affaiblir les institutions par rapport à l'image que le brésilien tient garde de soit » (MAS-SUELA, 2020, 13 julho). Nous avons mener la discussion posant d'une part la différence du traitement entre les criminels pauvres et les politiques corrompus pour dénoncer la cruauté systémique, d'autre part, paradoxalement,

à certaines occasions, la construction du politique corrompu à l'intérieur de l'Opération Lava Jato se localise comme forme de détruire une mince politique sociale qui commençait à s'implanter, à la mesure que les cible du "nettoyage politique" étaient les membres du PT.

Les présidences du PT ont commencé en 2003 avec Luiz Inácio Lula da Silva, succédé par Dilma Rousseff, entre 2012 et 2015, interrompu par un processus de *impeachment* très controversé. Entre 2003 et 2005, les taux de croissance annuel du Smic en termes réels fut de 6,8%, et entre 2006 et 2010, de 5,9%, les plus importantes de la période 1999-2016 et l'économiste brésilienne Laura Carvalho (2020) propose une analyse.

entre 2004 et 2010, le Brésil a pu obtenir, avec les taux le plus importants de croissance, une réduction des inégalités sociales et régionales, l'accroissement solide des salaires, l'élévation du niveau des emplois formels, l'amélioration des comptes publics et externes, tout cela, en gardant les taux d'inflation sous contrôle.

D'après Jessé Souza (2017), ce scénario positif pour l'ensemble de la population a entamé la colère des élites économiques et de la finance brésilienne. Néanmoins, malgré la montée du niveau de vie et de droits, pendant le gouvernement du PT, celui-ci ne peut pas être analysé d'un seul angle et il est important de considérer les équivoques stratégiques de son administration (CARVALHO, 2020). Pourtant, dit Souza (2017), cela ne fut la question centrale de l'opération Lava Jato. Celle-ci, dit-il pose le thème de la corruption pour cacher les vrais faits d'autant plus « réduisant les classes sociales à la seule dimension économique » (SOUZA, 2017, p. 84).

La répression et l'indignation dans le champ politico-institutionnel s'est tourné vers un signifiant vide, celui de la "corruption", avec l'incrimination sélective d'un parti. Il y a pourtant une différence entre un des pôles de

la haine au Brésil, celui de la représentation du criminel pauvre, noir et les habitants des favelas et celui du corrompu, cet abîme ne peut être reconnu par l'analyse du racisme dans la société brésilienne. Un fait qui illustre la situation est celui de la représentation du pouvoir politique où 24,36% des 513 députés sont métis ou noirs et 4,09% sont noirs.

Souza (2017) soutient qu'il y a trois questions importantes pour envisager le pouvoir dans une société : « d'où venons-nous, qui sommes-nous et vers où marchons-nous? » (SOUZA, 2017, p. 36) Pour le Brésil, les deux premières sont nécessairement liés au sujet de l'esclavage.

Au Brésil, dès l'année zéro, l'esclavage fut l'institution qui rassemblait toutes les autres, elle n'existait pourtant pas au Portugal, sauf de façon localisée et éphémère. Les formes de famille, d'économie et de politique de justice qui sont les nôtres furent entièrement fondées sur l'esclavage. Néanmoins, l'interprétation que nous faisons de nous-mêmes suppose que nous sommes la continuité parfaite d'une société qui n'a jamais connu l'esclavage, sauf de façon très datée et localisée. (SOUZA, 2017, p. 40)

La construction du fantasme d'un Brésil comme prolongement du modèle portugais fait deux distorsions importantes, la négation du noir et le démenti de l'esclavage et la « démonisation de l'État comme dépôt d'un supposé héritage portugais maudit » (SOUZA, 2017, p. 40). La première distorsion produit la cruauté par rapport au peuple noir et la deuxième permet l'appui de la classe moyenne aux 'opérations contre la corruption'. L'affirmation selon laquelle l'État abrite une élite corrompue appui, pour certaines occasions, le discours du nettoyage politique et voile la violence structurelle et systémique qui soutient la société brésilienne. Si l'élite est effectivement corrompue, elle n'est pas localisée dans un seul groupe, mais elle est complexe, à la fois pour la société brésilienne et dans l'organisation

capitaliste mondiale.

La crise brésilienne actuelle est aussi avant tout une crise des idées. Nous avons de vieilles idées qui nous ont laissé le thème de la corruption politique comme le grand problème national. C'est faux, bien que tout mensonge et toute grande fraude ait son grain de vérité. Notre corruption réelle, la grande fraude entrave l'accès au Brésil oublié et humilié est ailleurs, imposée par d'autres forces. Celles-ci sont invisibles pour mieux exercer le pouvoir réel, que ce livre prétend dévoiler. Celle-ci est notre élite du retard. (SOUZA, 2017, p. 07)

C'est peut-être étrange d'associer le thème de la criminalisation de la pauvreté, de l'exploitation cruelle de la « nouvelle classe d'esclavisés » – la racaille – au problème de la corruption de l'élite. Néanmoins, argumente Rezende (2019), lectrice de Souza, ces éléments composent le schéma de la cruauté au mode brésilien :

Une autre forme d'occultation est la conception d'après laquelle le conflit ne se situe pas au niveau des classes sociales, mais entre un État corrompu qui vole et blesse le peuple brésilien *versus* un marché vertueux prêt à agir, sans l'interférence de l'État, avançant l'argument du bien être collectif. Ces idées sont encore aujourd'hui fortement diffusées par les médias et par l'élite, et amplement reçues par les classes moyennes (REZENDE, 2019, p. 158)

La connexion entre les deux pôles, l'exploitation des « nouveaux esclavisés » et les scandales de corruption, semble être la haine au pauvre, considérant que le jugement et la prison de corrompus s'inscrit dans un moment d'investissement, discret, dans les politiques sociales. “ La haine au pauvre est actuellement la continuation de la haine vouée aux esclaves d'autrefois” (SOUZA, 2017, p. 67). Selon Barea (2020, p. 106),

la société brésilienne qui a reconduit et légitimé l'esclavage, retrouve du souffle dans les discours de l'élite d'aujourd'hui et cela est devenu évident à la confirmation de la " crise " (surtout une crise de marché qui engendra une crise politique) qu'à gagner force à partir de 2008 et a questionné du moins : pourquoi les pauvres voyagent désormais en avion ?

Les pauvres ont été expulsés des salles d'embarcation, les grands médias ont donné de l'élan à ce genre de combat à la corruption et au nettoyage politique. Le coup/*impeachment* fut perpétré directement contre le gouvernement du PT et indirectement contre la population pauvre brésilienne. Nous avons ainsi deux genres de criminalisation, celle contre les pauvres et les noirs et la criminalisation du politique de gauche. Devons nous pour autant, nous rétrécir à une position d'impuissance ?

4. DE L'IMPUISSANCE À L'IMPOSSIBILITÉ : L'ENVERS POSSIBLE DE LA CRUAUTÉ JURIDIQUE ET SOCIALE

Nous savons que la réalisation concrète du modèle de justice brésilien est inspiré dans « le colonialisme juridique », il prétend préserver les rapports d'exploitation et, ainsi, taire, criminaliser, culpabiliser et emprisonner le pauvre, surtout le pauvre noir, mais aussi, criminaliser toute politique proposant de la reconnaissance sociale, ne tolérant aucune pluralité. Comment proposer quelques lignes pour se penser à la construction d'un droit communautaire et pluriel ?

En réfléchissant sur ce point qui questionne les fondements de toute une conception de criminalité, des représentations du criminel dans l'imaginaire social, et des notions de responsabilité, châtement et domination, il est impossible de ne pas reprendre la discussion lacanienne, importante dans l'his-

toire de la criminologie, et également importante pour nous, qui soutenons le désir d'aborder le de la cruauté structurelle à partir de la psychanalyse. Ce travail peut sembler difficile, compte tenue de la position de Lacan selon laquelle la psychanalyse doit irréaliser le crime par la responsabilisation du sujet sans déshumaniser le criminel (1950/1966). Nous sommes face à deux plans différent, l'intervention au niveau subjectif, convoquant le sujet " à répondre de sa position " (SALUM, 2009, p, 117), opérant par la voie du transfert, qui " donne cette entrée dans le monde imaginaire du criminel, qui peut être pour lui la porte ouverte sur le réel. " (LACAN, 1966, p. 135) D'autre part, travailler les stratégies de changement et d'intervention social est un enjeux de plus qui vise au-delà de l'Oedipe d'un seul sujet.

Comment contenir les actions cruelles d'une élite qui torture et tue sa population pauvre ? Une possibilité d'aborder la cruauté est peut-être le travail de la reconnaissance du champs de l'altérité, l'accueil de la différence et la casse du fantasme des seigneurs de la terre de la sécurité ontologique d'un moi de race blanche supérieure d'ascendant européen. Il est donc urgent de poser la casse et la chute. D'après Safatle (2020, 3 janvier), " le désir cherche la chute parce qu'elle est l'impulsion dont nous disposons pour être différents de nous mêmes, différent de ce que nous étions jusqu'alors ". Le philosophe propose une critique aux modèles traditionnels de la philosophie de l'éthique qui assentiraient à la croyance d'une consistance du moi. « Derrière des questions du genre 'comment je me veux ?' ou 'que dois-je faire ?' il y aurait toujours ce désir d'une dernière ressource à la croyance que rien nous enlèverait du domaine de nous-mêmes » (SAFATLE, 2020, 3 janvier) Une éthique assurant une « assurance ontologique » soutenant un désir humain de l' « inviolabilité », une garantie de la dimension identitaire comme la pleine positivité, sans espaces pour de fractures, à partir d'une supposée infaillibilité de « certitudes morales ».

Ernesto Laclau, important penseur latino-américain de la théorie politique contemporaine, considère que les agents sociaux ne sont pas constitués d'une identité complètement positive. Ils sont d'après lui constitués d'une faille structurelle, marquées par une négativité constitutive. Ainsi, il y a dans toute structure des déplacements constitutifs du champs du social, il est donc impossible d'assurer la totalisation téléologique ou l'unité essentielle (LACLAU, 1990/2000).

Ces déplacements sont néanmoins la source de fait de la liberté,

une liberté qui est la mienne, qui évite les défauts à la fois, de la liberté spinozienne, réduite à la conscience de la nécessité, comme pour la liberté sartrienne de choisir sans avoir les fondements pour le faire, ne peut être autre que la liberté d'une faille structurelle - c'est à dire, un déplacement. " (LACLAU, 1996/2011, p. 46).

Admettre la propre finitude face à l'impossibilité du piège identitaire – lâcher prise, de la prétendue sécurité ontologique d'inviolabilité, évoquée par Safatle – peut nous conduire à des expériences éloignées de tout totalitarisme en l'admettant le manque à la constitution du sujet, ainsi que la faute et l'échec. Au contraire d'une complète désintégration du social, la chute, les cassures, ouvrent des possibilités d'une négociation des espaces de liberté qui tiennent avec de l'ambiguïté de cette expérience, justement par l'incidence de toute « valeur positive non contaminée » (Laclau, 1996/2011, p. 46).

Safatle (2020) pose encore que,

dans ces moments, c'est très significatif de savoir bien tomber, ainsi comme de tomber d'une autre façon. Non pas avec l'attente de restaurer le sentiment d'être intacte, non pas avec cette furie projective qui cherche jouer pour les autres la cause de nos chutes, ou encore avec ce désir morbide de

cachez notre vulnérabilité prêchant l'évangile de la culpabilité et de la punition pour ceux qui se noient. Mais tomber avec la solidarité avec ceux qui sont tombés et ceux qui tomberont, ayant la conscience qu'il y a des failles de nos actions et de la violence de nos trajets. Tomber en se demandant pourquoi avoir eu la volonté de tomber, que se voulait-il effectivement réaliser, même que désespérément. Cela pourrait changer de forme significative notre forme de rapport à soi et envers l'autre.

Ainsi la violence est réduite à sa quota de tension inhérente aux rapports sociaux ; au fait que la constitution du social à partir d'une faille structurelle nous fait élire des alternatives toujours précaires et incomplètes, à partir du champ de l'indécidabilité qui révèle la contingence de toute décision, mais signifie aussi la répression d'autres possibilités (LACLAU, 1990/2000). La violence s'écarte donc de la dimension de la " cruauté sanguinaire " pour être retrouvée dans une dimension irréductible de constitution sociale, de pratiques discursives en dispute constante dans un horizon d'impossibilité de constitution pleine.

Ainsi, peut-être la seule position éthique à la hauteur de notre temps devrait partir à la quête d'assumer une insécurité ontologique fondamentales. Dans ce sens, nous pourrions même dire que l'éthique est devenue pour nous un apprentissage sur comment tomber et comment se casser. Il y a des moments où on voit claire que le plus important c'est de savoir comment tomber, comment se casser. Car nous sommes faits pour nous casser. (SAFATLE, 2020, 03 janeiro).

Casser en lute, c'est ça notre destin.

Je chante aux Palmares
 sans jalousie de Virgílio, de Homero et de Camões
 parce que mon chant est cri d'une race
 en pleine lutte pour la liberté ! (TRINDADE, 1961/1081)

RÉFÉRENCES

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018. p. 57-63.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. A flor e a náusea. *In*: **A rosa do povo**. 21. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1945-2000.
- BAREA, Rudimar. A crise do jeitinho brasileiro: da razão tupiniquim à elite do atraso. **Revista Filosofazer**, v. 52, n. 30, p. 96-114, 2020.
- CARAVANAS. Chico Buarque. Rio de Janeiro: Biscoito Fino., 2017. CD.
- SINHÁ. Chico Buarque; João Bosco. Rio de Janeiro. Biscoito Fino, 2011. CD.
- CARVALHO, Laura. **Valsa brasileira: do boom ao caos econômico**. 8. reimp. São Paulo: Todavia, 2020.
- DERRIDA, Jacques. **États d'âmes de la psychanalyse**. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté. Paris : Galilée, 2000.
- FELTRAN, Gabriel. O valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 495-512, 2014.
- FERNANDES, Florestan. **A Integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca"**. 5ª ed. São Paulo: Globo, 1964-2008a. v. 1.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar da nova era**. 1. Ed. São Paulo: Globo, 1964-2008b. v. 2.
- FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula. Supremo Tribunal Federal e a naturalização da barbárie. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 1211-1237, 2020.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**: diário de uma favelada. Edição Popular. São Paulo: Francisco Alves, 1963.

LACAN, Jacques. Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. *In* : *Écrits*. Paris : Seuil, 1950-1966. p. 125-150.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Coordenação e revisão técnica geral de Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996-2011.

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Versión, 1990-2000.

MARTINELLI, A. Angela Davis: ‘O encarceramento em massa nunca trouxe soluções para conter a violência’. **Pastoral Carcerária**, Mulher Encarcerada, 27 jul. 2017. Disponível em: <https://carceraria.org.br/mulher-encarcerada/angela-davis-o-encarceramento-em-massa-nunca-trouxe-solucoes-para-conter-a-violencia>.

MASSUELA, Amanda. Jessé Souza: “A Lava Jato foi desde o começo uma máfia”. **Revista Cult**, São Paulo, 13 jul. 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/jesse-souza-lava-jato-foi-desde-o-comeco-uma-mafia/?fbclid=IwAR-21F1WMIsvpIWM9BvCNU9MKa-NLTZPiP2e9yKXukfNAPma7GC-Td6St6qHc>.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (orgs). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33-44.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo** – Conferências e discursos abolicionistas. *In*: Obras completas de Joaquim Nabuco, Volume VII. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1883-1949.

REZENDE, Giselle Paiva. A Elite do atraso: uma reflexão sobre mecanismos de controle, patrimonialismo, corrupção Estatal e a corrupção invisível do mercado. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 32, n. 1, p. 157-163, 2019.

SAFATLE, Vladimir. Da arte de aprender a cair. **El País**. Opinião, 03 jan. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-01-03/da-arte-de-aprender-a-cair.html>

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. A família e o estado: Antígona, Hegel e as raízes do Brasil. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 14, n. 2, p. 152-166, 2016.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Editora Leya, 2017.

TRINDADE, Solano. Canto de Palmares. *In*: **Cantares ao meu povo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961-1981.

VIANA, Carlos Augusto. Presença do cotidiano e crítica social em Carlos Drummond de Andrade. **O Marrare**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 47-66, 2010.

ENTRE VIOLÊNCIAS E AMIZADES

*Sandra Djambolakdjian Torossian
Cristina Lima da Rocha Cannas*

A provocação para escrever este texto vem de um jogo, uma brincadeira entre amigos, entre parceiros de trabalho e de pesquisa. É um jogo em rede: um escolhe três citações e envia ao colega que, a partir delas, produzirá um escrito. Ao final desta brincadeira, todos os textos serão orquestrados na composição de um livro. Os colegas-amigos têm diferentes sotaques e cores, vestem-se de maneiras variadas, muito em função do clima de cada região, mas têm em comum o trabalho de lidar com situações de violência. Buscam, através da Psicanálise, modos de enfrentar, escutar e intervir nessas situações e nas suas condições de produção.

O jogo, dessa forma, busca colocar em conexão o trabalho dos colegas, que, por sua vez, compõem coletivos e grupos de pesquisa. Conectam-se realidades, teorias, conceitos e modos de fazer a clínica.

Vamos nos permitir então brincarmos, e convidamos os leitores a brincarem conosco. Lembramos, neste ponto, de Julio Cortázar, e do seu texto, *Rayuela* (2013/1963), no qual a escrita organiza-se como o jogo da amarelinha. Apesar de apreciarmos a *rayuela*, - jogo que nos faz lembrar e rememorar o prazer lúdico do brincar infantil - propomos-lhes brincar de *puzzle*.

Tanto uma brincadeira quanto a outra fizeram parte da nossa infância; foram estruturantes e subjetivantes da construção do tempo, do espaço, da espera, da paciência, do prazer e do desprazer, da ansiedade e do seu controle, de todos os tipos de motricidade e da descoberta das preferências. E é nesse jogo entre prazer e desprazer que os convidamos a brincar e a compor as conexões entre as peças deste *puzzle*, iniciando por qualquer peça e rea-

lizando o trajeto que preferirem.

Devemos confessar-lhes que esse jogo sempre foi uma brincadeira menos prazerosa que a *rayuela*, talvez porque requer uma paciência que precisamos aprender a construir. No vai e vem entre gostos e desgostos resgatamos do *puzzle* distintos modos de fazer diferentes percursos para chegar ao fim desejado enquanto que na *rayuela* há que seguir uma ordem; sempre a mesma. As peças do *puzzle* têm um lugar determinado na composição do desenho, o início, o fim, e o trajeto são, entretanto, variáveis.

As peças com as quais aqui brincaremos incluem tanto as citações que recebemos e das quais se espera a elaboração de um argumento, quanto breves considerações sobre os temas que inserimos para introduzir este texto: a amizade e o brincar. Como no quebra-cabeças, tanto as citações, quanto as considerações são recortes, textos curtos, *spoilers* que apontam uma direção de trabalho, um ensaio, e não um exaustivo argumento sobre a violência. Mas como no *puzzle*, apostamos que seja possível, na composição, elaborar um argumento.

POLÍTICAS DA AMIZADE

Foucault (1981) e Derrida (1998), dentre outros filósofos contemporâneos, dedicam-se em algum momento de sua obra a tratar do tema da amizade e das políticas da amizade. Cada um a seu modo apresenta na amizade uma saída possível aos processos e políticas que dão ênfase ao controle, à submissão e à colonialidade.

Foucault trata do tema mais para o final da sua obra, situando-a como uma perspectiva ética que pode produzir mudanças nas relações de poder. De acordo com Pellizaro (2015),

Quando vivenciada na perspectiva da ética do cuidado de si, a amizade é capaz de suscitar grandes mudanças nas relações de poder, tornando as pessoas mais livres, menos governadas. Pensar a partir da amizade é lançar o desafio para que novos modos de relacionamentos possam surgir e assim também novas formas de subjetividade e de sociabilidade (PELIZARO, 2015, p. 113).

A amizade, nesta perspectiva, assume uma potência subversiva, na medida em que possibilita descolar o sujeito de suas atuais identidades, capturadas nas categorias do público e do privado, ao constituir espaços intermediários de mediação entre o individual e o coletivo (ORTEGA, 1999).

Derrida (1998), desde seu olhar desconstrutivo, dedica-se a examinar o par antitético amizade-inimizade do modo como se apresentou nos discursos da política na história do pensamento filosófico ocidental. Salienta, ainda, que noções como igualdade, liberdade e democracia, tão decisivas para as políticas modernas, estão construídas tendo como base o gênero da fraternização, orientada pela figura do amigo que exclui a do inimigo (LÓPEZ, 1999).

No entanto, essa oposição entre amigo e inimigo é colocada em questão por Derrida, buscando o trabalho não opositivo entre ambas as figuras, numa perspectiva de desconstrução na qual o amigo inclui o inimigo. Seguindo as palavras do próprio autor:

[...] de ahí una primera posibilidad de deslizamiento semántico y de inversión: el amigo (*amicus*) puede ser un enemigo (*hostis*), puedo ser hostil frente a mi amigo, puedo serle hostil públicamente, y puedo, a la inversa, amar (en privado) a mi enemigo. Y todo eso se seguiría en buen orden, de manera regular, de la distinción entre lo privado y lo público.

(DERRIDA, 1998 p. 107).

Além de interrogar a oposição, Derrida aproxima o tema ao do porvir, afirmando que para amar a amizade há que se amar o porvir. Dessa forma, aponta saídas não homogeneizantes do político que incluem a democracia e a igualdade no acolhimento da diferença. Ao acolher a diferença particular, desconstrói-se a noção de universalidade e abre-se o espaço para as singularidades.

Os amigos Foucault e Derrida tiveram que incluir a inimizade na sua relação de interlocução filosófica, não sem a necessidade de sustentar um tempo para suportar as diferenças. Embora tratem a amizade a partir de diferentes olhares, para nós, ambos apontam uma direção comum, na qual as políticas da singularidade quebram as políticas da universalidade no poder, no controle, na submissão e na democracia. Assim, arejam com esperança nossos tempos sombrios de intolerâncias e de ódios.

É com essa esperança que organizamos este coletivo, uma rede de amizades, tanto acadêmicas quanto de compartilhamento de vida e de afetos, na busca de saídas para o trabalho com a violência.

POLÍTICAS DO BRINCAR

“Vocês só brincam!”

“Brincar é inútil!”

Essas expressões eram frequentemente repetidas pelos pais das crianças que frequentavam um projeto no qual se propunha o brincar como modo de escutá-las em um território onde a violência urbana e estatal se fazia presente.

Por outro lado, essas palavras se conectam também a uma oposição com

a qual estamos já acostumados: o teorizar, o pesquisar e o trabalho acadêmico X o brincar. O psicanalista Ricardo Rodulfo (2004a) propõe que se brinque com a conceitualização, que brinquemos de teorizar como um modo de não naturalizar as liturgias e os dogmas psicanalíticos. Brincar como modo de tocar os autores que nos referenciam, sem deixá-los cair nesse terreno que seria o da idealização e da intocabilidade. Na direção que vai da clínica aos conceitos, Rodulfo (2004b) aponta como atitude metodológica um processo de amassar os materiais escutados, as cenas clínicas, interrogando a teoria e, também, tomando-a como lente referencial daquilo que escutamos.

Além disso, o autor é conhecido pela sua teorização do brincar (RODULFO, 1990, 2004b, 2012). O brincar para ele é uma fonte de estruturação e subjetivação das crianças bem como uma ferramenta diagnóstica e um modo de cuidar da experiência.

Em relação ao brincar na sua qualidade estruturante, Rodulfo (1990) destaca que o brincar não se detém na adolescência, havendo uma continuidade entre esta atividade e o trabalhar. Para aqueles a quem é socialmente garantida a vivência de uma adolescência, esse tempo de subjetivação pode transformar-se num ensaio entre o brincar e o trabalho, no qual a qualidade do brincar infantil é produtora de determinados modos de trabalhar. Um ensaio que pode ser constatado em todas as atividades intermediárias que, estando inseridas no campo do trabalhar, têm uma função de experiência de transição, quando não capturadas pela lógica capitalista da exploração. É o caso das bolsas em universidades, dos estágios e dos trabalhos temporários de férias, por exemplo. Disso tudo gostaríamos de ressaltar que o brincar não se interrompe na infância e que, em cada momento da vida, o lúdico pode se apresentar de um modo diferenciado.

Ainda seguindo essa trilha de pensamento, Rodulfo (1992, 2012) destaca que há uma relação de continuidade entre o modo como se deu a espe-

riência do brincar em termos de apropriação-desapropriação e o trabalho. Assim, inibições e outras dificuldades enfrentadas nas atividades laborais, desde o campo do sujeito, podem estar vinculadas aos modos de brincar. Ao brincar infantil, por outro lado, o mesmo autor atribui três funções na diferenciação eu-outro: 1- a construção de superfície que através do Outro permitirá construir o intervalo entre o dentro e fora; 2- os jogos de continente e conteúdo no qual enfatizam-se os processo de colocar e retirar objetos de caixas e outros recipientes - aqui o fantasiar ganha espaço e dá lugar à onipotência no imaginário infantil - e 3- o brincar de se esconder, no qual a angústia inicial da desapareição do outro vai se transformando em prazer, ganhando consistência simbólica.

Destacamos aqui, brevemente, esta construção teórica com a intenção de realçar dois aspectos fundamentais do brincar: ele se transforma da infância para a adolescência e tem função estruturante. Podemos afirmar então que brincar é coisa séria.

A inclusão da peça do *brincar* no *puzzle* que contorna o tema da violência ocorre-nos porque as funções acima mencionadas incluem formas de elaboração da violência estruturante decorrente da inscrição no campo do Outro - na língua, na linguagem e na cultura. Como nos lembra Barthes (1977, p. 23): a língua é fascista, ela diz mais pelo que obriga a dizer do que pelo que impede de dizer.

Ao brincar as crianças elaboram a violência estruturante conjuntamente com outros tipos de violência cotidiana. O lúdico, bem como a estética na arte, são ferramentas para lidar e elaborar a violência que desemboca em situações traumáticas.

E nesse aspecto gostaríamos de acrescentar mais um ponto ao debate, interrogando-nos acerca das políticas proibicionistas que atravessam o brincar. Há um bom tempo se tomou como política a proibição de alguns

brinquedos, os quais, supõe-se, incentivam a violência. Isso levou a que muitas instituições, inclusive a família, elaborassem proibições sobre algumas brincadeiras. É o caso das armas como brinquedo e das proibições, em muitos lugares, das brincadeiras que as incluem. Ora, se o brincar é elaborativo, podemos pensar que, quanto mais se brincar de violência, menos violência haverá. Ou como disse uma criança: *“agressão vai haver se eu não puder brincar disso”*.

Das citações recebidas: cenas do cotidiano, Freud, Arendt e Wieviorka
Peça 1 - Cena de um cotidiano nada incomum no Brasil:

Uma criança negra de 10 anos vem sendo estuprada pelo seu tio desde os 6, engravida, julga-se a necessidade de realizar um aborto, ela precisa mudar de cidade e ser transportada no porta-malas de um carro até o hospital, as redes sociais são inundadas de notícias e comentários culpabilizando a menina e pedindo pela vida da criança. Qual criança, perguntamos? Viola-se, além do corpo da criança, seu direito ao anonimato, os defensores da “vida” manifestam-se em frente ao hospital, ninguém lembra do tio que está foragido.

O médico que realizou o procedimento do aborto afirma que esta situação foi a que veio a público mas que são vários os procedimentos semanais, semelhante a esse, que ele vem realizando há muitos anos.

Afetadas pela presença da violência nestas cenas, lemos as citações que nos foram encaminhadas. São recortes de obras mais amplas de Freud, Arendt e Wieviorka.

Sem vontade de brincarmos ou de pronunciarmos qualquer palavra, pela

brutalidade dos acontecimentos relatados, forçamo-nos a retornar ao *puzzle*. Talvez, como a menina da cena, gostaríamos de ficar caladas; não parece haver amizade possível perante este horror.

Optamos, no entanto, por continuar e tomar cada citação por ela mesma, sem buscar o contexto na obra de onde foi retirada. As conexões ficaram difíceis perante o impacto dos acontecimentos. Perdoe-nos o leitor se os textos ficam como trechos inconexos, sem ligação, ilhados em sua própria significação; é assim que se apresentam as cenas traumáticas: sem conexões com o já significado, sem ligação com a experiência que permita simbolizá-la.

Pela leitura e pela escrita buscamos a alteridade; retomar as conexões, encontrar palavras que possam dizer do acontecido. Seu olhar é fundamental. Quem sabe um olhar mais cuidadoso se comparado com aquele que essa menina recebeu. Quem sabe um olhar que reconheça o acontecido como uma violência à criança abusada.

Freud e Arendt

Peça 2 -

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que tenta satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*. (FREUD, 1930/1974, p.133).

Peça 3 -

“A “violência”, finalmente, como já disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Do ponto de vista fenomenológico, está ela próxima do vigor, uma vez que os instrumentos da violência, como todos os demais, são concebidos e usados para o propósito da multiplicação do vigor natural até que, no último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (ARENDDT, 1968. p. 28-19).

Freud sustenta que há uma agressividade constitutiva dos seres humanos que se manifesta não somente na defesa a um ataque. Longe de serem criaturas gentis que desejam ser amadas, há neles uma agressividade poderosa que precisa ser regulada. Os afetos de aversão e de hostilidade são, então, para Freud, marcas inexoráveis das relações humanas, atravessando até mesmo aquelas em que suporíamos apenas o amor como afeto preponderante do laço libidinal.

Mais uma vez, Freud mostra sua coragem ao contrapor-se às ideias cristãs vigentes de acordo com as quais o fundamental no homem seria amar o próximo como a si mesmo. Como já havia feito com a sexualidade, enuncia que a agressividade está presente desde a mais tenra infância.

No texto *Bate-se numa criança* (1919/1974) destaca esse fato com muita habilidade, analisando as fantasias infantis quando a criança vê seu semelhante ser agredido. Esse texto além de apontar para a agressividade constitutiva, ressalta a construção da transitividade da fantasia: “Meu pai espanca uma criança que eu odeio”, “Meu pai me espanca” e “Bate-se numa criança”. Temos aqui a formação imaginária como uma das vias de lidar com a agressividade, a qual vê-se impedida de ser colocada em ato pelo pacto civi-

lizatório. Assim, ela poderá ser recalçada e apresentar-se, talvez sublimada, em outras roupagens.

Impedimento e Roupagens que parecem estar excluídas nas cenas narradas. Cenas de crueldade explícita. Não somente o abuso sexual é cruel, mas o modo como ele foi exposto ao público pelos “cidadãos de bem”, pelos “bons cristãos” (com muitas aspas).

A qualidade freudiana de se distanciar da metafísica cristã, ao menos nesta temática, é valorizada por Derrida (2001) no seu texto sobre os Estados da alma da Psicanálise. Ao falar sobre a crueldade, Derrida aposta na psicanálise como uma das vias capazes de falar e tratar dela por ser essa, diz o autor, *sem álibi*. Citando suas palavras “voltar-se para o que a crueldade psíquica tem de mais própria, porque não estaria abandonada à religião ou à metafísica. Nenhum outro saber estaria disposto a se interessar por algo como a crueldade” (p. 9)

Poderíamos acrescentar ainda que Derrida interessa-se pela crueldade implícita no amor, no amor ao próximo por que não. O amor não exclui a agressividade, mas faz parte de sua composição. Do mesmo modo, a hostilidade compõe a hospitalidade e a inimizade, a amizade (DERRIDA, 1998, 2003).

Esse autor investiga, também, a ascendência do termo crueldade, sublinhando na origem latina os termos *cruor*, *crudus*, *crudelitas* (sangue derramado, cru, crueldade). O termo utilizado por Freud, *Grausamkeit*, não possui ligação com o sangue derramado, mas designa o desejo de fazer ou de se fazer sofrer por sofrer. A crueldade então diz do fazer o mal, torturar, matar para gozar do mal radical, um prazer psíquico do mal que em todos os casos, acrescenta o autor, seria difícil de determinar ou de delimitar. (DERRIDA, 2001).

Crueldade cuja agressividade, segundo Freud, nos constitui, mas precisa

ser contornada pelo pacto de viver em uma civilização. Há algo na nossa cultura que autoriza estas cenas a se repetirem diariamente, que o corpo feminino, mesmo já desde a infância seja objeto de desejo sexual, sem qualquer pudor, por parte dos adultos que deveriam por ela zelar, cuidar e proteger. Olhares e posições abusivas parecem ser autorizadas de alguma maneira.

O desejo de causar o mal ao outro associa-se, de acordo com Costa (1986), ao caráter específico da violência. Diferentemente da agressividade há na violência uma intenção de destruir. O ato violento porta a marca de um desejo, o emprego deliberado da agressividade.

Do recorte escolhido por Hannah Arendt, destacamos a qualidade instrumental da violência. Reconhecendo os apontamentos freudianos sobre uma agressividade constitutiva, Arendt destaca da violência sua necessidade de justificação por outra coisa.

Wieviorka (1997) sob o título “O novo paradigma da violência” afirma:

Segundo Pierre Hassner, ‘os conflitos podem, numa certa medida contribuir para a integração de sistemas ou organizações, cuja integração insuficiente pode ser uma fonte dos conflitos e de sua queda na violência.’ (HASSNER, 1995, p. 90). O que nos coloca frente a duas idéias, mais opostas que complementares. A primeira é de que a violência pode inscrever-se em relações, sob uma forma sobretudo instrumental, e dispensar a comunicação e a relação entre atores; a segunda é de que ela pode vir a traduzir, ao contrário, um déficit ou dificuldades nas relações, na comunicação e no funcionamento da relação entre atores, o que a leva a funcionar então sobretudo de maneira expressiva.” (WIEVIORKA, 1997, p. 12)

As ideias apresentadas aqui não nos parecem tão opostas quanto men-

cionado, talvez porque retiradas do contexto em que foram escritas, e colocadas neste texto ganhem outras relações de significação. Assim como o trauma que busca por novas relações para ganhar em simbolização.

No cenário do artigo, Wieviorka analisa diferentes posições e interpretações datadas sobre a violência, uma, diz ele, inclui o conflito e a outra o exclui, por isso a possibilidade de oposição. No entanto, mais adiante no seu próprio texto, o autor afirma que:

Ainda que importantes distinções oponham hoje os pensamentos mais bem estabelecidos, eles apresentam um ponto em comum: a maior parte considera que o mundo é cada vez mais um universo sem atores, e exclusivamente atraído por essa lei da selva que é o mercado, pelo caos ou pelo choque das identidades e das culturas, bem mais do que por relações mais ou menos negociadas que implicam em um mínimo de reconhecimento mútuo.” (WIEVIORKA, 1997, p. 15)

Deste texto ressaltamos a ideia de um universo sem atores, atraídos por outras leis como a do mercado, por exemplo, fato que faz com que haja quase um abandono das relações, das negociações e do reconhecimento nelas implicado.

Num universo sem atores, não há relação, não há o reconhecimento da humanidade. Regido pelas leis do mercado, um corpo feminino é somente um corpo, sem afeto, sem infância. Um corpo objetificado a ser consumido. Essas leis do mercado, no Brasil, são ainda suplementadas pelas políticas escravocratas que anulam o outro como outro e assim não há agressividade contornada, não há desejos que regulem as relações; é o território da negação.

No entanto, há atores, mesmo que haja uma força que impele sua exclu-

são. As relações e os desejos insistem em aparecer. E a violência se coloca justamente ali, nesse ponto de exclusão da negociação, no espectro existente entre a instrumentalização e a consideração do desejo na alteridade.

Por isso o enfrentamento às violências, sejam elas urbanas, estatais, de gênero, sexuais, dentre outras, vai se dar sempre insistindo na relação de alteridade, na colocação do desejo, do cuidado. Reinstaurando e restituindo a alteridade do lugar de onde foi retirada. Para isso há várias ferramentas disponíveis: a palavra, a arte, o brincar, as instâncias judiciais institucionais. E é na rede de amizades possíveis que encontraremos a força coletiva necessária para sustentar a posição de enfrentamento.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. Sobre la violência. Madrid: Alianza Editorial, 1968.

BARTHES, R. Aula. São Paulo: Cultrix, 1977.

COSTA, J. F. Violência e psicanálise. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DERRIDA, J. Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger. Madrid: Trotta, 1998.

DERRIDA, J. Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

DERRIDA, J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar sobre a hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003.

FREUD, S. (1974). O Mal-Estar na Civilização. S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago, p. 75-174, 1974. (Obra original publicada em 1930)

_____. “Uma criança é espancada”: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: Obras completas (Vol. 17). Rio de Janeiro: Imago, 1987. (Obra original publicada em 1919).

FOUCAULT, M. Da amizade como modo de vida . Entrevista de Foucault a R. De Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux publicada no Jornal Gai Pied, no. 25, abril de 1981 (p. 38-39) [consultado em 22 de agosto de 2020]. <http://www.unb.br/fe/tef/filosco/foucault/amitie.html>

LÓPEZ, A. Reseña de “Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger” de Jacques Derrida. Signos Filosóficos, vol. I, núm. 1, janeiro-junho, p. 241-243, 1999. [consultado em 22 de agosto de 2020]. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300116>

ORTEGA, F. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal., 1999

PELLIZARO, N. A amizade na perspectivam de M. Foucault . Argumentos, ano 7, n. 14 – Fortaleza, (julho/dezembro), 2015. <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/24160> [consultado em 22 de agosto de 2020]

RODULFO, R. Estudios clínicos: del significante al pictograma. Buenos Aires: Paidós, 1998.

RODULFO, R. O brincar e o significante: um estudo psicanalítico sobre a constituição precoce. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

RODULFO, R. Desenhos fora do papel: da carícia à leitura-escrita na criança. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004a.

RODULFO, R. El psicoanálisis de nuevo: elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional. Buenos Aires: Eudeba, 2004b.

RODULFO, R. Padres e hijos en tiempos de la retirada de las oposiciones. Buenos Aires: Paidós, 2014.

WIEVIOKA, M. O novo paradigma da violência. Tempo Social, v. 9(1), p. 5-41, 1997. <https://doi.org/10.1590/S0103-20701997000100002> [consultado em 22 agosto de 2020]

ENTRE VIOLENCES ET AMITIÉS

*Sandra Djambolakdjian Torossian
Cristina Lima da Rocha Cannas*

La provocation qui est à l'origine de ce texte a été lancée lors d'un jeu entre amis, entre partenaires de travail et de recherche. Il s'agit d'un jeu en réseau dans lequel un collègue choisit trois citations et les envoie à un deuxième collègue qui s'en servira pour écrire un texte. A la fin de ce jeu, tous les textes seront rassemblés dans la composition d'un livre. Les collègues-amis ont différents accents et couleurs, s'habillent de différentes manières, souvent en fonction du climat de chaque région, mais ils ont en commun le travail de faire face aux situations de violence. À travers la psychanalyse, ils cherchent des moyens d'y faire face, d'écouter et d'intervenir dans ces situations et leurs conditions de production.

Le jeu cherche donc à relier le travail de collègues, qui forment à leur tour des collectifs et des groupes de recherche. Les réalités, les théories, les concepts et les façons d'exercer la clinique sont ainsi mis en relation.

Nous nous autoriserons alors à jouer, et nous invitons les lecteurs à jouer avec nous. Là, on pense à Julio Cortázar et à son texte, *Rayuela* (2013/1963), dans lequel l'écriture est organisée comme le jeu de la marelle. Nous apprécions certes la *rayuela* – ce jeu qui nous renvoie au plaisir ludique du jeu d'enfant –, mais nous proposons cette fois-ci de jouer au *puzzle*.

Les deux jeux ont fait partie de notre enfance, structurant et subjectivant la construction du temps et de l'espace, l'attente, la patience, le plaisir et le déplaisir, l'angoisse et la maîtrise de celle-ci, toutes les motricités et la découverte des préférences. Et c'est dans ce jeu entre plaisir et déplaisir que nous vous invitons à jouer et à emboîter les pièces de ce *puzzle*, à commen-

cer par n'importe quelle pièce et à faire le chemin que vous préférez.

Il faut avouer que le casse-tête a toujours été un jeu moins agréable que la *rayuela*, peut-être parce qu'il demande une patience qu'il faut apprendre à construire. Dans les allers-retours entre goûts et dégoûts, le *puzzle* nous fait emprunter différents parcours pour atteindre la fin souhaitée, tandis que la *rayuela* impose un ordre, toujours le même. Les pièces du *puzzle* ont une place définie dans la composition du dessin, le début, la fin et le parcours étant cependant variables.

Les pièces avec lesquelles nous jouerons ici comprennent à la fois les citations que chacun a reçues et dont on attend l'élaboration d'un argument, et de brefs commentaires sur les sujets choisis à l'introduction de cet article: l'amitié et le jeu. Comme dans le casse-tête, les citations et les commentaires sont des coupures, des textes courts, des *spoilers* qui indiquent une direction de travail, un essai, mais ils ne sont pas un argument exhaustif sur la violence. Encore comme dans le *puzzle*, nous parions qu'il est possible, dans la composition, d'élaborer un argument.

POLITIQUES DE L'AMITIÉ

Foucault (1981) et Derrida (1998), parmi d'autres philosophes contemporains, se consacrent, à un moment donné de leur travail, au thème de l'amitié et des politiques de l'amitié. Chacun à sa façon présente l'amitié comme une issue possible face aux processus et aux politiques qui mettent en avant le contrôle, la soumission et la colonialité.

Foucault en vient à ce sujet vers la fin de son œuvre, l'envisageant dans une perspective éthique à même de produire des changements dans les rapports de pouvoir. Selon Pellizaro (2015):

Lorsqu'elle est vécue sous l'angle de l'éthique du soin de soi, l'amitié est capable d'entraîner de grands changements dans les rapports de pouvoir, ce qui permet aux gens de devenir plus libres, moins gouvernés. Penser du point de vue de l'amitié, c'est lancer un défi pour que de nouvelles formes de relations puissent émerger et par conséquent, de nouvelles formes de subjectivité et de sociabilité (PELLIZARO, 2015, p. 113).

L'amitié, dans cette perspective, acquiert une puissance subversive, dans la mesure où elle permet de détacher le sujet de ses identités actuelles, prises dans les catégories du public et du privé, en constituant des espaces intermédiaires de médiation entre l'individu et le collectif (ORTEGA, 1999).

Derrida (1998), depuis son regard déconstructeur, se consacre à examiner le couple antithétique amitié-inimitié tel qu'il a été présenté dans les discours de politique au cours l'histoire de la pensée philosophique occidentale. Il souligne également que des notions telles que l'égalité, la liberté et la démocratie, si décisives pour les politiques modernes, reposent sur le genre de la fraternisation, guidée par la figure de l'ami qui exclut celle de l'ennemi (LÓPEZ, 1999).

Cependant, cette opposition entre ami et ennemi est remise en cause par Derrida qui, cherchant à ne pas opposer ces deux figures, adopte une perspective de déconstruction où l'ami inclut l'ennemi. Selon l'auteur :

[...] D'où une première possibilité de glissement sémantique et d'inversion : l'ami (*amicus*) peut être un ennemi (*hostis*), je peux être hostile envers mon ami, je peux lui être hostile publiquement, et je peux inversement aimer (en privé) mon ennemi. Et tout cela suivrait en bon ordre, de façon régulière, la distinction entre le privé et le public. (DERRIDA, 1998, p.

107).

En plus de remettre en question une telle opposition, Derrida rapproche cette matière de celle de l'avenir, en affirmant que pour aimer l'amitié, il faut aimer l'avenir. Il indique alors des solutions non-homogénéisantes du politique qui incluent la démocratie et l'égalité dans l'accueil de la différence. En embrassant la différence particulière, la notion d'universalité est déconstruite et l'espace s'ouvre aux singularités.

Les amis Foucault et Derrida ont dû inclure l'inimitié dans leur relation de dialogue philosophique, non sans qu'il faille prôner un temps pour soutenir les différences. Bien que chacun voie l'amitié sous un angle différent, tous deux indiquent, à notre avis, une direction commune, dans laquelle les politiques de la singularité brisent les politiques de l'universalité exerçant le pouvoir, le contrôle, la soumission et la démocratie. Ils apportent ainsi un souffle d'espoir en ces temps sombres d'intolérance et de haine.

C'est dans cet espoir que nous avons créé ce collectif, un réseau d'amitiés à la fois au niveau académique et au niveau du partage de la vie et des affects, à la recherche d'outils de travail nous permettant de faire face à la violence.

POLITIQUES DU JEU

“Vous ne faites que jouer!”

“Jouer est inutile!”

Ces phrases étaient souvent répétées par les parents d'enfants qui participaient à un projet dans lequel le jeu était proposé comme moyen d'écoute dans un territoire où la violence urbaine et étatique était présente.

Par ailleurs, ces propos renvoient aussi à une opposition à laquelle nous sommes déjà habitués: théoriser, rechercher et se consacrer au travail académique *versus* jouer. Le psychanalyste Ricardo Rodulfo (2004a) propose de jouer avec la conceptualisation, de jouer avec la théorisation comme moyen de ne pas banaliser les liturgies et les dogmes psychanalytiques. Le jeu comme une façon de toucher les auteurs qui se réfèrent à nous, sans les laisser basculer dans un terrain qui serait celui de l'idéalisation et de l'intouchabilité. Dans le sens qui va de la clinique aux concepts, Rodulfo (2004b) propose comme attitude méthodologique un processus de pétrissage des matériels écoutés, des scènes cliniques, interrogeant la théorie, ce qui peut servir de lentille référentielle à ce que nous écoutons.

De plus, l'auteur est connu pour sa théorisation du jeu (RODULFO, 1990, 2004b, 2012). Le jeu est, pour lui, une source de structuration et de subjectivation chez les enfants, ainsi qu'un outil de diagnostic et une façon de s'intéresser à l'expérience.

En ce qui concerne le jeu dans sa qualité structurante, Rodulfo (1990) souligne que celui-ci ne s'arrête pas à l'adolescence et qu'il y a plutôt une continuité entre cette activité et le travail. Pour ceux qui vivent une expérience adolescente socialement garantie, ce temps de subjectivation peut devenir une épreuve entre le jeu et le travail où la qualité du jeu d'enfant détermine certains modes de travail. Une épreuve dont témoignent sans doute toutes les activités intermédiaires insérées dans le champ du travail, qui exercent ainsi une fonction d'expérience de transition lorsqu'elles ne sont pas capturées par la logique capitaliste de l'exploration. C'est le cas des bourses dans les universités, des stages et des emplois temporaires en période de vacances, par exemple. Cela dit, nous tenons à souligner que le jeu ne s'arrête pas dans l'enfance et qu'à chaque instant de la vie, il peut se présenter d'une manière différente.

Suivant ce même raisonnement, Rodulfo (1992, 2012) souligne qu'il y a une relation de continuité entre la manière dont l'expérience du jeu s'est déroulée en termes d'appropriation-expropriation et le travail. Ainsi, les inhibitions et autres difficultés rencontrées par le sujet dans les activités professionnelles peuvent être liées à des modalités de jeu. Par ailleurs, cet auteur attribue au jeu de l'enfant trois fonctions dans la différenciation moi-autre: 1- la construction d'une surface qui permettra de construire, à travers l'Autre, l'écart entre le dedans et le dehors ; 2- les jeux de contenant et contenu dans lesquels sont mis en avant les processus de mettre des objets dans une boîte et de les en sortir – c'est là que le fantasmer gagne de la place et donne lieu à l'omnipotence dans l'imaginaire des enfants ; et 3- le jeu de cachette, dans lequel l'angoisse initiale de la disparition de l'autre se transforme peu à peu en plaisir, gagne en consistance symbolique.

Nous soulignons ici, brièvement, cette construction théorique dans le but de mettre en évidence deux aspects fondamentaux du jeu: il change de l'enfance à l'adolescence et il a une fonction structurante. Cela nous permet alors d'affirmer que jouer est une chose sérieuse.

Il nous vient à l'esprit de contourner le thème de la violence par l'ajout des pièces dans le jeu du *puzzle* car les fonctions mentionnées ci-dessus intègrent des modes d'élaboration de la violence structurante grâce à l'inscription dans le champ de l'Autre – dans la langue, le langage et la culture. Comme le rappelle Barthes (1977, p. 23), la langue est fasciste, elle en dit plus pour ce qu'elle oblige à dire que pour ce qu'elle empêche de dire.

En jouant, les enfants élaborent cette violence structurante et avec celle-ci, d'autres types de violence quotidienne. Le ludique ainsi que l'esthétique dans l'art sont des outils pour traiter et élaborer la violence qui conduit à des situations traumatiques.

A cet égard, nous voudrions ajouter un point de plus au débat, en nous

interrogeant sur les politiques prohibitionnistes qui passent à travers le jeu. Dans le cadre d'une politique adoptée depuis longtemps, certains jouets sont interdits, censés stimuler la violence. Cela a conduit de nombreuses institutions, y compris la famille, à interdire certains jeux. C'est le cas des armes jouets et de l'interdiction, un peu partout, de jouer avec. Or, si le jeu est élaborateur, il est possible de penser que plus on joue à la violence, moins il y aura de violence. Ou comme l'a dit un enfant : « Il y a de l'agression si je ne peux pas jouer avec ».

Parmi les citations reçues : scènes quotidiennes, Freud, Arendt et Wiewiorka

Pièce 1 - Scène d'un quotidien pas inhabituel au Brésil:

Une enfant noire de 10 ans violée par son oncle depuis l'âge de 6 ans, tombe enceinte. La nécessité d'un avortement est jugée, elle doit changer de ville et il faut la transporter dans le coffre d'une voiture jusqu'à l'hôpital. Les réseaux sociaux sont inondés de nouvelles et de commentaires blâmant la fillette et demandant la vie de l'enfant. Quel enfant, demandons-nous ? Outre le corps de la fillette, c'est son droit à l'anonymat qui est violé, les défenseurs de la « vie » manifestent devant l'hôpital, personne ne se souvient de l'oncle en fuite.

Le médecin qui a pratiqué l'avortement raconte que cette situation a été rendue publique mais qu'il y a plusieurs interventions hebdomadaires comme celle-ci qu'il pratique depuis de nombreuses années.

Touchées par la présence de la violence dans ces scènes, nous avons lu les citations qui nous ont été envoyées. Ce sont des coupures de gros ouvra-

ges de Freud, Arendt et Wieviorka.

Sans envie de jouer ou de dire un mot, en raison de la brutalité des événements rapportés, nous nous sommes contraintes à revenir au *puzzle*. Peut-être, comme la fillette de la scène, aimerions-nous garder le silence; il ne semble pas y avoir d'amitié possible face à cette horreur.

Nous avons cependant choisi de continuer et de prendre chaque citation pour elle-même, sans chercher le contexte dans l'ouvrage dont elle a été extraite. Les connexions sont devenues difficiles face à l'impact des événements. Que le lecteur nous pardonne si les textes restent comme des passages sans rapport, sans lien, isolés dans leur propre signification; c'est ainsi que se présentent les scènes traumatiques: sans connexions avec ce qui est déjà signifié, sans lien avec l'expérience qui permettrait de les symboliser.

Par la lecture et l'écriture, nous recherchons l'altérité; reprendre les connexions, trouver des mots qui puissent dire ce qui s'est passé. Le regard de chacun est fondamental. Peut-être un regard plus attentif que celui auquel cette fille a eu droit. Peut-être un regard qui reconnaisse que ce qui s'est passé, c'est de la violence contre l'enfant violée.

Freud et Arendt

Pièce 2 -

En conséquence, l'homme tend à satisfaire ses besoins agressifs aux dépens de son prochain, à l'exploiter sans le dédommager, à l'utiliser sexuellement sans son consentement, à spolier ses biens, à l'humilier, à le torturer, à le martyriser et même à le tuer. *Homo homini lupus*. (FREUD, 1930/1974

p. 133).

Pièce 3 -

La *violence*, enfin, comme je l'ai dit, se distingue par son caractère instrumental. D'un point de vue phénoménologique, elle est proche de la vigueur, puisque les instruments de violence, comme tous les autres, sont conçus et utilisés dans le but de multiplier la vigueur naturelle jusqu'à ce qu'ils puissent, au dernier stade de développement, la remplacer. (ARENDDT, 1968, p. 28-19).

Freud soutient qu'il existe une agressivité constitutive des êtres humains qui se manifeste lorsqu'il faut se défendre contre une attaque. Loin d'être une créature douce, au cœur assoiffé d'amour, l'homme est doté d'une bonne somme d'agressivité qu'il faut réguler. Les affects d'aversion et d'hostilité sont donc, pour Freud, des données indépassables des relations humaines, traversant même celles où seul l'amour serait censé être l'affect prédominant du lien libidinal.

Une fois de plus, Freud fait preuve de courage en s'opposant aux idées chrétiennes de son époque, selon lesquelles l'essentiel chez l'homme serait d'aimer son prochain comme lui-même. Comme il l'avait déjà fait pour la sexualité, il affirme que l'agressivité est présente depuis la plus tendre enfance.

Dans le texte *On bat un enfant* (1919/1974), cette agressivité est mise en évidence avec une grande habileté lorsque Freud analyse les fantasmes chez l'enfant qui voit son semblable se faire agresser. En plus de noter l'agressivité constitutive, il souligne la construction de la transitivité du fantasme :

« Mon père bat un enfant que je déteste », « Mon père me bat » et « On bat un enfant ». La formation imaginaire est ici l'une des voies pour faire face à l'agressivité, qui est empêchée du passage à l'acte par le pacte civilisateur. Elle pourra alors être refoulée et se présenter, sans doute sublimée, sous d'autres habits.

C'est cet empêchement et ces habits qui semblent être exclus des scènes décrites. Des scènes de cruauté explicite. Non seulement l'abus sexuel est cruel, mais aussi la façon dont il a été exposé au public par de « bons citoyens », par de « bons chrétiens » (les guillemets s'imposent).

La qualité freudienne de s'éloigner de la métaphysique chrétienne, du moins sur ce thème, est mise en valeur par Derrida (2001) dans son texte intitulé *États d'âme de la psychanalyse*. Lorsqu'il parle de cruauté, Derrida parie sur la psychanalyse comme étant l'une des voies qui permet d'en parler et de la traiter car, selon l'auteur, la psychanalyse est *sans alibi*. Citons-le : « Se tourner vers ce que la cruauté psychique aurait de plus propre, car elle ne serait pas livrée à la religion ou à la métaphysique. Aucun autre savoir ne serait prêt à s'intéresser à quelque chose comme la cruauté » (p. 9).

On pourrait aussi ajouter que Derrida s'intéresse à la cruauté implicite dans l'amour, l'amour du prochain, pourquoi pas. L'amour n'exclut pas l'agressivité, il en fait partie. Tout comme l'hostilité composerait l'hospitalité, l'inimitié composerait l'amitié (DERRIDA, 1998, 2003).

Derrida étudie également l'étymologie du terme cruauté, en soulignant l'origine latine : *cruor*, *crudus*, *crudelitas* (sang versé, cru, cruauté). Le terme utilisé par Freud, *Grausamkeit*, n'a aucun rapport avec le sang versé, mais il désigne le désir de faire ou de se faire souffrir *pour* souffrir. La cruauté traduit alors faire le mal pour le mal, voire torturer ou tuer *pour* jouir du mal radical, pour prendre un plaisir psychique au mal qui, dans tous les cas, selon l'auteur, serait difficile à *déterminer* ou à *délimiter* (DERRIDA,

2001).

Cruauté dont l'agressivité, selon Freud, nous constitue, mais qui doit être parée par le pacte civilisateur. Il y a quelque chose dans notre culture qui permet à ces scènes de se répéter quotidiennement, qui consent à ce que le corps féminin soit, dès l'enfance, un objet de désir sexuel, sans aucune pudeur, de la part des adultes qui seraient censés veiller à l'enfant, le soigner et le protéger. Les regards et les positions abusives semblent autorisés en quelque sorte.

Le désir de faire du mal à autrui est associé, selon Costa (1986), au caractère propre à la violence. Contrairement à l'agressivité, il y a dans la violence une intention de détruire. L'acte violent porte l'empreinte d'un désir, l'usage délibéré de l'agressivité.

Pour ce qui est de l'extrait de Hannah Arendt, nous soulignons la qualité instrumentale de la violence. Reconnaisant les notes de Freud sur l'agressivité constitutive, Arendt rappelle que la violence demande à se justifier par autre chose.

Wieviorka (1997), à son tour, dans *Le nouveau paradigme de la violence* dit :

Comme le rappelle Pierre Hassner, « les conflits peuvent, dans une certaine mesure, contribuer à l'intégration des systèmes ou organisations, dont l'insuffisance d'intégration peut être source de conflits et de leur chute dans la violence » (Hassner, 1995, p. 90). Ce qui nous met en face de deux idées plus opposées que complémentaires. La première est que la violence peut s'inscrire, sur un mode avant tout instrumental, dans des relations, et relever de la communication et du rapport entre acteurs ; la seconde est qu'elle peut venir traduire au contraire un déficit ou des difficultés dans les relations, la communication, le fonctionnement du rapport entre acteurs,

ce qui fait qu'elle fonctionne alors surtout de manière expressive. (WIEVIORKA, 1997, p. 12)

Les idées présentées ici ne nous semblent pas aussi opposées que l'on dirait, peut-être parce que, tirées du contexte dans lequel elles ont été écrites, et placées dans ce texte, elles acquièrent d'autres relations de sens. Tout comme le traumatisme qui cherche de nouvelles relations pour gagner en symbolisation.

Dans le cadre de l'article, Wieviorka analyse des positions et des interprétations distinctes et datées de la violence, dont l'une, dit-il, inclut le conflit alors que l'autre l'exclut, d'où la possibilité d'opposition. Cependant, plus loin dans son texte, l'auteur affirme :

Bien que d'importantes distinctions opposent les pensées les mieux établies aujourd'hui, elles présentent un point commun : la plupart considèrent que le monde est de plus en plus un univers sans acteurs, et tenté par la seule loi de la jungle que constitue le marché, par le chaos ou par le choc des identités et des cultures, bien plus que par des rapports plus ou moins négociés impliquant un minimum de reconnaissance mutuelle. (WIEVIORKA, 1997, p. 15)

De ce texte, nous relevons l'idée d'un univers sans acteurs, lesquels se voient tentés par d'autres lois comme celle du marché par exemple, ce qui conduit à un quasi abandon des relations, des négociations et de la reconnaissance qu'impliquent celles-ci.

Dans un univers sans acteurs, il n'y a pas de relation, il n'y a pas de reconnaissance de l'humanité. Régi par les lois du marché, un corps féminin n'est qu'un corps, sans affect, sans enfance. Un corps objet à consommer. Ces lois du marché, au Brésil, sont encore renforcées par les politiques

d'esclavage qui annulent l'autre en tant qu'autre, il n'y a pas d'agressivité contournée, il n'y a pas de désirs régulant les relations ; c'est le territoire de du déni.

Il y a tout de même des acteurs, malgré cette force qui contraint à leur exclusion. Les relations et les désirs insistent pour apparaître. Et la violence précisément là, à ce point d'exclusion de la négociation, dans le spectre qui existe entre l'instrumentalisation et la prise en compte du désir dans l'altérité.

C'est pourquoi la lutte contre les violences, qu'elles soient urbaines, étatiques, de genre, sexuelles, entre autres, se fera toujours en insistant sur la relation d'altérité, l'introduction du désir, du soin. Rétablir et restaurer l'altérité là où elle a été effacée. Pour ce faire, il est possible d'avoir recours à plusieurs outils : la parole, l'art, le jeu, les instances judiciaires institutionnelles. Mais c'est dans le réseau d'amitiés possibles que nous trouverons la force collective nécessaire pour soutenir la position de confrontation.

RÉFÉRENCES

ARENDR, H. Sobre la violència. Madrid: Alianza Editorial, 1968.

BARTHES, R. Aula. São Paulo: Cultrix, 1977.

COSTA, J. F. Violência e psicanálise. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DERRIDA, J. Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger. Madrid: Trotta, 1998.

DERRIDA, J. Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

DERRIDA, J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar sobre a hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003.

FREUD, S. (1974). O Mal-Estar na Civilização. S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago, p. 75-174, 1974. (Obra original publicada em 1930)

_____. “Uma criança é espancada”: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: Obras completas (Vol. 17). Rio de Janeiro: Imago, 1987. (Obra original publicada em 1919).

FOUCAULT, M. Da amizade como modo de vida . Entrevista de Foucault a R. De Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux publicada no Jornal Gai Pied, no. 25, abril de 1981 (p. 38-39) [consultado em 22 de agosto de 2020]. <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amitie.html>

LÓPEZ, A. Reseña de “Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger” de Jacques Derrida. Signos Filosóficos, vol. I, núm. 1, janeiro-junho, p. 241-243, 1999. [consultado em 22 de agosto de 2020]. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300116>

ORTEGA, F. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal., 1999

PELLIZARO, N. A amizade na perspectivam de M. Foucault . Argumentos, ano 7, n. 14 – Fortaleza, (julho/dezembro), 2015. <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/24160> [consultado em 22 de agosto de 2020]

RODULFO, R. Estudios clínicos: del significante al pictograma. Buenos Aires: Paidós, 1998.

RODULFO, R. O brincar e o significante: um estudo psicanalítico sobre a constituição precoce. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

RODULFO, R. Desenhos fora do papel: da carícia à leitura-escrita na criança. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004a.

RODULFO, R. El psicoanálisis de nuevo: elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional. Buenos Aires: Eudeba, 2004b.

RODULFO, R. Padres e hijos en tiempos de la retirada de las oposiciones. Buenos Aires: Paidós, 2014.

WIEVIOKA, M. O novo paradigma da violência. *Tempo Social*, v. 9(1), p. 5-41, 1997. <https://doi.org/10.1590/S0103-20701997000100002> [consultado em 22 agosto de 2020].

VIOLÊNCIA, ATO E ADOLESCÊNCIA: O QUE PODE UM PSICANALISTA?

Andréa Máris Campos Guerra

Christiane Odete de Matozinho

Fídias Gomes Siqueira

Omar David Moreno Cárdenas

Renato Sarieddine Araújo

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, seguiremos com a mesma metodologia de construção deste livro. Recebemos três excertos teóricos da equipe belga e alinhavamos um trabalho de costura daquilo que se torna passível de ser escrito a partir deles. A matriz de nossa discussão será fundamentalmente conceitual e clínica, matriciada na noção de ato que, em psicanálise, é um vetor para pensar tanto a violência, quanto a função do analista. Conforme os excertos abaixo, teremos, na sequência, uma discussão clínica acerca da atualidade do ato a partir do gesto ou salto épico, que nos inspirou a repensar essa categoria junto ao adolescente autor de ato infracional. E finalmente, trabalharemos o lugar do analista junto ao adolescente a partir dessa matriz. Partiremos dos fragmentos.

Fragmento 1 - Jean Allouch - *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*

... on a distingué deux modalités de l'acte, sans pour autant en exclure d'autres. Différent en cela du passage à l'acte, le saut épique est, lui, la réalisation d'une pensée comme telle articulée et consciente d'elle-même. D'emblée, il fait sens, il s'inscrit dans une histoire. Ces deux modalités de l'acte (passage à l'acte, saut épique) viennent aisément prendre place

dans l'alternative configurée par le vel de l'aliénation : là où je pense (saut épique), je ne suis pas - là où je suis (passage à l'acte), je ne pense pas (ALLOUCH, 2019, p. 44).

On a coutume de voir dans le degré de violence du geste le critère distinguant le passage à l'acte d'autres manières d'acte (acte manqué, acte symptomatique, acting-out, etc.). La trouvaille clinique du saut épique contraint à élire un autre critère et à relativiser le premier : non plus la violence, mais l'inscription ou le défaut d'inscription du geste dans une histoire qui fait immédiatement sens (p. 49).

Fragmento 2 - Philippe Gutton - *Adolescence et Violence*

Je pose comme une évidence initiale de mon approche, que la violence est une force hors sujet et précisément anti-sujet, disons de désobjectivation. (GUTTON, 2002, p.8).

Qu'est-ce qui, ainsi, « abuse », « dénature » ou « contraint » (synonyme des deux termes précédents) ? Où situer le « swang » (contrainte hors sujet qui empêche le sujet), dans le cadre des fictions théoriques du pubertaire ? Un seul lieu d'une telle force, selon la psychanalyse : l'inconscient. Annonçons tout de go les deux injonctions concomitantes et liées dont l'adolescent est l'objet lors de la puberté : celle du génital et celle de l'autre. La violence serait ce processus ou cet ensemble processuel inconscient qui évince, éjecte, expulse, écrase, coince le sujet entre corps et société, entre génitalité et morale. (p.10).

Hormis les situations rares d'agir dans son bureau ou dans un courrier, le psychanalyste entend une violence parlée. Écrivant à l'égard de cette violence, je suis dans la position tierce de celui qui écoute un récit. ... On pourrait dire que je ne connais pas la vraie, ou au contraire déduire que je suis particulièrement bien placé, pour réfléchir sur la déviolenti-

sation de la violence, par l'effet de la parole (p.11-12).

Que peut-on opposer? Assurément une écoute attentive, vigilante et bienveillante, mais certainement pas une interprétation au sens de la causalité classique du terme : elle serait entendue, surtout si elle est pertinente, comme une explication provoquant une levée de bouclier (paranoïa ordinaire de l'adolescence ou plus spécifiquement organisation antisociale) (p. 14)

Fragmento 3 - Pierre Kammerer - ***Violence et adolescence***

Laura, qui a environ vingt ans, vit dans un centre d'hébergement et de réadaptation sociale lorsqu'elle apprend la mort de son frère poignardé dans une rixe. Elle était en très bons termes avec ce frère qu'elle avait longtemps aidé et elle continuait à se soucier de lui. Pourtant elle accueille la nouvelle dans la bonne humeur, traverse un épisode de grande gaieté et ne se rend pas aux funérailles. Elle répète que son frère est bien là où il est, mais s'inquiète du sort qui attend son meurtrier. Il lui est sympathique, bien qu'elle ne le connaisse pas. Elle s'étonne de ressentir pour la première fois de la haine à l'égard de son frère.

Indépendamment de la dimension antidépressive de sa réaction, nous ne serons pas étonnés d'apprendre que leurs parents avaient fait de Laura la prothèse de ce frère, la rendant systématiquement responsable de son devenir. Elle avait longtemps été tentée d'accompagner jusque dans la mort ce frère toxicomane, selon des fantasmes issus des injonctions parentales. Il l'avait aussi poussée dans le lit d'un de ses amis séropositif. Nous comprendrons alors le surgissement d'une haine si longtemps réprimée, la gaieté qui s'empare d'elle, la solidarité imaginaire avec ce choix meurtrier qui avait pu être le sien, et qu'elle avait refoulé.

Si les réactions de Laura sont apparues incongrues et irrecevables au moment où elle perdait son frère, c'est qu'elles manifestaient des affects et des pensées qui avaient été éprouvés mais refoulés lors d'événements antérieurs. Et il en est toujours ainsi lorsqu'un comportement manifeste une réponse jamais donnée antérieurement et qui fait retour dans la réalité actuelle (KAMMERER, p. 167-168).

Interpretamos esse convite belga ao trabalho como sendo o de uma imersão em Lacan dos anos 1960, em especial do seminário do ato analítico, para conformação, a partir do quadrante de Klein ou do grupo de Klein, da constituição de uma leitura do ato que prescinde da violência. Em psicanálise, ato e violência se distinguem. A violência está articulada à pulsão de morte e o ato encontra suas modalizações a partir de uma releitura lacaniana do *cogito* cartesiano.

A citação de Allouch (2019), por seu turno, traz uma inovação conceitual. Ele decanta a passagem ao ato (lá onde sou, não penso) daquilo que ele introduz, apoiado em Benslama (2017), como salto épico (lá onde penso, não sou), a partir da experiência de radicalização - “*là où je pense (saut épique), je ne suis pas - là où je suis (passage à l'acte), je ne pense pas*” (ALLOUCH, 2019, p. 44).

Se a gradação da violência seria uma articuladora de diferentes modalidades de ato (*acting-out*, ato sintomático, ato falho); o salto épico, ao contrário, exigiria a eleição de um outro critério, bem como a relativização do primeiro (a violência). O salto épico implicaria como particularidade a inscrição do gesto (ou sua falta) em uma história que faz imediatamente sentido - “*non plus la violence, mais l'inscription ou le défaut d'inscription du geste dans une histoire qui fait immédiatement sens*” (p. 49). Convite audacioso e sofisticado, ao qual desde já agradecemos à equipe belga!

Articulada especificamente com a adolescência, na sequência da leitura dos excertos que nos foram enviados, trabalharemos a noção de violência no ato a partir da experiência adolescente. Ela pode ser tomada, então, na direção de um anti-sujeito, uma ação fora do sujeito e mesmo uma força que impede seu advir. “*Je pose comme une évidence initiale de mon approche, que la violence est une force hors sujet et précisément anti-sujet, disons de désobjectivation*” (GUTTON, 2002, p. 8). Trata-se de um outro prisma de leitura que permite ampliar e precisar seu espectro. O púbere testemunha a injunção de duas forças: uma genital e outra referida à linguagem, pela via do objeto *a*. Elas forçam o encurralamento, o constrangimento entre corpo e sociedade, entre moral e genitalidade. Assim, se a pulsão é submetida a um novo regime de satisfação, a violência aparece como causa e, ao mesmo tempo, efeito dessa dupla injunção.

Essas modalizações do ato encontram na experiência clínica um endereço. É o que nos assinala o trecho seguinte, relativo à obra de Gutton (2002), que nos foi enviado. O psicanalista se encontra em posição terceira, de quem escuta uma narrativa, ouvindo-a através da chave do enigma. É do lugar de quem acolhe a palavra daquele que traz a violência “desviolentizada” porque falada, que o analista pode opor a essa violência a escuta atenciosa e cuidadosa capaz de levantar as defesas. E aqui a sutileza: não se trata da interpretação no sentido clássico do termo, pois uma interpretação clássica reforçaria ainda mais a resistência e a violência, já que seria, ela mesma, violenta ao introduzir um sentido à vivência adolescente. Veremos essa sutileza clínica ao final deste capítulo.

Pois bem, após desdobrarmos esse argumento clínico, seguiremos com o caso de uma adolescente que nos foi enviado como terceiro fragmento, a partir do texto de Pierre Kammerer. O caso porta uma sofisticada estratégia defensiva, desde a dimensão pulsional, e mostra como a violência pode se

articular singularmente. O assassinato do irmão da paciente engendra um gozo e uma satisfação que indicam o retorno de um recalcado. Ao contrário, entretanto, do que se esperaria desse retorno do ódio recalcado sobre o eu, não se produz uma injunção superegoica e culpabilizadora. Na contra-mão do que se poderia esperar - *um caso de culpabilização que contraria a teoria superegoica*, parodiando Freud -, ao invés dessa morte produzir um sofrimento atroz no sujeito, a jovem vive a morte do irmão – sua prótese – como ato libertador e contraditório moralmente. Ela revela exatamente sua satisfação na violência contra o irmão.

Face aos fragmentos, dividimos nosso capítulo em três partes:

- (1) Fundamentos: violência e ato;
- (2) A experiência adolescente entre atos e violências;
- (3) Um caso e o lugar do psicanalista na cena clínica e no processo civilizatório.

Traremos, portanto, para o texto, uma abordagem, diríamos, clínica e pulsional dos meandros inconscientes, articulada aos elementos estruturalmente políticos e discursivos que invadem a clínica pelo sofrimento psíquico que engendram. O adolescente, sensível em sua passagem de desconexão-conexão com o Outro, abre o horizonte de seu tempo histórico, desvelando com seu sofrimento em ato, o invariante do gozo na sua dimensão mais singular e íntima e, simultaneamente, mais política e estrutural. Vejamos passo a passo essa construção.

Parte 1 – Fundamentos teórico-clínicos: violência e ato

Grupo de Klein e o enquadre lacaniano dos atos

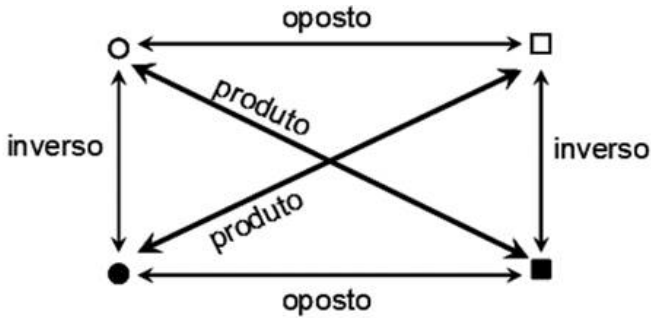
Para introduzir o tema da violência a partir da noção de ato em psicanálise, precisaremos retornar ao final dos anos 1960, quando Lacan se

debruçava, de saída, sobre a topologia das superfícies e logo deslizava para a tentativa de formalização lógica da psicanálise. Nesse caso, no seminário dedicado ao ato analítico, nas duas lições a que Allouch (2019) faz referência - respectivamente 10 e 17 de Janeiro de 1968 -, Lacan (1968) se apoia no Grupo de Klein para traçar o percurso de uma análise até a teorização sobre seu final. Trata-se do trabalho de formalizar o ato analítico, que se situa, então, no vetor da transferência, a partir do qual pode encontrar seu lugar.

Nessa ocasião de seu ensino, Lacan (1968) toma o grupo de Klein como um circuito no qual o sujeito passa, num tratamento analítico, da posição inicial da alienação ou falso ser (sou e não penso) à posição de abertura ao inconsciente (penso e não sou). Numa primeira volta analítica correspondente às entrevistas preliminares, que implica a perda do ser ou a falta-a-ser, trata-se de “consentir em pensar às custas de perder o ser” (BRODSKY, 2004, p. 73). Na sequência, Lacan mostra diferentes percursos que conduzem o sujeito ao ponto inicial de partida (sou e não penso), porém numa nova posição subjetiva ao final de uma análise. Ele se vale do quadrante para formalizar logicamente o percurso clínico de uma análise. Aqui, porém, daremos um uso alternativo do grupo de Klein, colocando-o a serviço da teorização da violência, a partir da dimensão do ato. Começemos explicando o quadrante.

O Grupo de Klein possui quatro termos e três operações. Ele pode ser definido a partir de três características: (1) sua representação possui flechas bidirecionais; (2) suas operações são oposto, inverso e produto; (3) e seu percurso pode ser feito em qualquer direção, de tal forma que sempre poderá se chegar de novo ao ponto de partida.

Figura 1 - Grupo de Klein



Fonte: adaptada de BRODSKY, G. (2004, p.55)

Lacan altera o grupo de Klein: (1) fixa suas setas de maneira unidirecional, (2) renomeia o oposto como alienação e (3) o inverso como verdade, (4) chamando o produto de transferência. Ele ainda inclui a dimensão da escolha do sujeito, completamente ausente da formulação matemática. E também situa, no ponto de partida, o cogito cartesiano por sua dupla negação, diferente do que fizera no Seminário 11, anos antes.

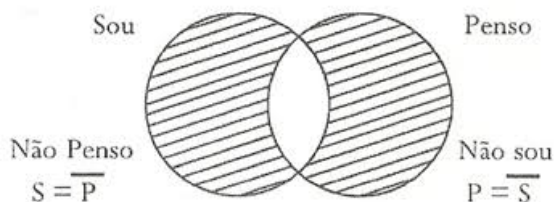
Figura 2 - Grupo de Klein: modificações de Lacan



Fonte: adaptada de BRODSKY, G. (2004, p.69)

Nesse outro seminário, de 1964, ele colocara o cogito na interseção entre dois conjuntos (sou e penso): SP. Aqui, no seminário 15, essa interseção é negada e se apresenta, no seu ponto de partida, como vazia: não penso, não sou . Esse seria o estatuto do sujeito: não é, não pensa.

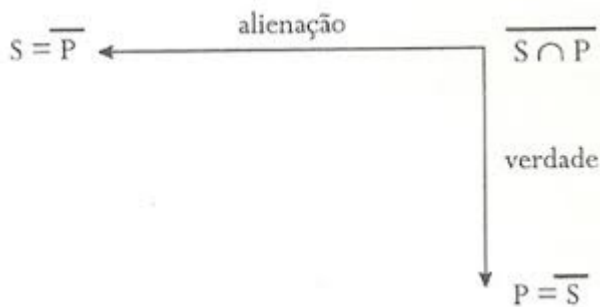
Figura 3 - Estatuto do sujeito: não é, não pensa



Fonte: BRODSKY, G. (2004, p. 64)

Restam os dois outros quadrantes - esquerda acima e direita abaixo -, respectivamente: sou e não penso, penso e não sou.

Figura 4 - Quadrantes sou e não penso, penso e não sou



Fonte: BRODSKY, G. (2004, p.69)

A posição de saída do sujeito é a da alienação, caminho preferencial. E a posição difícil de se alcançar é a do percurso inconsciente, rechaçada. Aqui, sustentar seu ser pela via da castração, operando uma disjunção entre

a causa (*a*) e o vivo do gozo (- *j*), seria o retorno do sujeito a uma posição original, porém, modificada quanto ao desejo através do circuito analítico, realizado via transferência.

Brodsky (2004) propõe uma leitura mais evidente “que incorpora a ideia do entrecruzamento das coordenadas” (p. 66) que nos auxiliará a situar a passagem ao ato e o gesto ou salto épico.

Figura 5 - Contribuição de Brodsky

	P	
S	C.C.	Sou Não Penso
	Penso Não sou	Sem. 15

Fonte: BRODSKY, G. (2004, p.66)

Importante destacar, na leitura de Lacan, que conforme o movimento do sujeito, podemos ler esse “não penso, sou” como falso eu – *false Je* – no sentido da alienação. Trata-se de “eu sou” fundado em um desconhecimento radical. Enquanto o “penso, não sou”, no sentido do pensamento inconsciente no sonho, no ato falho ou no sintoma, estaria mais próximo da verdade. Seria uma abertura ao inconsciente.

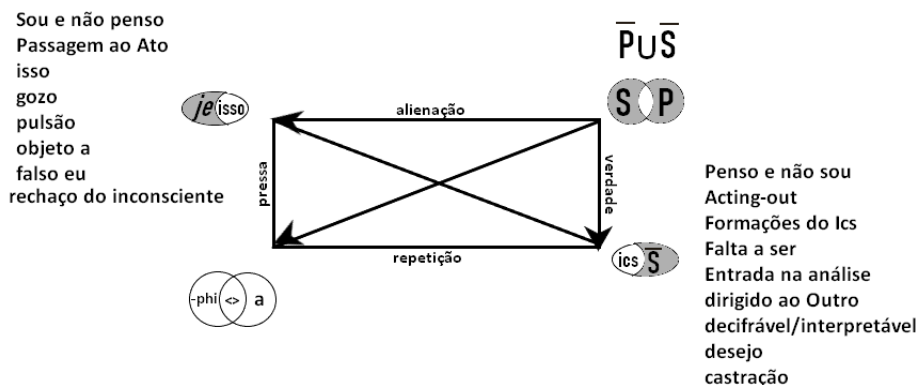
Esse falso eu, ou falso ser, será depois tomado, pelo próprio Lacan, na dimensão da pulsão e do ato. O quadrante pode ser lido também pelo que poderíamos chamar de clínica do ato. Assim, sobre o grafo de Klein, se distribui sujeito e pensamento, sendo o ato aquilo que surge como paradigma dessa injunção.

Para compreendermos essas distinções, é importante preliminarmente situar que o pensamento para Lacan, atrelado à experiência do inconsciente,

é distinto do pensamento para Descartes. Miller (2014) nos aponta que a essência do pensamento atravessado pelo inconsciente é a dúvida, como na neurose obsessiva. Freud subverte a afirmação cartesiana do *cogito*, “penso, logo sou”. Essa subversão se dá a partir da pedra angular freudiana: o recalque. Se há recalque, algo da certeza do sujeito se interdita, restando a ele o “eu não sei” que lhe faz enigma em suas formações sintomáticas e demais manifestações inconscientes.

No entanto, se manifestações inconscientes estão atreladas a um “não saber”, o ato encontra sua essência na certeza. Assim, como nos aponta Lacan: “Agir é arrancar da angústia a própria certeza. Agir é efetuar uma transferência de angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p.88). O psicanalista faz avançar essa extração da certeza, via atuações no seminário 15, retomando-a em seu seminário sobre a *Lógica do fantasma* (1966-67).

Figura 6 - Passagem ao Ato e Acting-out



Fonte: adaptada de BRODSKY, G. (2004, p.92)

Nessa maneira de compor o grafo de Klein, o *acting-out* situa-se no nível da verdade inconsciente, abrindo condição para a interpretação, enquanto a *passagem ao ato*, como seu oposto, estaria situada no nível de um rechaço radical do inconsciente, no nível do não querer saber dele (BRODSKY, 2004, p. 74). Para Lacan (1967-68), situarmos um movimento do sujeito em direção aos atos – passagem ao ato e *acting-out* – implica que o sujeito não encontra o recurso simbólico necessário para inscrição da castração como falta (ver quadrante esquerdo abaixo na figura tal: *a/-phi*). Estas saídas são tratadas de formas diferentes nos esquemas lacanianos trabalhados nestes seminários. Abaixo nos ocuparemos da passagem ao ato e do *acting-out*, para entendermos como a sugestão de Allouch, do Salto Épico como uma nova modalidade de ato, se sustenta.

AS MODALIDADES DO ATO E A VIOLÊNCIA: PASSAGEM AO ATO E ACTING-OUT

Recuperar a dimensão dos atos no trabalho de Lacan torna-se imprescindível para nos localizarmos em uma clínica que responde ao contemporâneo da adolescência. Na dificuldade de se sustentar pela via do sintoma, será pela via do ato que o adolescente muitas vezes irá se endereçar ao analista. No entanto, se é com o ato que o sujeito pode se apresentar, não será sempre da mesma forma: há modalidades de ato, que convocam do analista posições distintas. Essas modalidades, podemos entendê-las no grafo de Klein.

O *acting-out* é localizado no Grafo no quadrante inferior à esquerda, solidário com a posição do falta-a-ser, da histeria, da entrada em análise, do analisante, do sintoma, do ato vinculado à dialética do inconsciente dirigido ao Outro. O que todos esses elementos portam em comum? Eles trazem a dimensão presente do inconsciente e da castração, que direciona a um Ou-

tro uma mensagem, um pedido de decifração, de interpretação. O sujeito, ao ser atravessado pelo pensamento inconsciente, é destituído do “eu sou”. Nessa posição, o sujeito paga com a sua existência, ao preço de não saber mais quem se é, renuncia ao seu ser, surpreendendo-se pelas suas formações do inconsciente na qualidade de pensamento. Nesta destituição do “eu sou”, o sujeito, pela via dos atos, faz aparecer em cena, na moldura fantasmática, o seu objeto. Como aponta Lacan, o *acting-out* é a mostração do objeto *a* pela conduta do sujeito. Esta mostração aparece em endereçamento a um Outro, como um pedido de decifração, de “encontrar num ato o seu sentido de palavra” (LACAN, 1953-54, p. 279).

No entanto, no caso do *acting-out*, trata-se de uma transferência selvagem, onde o objeto aparece amalgamado ao sujeito, demandando do Outro uma intervenção que faça operar a separação. O *acting-out* se configura como uma falsa separação, na qual o objeto em jogo “serve de pseudo-separação, no sentido de que ele serve de ponto de ruptura e de diferenciação” (LA SAGNA, 2016).

A adolescência, por convocar o trabalho de separação do sujeito, pode desencadear uma série de *acting-outs* que se articulam à dimensão violenta. Ao relacionar o *acting-out* à violência, podemos entender que uma enunciação não traduzida pode, muitas vezes, desenhar um ato violento, seja contra si mesmo, seja contra o outro, e receber o contorno de agressividade no laço social. Como impulso que busca tradução, o *acting out* tem endereço e diz respeito ao retorno pulsional de um afeto que busca representação.

Na passagem ao ato, há uma configuração diferente. Ela se localiza no vetor superior esquerdo do Grafo de Klein, que compreende o “sou, onde não penso”. Neste vértice, onde essa modalidade de atuação se apresenta, encontra-se também articulada a alienação, a pulsão, a presença do objeto *a*, o Isso. O “não penso” denota a presença maciça da alienação, marcada por

um rechaço da dimensão do inconsciente articulado ao significante. Nessa modalidade de resposta, há a predominância de uma força pulsional desligada, localizada, no quadro da angústia, como máximo de dificuldade e pouco movimento. Segundo Lacan: “O momento da passagem ao ato é o do embaraço maior do sujeito, com o acréscimo comportamental da emoção como distúrbio do movimento” (1962-63/2005, p.129). Sem o artifício da fantasia, o sujeito se precipita numa identificação radical ao objeto, denunciando a impossibilidade de se posicionar frente ao desejo do Outro. Essa identificação atesta um rompimento com a cena do inconsciente e não deixa mais lugar à interpretação e à repetição significante.

Se no *acting-out* há uma montagem de cena, na qual o sujeito se endereça ao Outro mostrando seu objeto, na passagem ao ato temos um “sair de cena”, determinado pela certeza de uma identificação em curto circuito com o objeto *a*, abolindo a dimensão do Outro e do inconsciente.

Podemos, portanto, aportar à passagem ao ato a violência em sua dimensão mortífera de pura pulsão de morte, descarrilhada, desconectada do significante e da possibilidade de significação, reduzindo o sujeito, ele próprio, à condição de objeto da pulsão. Nesse sentido, tratar-se-ia de uma violência engendradora contra o ser do sujeito, destrutiva e intensa.

O SALTO OU GESTO ÉPICO

Para além destas duas modalidades de ato apresentadas por Lacan, Jean Allouch (2019) sugere o conceito de “salto épico”, tomado de Fethi Benslama (2017), como uma modalidade distinta. Para eles, muitas vezes a gravidade da violência é usada estereotipicamente como traço distintivo para se atestar uma passagem-ao-ato. Sabemos, entretanto, que, para a psicanálise, um ato não se classifica pela sua gravidade e intensidade violenta, mas sim

pela posição do sujeito frente ao ato. É na localização das coordenadas do ato, que rastreiam sujeito e objeto, que é possível atestar a qualidade desta ação.

Para Allouch (2019), os adolescentes radicalizados na *Jihad* são paradigma desta confusão entre passagem-ao-ato e estereotipia de conduta violenta. Para ele, as atuações destes adolescentes, que muitas vezes perpetram atos terroristas e de suicídio, são erroneamente entendidas como passagem-ao-ato. Os atos destes jovens portam particularidades que, para Allouch (2019), os distinguem da passagem ao ato, sugerindo o “salto épico” como uma modalidade mais acertada para classificá-los. Mas do que exatamente se trata?

Fethi Benslama (2017) define “salto épico” como o momento em que o sujeito é convocado a se desprender do que ele era, de modo que se instaura “uma pausa ou uma bifurcação em sua jornada existencial, uma ruptura a partir da qual adota um modo agonista de aparecer, falar, agir”²¹ (tradução nossa). Contextualizando este conceito para explicar a radicalização de adolescentes, Benslama (2017) localiza o “salto épico” como a adesão do sujeito a uma ideologia “na qual, acreditando encontrar a sua causa, tornam-se os atores de um combate heróico ao mesmo tempo passado e presente, imemorável e presente”²² (tradução nossa). Allouch (2019) completa a definição, na medida em que, para além desse ato que instaura uma

21 Benslama F., “Le saut épique”, École lacanienne de psychanalyse, Paris, 3 février 2018. Inédito: “ce moment où s’effectue le mouvement d’un détachement de quelqu’un de ce qu’il a été, de sorte qu’il opère une rupture ou une bifurcation dans son trajet existentiel, rupture à partir de laquelle il adopte un mode agoniste de paraître, de parler, d’agir.” Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433

22 Benslama F., “Le saut épique”, École lacanienne de psychanalyse, Paris, 3 février 2018. “à travers lequel, croyant trouver leur cause, ils deviennent les acteurs d’un combat héroïque à la fois passé et présent, immémorial et actuel”. Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433

bifurcação, capaz de instaurar uma temporalidade que subverte o sujeito, há também a dimensão do pensamento em jogo: trata-se de um ato que, no *a posteriori*, pode se contar uma história sobre ele. Se na passagem-ao-ato, enquanto “não penso”, não há sujeito para contar o ato, no “salto épico” se instaura um “eu penso”, onde o sujeito concluído em um “eu sou” perpetra um ato pensado, preparado, que responde a uma intencionalidade, um sentido. O “salto épico” aparece, assim, como um ato verdadeiro, tal como fez César ao cruzar o Rubicão que, no só depois, na terceira margem do Rubicão, é capaz de surgir e dizer sobre o ato, ele outro.

Miller (2014) localiza o ato verdadeiro em um só-depois, atestando um sujeito modificado por um franqueamento significativo, que toma o Outro como medida de seu ultrapassamento. O sujeito, ao empreender seu ato, ressurgue em outro lugar, não sendo ele próprio o mesmo, subvertido pela transgressão que retifica sua posição perante o gozo. Assim, do outro lado da margem do ato ou no fim do túnel da adolescência, há um sujeito diferente daquele que empreendeu o ato, tido como verdadeiro.

O “salto épico”, enquanto um atravessamento através do qual o sujeito surge subvertido portando uma história sobre sua epopéia, é uma moldura em torno da qual algo do ato se significantiza. Na *Jihad*, o sujeito adolescente é outro depois do “salto épico”: as fórmulas fixas da *Jihad*, enquanto pensamento, técnica do ideal, substituem o pensamento inconsciente do sujeito e, longe de uma desidentificação tal como no fim de análise, o que se extrai é um sujeito desenraizado da vida secular, para se re-enraizar no radicalismo. O radicalismo possui sua raiz etimológica na noção de raiz, evidenciando a identidade maciça que se cria no jihadismo, em torno de um ideal, capaz de operar uma soldagem narcísica e dar sentido à desorganização adolescente. Para isso, há que se romper com sua genealogia, com seu nome de batismo, com seus hábitos seculares, onde o sujeito se desfilia para

se irmanar. Se a passagem ao ato é um fim em si mesma, a solução de um impasse, o “salto épico” é a transformação necessária para que a narrativa se performatize, dando à pulsão seu contorno épico.

Atravessado o limite do Outro, ultrapassado pela desfiliação, o sujeito engendra uma psicomaquia: “*Je propose d’appeler l’état consécutif au saut épique: psychomachie*” (BENSLAMA, 2017). Para Benslama (2017), o psicomaquia é o período que se instaura entre duas-mortes, na medida em que o sujeito já está subjetivamente morto antes de partir para o ato suicida terrorista. Essa afirmação confirma a posição lacaniana de que o ato verdadeiro é um suicídio do sujeito. A psicomaquia coloca a pulsão de morte a serviço do *Jihadismo*, uma tradução subjetiva de uma condição histórica. Nela, a pulsão de morte move o sujeito a atuar, dando uma dimensão épica a seu ódio através da formação de uma irmandade belicosa, que coloca em cena a fúria, o heroísmo, o corpo místico coletivo, a construção do inimigo, o sacrifício, a agonia do martírio e os atos terroristas.

Depois disso, toda sorte de atos é possível de ser engendrada pelo sujeito, na medida em que a *Jihad* oferta uma narrativa, um ideal religioso que dá sentido a qualquer contradição. A ideologia *jihadista* contorna qualquer contradição ao se propor como forma, estilo para a pulsão de morte do sujeito. Assim, ainda que o “salto épico” pareça sem sentido e espontâneo, feito sem pensar, assim só o é porque antes foi submetido ao estilo formatado pela técnica: o sujeito não a domina, mas por ela é dominado. Trata-se, pois, de um tratamento épico do gozo.

VIOLÊNCIA E SALTO ÉPICO: O LUGAR DOS IDEAIS FACE AO INVARIANTE DE GOZO

Olivier Roy (2017a), cientista político francês especializado no mundo

muçulmano, aponta que a radicalização não pode ser explicada apenas como sendo uma forma de anti-imperialismo ou rejeição do Ocidente ou uma vingança pelas lutas do período colonial. Para ele, somado a estas questões, para explicar o fenômeno da radicalização (2017b), há um ponto subjetivo como chave de leitura. Partindo dessa leitura, o autor afirma que o radicalismo dos adolescentes é anterior à adesão ao Islã radical. Essa afirmação é embasada no estudo biográfico dos terroristas radicais, de onde Roy extraiu algumas características curiosas ligadas a estes sujeitos: a maioria não tinha formação religiosa, nem prática social de militantes muçulmanos, nem relação próxima com a religião, além de não frequentarem ativamente uma mesquita.

O que Roy (2017a) localiza é um verdadeiro fascínio pela morte, que antecede a irmanização do sujeito à *Jihad*. A violência, atestada pelo fascínio pela morte, faz marca comum a estes jovens. A partir disso, propõe uma inversão: trata-se de uma radicalização do Islã ou a islamização de uma radicalização? Para ele, a radicalização precede a islamização, já que os jovens primeiramente se radicalizam e depois escolhem a construção narrativa de sua radicalidade, atrelando-a ao Islã. O Islã entra nesta dinâmica, dando envoltura à pulsão de morte, ao gozo já presente nestes adolescentes. Benslama (2017) corrobora com essa posição de Oliver Roy, ao argumentar que os adolescentes radicais “encontram na figura do lutador do Islã os meios para resistir à melancolização de sua existência e sair dela pela saída emergencial da glória”²³ (tradução nossa). Assim, o bem-estar, a conformidade racional ou ideológica de um ato não é o que o justifica, mas sim a dimensão do gozo subsistente a ele.

23 “Beaucoup d’entre eux trouvent dans la figure du combattant de l’islam le moyen de résister à la mélancolisation de leur existence, et à en sortir par l’issue de secours de la gloire.” (BENSLAMA, 2017). Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433/

A partir disso, podemos concluir que nas conformações radicais parece haver a coletivização de um ódio que é revertido e externalizado em violência, já que o islamismo radical opera uma inversão mágica que transforma o ódio de si, pelo ódio pelo outro, numa construção paranóica do inimigo. Há, assim, a instrumentalização do ódio, feita pela *Jihad*, que segundo Benslama (2016a), se beneficia das “falhas subjetivas para transformá-las em um desejo furioso de sacrifício” (tradução nossa)²⁴. É a partir desta constatação que Laurent (2016) se pergunta se “o gozo daquele que se destrói é um retorno ao ideal, uma via rumo ao ideal ou antes uma via rumo a um novo gozo” (p. 216). Assim, um ideal religioso pode ser colocado no lugar de objeto para o gozo do Um? Poderia o radicalismo islâmico ter muito em comum com o mesmo discurso que organiza a sociedade secularizada, atravessada pelo consumo e pelo imperativo do objeto?

Curiosamente, parece que sim. Laurent (2016) argumenta que, nestes casos, parece haver uma alteração dos ideais, que se mantêm funcionando apenas no registro do empuxo-a-gozar. Assim, a radicalização parece ter sua raiz menos no ideal e mais no gozo - ainda que pareçam não ser atingidos pelos efeitos da secularização, estão submetidos à mesma lógica contemporânea dos outros objetos da cultura. Para Olivier Roy (PEROSA, 2015), os jovens que se juntam ao jihadismo não fazem isso por questões religiosas, mas porque querem encontrar o movimento mais radical no mercado.

A violência deixa de ser secundária e ganha valor e brilho. Neste sentido, Bousse (2017) esclarece que a violência contemporânea traz a marca de um real, desvinculado de sentido, como efeito de uma disjunção entre castração e Nome-do-Pai, diferente de uma violência perpetrada em nome dos ideais

24 “L’offre djihadiste a cette particularité de pénétrer dans les failles subjectives pour les transformer en un furieux désir de sacrifice”. (BENSLAMA, 2016) Disponível em : <https://www.humanite.fr/fethi-benslama-le-surmusulman-cette-figure-produite-par-lislamisme-619723>

da revolução. Segundo ela, antes, o que movia as massas era a revolução enquanto S1, agora, o que as move é a violência no lugar de mestria. Assim, podemos pensar que se antes o ideal interpretava a violência, dando-lhe sentido, hoje a mestria é da violência que está descoberta, desvinculada de um sentido capaz de interpretá-la. A violência, então, não é um meio, mas um fim em si mesma.

O gozo aparece como um “não querer saber nada disso”, que solapa a dimensão do pensar articulado ao inconsciente, tal como no radicalismo em que “pensar por si mesmo é uma corrupção a qual é preciso rechaçar pela virtude de fórmulas fixas” (BENSLAMA, 2016b, tradução nossa)²⁵. Assim, o bem-estar, a conformidade racional ou ideológica de um ato não é o que o justifica, mas sim a dimensão do gozo subsistente a ele. Aqui podemos localizar a dimensão violenta do “salto épico”: ao pensar e conformar ao ato uma significação histórica num só-depois, há uma destituição radical e violenta de si mesmo, que indica uma ruptura prévia do Outro no ancoramento do corpo e do sentido no laço social. Na dimensão de resposta o “salto épico” atinge, ao mesmo tempo, sujeito e Outro, pela via da extração do objeto que dá enquadre à cena, escrevendo a história. O ato interpreta a história ao preço do sacrifício de um mais de gozo, impossível de ser extraído de outra maneira. A violência recai, então, de um lado sobre o corpo do sujeito e, de outro, sobre o corpo societário, e traduz o destino histórico do enquadre simbólico do valor da vida, conforme seu lugar de inscrição na estrutura.

Essa chave de leitura complementa a proposição dos atos já disposta em Lacan, nos apresentando um articulador importante para pensarmos

25 “Penser par soi-même est une corruption qu’il faut chasser par la vertu de formules fixes.” BENSLAMA, F. (2016, 16 de julho). “Les radicaux se sentent menacés de souillure”. Le Point N°2284. Disponível em: <https://www.pressreader.com/france/le-point/20160616/page/46>

a violência no contexto brasileiro. No Brasil, atravessados por processos históricos violentos e marcas não tratadas da colonização e da ditadura, a violência atua sua forma psicomáquica nos conflitos civis e militares instaurados nas periferias. Ambos os lados dessa epopéia, trazem uma narrativa idealizada que justifica seu ato violento sob o corpo do outro e seu próprio. Proporcionar ao sujeito uma outra saída, diferente daquela que se apresenta pelo terror do grupo, pelo Outro mau, pela mortificação da pulsão, exige que entendamos o conflito violento que antecede sua performance no laço social, mas que se localiza na constituição própria do sujeito adolescente. Trata-se da consideração do processo de violência que constitui o sujeito e que o ejeta em ato, no laço com o Outro - ou sem ele.

Parte 2 - A experiência adolescente e a violência do ato de travessia

Os textos sugeridos trazem a dimensão do ato como uma marca importante no campo dos estudos da violência abordando a adolescência. A própria adolescência, se antes entendida como um sintoma da puberdade, tal como nos aponta Stevens (2004), também pode ser a marca de um ato, tal como no sentido de ato verdadeiro, proposto por Lacan (1962-63/2005). A adolescência é a transgressão dos limites traçados pela infância, sendo ela própria, um ato à medida que surge como um atravessamento, uma resposta ao excedente pulsional da puberdade, despertada pelo encontro do sujeito com o real sexual. Ao entrar nesse túnel perfurado por ambos os lados (FREUD, 1905/1972), torna-se necessário, de qualquer forma, sair outro, assim como César ao atravessar o Rubicão. Assim, se a dimensão do ato subjaz à adolescência, a violência também faz sua marca estrutural.

A definição de violência proposta por Gutton (2002) considera se tratar de algo constitutivo de um processo de desestabilização do sujeito e do outro, produzindo uma desarmonia. Desse modo, o termo '*delinquere*' vem

reforçar esse processo por expressar uma separação e uma ação de desalojamento que o sujeito faz de si na adolescência e do lugar que a sociedade lhe confere.

Desse modo, Gutton (2002) define a violência como uma força fora do sujeito e precisamente anti-sujeito, uma forma de dessubjetivação que ameaça a identidade, provocando ruptura de relações e a destruição, uma resistência à intenção do sujeito de conduzir o trabalho de elaboração, necessário à travessia adolescente. Ao mesmo tempo em que essa violência se constituirá como um entrave a essa construção, como uma limitação impeditiva à montagem da sua própria história, impõe-se a exigência dessa nova situação.

Essa desestabilização e desarmonia encenada na violência entre o sujeito e o outro, encontra-se de forma premente na adolescência. Lacan (1974/2003) em seu prefácio a *O Despertar da Primavera* de Frank Wedekind (1890), aponta que na adolescência o sujeito está implicado, no despertar dos seus sonhos, com a dimensão do Outro sexo e da impossibilidade da relação sexual. Ora, veremos que essa convocação, é traumática para o sujeito. O sexual desperta nos adolescentes o encontro com a não-relação sexual, com a falta de um saber no real sobre o que fazer frente ao encontro com o Outro sexo. Esse real da puberdade é a irrupção de um corpo marcado pela linguagem e pela ausência de um saber sobre o que se pode fazer em face do outro sexo. O trauma é índice, portanto, de que “não há relação sexual”. Para Ramirez (2014) é isso que produz um despertar traumático, onde cada um responde à sua maneira, mas essa resposta também sempre falha e o sujeito deverá inventar uma resposta própria, menos catastrófica, reduzindo o dano, por si mesmo inevitável.

Diante desse contexto, o despertar pode ser pensado como parte do acontecimento da adolescência, sendo que seu efeito traumático e violento

decorre da confrontação do sujeito com um furo no saber em relação ao Outro sexo. Se o despertar não é sem violência, por isso é traumático, ele é também a possibilidade pela qual, mesmo diante do fracasso dado de saída a todos, cada um pode se inventar um sintoma que nos singulariza, a partir do acontecimento da adolescência.

Esse contexto coloca questões à psicanálise, e podemos tomar o adolescente delinquente como elemento importante para essa análise, engajando sujeito e Outro nessa leitura. Nessa direção, Masson (2011) propõe que

Parmi les facettes multiples de cette problématique complexe et équivoque, nous tenons beaucoup à soutenir un premier décalage : accueillir le malaise de la jeunesse consiste, pour la génération des anciens, à tout simplement acquitter sa propre dette en acceptant de faire face au malaise de la culture qui traverse le jeune qui l'a reçue en héritage. L'adolescent est le porteur du malaise de la culture, dans la mesure où il incarne ce point sensible par lequel toute la société est mise en instabilité, point de désarroi et de transformation (p. 10).

Há portanto, de saída, a necessidade de engajarmos a civilização como Outro da Cultura em qualquer leitura que se faça do adolescente, do ato e da violência

Si le jeune est tenu d'accéder progressivement à sa pleine responsabilité en se portant auteur de ce qui lui aura été transmis et qu'il aura la tâche de déployer tout en le transformant, il appartient cependant à chacun d'en répondre, de sa place et avec ses moyens (MASSON, 2011, p. 12).

Os casos de adolescentes autores de ato infracional evidenciam essa du-

pla inscrição de leitura e de interpretação da violência manifesta no ato, muitas vezes enquadrado como criminoso. Raramente se abre a perspectiva de que o jovem responde com seu ato, como vimos com o “salto épico”, a um constrangimento civilizatório que se lhe impõe, resposta a um Outro mau. O texto de Masson sobre o direito do jovem de esperar algo do Outro é elucidativo nesse sentido e coloca em marcha uma abordagem reposicionada da questão, abrindo o horizonte da última parte de nossa aula.

Freud (1925/1976) advertia que a psicanálise pouco poderia ensinar em relação ao trabalho com adolescentes “delinquentes”, embora não houvesse pretensão de adaptação do sujeito. Podemos ir além, diante da provocação de Masson, e pensar que é o Outro que precisa de certa forma se retificar junto ao adolescente delinquente? Aichhorn (1925/2006), considerava o atravessamento das coordenadas do Outro na travessia adolescente, na medida em que, no seu trabalho, não pretendia tomar o adolescente em seu ato, nem adaptá-lo à realidade, mas reconhecer nas manifestações sintomáticas o resultado de uma interação de forças psíquicas. Há aqui uma perspectiva que excede e ultrapassa uma psicopatologia essencialista, localizando entre o sujeito e o Outro, o campo dinâmico que determina o inconsciente.

Diante da proposição dessa violência fora do sujeito, anti-sujeito (GUTTON, 2002), consideramos que Aichhorn (1925/2006) avança ao tomar o problema da transgressão como expressão dinâmica atribuída a um interjogo de forças psíquicas. Nesse interjogo que determina comportamentos não harmoniosos encontramos os aspectos disfuncionais, que permitem a desnaturalização do comportamento agressor. Desse modo, Aichhorn nos ajuda a compreender que os sintomas da transgressão e a transgressão mesma se situam em uma causalidade psíquica, permitindo separar o sujeito de seu ato.

Nesta dinâmica entre sujeito, Outro e ato, Tizio (2006) retoma o con-

ceito de desamparo para qualificar aquele que não contou com o cuidado e a preocupação do Outro, encontrando-se em estado de abandono. A ação do Outro sobre o sujeito ganha relevo nos efeitos que isso tem sobre a regulação pulsional, sendo a difícil relação com o Outro o ponto que pode culminar em atos agressivos. Para Tizio (2006), no sujeito, o desamparo é o efeito do abandono ou das dificuldades no exercício da função do adulto, podendo culminar na desregulação pulsional pela via da violência. A dinâmica pulsional, afetada pelo desamparo do Outro, não se conforma e emerge como um ato de consequências negativas para o sujeito. Isso confirma que a maioria dos adolescentes conheceu os excessos do Outro em diferentes registros: maus tratos, superproteção, despreocupação ou abandono (JANUZZI; GUERRA, 2020).

Mas, apesar dessas considerações que tomam a violência no mundo contemporâneo associada aos aspectos negativos, Gutton (2002) apresenta uma outra perspectiva, propondo que essa violência, enquanto força (*vis*) que agita um sujeito, grupo ou sociedade, não deve ser considerada de modo exclusivamente negativo, mas pensada em seu duplo valor entre caos e criação. Por isso, propõe o termo '*adolescere*' como referência ao processo de maturação fisiológico e psicológico, mas também como uma força de metamorfose somática e psíquica, que pode induzir a uma desorganização ou constituir uma força de vida (LE ROY, 2016). Essa violência comporta o fato da novidade que ela introduz no equilíbrio humano: uma potencialidade de desorganização, suscetível de abertura a um excesso ou à instalação de uma ordem diferente.

Se, como aponta Gutton (2002), todas as formas de violência - o abuso, a distorção ou constrangimento - situam-se no nível do inconsciente, e produzem marcas no processo de subjetivação, é preciso entender como elas se atualizam na adolescência. Para Tizio (2006), o gozo evidencia o lugar do

traumático, exigindo dos adolescentes um tratamento a este excesso, seja pela via do sintoma ou da atuação. Dessa forma, as coordenadas do trabalho de Aichhorn (1925/2006) e as contribuições de Tizio (2006) permitirão dialogar com a proposição de Gutton (2002) sobre a situação da violência como processo inconsciente que “expulsa, ejeta, esmaga e encurrala o sujeito” (GUTTON, 2002, p. 10, tradução nossa), propondo pensar a situação do psicanalista que escuta essa violência e do seu lugar reflete sobre a “desviolência da violência, pelo efeito da palavra” (p. 12, tradução nossa). Como consequência, indaga sobre o que podemos opor a essa violência, ressaltando a importância de uma escuta atenta, vigilante e acolhedora, não se ofertando uma interpretação no sentido da causalidade clássica do termo.

O QUE PODE O PSICANALISTA FACE À VIOLÊNCIA DO GOZO NA ADOLESCÊNCIA

A clínica da adolescência têm apontado que é justamente pelo fracasso da solução pela via do sintoma, que os atos surgem como modalidade de resposta. Tizio (2006) localiza no trabalho de Aichhorn (1925) o manejo clínico que se implicava em transformar a emergência pulsional em sintoma. O sintoma é, portanto, o trabalho necessário de singularizar uma saída que contorne o excesso pulsional. Essa intervenção clínica só é possível no estabelecimento da transferência, que segundo Aichhorn (1925), se dá através da reconstrução do lugar do Outro, quando o sujeito parece não crer em sua ajuda. Desse modo, o trabalho de Aichhorn (1925) consistia em, através da transferência, tocar a subjetividade do adolescente atrapalhado em seu ato transgressor, agressivo ou delitivo, sendo levado a transitar pela via da palavra sem ceder, como única maneira de encontrar a chave de seu comportamento e de uma nova oportunidade.

Nesse sentido, Masson (2011) nos adverte que:

Le jeune en souffrance, non seulement qui souffre mais aussi qui ne trouve pas son destinataire tel une lettre dite en souffrance, va adresser ou déposer les différentes parties de lui-même dans diverses institutions qu'il traverse, à l'encontre des différents intervenants qu'il rencontre. L'adolescent met ainsi au défi ses interlocuteurs non seulement d'en répondre, mais aussi de dessiner l'esquisse d'une articulation de ces parts apparemment inconciliables qui le hantent. Une telle dynamique amène à penser que la véritable ré pondance consiste dans l'articulation entre les instances intervenantes, que le véritable traitement de l'adresse du jeune se déploie dans les interstices, lors des passages d'un lieu à l'autre, au sein de l'espace intermédiaire se déployant entre l'accueil englobant et la confrontation séparatrice. (p. 9-10)

A partir dessas considerações, enfatizamos o recorte em relação à regulação pulsional e aos excessos do Outro, bem como a dificuldade do adulto se fazer exceção, como uma realidade com a qual os adolescentes se confrontam. Essa desregulação pulsional pode ser pensada então como uma violência que emerge do Outro e do sujeito.

Ainsi, de la ré pondance auquel le jeune a droit, il nous appartient d'en assurer notre part selon l'impératif d'un devoir collectif de dette vis-à-vis des jeunes générations et ce pour honorer une forme de droits psychiques des nouveaux venus. La difficulté à penser de tels droits, à les inscrire dans un texte codifié et contraignant, tient à ce qu'ils ne peuvent pas s'énoncer comme des droits positifs ou contractuels, mais bien plutôt comme la possibilité d'une rencontre qui permette aux nouveaux venus de se trouver eux-mêmes, dans un monde qu'ils ont la tâche de choisir sans pour autant se résigner à ses carences. (MASSON, 2011, p. 2).

À indagação de Gutton (2002) sobre o papel ou função do analista na desviolentização da violência, respondemos com a proposição de Tízio (2006), que ressalta a necessidade de se fazer frente a lógicas segregativas do discurso dominante que tendem a avançar rumo à judicialização, apagando a dimensão subjetiva e incitando cada vez mais passagens ao ato. Assim, o analista deve operar a partir da ética da psicanálise, não respondendo com a instituição à normalização do gozo, que visa à mesma medida para todos, através de uma unificação protocolar de sentido.

Trata-se, antes, de um trabalho orientado pela tentativa de modalizar o excedente pulsional que o sujeito endereça junto a seu ato, transformando o dispositivo ofertado pelo Outro social e institucional em um lugar de acolhimento da verdade singular do sujeito. É a partir deste lugar que o ato infracional deve ser tomado, sob transferência, para que se produza a responsabilização a partir de uma mudança na posição do sujeito, na economia de gozo e nas condições do desejo implicadas no ato cometido. Isso só ocorre na medida em que o analista, advertido de sua função, não se confunda com nenhum ideal de reabilitação social, nem encarne o lugar de saber ou poder.

Masson nos dá indicações clínicas precisas, neste trabalho singular que se instaura na retificação de um Outro capaz de auxiliar na construção de um sintoma:

Il y aura aussi à prendre acte que ce ne sera jamais que dans un effet d'après-coup que l'invention sera gagnée, et ce au-delà de toute programmation, fût-elle la plus prétendument flexible. Cela ne signifie nullement que nous puissions nous en tenir à l'improvisation ; au contraire, la visée claire est essentielle pour faire apparaître le sens au travers de son dérèglement sous l'impact de la mise au défi par la jeunesse.

La passivité n'est pas de mise. Et s'il s'agit de se laisser prendre dans les rets de la jeunesse qui se cherche, ce moment de passivation n'est que la condition nécessaire pour soutenir au mieux l'acte de répondeance, de décalage et d'ouverture (MASSON, 2011, p. 13).

No mesmo sentido, Guerra (2020) propõe três momentos na clínica com os adolescentes delinquentes – paradigma da clínica na atualidade: o do *reconhecimento do sintoma*, singularidade radical através da qual o sujeito se apresenta; o do *deslocamento de sua resposta*, que visa extrair, de um modo de gozo, condições de nova satisfação; e o do *reenlace com o Outro*, buscando articular o nome do gozo vivo do sujeito, com o qual ele não cabe no mundo com sua diferença, com os nomes partilháveis que articula o “em comum” entre os homens. O primeiro momento implica acolher o adolescente, tal qual ele se apresenta, com sua intensidade, indiferença, agressividade ou desconfiança. Ainda que dizemos sim ao nome do pior (LACADÉE, 2006) com o qual os jovens escrevem-se na cena pública, exigimos mais uma volta, um segundo momento: é preciso abrir o campo da palavra para o sujeito, reconhecer e fazer vacilar o nome do pior, encontrar e acolher sua repetição e sua invenção para que, advertidos, eles possam dar um passo a mais, forjar um novo nome e conectar sua invenção com a história dos homens. E é aqui, nesse ponto, que a intervenção sobre o Outro ganha lugar, como terceiro movimento.

A discursividade sobre a juventude negra e masculina enceta o corpo jovem a um destino de segregação, quando não de morte. Assim, a retificação do Outro, como proposta na clínica da anorexia (RECALCATI, 2004), desponta como horizonte necessário de intervenção. É nesta estrutura que deve-se operar o deslocamento entre a retificação do sujeito e a retificação do Outro - condição preliminar para que, como nos aponta Recalcati (2004),

algum tratamento possa ser dado à repetição, sustentando o programa do sujeito do inconsciente como resistência em ato. Trata-se de

encarnar, como analista, um Outro diverso daquele real que o sujeito encontrou em sua história e que se apresenta como um Outro incapaz de operar com a própria falta. Trata-se, antes de tudo, de dizer “sim” ao sujeito, portanto, de encarnar um Outro que saiba não excluir, não anular, não refutar, não silenciar, não preencher, não sufocar, não atormentar. Esta nova configuração do Outro consente numa nova implicação do sujeito num novo laço possível com o Outro (RECALCATI, 2004, p.11).

Temos verificado nessa prática a necessidade da implicação do sujeito e do Outro social, presentificado em diferentes dispositivos e instituições, seja no trabalho de reinterpretação das significações que alçam os adolescentes em conflito com a lei a imagens e destinos deletérios, como também na ressignificação dos binômios culpa-castigo, culpado-vítima, sujeito-objeto. Precisamos superar esses binarismos numa relação mais dialética que permita recolher, *a posteriori*, responsabilidades compartilhadas, tanto nas rotinas das instituições quanto no cotidiano das cidades. Intervir sobre o Outro significa menos buscar a inserção social, com a qual adaptamos os sujeitos a um modelo idealizado de mundo, e mais criar condições para suportarmos as diferenças, tendo a desinserção como norte na vida coletiva.

Abaixo retomaremos um caso, apresentado no livro de Kammerer (2006), que em seus elementos traz a dimensão da adolescência, dos atos, do desamparo, do Outro e da transferência.

PARTE 3 - O PSICANALISTA E A SINGULARIDADE DO CASO: A VIOLÊNCIA DO GOZO SADO-MASOQUISTA DE LAURA

Kammerer (2006) nos apresenta o caso de Laura, uma jovem de 20 anos que se encontra em um centro de reabilitação social. Lá, ela recebe a notícia de que seu irmão morreu esfaqueado em um conflito. A relação anterior de Laura com seu irmão era de muita proximidade, sendo durante muito tempo, responsabilidade dela, dada pelos pais, o cuidado do irmão. Essa responsabilidade pelo irmão se estende pela adolescência, sendo ela implicada no cuidado dele, mesmo quando este a expõe a episódios de violência e de abuso, como quando a faz ter relações com um amigo soropositivo. Este irmão, viciado em drogas, convocava Laura a acompanhá-lo nesse percurso mortífero que traçara para si.

Diante da notícia da morte do irmão, Laura, que até então demonstrava grande preocupação com ele, aparenta uma grande felicidade com a notícia, recebendo-a inclusive com bom humor. Ela decide inclusive não ir ao funeral, alegando que seu irmão está bem - morto. Paralela a esta situação, Laura demonstra grande preocupação com o destino do assassino, ainda que não o conheça, demonstrando empatia e solidariedade para com ele. Lidando com estes sentimentos contraditórios, Laura, pela primeira vez, é capaz de formular para si, ainda que surpresa, um ódio pelo irmão. O comportamento de Laura, ainda que pareça incongruente com seu comportamento pregresso, é a manifestação de um retorno de afetos e sentimentos antes recalçados.

No caso, a constatação de um “comportamento incongruente” nos incita a perguntarmos sobre a condição e característica deste caso: sintoma, *acting-out* ou passagem ao ato?

Acreditamos que a dimensão da atuação na clínica psicanalítica não está mediada pela gravidade do ato. No caso de Laura, ela não faz nada, não

fere seu irmão, não participa como cúmplice de seu assassinato e nem por negligência o facilita. Mas, quando ele acontece, sua reação mostra que há algo não tratado com relação a esse irmão. Sua alegria é expressa no corpo, convocando o estranhamento do Outro. A dimensão do Outro aponta que o comportamento de Laura, ainda que pareça incongruente com seu comportamento pregresso, anuncia a manifestação de um retorno de afetos e sentimentos antes recalçados. Há, no ato incongruente, uma mensagem a ser transcrita, apontando aqui a repetição como retorno do recalçado. O ato aparece como oposto à elaboração e mais ligado à compulsão à repetição. Para a psicanálise, o que não se elabora, repete-se via atuação. Lembremos que, para Freud (1914/1976), a compulsão à repetição pode ser uma forma de recordar. Se, para Freud, atuar e lembrar são maneiras alternativas de fazer presentificar o recalçado, não são de forma alguma consideradas equivalentes: atua-se aquilo que não pode ser lembrado. Assim ele traçará a distinção entre rememoração e *acting-out*, sendo a rememoração o modo ideal do retorno do recalçado, enquanto que o *acting-out*, aqui definido como uma compulsão à repetição, é o que faz resistência à rememoração.

Aprendemos que o paciente repete ao invés de recordar e repete sob as condições de resistência. Podemos agora perguntar o que é que ele de fato repete ou atua (*acts out*). A resposta é que repete tudo o que já avançou a partir das fontes do recalçado para sua personalidade manifesta — suas inibições, suas atitudes inúteis e seus traços patológicos de caráter (FREUD, 1914/1976, p.167).

É possível fazer uma ligação entre o trauma, como reflexo do não elaborado pelo sujeito que aparece como repetição, e o período da adolescência, momento no qual o sujeito tece uma resposta diante do furo que pro-

duz a puberdade (STEVENS, 2004). Isto nos dá um elemento importante para pensarmos o caso de Laura. O que nos parece interessante no caso de Laura é um retorno sobre aquilo que não foi tratado pela elaboração subjetiva de uma possível cena traumática, onde ela é abusada por uma pessoa portadora de HIV, com a convivência de seu irmão, entre outras possíveis cenas. Há, na satisfação e alegria ao receber a notícia, um retorno daquilo que foi recalcado e ficou sem elaboração. Mas que, de forma passiva, ela atua. A sua preocupação com o assassino mostra a dimensão de uma posição inconsciente e fantasmática na morte desse irmão. Ela atua passivamente, no sentido de que, ao ser tomada pelo afeto, o recalcado invade a cena como algo que não foi tratado: um ódio ao irmão, uma postura que desconhece. Essa atuação ganha o estatuto de uma passagem ao ato ou de um *acting-out*?

Parece-nos que o ato de Laura encontra-se submisso ao *acting-out*. Há uma repetição do recalcado, que sobrevém no lugar da recordação, como a atualização do passado na forma da repetição. Diante do Outro institucional que intercepta esse “comportamento estranho”, algo desta atuação se converte no consentimento ao ódio do irmão. A palavra fez subsumir a resistência, dando significação ao ponto traumático. Acreditamos que o comportamento de Laura só se submete à decifração na medida em que a instituição fez valer a função transferencial, como forma de enquadramento do *acting-out*. É este enquadre que faz com o ato possa se repetir dentro da situação analítica, endereçado ao Outro do analista, e não fora dela. Nessa cartografia transferencial, algo do sujeito é colocado em jogo no seu ato, sem que este represente, pela via da burocracia institucional, como mera indisciplina. Porém, se a instituição banaliza estes atos cometidos em seu domínio, trivializando-os através de uma abordagem moralista ou polícialasca, insistindo na posição surda de nada querer saber da mensagem

cifrada no *acting-out*, provavelmente as atuações se repetirão. Este ponto nos convoca a retomar a discussão sobre o papel do analista diante do sujeito adolescente e das possibilidades de intervenções clínicas que são capazes de dar tratamento a estes atos.

Kammerer (2006) expõe que nos *acting-outs* ou outras formas de passagem ao ato, como ele chama, se um tema escolheu inconscientemente certos adultos para colocar em prática um cenário fantasmático, foi porque percebeu que poderia obter aí uma decifração. Os Outros do sujeito adolescente não são aleatórios. Como Lacan (1962-63/2005) lembra, as *acting-outs* são formas de transferência selvagem, nas quais se endereça uma atuação para ser interpretada. O retorno do recalcado, por exemplo o ódio ao irmão, no caso de Laura, se não submetido a um Outro capaz de se colocar frente a sua cena fantasmática, estará sujeito à compulsão à repetição.

A atuação na clínica, como no social, aparece sob as formas que já vimos em linhas anteriores (Passagem ao ato, *acting-out* ou salto épico) e o analista precisa estar atento à modalidade de atuação que se coloca aí, pois disso decorre a direção do tratamento e a resposta. Vemos que o ato analítico, como resposta, não tem só um elemento técnico, mas especialmente, um componente ético (VICENTE, 2004). O cuidado ético parte de identificar ou entender de onde ou sob quais condições vem a aparecer essa atuação, na clínica, na instituição ou no social. Os *acting outs* pedem por um Outro que interprete e que coloque fim a uma certa agonia subjetiva de repetição. As passagens ao ato demandam do analista outra resposta que reincorpore o sujeito na cena do Outro e impeça o salto da cena do Outro para o mundo. Em qualquer um dos casos, o analista precisa colocar algo além da palavra e intervir para contribuir na colocação de um ponto de basta e abrir caminhos para a elaboração subjetiva.

Aqui testemunhamos a necessidade inarredável de engajamento do Ou-

tro na resposta às diferentes modalizações que a violência pode ganhar. Em especial, quanto à adolescência, não se trata de impor ao adolescente uma restrição, castigo ou contenção, mas de engajar o Outro civilizatório no esteio do que pode suportar a virulência com que suas manifestações acendem ao corpo social.

CONCLUSÃO

Todos os textos que sustentaram a discussão até aqui convergiram para o fato de que a violência é modo radical do gozo se manifestar, na medida em que a pulsão de morte é sua invariante. Esse invariante se articula aos ideais da cultura, ganhando envoltórios formais distintos e diferentes modos de presentificação.

Como vimos, o *acting-out* como “penso, não sou” e a passagem ao ato como “sou, não penso” são duas lógicas modalizadas, para além das quais, surge o “salto épico” e sua condensação no “sou e penso”. Assim, essa modalidade de ato coaduna as formas psicanalíticas do ser como *menos phi* e do penso como logicização do inconsciente (objeto *a*). Assim, o salto épico se aproxima do ato verdadeiro, marcando na temporalidade geoposicionada, um antes e um depois, seja para sujeitos, seja para processos civilizatórios.

Na Europa, os jovens *Jihadistas* e, no Brasil, os jovens negros de periferias manifestam a violência estrutural que recai sobre seus corpos e interpretam a verdade histórica de expropriação, domínio e aniquilamento de nosso tempo e de nossas geografias através de atos violentos. O desamparo radical do adolescente confronta o desamparo generalizado do Outro adulto na forma de um questionamento violento que responde a uma violência sistêmica. Ambos se sustentam num exercício pulsional que motiva o gozo desde o real insondável que habita o adolescente, sob a forma de pulsão de

morte.

A impostura do Outro social evoca o que há de radical no sujeito. A dimensão de um Outro mau constrói diversos outros, sob os quais a dinâmica da violência se replica. O inimigo não é natural, mas precisa ser cotidianamente construído, contrastado em seu modo de gozo. É sobre o gozo insuportável do outro que se deslinda o ódio racista contemporâneo, fazendo encarnar a presença do mau, do inimigo. Há toda uma lógica paranóica que se instala nas relações orientadas dentro do discurso do capitalista, no sentido de que : “o Outro social é sempre um Outro mau” (MILLER, 2011, p. 230). Encarnar o mau de volta, torna-se necessário ao sujeito, para dar limite ao ilimitado posto em jogo no discurso do capitalista.

Isso coloca em jogo a dimensão especular, detectados entre o secular e o radical, o policial e o adolescente que, de lado opostos, colocam-se tantas vezes em cena através do mesmo estilo. Qual o “salto épico” destes sujeitos, enraizados nas justificativas idealizadas de seus atos? Quem é o Outro mau sob o qual se justifica a performance da pulsão de morte?

No Brasil, essa encarnação do Outro mau no adolescente negro e periférico é evidente. Aliás, no Brasil, a internalização do conflito e do inimigo é uma prática comum, talvez pelo seu processo de colonização, já dado por um profundo processo de miscigenação que intimida o próximo a ocupar o lugar do liminarmente estranho.

Essa internalização do inimigo nos é apontada por Safatle (2013) quando o mesmo trata da função da Polícia Militar. Na extensão dos países democráticos, as polícias militares não possuem função de patrulhamento urbano, restringindo suas funções a situações excepcionais e a segurança de áreas militares, trata-se da corporação que exerce a função de polícia no interior das Forças Armadas. No Brasil acontece uma excepcionalidade: a fronteira é replicada internamente e a polícia é responsável pela completa

extensão do policiamento urbano, fazendo do *modus operandis* da polícia a mediação de “conflitos internos à sociedade civil através da lógica militar da distinção amigo/inimigo, algo próprio a situações de guerra.” (Safatle, 2013). E quem é o inimigo sobre o qual atua a estratégia da Polícia Militar?

É o jovem negro, habitante desse estranho íntimo encarnado pela favela, que é o inimigo a ser combatido. E é na favela que o gozo é encarnado como mau, mas amparado pelo discurso do ideal. Os agentes da segurança pública tomam, assim, seu quinhão na psicomauquia inerente ao salto épico em sua versão brasileira.

O adolescente por sua vez, diante da pergunta “pode o Outro me perder?”, fundante de sua tarefa púbere, recebe de volta o voto mortífero desse Outro mau. O Outro o quer morto. Como vimos, apontado por Gutton (2002), essa dinâmica não é sem consequência, na medida em que a violência faz marca e se externaliza, na falta de uma saída atravessada por um Outro capaz de ofertar um lugar de desejo a este sujeito. A qualidade do Outro determina a qualidade e a possibilidade da separação - operação necessária à adolescência. Na falta de uma separação pela via do desejo, o sujeito pratica sua alienação pela via dos atos.

A adolescência, por si só, enquanto momento lógico, já marca uma ruptura radical com o Outro e com o corpo, engendrando um antes e um depois numa clara mudança de posição de gozo do sujeito na estrutura psíquica e de mundo. A questão é como o sujeito irá operar essa separação, de quais recursos ele lançará mão. Será pela via do sintoma ou pela equivocada saída via atos? A experiência da violência e do ato como corte na adolescência ganha uma intensidade viva e exige leitura e resposta psicanalíticas.

Neste impasse, os adolescentes tomam o outro, irmão, inimigo, igual, como métrica para a distância necessária do gozo do Outro. Se desfiliam,

para se irmanar no “salto épico” que dá raiz, àquele que nunca vingou²⁶. Tomam sua parte na psicomaquia, combatendo o gozo do próximo, do semelhante, marcando através da implosão da violência o narcisismo das pequenas diferenças. No fracasso de seus sintomas, na surdez do Outro para seus *acting outs*, na indiferença do Outro para com suas passagens ao ato, o “salto épico” aponta a possibilidade de performar o ódio de si e do dos outros, através de uma versão heróica de si mesmos.

Toda essa declinação dos atos aponta um traço de importante consideração na condução clínica: a retificação do Outro. O Outro carece se engajar nessa resposta estrutural, seja clínica, seja social. Na clínica, o psicanalista acolhe o pior, o ato, a disjunção e a violência em sua manifestação docilizada e singular. Na civilização, psicanalistas e outros ‘Outros’ recolhem a manifestação violenta sem suavidade nos processos sociais e políticos de disputas de poder. Responsabilidades compartilhadas, então, são exigidas. Sem elas, não se altera o que violenta.

Si l'adolescence est semblable à un pot au noir, l'adolescent ne peut la traverser qu'en extériorisant ses tempêtes intérieures sous forme de comportements de défi ou tendance antisociale. Le danger intérieur peut alors à l'occasion s'exposer comme une violence plus ou moins effractante. Cette agressivité vers le dehors est à la mesure de la souffrance intérieure que l'adolescent ne veut pas, ou plutôt ne peut pas, ressentir, sans passer d'abord par la médiation d'un tiers capable de faire face à ce qui se trouve met en scène. Or, assumer les affres du parcours de ce pot au noir, cela constitue une

26 No Brasil, a expressão “vingar”, muitas vezes é usada para como equivalente de “sobreviver”. Paralelo interessante, já que “vingar” muitas vezes é o argumento que justifica o ato belicoso, na dinâmica da psicomaquia. Pela via da violência, onde projeto no outro o ódio pelo meu mal, sobrevivo.

nécessité à vivre afin d'en ressortir adulte. C'est pourquoi il est si indispensable que société accepte de s'engager dans ces turbulences multiples (MASSON, 2011, p. 9).

REFERÊNCIAS

AICHHORN, A. *Juventud desamparada*. 1 ed. Barcelona: Gedisa Editorial, 1925/2006.

ALLOUCH, J. *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*. Paris: Epel, 2019.

BENSLAMA, F. Dans la tête d'un radicalisé. *Liberation*, 2017. Disponível em: <https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433>. Acesso em: 22/05/2021

BENSLAMA, F. Fethi Benslama : «Le “surmusulman”, cette figure produite par l'islamisme». *l'Humanité*, 2016a. Disponível em : <<https://www.humanite.fr/fethi-benslama-le-surmusulman-cette-figure-produite-par-l-islamisme-619723>>. Acesso 22/05/2021.

BENSLAMA, F. “Les radicaux se sentent menacés de souillure”. *Le Point*, n. 2284, 2016b, 16 jun. Disponível em: <<https://www.pressreader.com/france/le-point/20160616/282024736544728>>. Acesso em: 22/05/2021

BRODSKY, G. *Short Story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

BOUSSE, M-H. “Violencia en la cultura”. *Bitácora lacaniana*, Buenos Aires, Grama Ediciones, número extraordinário, p. 9-20, abril 2017.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1905/1972, v. 7, p. 123-252.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: _____. *Edição stan-*

ard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1914/1976, v. 7, p. 167.

FREUD, Sigmund. Prefácio a Juventude Desorientada In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1925/176, v. 19, p. 339-343.

GUERRA, A. M. C. *Psicanálise Implicada e Adolescência: modos de intervenção e testemunhos clínicos*. Curitiba: CRV, 2020.

GUTTON, P. *Violence et adolescence*. Paris: In Press Éditions, 2002.

JANUZZI, M. E. da S.; GUERRA, A. M. C. Vulnerabilidade social e as modalidades do desamparo em Freud: desamparo estrutural, radical e generalizado. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, maio-out. 2020. Disponível em: <<http://www.isepol.com/asephallus/pdf/07%20-%20ANDREA%20E%20MONICA.pdf>>. Acesso em: 01/03/2020.

KAMMERER, P. Violence et adolescence: place et fonction de la violence à l'adolescence. *Le Coq-héron*, n. 184, p. 136-140, 2006/1. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2006-1-page-136.htm>>. Acesso em: 01/03/2020.

LA SAGNA, P. A adolescência prolongada, ontem, hoje e amanhã. *Almanaque Online*, Revista Eletrônica do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais, n. 16, 2016. Disponível em: <<http://almanaquepsicanalise.com.br/a-adolescencia-prolongada-ontem-hoje-e-amanha/>>. Acesso em: 22/05/2021.

LACADÉE, P. A modernidade irônica e a Cidade de Deus. *Revista Curin-ga*. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas, n. 23, p. 35-54, 2006.

LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Betty Milan. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1953-54/2009.

LACAN, J. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1962-63/2005.

LACAN, J. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964/1998.

LACAN, J. *A ciência e a verdade*. In: _____. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966/1998, p. 869-892.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XIV: Logique du Fantôme*. 1966-67. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>. Acesso em: 10/04/2019.

LACAN, J. *O seminário, livro 15: o ato psicanalítico*. 1967-68. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>. Acesso em: 10/04/2019.

LACAN, J. *Prefácio a O despertar da primavera*. In: _____. *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974/2003, p. 557-559.

LAURENT, É. *O avesso da biopolítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

LE ROY, Daniel. *Metamorfose*. *Revista Curinga*, n. 42, jul-dez. 2016, sp.

MASSON, Antoine. *De ce qu'un jeune est en droit d'attendre... pour advenir en se démarquant*. In: *Les 20 ans du décret du 4 mars 1991 relatif à l'aide à la jeunesse*, 2011, Louvain-la-Neuve.

MILLER, J-A. *A salvação pelos dejetos*. In: _____. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 227-233.

MILLER, J. A. *Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato*. *Opção Lacaniana online, nova série*, ano 5, n. 13, mar. 2014.

PEROSA, T. Olivier Roy: “O Estado Islâmico cometeu um erro”. *Época*,

2015. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/tempo/noticia/2015/12/olivier-roy-o-estado-islamico-cometeu-um-erro.html>>. Acesso em: 03/03/2021.

RAMIREZ, M. E. *Despertar de la adolescencia: Freud y Lacan, lectores de Wdekind*. 1 ed. Olivos: Grama Ediciones, 2014.

RECALCATI, M. A questão preliminar na época do Outro que não existe. *Latusa Digital*, n. 7, ano 1, jul. 2004.

ROY, O. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst, 2017a.

ROY, O. Who are the new jihadis?. *The Guardian*, 2017b. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis>>. Acesso em 22/05/21

SAFATLE, Vladimir. Polícia e bandido. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 6 ago. 2013. Colunistas. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2013/08/1322140-policia-e-bandido.shtml>>

STEVENS, A. Adolescência, sintoma da puberdade. Clínica do Contemporâneo. *Revista Curinga. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas*, n. 20, p. 27-39, 2004.

TIZIO, H. Prólogo à edição de Juventud Desamparada. In: _____. *Juventud desamparada*, 1 ed. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006, p. 9-20.

VICENTE, Sônia. O ato analítico. *Cogito*, Salvador, v. 6, p. 39-43, 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792004000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 maio 2021.

VIOLENCE, ACTE ET ADOLESCENCE : QUE PEUT UN PSYCHANALYSTE?

*Trad. Renato Sarnedine Araújo, révision Marin Cortial
 Andréa Máris Campos Guerra
 Christiane Odete de Matozinho
 Fídias Gomes Siqueira
 Omar David Moreno Cárdenas
 Renato Sarnedine Araújo*

INTRODUCTION

Pour ce chapitre, nous poursuivons la méthodologie proposée pour la construction de ce livre. Nous recevons trois passages de textes théoriques de l'équipe belge pour tisser l'étoffe de notre propre texte. Notre discussion est conceptuelle et clinique et se penche sur la notion d'acte qui, en psychanalyse, renvoie à la fois au thème de la violence et à celui de la fonction de l'analyste. Ainsi, à la suite des passages qui nous ont été confiés, nous discuterons la clinique autour de l'actualité de l'acte, à partir du geste ou du saut épique, ayant en vue que l'adolescent auteur d'acte infractionnel questionne la position de l'analyste auprès des jeunes adolescents. Commençons à partir des fragments qui nous ont été proposés.

1er fragment - Jean Allouch, Nouvelles remarques sur le passage à l'acte

« ...on a distingué deux modalités de l'acte, sans pour autant en exclure d'autres. Différent en cela du passage à l'acte, le saut épique est, lui, la réalisation d'une pensée comme telle articulée et consciente d'elle-même. D'emblée, il fait sens, il s'inscrit dans une histoire. Ces deux modalités de l'acte (passage à l'acte, saut épique) viennent aisément prendre place dans l'alternative configurée par le vel de l'aliénation : là où

je pense (saut épique), je ne suis pas - là où je suis (passage à l'acte), je ne pense pas » (ALLOUCH, 2019, p. 44).

« On a coutume de voir dans le degré de violence du geste le critère distinguant le passage à l'acte d'autres manières d'acte (acte manqué, acte symptomatique, acting-out, etc.). La trouvaille clinique du saut épique contraint à élire un autre critère et à relativiser le premier : non plus la violence, mais l'inscription ou le défaut d'inscription du geste dans une histoire qui fait immédiatement sens » (p. 49).

2eme fragment - Philippe Gutton - « Adolescence et Violence »

« Je pose comme une évidence initiale de mon approche, que la violence est une force hors sujet et précisément anti-sujet, disons de désobjectivation » (GUTTON, 2002, p. 8).

Qu'est-ce qui, ainsi, « abuse », « dénature » ou « contraint » (synonyme des deux termes précédents) ? Où situer le « swang » (contrainte hors sujet qui empêche le sujet), dans le cadre des fictions théoriques du pubertaire ? Un seul lieu d'une telle force, selon la psychanalyse : l'inconscient. Annonçons tout de go les deux injonctions concomitantes et liées dont l'adolescent est l'objet lors de la puberté : celle du génital et celle de l'autre. La violence serait ce processus ou cet ensemble processuel inconscient qui évince, éjecte, expulse, écrase, coince le sujet entre corps et société, entre génitalité et morale » (p.10).

« Hormis les situations rares d'agir dans son bureau ou dans un courrier, le psychanalyste entend une violence parlée. Écrivant à l'égard de cette violence, je suis dans la position tierce de celui qui écoute un récit ... On pourrait dire que je ne connais pas la vraie, ou au contraire déduire que je suis particulièrement bien placé, pour réfléchir sur la déviolentisation de la violence, par l'effet de la parole » (p.11-12).

« Que peut-on opposer? Assurément une écoute attentive, vigilante et bienveillante, mais certainement pas une interprétation au sens de la causalité classique du terme : elle serait entendue, surtout si elle est pertinente, comme une explication provoquant une levée de bouclier (paranoïa ordinaire de l'adolescence ou plus spécifiquement organisation antisociale) » (p.14).

3eme fragment - Pierre Kammerer

« Laura, qui a environ vingt ans, vit dans un centre d'hébergement et de réadaptation sociale lorsqu'elle apprend la mort de son frère poignardé dans une rixe. Elle était en très bons termes avec ce frère qu'elle avait longtemps aidé et elle continuait à se soucier de lui. Pourtant elle accueille la nouvelle dans la bonne humeur, traverse un épisode de grande gaieté et ne se rend pas aux funérailles. Elle répète que son frère est bien là où il est, mais s'inquiète du sort qui attend son meurtrier. Il lui est sympathique, bien qu'elle ne le connaisse pas. Elle s'étonne de ressentir pour la première fois de la haine à l'égard de son frère.

« Indépendamment de la dimension antidépressive de sa réaction, nous ne serons pas étonnés d'apprendre que leurs parents avaient fait de Laura la prothèse de ce frère, la rendant systématiquement responsable de son devenir. Elle avait longtemps été tentée d'accompagner jusque dans la mort ce frère toxicomane, selon des fantasmes issus des injonctions parentales. Il l'avait aussi poussée dans le lit d'un de ses amis séropositif. Nous comprendrons alors le surgissement d'une haine si longtemps réprimée, la gaieté qui s'empare d'elle, la solidarité imaginaire avec ce choix meurtrier qui avait pu être le sien, et qu'elle avait refoulé.

« Si les réactions de Laura sont apparues incongrues

et irrecevables au moment où elle perdait son frère, c'est qu'elles manifestaient des affects et des pensées qui avaient été éprouvés mais refoulés lors d'événements antérieurs. Et il en est toujours ainsi lorsqu'un comportement manifeste une réponse jamais donnée antérieurement et qui fait retour dans la réalité actuelle » (KAMMERER, 2006, p. 167-168).

Nous interprétons l'invitation belge comme un travail d'immersion dans le Lacan des années 1960, en particulier lors du séminaire de l'acte analytique, avec la forme du quadrangle de Klein, ou du groupe de Klein, pour la constitution d'une lecture de l'acte qui fait sans violence. En psychanalyse, acte et violence diffèrent. La violence est articulée à la pulsion de mort et l'acte trouve ses modalisations par la relecture lacanienne du cogito cartésien.

La citation d'Allouch (2019), apporte à son tour une innovation conceptuelle. Elle décante le passage à l'acte (là où je suis, je ne pense pas) de ce qu'il introduit, appuyé de Benslama (2007), comme saut épique (là où je pense, je ne suis pas), à partir de l'expérience de la radicalisation - « là où je pense (saut épique), je ne suis pas - là où je suis (passage à l'acte), je ne pense pas » (ALLOUCH, 2019, p. 44).

Si la gradation de la violence serait(est) une articulation de différentes modalités d'acte (*acting-out*, acte symptomatique, acte manqué), le saut épique, au contraire, demande l'élection d'un autre critère, bien comme la relativisation du premier (la violence). Le saut épique aurait par particularité l'inscription du geste (ou son absence) dans une histoire qui fait immédiatement sens - « *non plus la violence, mais l'inscription ou le défaut d'inscription du geste dans une histoire qui fait immédiatement sens* » (p. 49). Il s'agit d'une invitation audacieuse et sophistiquée pour laquelle nous remercions l'équipe belge !

Il s'agit d'articuler l'acte, à partir des passages qui nous ont été confiés, avec la notion de violence à partir de l'expérience adolescente, où elle peut être saisie, proche d'un anti-sujet, une action hors du sujet et même une force qui empêche son avenir. *Je pose comme une évidence initiale de mon approche, que la violence est une force hors sujet et précisément anti-sujet, disons de désubjectivation* (GUTTON, 2002, p. 8). Il s'agit d'un autre prisme de lecture qui permet d'amplifier et rajouter de la précision à l'objet. Le Pubert témoigne de l'injonction de deux forces : l'une génital et l'autre préférée au langage, par la voix de l'objet *a*. Elle force l'encerclement, et la gêne entre corps et société, entre morale et génitalité. Ainsi, si la pulsion est soumise à un nouveau régime de satisfaction, la violence apparaît comme cause et, en même temps, effet de cette double injonction.

Gutton (2002) signale que ces modalisations de l'acte trouvent une adresse dans l'expérience clinique. Le psychanalyste se trouve en une position tiers(tierce), par rapport à celui qui parle un récit, et que l'analyste entend par la clé de l'énigme. Il s'agit d'accueillir la parole de celui qui apporte sa violence, qui est pourtant « ôtée de sa violence » dans le cadre analytique. L'analyste peut donc s'opposer à cette violence, par son écoute qui, attentive et soigneuse, invite le sujet à baisser la garde. La subtilité du regard de Gutton, c'est qu' il ne s'agit pas d'interpréter au sens classique, introduire un sens au vécu adolescent serait violent et renforcerait davantage sa résistance et la violence.

Ayant posé cet argument clinique, nous poursuivons avec le troisième fragment qui nous a été transmis, de Pierre Kammerer, sur une adolescente dans une stratégie défensive sophistiquée, où on voit comment la violence peut s'articuler singulièrement aux pulsions. L'assassinat du frère de la patiente engendre une jouissance et une satisfaction qui indique le retour d'un refoulé. Cependant, contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre, c'es-

t-à-dire, au retour de la haine refoulée sur le moi, il n'y a pas d'injonction de culpabilité. Cela pose question quant on se demande si celui-ci n'est pas *un cas de culpabilisation qui contredit la théorie surmoïque* - en parodiant Freud. La mort ne produit pas de souffrance sur la jeune, puisque, placée par les parents comme prothèse de son son frère, la disparition de celui-ci fut un acte libérateur, bien que moralement contradictoire. Elle révèle la satisfaction pour cette violence à l'encontre de son frère.

Face aux fragments, nous avons partagé notre chapitre en trois parts (parties) :

- (1) Fondements : violence et acte ;
- (2) L'expérience adolescente, entre actes et violences ;
- (3) Un cas pour réfléchir sur la place de l'analyste dans la scène clinique et dans le processus civilisateur.

Notre regard clinique est attentif aux pulsions inconscientes, sachant qu'elles sont articulées aux éléments structurellement politiques et discursifs. Ils sont envahissants et imposent de la souffrance psychique. L'adolescent, sensible dans son passage de déconnexion-connexion avec l'Autre, ouvre structurellement l'horizon de son temps historique. Il dévoile avec sa souffrance en acte, l'invariant de la jouissance dans sa dimension la plus singulière et intime et, simultanément, plus politique et structurelle. Voyons pas à pas cette construction.

1ère partie - Fondements théorique-clinique : violence et acte

Groupe de Klein et l'encadrement lacanien des actes

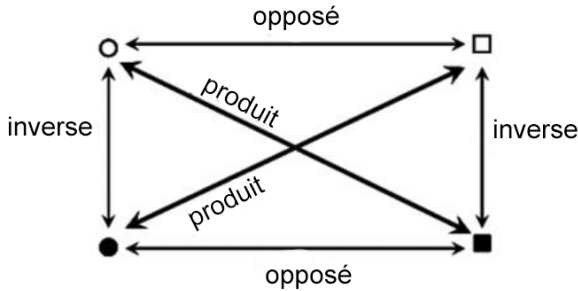
Pour introduire le thème de la violence à partir de la notion d'acte en psychanalyse, nous devons revenir à la fin des années 1960, quand Lacan se

penchait sur la topologie des surfaces et lançait la démarche de formaliser logiquement la psychanalyse. Dans les deux leçons du séminaire dédié à l'acte analytique auxquelles Allouch (2019) fait référence - respectivement le 10 et le 17 janvier de 1968 -, Lacan (1968) s'appuie sur le groupe de Klein pour tracer le parcours d'une analyse jusqu'à la théorisation de sa fin. Il s'agit du travail de formalisation de l'acte analytique qui se situe alors dans le vecteur du transfert, à partir duquel il peut trouver sa place.

Dans ce passage de son enseignement, Lacan (1968) saisit le groupe de Klein comme un circuit dans lequel le sujet passe, dans un traitement analytique, de la position initiale de l'aliénation ou du faux être (je suis et je ne pense pas) à la position d'ouverture à l'inconscient (je pense et je ne suis pas). Dans un premier tour analytique correspondant aux entretiens préliminaires, qui impliquent la perte de l'être ou du manque-à-être, il s'agit de « consentir à penser au prix de perdre l'être » (BRODSKY, 2004, p. 73). Dans la séquence, Lacan montre différents parcours qui conduisent le sujet au point de départ (je suis et je ne pense pas), cependant dans une nouvelle position subjective à la fin d'analyse. Il se sert du quadrangle pour formaliser logiquement le parcours clinique d'une analyse. Ici, cependant, nous faisons un usage alternatif du groupe de Klein, le mettant au service de la théorisation de la violence, à partir de la dimension de l'acte. Examinons d'abord le quadrangle.

Le groupe de Klein possède quatre termes et trois opérations. Il peut être défini à partir de trois caractéristiques : (1) sa représentation possède des vecteurs bidirectionnels ; (2) ses opérations sont : l'opposition, l'inverse et le produit ; (3) et son parcours peut être fait en n'importe quelle direction, de telle façon qu'il sera toujours possible d'arriver à nouveau au point de départ.

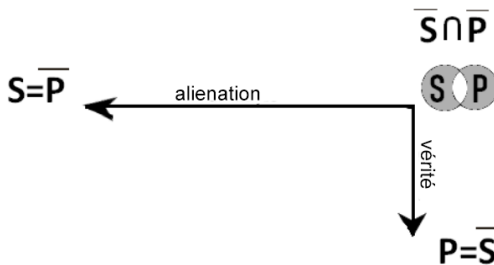
Figure 1 : groupe de Klein



Adapté de BRODSKY, G., 2004, p. 55

Lacan altère le groupe de Klein en (1) fixant ses vecteurs de façon unidirectionnelle, (2) appelant l'opposé « aliénation », (3) inverse « vérité », (4) et le produit « transfert ». Il inclut encore la dimension du choix du sujet, complètement absent de la formulation mathématique. Il situe encore, dans le point de départ, le cogito cartésien par sa double négation, différent de ce qu'il avait fait dans le séminaire 11, quelques années auparavant.

Figure 2 - Le groupe de Klein: modification de Lacan

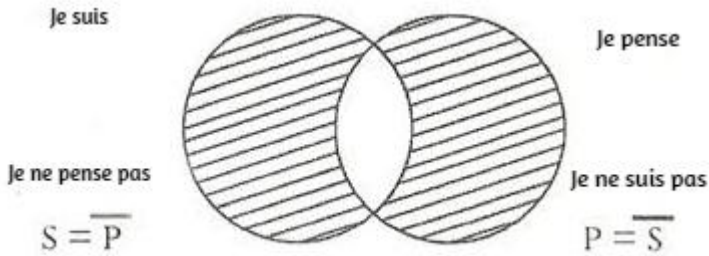


Adapté de BRODSKY, G., 2004, p. 69

Dans le séminaire de 1964, Lacan met le cogito dans l'intersection entre deux ensembles (je suis et je pense) : SP. Ici, dans le séminaire 15, cette

intersection est niée et se présente, dans son point de départ comme vide : je ne pense pas, je ne suis pas . Ce dernier serait le statut du sujet : il n'est pas, il ne pense pas.

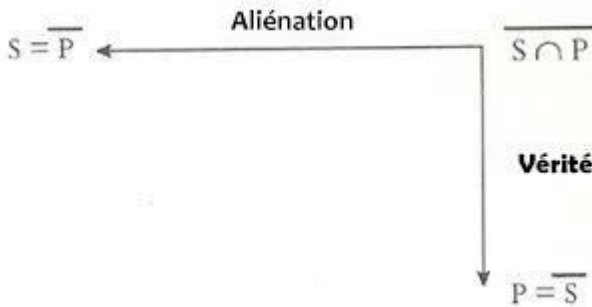
Figure 3 - le statut du sujet : ne l'est pas, ne pense pas



(BRODSKY, G., 2004, p. 64)

Il y a encore deux autres quadrangles - en haut à droite et en bas à gauche -, respectivement : je suis et je ne pense pas, je pense et je ne suis pas.

Figure 4 - quadrangles je suis et je ne pense pas, je pense et je ne suis pas



(BRODSKY, G., 2004, p.69)

La position de sortie du sujet est celle de l'aliénation. Et la position dif-

ficile à atteindre est celle du parcours inconscient, rejetée. Ici, soutenir son être par la voie de la castration, opérant une disjonction entre cause (*a*) et le vivant de la jouissance (-j), serait le retour du sujet à une position originale, cependant modifiée par rapport au désir par le circuit analytique, accompli en passant par le transfert.

Brodsky (2004) propose une lecture « qui incorpore l'idée de l'entre-croisement des coordonnées » (p.66) qui nous aide à situer le passage à l'acte et le geste ou le saut épique.

Figure 5 - Contribution de Brodsky

	P	
S	C.C.	Je suis, Je ne pense pas
	Je pense Je ne suis pas	Sem. 15

(BRODSKY, G., 2004, p.66)

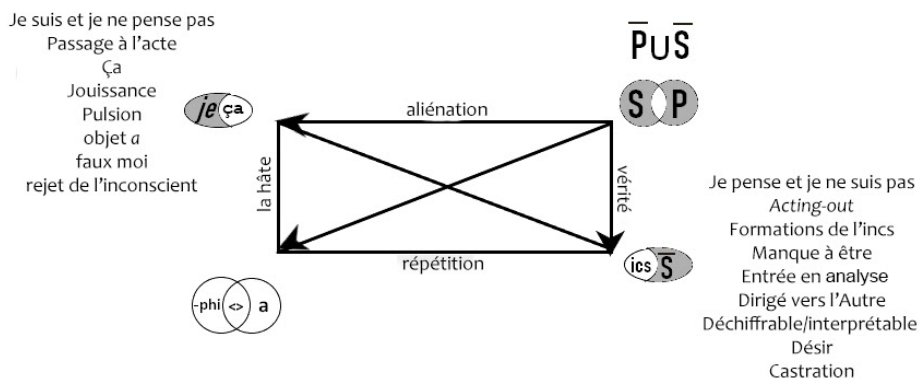
Il convient de souligner que, pour Lacan, selon le mouvement du sujet, le « je ne pense pas, je suis » se lit comme un faux moi - *false Je* - dans le sens de l'aliénation. Il s'agit de « je suis » fondé dans une méconnaissance radicale. Alors que « je pense, je ne suis pas », dans le sens de la pensée inconsciente du rêve, dans l'acte manqué ou dans le symptôme, serait plus proche de la vérité. Il s'agirait d'une ouverture à l'inconscient.

Ce faux moi, ou ce faux être, sera repris plus tard par Lacan, dans la dimension de la pulsion et de l'acte. Le quadrangle peut aussi se lire par ce que nous pourrions appeler clinique de l'acte. Ainsi, à propos du graphe de Klein, se posent sujet et pensé et l'acte est le paradigme de cette injonction.

Pour clarifier ses distinctions, il faut d'abord prendre en compte que, pour Lacan, l'expérience de l'inconscient n'est pas la pensée d'après Descartes. Miller (2014) indique que l'essentiel de la pensée traversée par l'inconscient est le doute, comme pour la névrose obsessionnelle. Freud subvertit l'affirmation cartésienne du cogito, « je pense, donc je suis ». Cette subversion se passe dans la pierre angulaire du freudisme, le refoulement. S'il y a refoulement, c'est que quelque chose de la certitude du sujet s'interdit, lui restant le « je ne sais pas » qui lui fait énigme par des formations symptomatiques et autres manifestations inconscientes.

Cependant, si des manifestations inconscientes sont liées à un « non savoir », l'acte trouve son essence dans la certitude. Ainsi, dit Lacan, « Agir, c'est arracher à l'angoisse sa certitude. Agir, c'est opérer un transfert d'angoisse. » (LACAN, 1962-63, p.93) Lacan avance cet arrachement de la certitude dans son quinzième séminaire, la reprenant par la suite dans son séminaire à propos sur la *Logique du fantasme* (1966-1967).

Figure 6 - le passage à l'acte et l'*acting-out*



Adapté de BRODSKY, G., (2004, p. 92)

Dans cette façon de composer le graphe de Klein, l'*acting out* se trouve au niveau de la vérité inconsciente, donnant les conditions pour l'interprétation, alors que le passage à l'acte, comme son opposé, serait placé au niveau d'un rejet radical de l'inconscient, au niveau du ne pas vouloir en savoir de lui (BRODSKY, 2004, p. 74). Pour Lacan (1967-68), repérer un mouvement en direction aux actes - passage à l'acte et *acting out* - implique que le sujet ne trouve pas le recours symbolique nécessaire pour l'inscription de la castration en tant que manque (voir le quadrangle gauche d'en bas : *a/-phi*). Ces sorties sont traitées de façon différente dans les schémas lacaniens de ces séminaires. Avant d'indiquer la façon par laquelle Allouch soutient sa proposition de saut épique comme une nouvelle approche de l'acte, nous allons nous arrêter un instant sur le passage à l'acte et l'*acting-out*.

LES MODALITÉS DE L'ACTE ET LA VIOLENCE : PASSAGE À L'ACTE ET *ACTING-OUT*

Le regard adressé par Lacan aux actes est un jalon indispensable pour la clinique de l'adolescence dans le monde contemporain. Il indique que l'acte découle du mal de l'adolescent de se soutenir par la voie du symptôme, s'adressant ainsi à l'analyste par la voie de l'acte. Cependant, si le sujet se présente par l'acte, celui-ci comporte bien des modalités distinctes qui appellent l'analyste à se positionner de façons différentes, tel que démontré par le graphe de Klein.

L'*acting-out* est placé dans le graphe dans le quadrant inférieur à droite, solitaire en position du manque-à-être, de l'hystérie, de l'entrée en analyse, de l'analysant, du symptôme, de l'acte lié à la dialectique de l'inconscient dirigé vers l'Autre. Qu'est-ce que ces éléments ont en commun ? Ils apportent une dimension du présent de l'inconscient et de la castration, qui adres-

sent à l'Autre un message, une demande de déchiffrement, d'interprétation. Le sujet, traversé par la pensée inconsciente, est destitué du « je suis ». Dans cette position le sujet paye de son existence le prix d'ignorer qui il est, il renonce à son être, se surprenant par ses formations de l'inconscient dans la qualité de pensée. Cette destitution du « je suis » par la voie des actes laisse paraître en scène son objet dans le moule du fantasme. Pour Lacan l'*acting-out* est la monstration de l'objet *a* par la conduite du sujet adressée à un Autre comme une demande de « trouver dans un acte le sens de mot » (LACAN, 1953-54, p. 248).

Néanmoins, pour le cas d'un l'*acting-out*, il s'agit d'un transfert sauvage où l'objet se mêle au sujet, demandant de l'Autre une intervention qui opère la séparation. L'*acting-out* se façonne comme une fausse séparation dans laquelle l'objet sert comme une « pseudo-séparation, dans le sens où il sert de point de rupture et de différenciation » (LA SAGNA, 2016).

Dans la mesure où l'adolescence convoque le travail de séparation du sujet, elle peut déclencher une série d'*acting-out* qui s'articulent à une dimension violente. En discutant *acting-out* et violence il en ressort qu'une énonciation non traduite peut souvent dessiner un acte violent, soit du sujet contre lui-même, soit contre l'autre, pour en recevoir le contour d'agressivité dans le lien social. Comme quoi l'impulsion qui cherche traduction dans l'*acting-out* a bien une adresse et concerne le retour pulsionnel d'un affect qui cherche représentation.

Pour le passage à l'acte, cela se façonne autrement. Il se trouve dans la partie supérieure gauche du graphe de Klein, comprenant le « je suis, et je ne pense pas ». Là où cette modalité d'acte se présente, se trouve aussi articulée l'aliénation, la pulsion, la présence de l'objet *a*, le Ça. Le « je ne pense pas » dénote la présence macisse de l'aliénation, marquée par un refus de la dimension inconsciente articulée au signifiant. Dans cette modalité de

réponse, il y a la prédominance d'une force pulsionnelle déliée, située, dans le cadre de l'angoisse, comme un maximum de difficulté et peu de mouvement. D'après Lacan, « le moment du passage à l'acte est celui du plus grand embarras du sujet, avec l'addition comportementale de l'émotion comme désordre du mouvement. » (LACAN, 1962-63/2004, p.136) Sans l'artifice du fantasme, le sujet se précipite dans une identification radicale avec l'objet, dénonçant l'impossibilité de prendre une position face au désir de l'Autre. Cette identification atteste une rupture avec la scène de l'inconscient écartant l'espace de l'interprétation et à la répétition signifiante.

Si dans l'*acting-out* il y a un montage d'une scène dans laquelle le sujet s'adresse à l'Autre montrant son objet, dans le passage à l'acte nous avons une « sortie de scène », déterminée par la certitude d'une identification en court-circuit avec l'objet *a*, démontant la dimension de l'Autre inconscient.

La violence du passage à l'acte appelle ce qu'il y a de plus mortifère, d'une pulsion de mort pure, chez un sujet déchaîné, déraillé, délié du signifiant et de la possibilité de signification, réduit à la condition d'objet de la pulsion. Dans ce sens, il s'agirait d'une violence engendrée contre le sujet, destructive et intense.

LE SAUT OU LE GESTE ÉPIQUE

Au-delà de ces deux modalités d'acte présentées par Lacan, Jean Allouch (2019) suggère le concept de saut épique, pris de Fethi Benslama (2017), comme une modalité à part. Pour eux, la gravité de la violence est souvent empruntée stéréotypiquement comme trait distinctif en vue d'attester un passage à l'acte. Nous savons cependant que, pour la psychanalyse, l'analyse de l'acte ne se fait pas simplement par sa gravité, ou l'intensité de la violence, mais par la position du sujet face à l'acte. La qualité de l'action

s'atteste selon la localisation des coordonnées de l'acte.

Pour Allouch (2019), les adolescents radicalisés dans le *Jihad*, sont des paradigmes de cette confusion entre passage à l'acte et le stéréotype de la conduite violente. Pour lui, les actuaciones de ces adolescents qui commettent des actes terroristes et de suicide, sont comprises éronément comme des passages à l'acte. De tels actes ont des particularités qui, pour Allouch (2019), les distinguent du passage à l'acte, suggérant le saut épique comme une modalité plus réussie pour les qualifier. Mais de quoi s'agit-il exactement ?

Fethi Benslama (2017) pose le saut épique comme le moment dans lequel le sujet est convoqué à se relâcher de ce qu'il était, de façon à s'instaurer une pause ou une bifurcation, « ce moment où s'effectue le mouvement d'un détachement de quelqu'un de ce qu'il a été, de sorte qu'il opère une rupture ou une bifurcation dans son trajet existentiel, rupture à partir de laquelle il adopte un mode agoniste de paraître, de parler »²⁷.

En contextualisant ce concept pour penser la radicalisation des adolescents, Benslama (2017) repère le saut épique comme l'adhésion du sujet à une idéologie « à travers lequel, croyant trouver leur cause, ils deviennent les acteurs d'un combat héroïque à la fois passé et présent, immémorial et actuel ». Allouch (2019) complète que, au-delà de cet acte qui instaure une bifurcation, capable d'instaurer une temporalité qui subvertit le sujet, il y a aussi la dimension de la pensée en jeu : il s'agit d'un acte qui *ultérieurement* pourra se raconter comme une histoire dans le groupe. Si dans le passage à l'acte, en position de « je ne pense pas », il n'y a pas de sujet pour raconter l'acte, dans le saut épique, s'instaure un « je pense », qui conduit le sujet

27 BENSBLAMA F., https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433

vers un « je suis », il commet un acte pensé, qui est préparé et qui répond à une intentionnalité, à un sens. Le saut épique émerge ainsi comme un acte véritable, tel que celui de César traversant le Rubicon, mais qui, seulement par la suite, une fois sur la troisième rive du ruisseau, ne fut capable de parler à propos de son acte, alors qu'il n'était plus le même César, mais un autre par son acte.

Miller (2014) observe que le vrai passage à l'acte ne se repère que dans l'après-coup, quand le sujet est modifié par un franchissement signifiant, qui saisit l'Autre comme mesure de son dépassement. S'engageant dans son acte, le sujet ressort dans une autre place, n'étant plus le même, subverti par la transgression qui rectifie sa position face à la jouissance. Ainsi, de l'autre côté de la rive de l'acte ou à la fin du tunnel de l'adolescence, il y a un sujet différent de celui qui s'engageait dans la démarche de l'acte, estimé vrai. Le saut épique, saisi comme une traversée par laquelle le sujet surgit tout en subvertissant une histoire sur son épopée est un cadre autour duquel quelque chose de l'acte prend signification. Dans le Djihad, le sujet adolescent est autre après le saut épique : les formules fixes de la pensée du Djihad, la technique de l'idéal, substituent la pensée inconsciente du sujet et, loin d'une désidentification tel que dans une fin d'analyse, il en découle un sujet déraciné de la vie sécularisée et engouffré dans le radicalisme. Le radicalisme possède 'racine' dans son étymologie, soulignant l'identification massive du Djihadisme autour d'un idéal, capable d'opérer un collement narcissique qui donne du sens à la désorganisation adolescente. Tel est la raison de la rupture avec la généalogie, avec son nom de baptême, avec les coutumes séculaires ; le sujet se désaffilie pour se mettre en fratrie. Si le passage à l'acte est une finalité en soi, comme la solution d'une impasse, le saut épique est la transformation nécessaire pour que le récit se traduise en performance donnant à la pulsion son contour épique.

Traversant la limite de l'Autre, dépassé par la désaffiliation, le sujet engendre une psychomachie : « *Je propose d'appeler l'état consécutif au saut épique: psychomachie* » (BENSLAMA, 2017). Pour Benslama (2017), la psychomachie est la période qui s'instaure entre deux-morts, dans la mesure où le sujet est déjà subjectivement mort avant même de partir vers l'acte suicidaire terroriste. Cette observation renvoie à l'idée de Lacan selon laquelle le suicide est l'acte véritable. La psychomachie met la pulsion de mort au service du djihadisme, une traduction subjective d'une condition historique. La pulsion de mort pousse le sujet à l'acte donnant une dimension épique à sa haine par le biais de la formation d'une fratrie belliqueuse. Celle-ci dégage la colère, l'héroïsme, le corps mystique collectif, la construction de l'ennemi, le sacrifice, l'agonie du martyr et les actes terroristes.

Par la suite, tout genre d'acte est possible dans la mesure où le *Jihad* propose un récit, un idéal religieux, qui donne sens à toute contradiction. Pour cela, l'idéologie jihadiste se pose comme forme et style pour la pulsion de mort. Le saut épique a beau sembler un acte impensé, spontané et dépourvu de sens, il n'est rien de cela. Il a été auparavant soumis au style formaté par la technique qui domine le sujet. Il s'agit d'un traitement épique de la jouissance.

VIOLENCE ET SAUT ÉPIQUE : LE LIEU DES IDÉAUX FACE À L'INVARIANT DE JOUISSANCE

Olivier Roy (2017a), politologue français spécialiste du monde musulman, indique que la radicalisation ne s'explique pas comme une forme d'anti-impérialisme ou de refus de l'Occident, ni comme une vendetta des luttes coloniales. Roy souligne la présence d'un point subjectif comme clé

de lecture de la radicalisation²⁸ : il s'appuie sur la biographie de terroristes radicaux pour conclure que le radicalisme des adolescents précède l'adhésion à l'islam radical. La plupart d'entre eux, observe-t-il, n'avait pas de formation religieuse, pas de pratique sociale de militants musulmans, ils n'étaient pas détenteurs de savoir religieux et ne fréquentaient pas la mosquée assidûment.

Roy (2017a) observe dans ces groupes une véritable fascination pour la mort qui précède l'engagement à la fraternité du Jihad. La violence, attestée par la fascination pour la mort, est une marque commune à ces jeunes. De là, Roy propose une inversion : s'agit-t-il donc d'une radicalisation de l'islam, ou de l'islamisation d'un radicalisme ? Pour lui, la radicalisation précède l'islamisation, puisque les jeunes se radicalisent d'abord et que par la suite ils choisissent le récit de leur radicalité, la liant dans ses tournures à l'islam. Pour Roy, comme pour Benslama (2017)²⁹, les adolescents radicaux « trouvent dans la figure du combattant de l'islam le moyen de résister à la mélancolisation de leur existence, et à en sortir par l'issue de secours de la gloire. Le bien-être et la conformité rationnelle ou idéologique d'un acte n'est pas ce qui le cause, mais la dimension de la jouissance qui en découle.

Il semble y avoir dans les conformations radicales le partage collectif d'une haine recadrée et externalisée en violence, étant donné que l'islamisme radical opère une inversion magique, la haine de soi se dirige vers l'autre fait ennemi, dans une pensée paranoïaque. La haine est instrumentalisée par le Djihad qui, d'après Benslama, se sert des « L'offre djihadiste a cette particularité de pénétrer dans les failles subjectives pour les transformer en

28 <https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis>

29 https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433

un furieux désir de sacrifice. »³⁰ Laurent (2016, p. 216) se demande à son tour si « la jouissance de celui qui se détruit ne serait un retour à l'idéal, une voie vers l'idéal, ou avant tout, une voie vers une nouvelle jouissance. » Est-il possible de faire objet de jouissance d'un idéal religieux ? Dans ce sens nous nous demandons aussi si le radicalisme islamique serait un phénomène inédit, ou si au contraire, il aurait beaucoup en commun avec le même discours qui organise la société sécularisée, traversée par exemple, par la consommation et par l'impératif de l'objet ?

Le texte de Laurent (2016) laisse entendre une altération des idéaux qui tourne seulement dans le registre du pousse-à-jourir. Ainsi, la radicalisation trouve sa racine moins dans l'idéal que dans la jouissance - bien qu'ils semblent ne pas être atteints par les effets de la sécularisation, ils sont soumis à la même logique contemporaine des autres objets de la culture. D'après Olivier Roy (PEROSA, 2015), les jeunes qui s'associent au djihadisme ne le font pas pour des raisons religieuses, mais par la quête de ce qu'il y a de plus radical sur le marché³¹.

La violence n'est ainsi plus secondaire puisqu'on lui attribue valeur et éclat. Dans ce sens, dit Brousse (2017), la violence contemporaine apporte la marque d'un réel privé de sens dérivant de disjonction entre castration et Nom-du-Père, différent d'une violence perpétrée au nom des idéaux de la révolution. D'après elle, ce qui mouvait les masses auparavant était la révolution comme S1, alors que désormais c'est la violence qui se pose en maître. Nous en déduisons que si l'idéal interprétait la violence, lui donnant sens, aujourd'hui la violence est dévoilée, maîtresse dans le réel, déliée

30 Disponible sous <https://www.humanite.fr/fethi-benslama-le-surmusulman-cette-figure-produite-par-lislamisme-619723>

31 Disponible sous <https://epoca.globo.com/tempo/noticia/2015/12/olivier-roy-o-estado-islamico-cometeu-um-erro.html>

d'un sens capable de l'interpréter. La violence n'est donc pas un moyen, mais une fin en soi.

La jouissance se montre comme un « ne rien vouloir savoir » qui balaye l'articulation de la pensée à l'inconscient, tel que dans le radicalisme où « Penser par soi-même est une corruption qu'il faut chasser par la vertu de formules fixes » (BENSLAMA, 2016b). Ainsi, ce n'est pas le bien-être, la conformité rationnelle ou idéologique d'un acte qui le justifie, mais la jouissance qu'il dégage. La dimension violente du saut épique tient au fait que le sujet se destitue de lui-même, en raison du détachement de l'Autre dans l'ancrage de son corps et à la perte pour le sujet du sens dans le lien social. Cela se passe dans le cadre de la pensée et la forme attribuée à l'acte n'aura de récit historique que dans un moment d'après l'acte, et qui se pose comme justification de la destitution radicale et violente de soi chez le sujet du saut épique.

Le saut épique comme une réponse touche à la fois le sujet et l'Autre, par la voie de l'extraction de l'objet qui donne forme à la scène, en écrivant l'histoire. L'acte est une interprétation de l'histoire dont le prix se règle par un sacrifice, une jouissance de plus, impossible de s'extraire d'une autre façon. La violence retombe alors d'une part sur le corps du sujet et d'autre part sur le corps de la société, traduisant la destinée historique de la forme symbolique de la valeur de la vie, d'après sa place d'inscription dans la structure.

Ce regard lacanien des actes nous est un prisme de lecture utile pour réfléchir sur la violence dans notre contexte brésilien. Il s'agit d'une violence conduite par les institutions dès les périodes coloniales, en passant par de nouvelles formes de dominations posées, par exemple, par de longues années de dictature. Cette violence se fait dans sa forme psychomaquienne dans les conflits civils et militaires dans les banlieues. Les deux côtés de

cette épopée apportent un récit idéalisé qui cherche à justifier les violences, envers son propre corps ou celui de l'autre. L'analyste propose au sujet une autre issue que celle de la terreur du groupe ou d'un Autre méchant, ou encore de la mortification de la pulsion, et exige que nous comprenions le conflit violent qui précède sa performance dans le lien social, mais qui se localise dans la constitution propre du sujet adolescent. Il s'agit de la considération du processus de violence qui constitue le sujet et qui le projette vers l'acte, dans le lien avec l'Autre - ou sans lui.

2ème partie - l'expérience adolescente et la violence de l'acte de la traversée

Les textes que nous ont proposés les collègues belges posent l'acte comme élément important pour l'étude de la violence dans l'adolescence. L'adolescence auparavant comprise comme un symptôme de la puberté, tel que l'indique Stevens (2004), peut aussi être marquée d'un acte, tel que dans le sens de l'acte véritable proposé par Lacan (1962-63/2005). L'adolescence est la transmission des limites tracées par l'enfance, étant elle-même un acte dans la mesure où elle émerge comme une traversée, une réponse à l'excès pulsionnel de la puberté, éveillée par la rencontre du sujet avec le réel sexuel. Une fois rentré dans ce tunnel perforé de ses deux côtés (FREUD, 1905/1972), le sujet en sort autre, comme César en traversant le Rubicon. Ainsi, si la dimension de l'acte s'abrite dans l'adolescence, la violence fait aussi sa marque structurelle.

Gutton (2002) considère la violence comme un élément du processus de déstabilisation par lequel passe le sujet, produisant une dysharmonie avec l'autre. Le terme *delinquere* renvoie à ce processus, en tant qu'il exprime une séparation et une action de délogement que le sujet fait de soi dans

l'adolescence et de la place que la société lui donne.

La violence est pour Gutton (2002) une force hors du sujet et anti-sujet, une forme de désobjectivation qui menace l'identité, provoquant la rupture des rapports et la destruction, une résistance à l'intention du sujet de conduire le travail d'élaboration nécessaire à la traversée adolescente. En même temps, cette violence se fera comme un entrave au bon développement du processus, le limitant et lui empêchant le montage de sa propre histoire; ce processus est un passage vers la nouvelle situation.

Cette déstabilisation et dysharmonie mise en scène par la violence est propre à l'adolescence. Elle implique, dit Lacan (1974/2003) dans sa préface de *L'Éveil du printemps* de Frank Wedekind (1890), l'éveil pour les rêves. C'est aussi selon Lacan, le moment dans lequel le sujet se dépare avec le manque de savoir sur le réel de l'Autre sexuel. Paradoxalement, ce savoir manquant se dépare avec l'impossibilité, ou l'inexistence du rapport sexuel. Le réel de la puberté s'éveille par l'irruption d'un corps marqué par ce langage qui fait trauma, chacun doit y répondre à sa façon, et pourtant cette réponse est toujours en effet défaillante. Pourtant, cette réponse du sujet pourrait ne pas se faire trop fâcheuse, catastrophique et endommageante, même si elle est inévitable (RAMIREZ, 2014).

L'éveil est à la fois violent et traumatique, il est pourtant aussi la seule possibilité, le point de départ de tous où chacun peut s'inventer un sinthome, un trait de singularité construit à partir de l'événement de l'adolescence.

L'adolescence pose déjà de nombreuses questions à l'analyste et ce n'est pas moins vrai quand il s'agit d'un adolescent délinquant. Or, l'analyste sait très bien qu'il n'a pas de savoir qui comblerait le manque de l'Autre adolescent, néanmoins il a une tâche délicate et son travail n'est pas anodin; Antoine Masson (2011) dit quelques mot de son expérience :

Parmi les facettes multiples de cette problématique complexe et équivoque, nous tenons beaucoup à soutenir un premier décalage : accueillir le malaise de la jeunesse consiste, pour la génération des anciens, à tout simplement acquitter sa propre dette en acceptant de *faire face* au malaise de la culture qui traverse le jeune qui l'a reçue en héritage. L'adolescent est le porteur du malaise de la culture, dans la mesure où il incarne ce point sensible par lequel toute la société est mise en instabilité, point de désarroi et de transformation (p. 10)

De telles réflexions imposent d'emblée la nécessité d'engager la civilisation en Autre de la Culture dans tout travail avec l'adolescent de l'acte et de la violence.

Si le jeune, continue Masson, est tenu d'accéder progressivement à sa pleine responsabilité en se portant auteur de ce qui lui aura été transmis et qu'il aura la tâche de déployer tout en le transformant, il appartient cependant à chacun d'en répondre, de sa place et avec ses moyens. (Masson, 2011, p. 12)

Les cas d'adolescents auteurs d'actes infractionnels mettent en évidence cette double inscription de lecture et d'interprétation de la violence manifestée par l'acte, y compris quand ils sont décrits comme criminels. Pour une approche analytique auprès des adolescents, souligne Masson déjà dans le titre de son travail - *Ce qu'un jeune est en droit d'attendre* - l'analyste ne peut pas croire que le saut épique est purement et simplement, comme l'a dit Roy, une réponse à une éventuelle gêne de civilisation imposée au sujet ou à ses aïeux : l'acte n'est pas un mal commis en réponse à l'Autre mal.

Pour Freud (1925/1976), la psychanalyse n'a pas beaucoup à dire aux travailleurs sociaux qui s'occupent des adolescents délinquants, il ne s'agis-

sait pas pour lui d'adapter le sujet. Les réflexions de Masson, d'une certaine façon, demandent elles aussi si le besoin de réification subjective ne serait plutôt pas dans le domaine de l'Autre. La place de l'Autre nocif mis au travers de l'adolescence est un thème cher à Aichhorn (1925/2006) qui, comme Freud, n'avait pas l'intention de saisir l'adolescent par son acte, ni de l'adapter à la réalité. Aichhorn voyait les symptômes comme le résultat d'une interaction de forces psychiques, dépassant une psychopathologie essentialiste, plaçant entre le sujet et l'Autre le champ dynamique qui détermine l'inconscient.

Il peut ainsi y avoir un monde extérieur au sujet qui se pose, d'après Gutton (2002), comme anti-sujet. Le thème renvoie vers Aichhorn (1925/2006) un des grands pionniers de la psychanalyse de la transgression, qui est d'après lui une expression dynamique, issue d'un entrejeu de forces psychiques. Dans cet entrejeu qui détermine les comportements non harmonieux se trouvent les aspects dysfonctionnels qui permettent la dénaturalisation du comportement agresseur. Le travail de Aichhorn montre que les symptômes et la transgression proprement dite se trouvent liés dans une même causalité psychique, ce prisme permet aussi de distinguer le sujet de son acte.

À propos de cette dynamique entre sujet, Autre et acte, Tizio (2006) reprend le concept de carence, pour qualifier le manque de soin et d'attention du sujet de la part de l'Autre, se trouvant en état d'abandon. La régulation pulsionnelle de l'Autre sur le sujet gagne de l'ampleur, ce rapport à l'Autre étant la source des actes agressifs, Tizio (2006) souligne que la carence découle de l'abandon ou des difficultés dans l'exercice de la fonction de l'adulte, ouvrant aux dérèglements pulsionnels par la voie de la violence. La dynamique pulsionnelle affectée par l'abandon de l'Autre ne se conforme pas et émerge comme un acte de conséquences négatives pour le

sujet. Cela confirme que la plupart des adolescents a connu les excès de l'Autre dans différents registres : mauvais traitements, surprotection, insouciance ou abandon (JANUZZI; GUERRA, 2020).

Malgré les associations compréhensibles entre la violence du monde contemporain et ses aspects négatifs, Guitton (2002) la voit aussi par sa dimension de force (*vis*) qui agite sujet, groupe et société. D'après l'auteur, la violence porte une double valeur, entre chaos et création, valeur par laquelle il pose le terme *adolescere* en référence au processus de maturation physiologique et psychologique, mais aussi comme force de métamorphose somatique et psychique qui peut introduire une désorganisation ou constituer une force de vie (LE ROY, 2015). Cette violence comporte le fait de la nouvelle qu'elle introduit dans l'équilibre humain : une potentialité de désorganisation, susceptible d'ouverture à un excès ou l'installation d'un ordre différent.

Si, comme l'a indiqué Guitton (2002), toutes les formes de violence - l'abus, la distorsion ou l'embarras - se situent au niveau inconscient, produisant des marques dans le processus de subjectivation, il est nécessaire de comprendre comment elles s'actualisent dans l'adolescence. Pour Tizio (2006), la jouissance dévoile la place du traumatique, exigeant des adolescents un traitement à cet excès, par la voie du symptôme ou de l'acte. Les propos de Aichhorn (1925/2006) et de Tizio (2006) dialoguent avec ceux de Guitton (2002) sur la situation de la violence comme procès inconscient qui « évince, éjecte, expulse, écrase, coince le sujet ». En effet, continue Guitton, (2002, p.11-12) « Hormis les situations rares d'agir dans son bureau ou dans un courrier, le psychanalyste entend une violence parlée. Écrivant à l'égard de cette violence, je suis dans la position tierce de celui qui écoute un récit ... On pourrait dire que je ne connais pas la vraie, ou au contraire déduire que je suis particulièrement bien placé, pour réfléchir sur la dévio-

lentisation de la violence, par l'effet de la parole ». En quoi pouvons-nous nous opposer à cette violence ? Cliniquement, en valorisant une écoute attentive, bienveillante et accueillante, n'offrant pourtant pas d'interprétation au sens de la causalité classique du terme.

CE QUE PEUT L'ANALYSTE FACE À LA VIOLENCE DE LA JOUISSANCE DANS L'ADOLESCENCE

La clinique de l'adolescence indique que c'est justement par l'échec du symptôme comme solution que jaillissent les actes comme modalité de réponse. Tizio (2006) observe que chez Aichhorn (1925) le maniement clinique visait à transformer l'émergence pulsionnelle en symptôme. Le symptôme est ainsi le travail nécessaire pour singulariser une issue qui contourne l'excès pulsionnel. Cette intervention clinique n'est possible que sous transfert qui, d'après Aichhorn (1925), a lieu par la reconstruction de la place de l'Autre, quand le sujet semble ne pas croire en son aide. Aichhorn (1935) misait sur le transfert pour toucher la subjectivité de l'adolescent de l'acte transgresseur, agressif ou délictueux, amené à transiter par la voie du mot sans céder de la position de l'analyste, comme une façon unique de trouver la clé de son comportement et d'une nouvelle opportunité.

Dans ce sens, Masson (2011) indique que :

Le jeune en souffrance, non seulement qui souffre mais aussi qui ne trouve pas son destinataire tel une lettre dite en souffrance, va adresser ou déposer les différentes parties de lui-même dans diverses institutions qu'il traverse, à l'encontre des différents intervenants qu'il rencontre. L'adolescent met ainsi au défi ses interlocuteurs non seulement d'en répondre,

mais aussi de dessiner l'esquisse d'une articulation de ces parts apparemment inconciliables qui le hantent. Une telle dynamique amène à penser que la véritable *répondance* consiste dans l'articulation entre les instances intervenantes, que le véritable traitement de l'adresse du jeune se déploie dans les interstices, lors des passages d'un lieu à l'autre, au sein de l'espace intermédiaire se déployant entre l'accueil englobant et la confrontation séparatrice (p. 9-10)

Les réflexions proposées par Masson questionnent le rapport entre la régulation pulsionnelle et les excès de l'Autre, tout comme la difficulté de l'adulte de faire exception, comme une réalité avec laquelle les adolescents se confrontent. Ce dérèglement pulsionnel peut alors être pensé comme une violence qui émerge de l'Autre *et* du sujet.

Ainsi, continue Masson, de la *répondance* à laquelle le jeune a droit, il nous appartient d'en assurer notre part selon l'impératif d'un devoir collectif de dette vis-à-vis des jeunes générations et ce pour honorer une forme de *droits psychiques* des nouveaux venus. La difficulté à penser de tels droits, à les inscrire dans un texte codifié et contraignant, tient à ce qu'ils ne peuvent pas s'énoncer comme des droits positifs ou contractuels, mais bien plutôt comme la possibilité d'une rencontre qui permette aux nouveaux venus de se trouver eux-mêmes, dans un monde qu'ils ont la tâche de choisir sans pour autant se résigner à ses carences (Masson, 2011, p. 2).

D'une part, la pensée de Masson renvoie à la question posée par Gutton (2002) sur le rapport de l'analyste à la déviolentisation de la violence. D'autre part, Masson renvoie également à l'argumentation de Tizio (2006) soulignant la nécessité de faire face aux logiques ségréguatives du discours

dominant. Ce dernier, observe-t-elle, tend à avancer vers la judiciarisation, effaçant la dimension subjective et incitant progressivement de plus en plus le passage à l'acte. Face à de telles circonstances, ces auteurs soulignent l'importance de l'éthique de la psychanalyse pour répondre à l'adolescent, en opposition à la normalisation de la jouissance préconisée par des institutions engagées protocolairement à unifier sens et mesures pour tous.

La saisie de l'acte infractionnel doit plutôt s'orienter vers la tentative de modéliser l'excédent pulsionnel dont le sujet fait part par son acte, transformant le dispositif offert par l'Autre social et institutionnel pour accueillir la vérité singulière du sujet. Le changement de l'économie de jouissance et des conditions du désir dépend d'un changement dans la position du sujet, qui pourra sous transfert se responsabiliser subjectivement par son l'acte - et son inconscient. Pour autant, l'analyste doit être averti de sa fonction qu'il ne doit pas confondre avec un quelconque idéal de réhabilitation sociale, ni incarner la place de savoir ou de pouvoir.

Masson donne des repères cliniques précises pour ce travail singulier qui s'instaure en rectifiant un Autre capable d'assister à la construction d'un symptôme :

Il y aura aussi à prendre acte que ce ne sera jamais que dans un effet d'après-coup que l'invention sera gagnée, et ce au-delà de toute programmation, fusse-t-elle la plus prétendument flexible. Cela ne signifie nullement que nous puissions nous en tenir à l'improvisation ; au contraire, la visée claire est essentielle pour faire apparaître le sens au travers de son dérèglement sous l'impact de la mise au défi par la jeunesse. La passivité n'est pas de mise. Et s'il s'agit de se laisser prendre dans les rets de la jeunesse qui se cherche, ce moment de passivation n'est que la condition nécessaire pour soutenir au mieux l'acte de ré pondance, de décalage et d'ouverture (MASSON, 2011, p. 13).

Dans le même sens, tenant les adolescents en paradigme de l'actualité, Guerra (2020) propose trois moments dans la clinique avec les adolescents délinquants : celui de la *reconnaissance du symptôme*, singularité radicale par laquelle le sujet se présente ; celui du *déplacement de sa réponse*, qui vise à extraire d'un mode de jouissance des conditions pour une nouvelle satisfaction ; et celui de la reprise de *la liaison avec l'Autre*, qui cherche à articuler le nom de la jouissance vivante du sujet avec laquelle il n'a pas lieu dans le monde, avec les noms partageables qui articulent l' « en commun » entre les hommes. Le premier moment implique d'accueillir l'adolescent, tel qu'il se présente, avec son intensité, indifférence, agressivité ou méfiance. Effectivement, parfois nous accueillons le pire par lequel les jeunes s'écrivent dans la scène publique (LACADÉE, 2006), nous exigeons pourtant un tour de plus, un deuxième moment, celui de l'ouverture du champ de la parole pour le sujet, reconnaître et faire hésiter le nom du pire, trouver et accueillir sa répétition et son invention pour que, avertis, ils puissent faire un pas en avant, forger un nouveau nom et connecter son invention avec l'histoire des hommes. Et c'est ici, sur ce point, que l'intervention sur l'Autre gagne sa place, comme troisième mouvement.

La discursivité sur la jeunesse noire et masculine initie le corps jeune dans une destinée de ségrégation, voire de mort. Ainsi, la rectification de l'Autre, comme proposition dans la clinique de l'anorexie (RECALCATI, 2004), ressort comme horizon nécessaire d'intervention. C'est dans cette structure que doit opérer le déplacement entre la rectification du sujet et la rectification de l'Autre - condition préliminaire pour qu'un traitement de la répétition, dit Recalcati (2004) soutienne le programme du sujet de l'inconscient comme résistance en acte. Il s'agit

d'incarner, comme analyste, un Autre divers du réel trou-

vé par le sujet dans son histoire et qui se présente comme un Autre incapable d'opérer avec le propre manque. Il s'agit, avant tout, de dire « oui » au sujet, pour ainsi incarner un Autre qui sache ne pas exclure, ne pas annuler, ne pas réfuter, ne pas combler, ne pas suffoquer, ne pas tourmenter. Cette nouvelle configuration de l'Autre consent dans une nouvelle implication du sujet dans la possibilité d'un nouvel entrelacement avec l'Autre (RECALCATI, 2004, p.11).

La pratique nous montre qu'il est impératif que le sujet soit impliqué, ainsi que l'Autre social, les différents dispositifs et institutions. Celles-ci ont besoin de promouvoir la réinterprétation des significations par lesquelles les adolescents s'accrochent aux images et destins délétères. Pour cela il faut aussi re-signifier et surplomber les binômes culpabilité-châtiment, coupable-victime et sujet-objet par un rapport dialectique qui puisse recueillir, *a posteriori*, des responsabilités partagées. Une place dans la routine des institutions doit être accordée à ce partage, tout comme dans le quotidien des villes. Intervenir sur l'Autre signifie cependant moins chercher l'insertion sociale par l'adaptation du sujet à un modèle de monde idéalisé, que de créer des conditions pour que les différences puissent être supportées, ayant l'insertion comme direction de la vie collective. Le cas de Kammerer (2006) que nous présentons par la suite apporte parmi ses éléments la dimension de l'adolescence, des actes, du délaissement, de l'Autre et du transfert.

3eme partie - Le psychanalyste et la singularité du cas : la violence de la jouissance sado-masochiste de Laura

Laura (Kammerer, 2006), vingt ans, se retrouve dans un centre de réhabilitation sociale où elle apprend la mort de son frère qui s'est fait poignarder dans une dispute. Laura et son frère étaient jusqu'alors très proches

car, pendant longtemps, ses parents lui avaient attribué le rôle de s'occuper du frère benjamin. Les parents ont prolongé ses responsabilités pendant l'adolescence, période durant laquelle le frère exposait Laura à des violence et des abus, comme quand il l'a contraint à avoir des rapport avec un ami séropositif. Ce frère accro aux drogues entraînait Laura avec lui dans son parcours mortifère qu'il avait tracé pour lui-même.

Jusqu'alors, Laura s'est toujours montrée soucieuse pour son frère, mais elle prend pourtant bien la nouvelle, elle l'a reçue avec humour, se montrant même heureuse. Elle n'ira pas aux funérailles, faisant savoir que c'était bien que son frère soit là, mort, tel qu'il l'était. Laura a de l'empathie pour l'assassin et se solidarise avec lui en se souciant de son destin, alors qu'ils ne se connaissaient même pas. Face à la contradiction de tels sentiments, bien que surprise, Laura put formuler, pour la première fois, de la haine envers son frère. L'apparente incohérence de ses positionnements d'avant et d'après la connaissance de sa mort indique le retour d'affects et sentiments auparavant refoulés. Ceci étant dit, ce cas interroge : symptôme, *acting-out*, ou passage à l'acte ?

Sous le prisme de la clinique psychanalytique, l'acte ne se mesure pas dans sa gravité et le cas Laura invite à la réflexion. Or, elle n'a absolument rien fait, elle n'a pas blessé son frère, elle n'est en rien mêlée à l'assassinat, elle ne fut nullement négligente d'une quelconque façon et pourtant, sa réaction montre qu'il y a quelque chose de non traité par rapport à son frère. La joie exprimée par son corps causa de l'étrangeté dans l'Autre. Cette dimension de l'Autre dégagée par la réaction de Laura indique d'une part, que l'acte incongru signale la présence d'un message encore à transcrire, et d'autre part, qu'il y a eu des affects refoulés qui ont fait retour. Le cas démontre comment l'acte s'oppose à l'élaboration, ouvrant aussi vers le côté de la compulsion à la répétition.

Selon Freud (1914/2004), ce qui ne s'élabore pas se répète dans le domaine de l'acte, la compulsion à la répétition pouvant être une forme de remémoration. Pourtant, agir et remémorer sont, d'après lui, des alternatives du retour du refoulé qui ne se valent pas : l'acte met en scène ce qui n'est pas remémoré. Il y aurait tout de même, d'après Freud, une importante distinction entre remémoration et *acting-out*, la remémoration étant le mode idéal du retour du refoulé et l'*acting-out*, la compulsion à la répétition faisant résistance à la remémoration.

l'analysé répète au lieu de se remémorer, il répète en étant soumis aux conditions de la résistance ; nous sommes maintenant en droit de demander : mais, à vrai dire, que répète-t-il ou qu'agit-il ? La réponse est qu'il répète tout ce qui, provenant des sources de son refoulé, s'est déjà imposé dans son être manifeste, ses inhibitions, ses attitudes ne servant à rien, ses traits de caractère pathologiques. (FREUD, 1914/2004, p. 17-18).

Stevens (2004) réfléchit sur ce lien entre le trauma, comme réflexe de ce qui ne fut pas élaboré par le sujet - mais qui émerge comme répétition - et la période de l'adolescence, moment où le sujet tisse une réponse face au trou que produit la puberté. Ces réflexions nous apportent quelques éléments pour penser au cas de Laura comme le retour de ce qui ne fut pas traité par l'élaboration subjective d'une scène traumatisante où elle est abusée par une personne séropositive sous la démarche de son frère, parmi d'autres scènes possibles . La satisfaction et la joie d'apprendre l'assassinat de son frère signale le retour de ce qui fut refoulé et privé d'élaboration ; son acte est néanmoins passif. Son inquiétude avec l'assassin dévoile une position inconsciente et fantasmatique où la mort du frère apporte satisfaction. Étant saisie par l'affect, le refoulé envahit la scène comme quelque

chose qui ne fut pas traitée, une haine méconnue envers son frère. Mais sous quel terme classer cette actuation, un passage à l'acte ou *acting-out* ?

L'acte de Laura semble plutôt un *acting-out*, vu la répétition du refoulé qui vient à la place d'une remémoration, comme l'actualisation d'un passé. Face à l'Autre institutionnel qui repère ce 'comportement inapproprié', quelque chose de cet acte fait consentir le sujet à la haine pour le frère. Le mot fait subsumer la résistance, donnant signification au pont traumatique. Nous croyons que le comportement de Laura ne peut se soumettre au déchiffrement que si l'institution fait valoir la fonction transférentielle de l'*acting-out*. Cela n'est possible que quand l'acte s'adresse dans sa singularité à un Autre analyste qui le reçoit tel quel. Le sujet répète quelque chose de son inconscient qui parle en symptôme ou en acte, adressé par l'arrangement transférentiel. Toutefois, aux yeux de la bureaucratie institutionnelle, il est question d'indiscipline. Si l'institution banalise l'acte commis sur son terrain, abordant le fait par un biais moral, préoccupée simplement à punir les déviances par de la souffrance, ignorant et rejetant tout message chiffré dans l'*acting-out*, l'angoisse et les actuaciones reviendront probablement. Le cadre posé, on se demande alors quel est le rôle de l'analyste face au sujet adolescent et quelles sont les possibilités d'interventions cliniques pour accueillir ces actes ?

D'après Kammerer (2006), l'adolescent ne choisit pas par hasard, mais inconsciemment, les adultes vers qui il adresse - en *acting-out* - un fragment de son scénario fantasmatique. Et il espère un déchiffrement. Lacan (1962-63/2005) va même plus loin, voyant dans l'*acting-out* du transfert sauvage pour lequel l'analyste doit apporter interprétation. Le destinataire manquera à l'énigme posée par l'*acting-out* s'il ne le reconnaît pas par le prisme de l'éthique de la psychanalyse. Or, l'*acting-out* signale en acte la répétition d'une scène fantasmatique déstabilisante. Hors de ce champ, l'institution-

nalisation renie la subjectivité et invite le sujet à répéter compulsivement, s'approchant avec son acte de l'angoisse, du danger et de la mort. Au contraire, le désir de l'analyste permet à son écoute d'attendre l'ouverture des voies pour de la remémoration.

Il est effectivement important pour le clinicien de bien distinguer les actes - passage à l'acte, *acting-out* ou saut épique - dans la pratique clinique et dans un contexte social. Effectivement, l'analyste doit conduire différemment les cures, selon la modalité de l'acte. Pourtant, l'acte analytique ne s'appuie pas que sur ses techniques, mais surtout sur une éthique (VICENTE, 2004).

Notre éthique suppose d'identifier ou de repérer les conditions d'émergence de l'acte, dans un cadre clinique, institutionnel ou social. Les *acting-out* demandent à l'Autre de l'interprétation, mais aussi de la détente à l'agonie subjective des répétitions, et il n'y a que le psychanalyste pour entendre et réagir dans son éthique propre. Les passages à l'acte demandent à l'analyste de replacer le sujet dans la scène de l'Autre, écartant le saut de la scène de l'Autre vers le vide. À chaque cas, l'analyste doit mettre quelque chose qui dépasse les paroles et par ses interventions proposer l'ouverture de certains chemins et à en clore d'autres dans l'élaboration subjective.

Le travail de l'analyste avec l'adolescent ne suppose pas de lui imposer de restrictions, châtement ou contention. La civilisation nous est très chère et ouvre toujours la voie de notre réponse aux différentes modalités de violence. L'Autre de la civilisation y est toujours engagé comme support du sujet face à la virulence par laquelle ses manifestations accèdent au corps social. Nous retenons également que cette civilisation ne fait pas office d'idéal, mais est soumise à la singularité du sujet et de son désir inconscient.

CONCLUSION

Les textes qui ont soutenu notre discussion se rejoignent en décrivant la violence comme un mode radical de manifestation de la jouissance, où la pulsion n'est jamais trop loin. Cet invariable s'articule aux idéaux de la culture qui lui donnent ses différentes enveloppes formelles et modes de présentification.

Au-delà des deux modalités, d'*acting-out* (je pense, je ne suis pas) et du passage à l'acte (je suis, je ne pense pas), nous avons vu le saut épique et sa condensation « je ne suis pas et je pense ». Cette modalité d'acte rejoint les formes psychanalytiques de l'être, le « je suis » en tant que *moins phi* et celui de la pensée, « je pense », comme logicisation de l'inconscient (objet *a*). Ainsi, le saut épique s'approche de l'acte véritable, marquant dans une temporalité géolocalisée, un avant et un après, soit pour les sujets, soit pour les procès civilisateurs.

En Europe, les jeunes *Jihadistes* et au Brésil, les jeunes noirs des banlieues manifestent la violence structurelle qui retombe sur leurs corps et interprètent la vérité historique d'expropriation, de domination et d'annihilation de nos temps et de nos géographies au travers d'actes violents. L'adolescent s'oppose au délaissement radical de l'Autre adulte par les moyens dont il dispose, et dans son contexte culturel, en questionnant violemment à une violence systémique. Les deux se soutiennent morbidement, dans un circuit pulsionnel qui appelle à la jouissance du réel insondable qui abrite l'adolescent sous la forme de pulsion de mort.

D'une part, l'imposture de l'Autre social provoque chez le sujet ce qu'il a en lui de plus radical, et d'autre part, le récit de l'Autre méchant crée un contexte de divers autres, sous lesquels la violence se réplique. L'ennemi se construit quotidiennement, en contraste avec le sujet par son mode de

jouissance. La jouissance insupportable de l'autre se déploie dans ce qu'est la haine raciste contemporaine, qui décide arbitrairement qui serait l'incarnation du mal pour le désigner comme ennemi. C'est bien une logique paranoïaque et elle est installée au cœur des rapports orientés dans le discours du capitaliste.

Le thème met aussi en jeu la dimension spectaculaire entre le séculaire et le radical, le policier et l'adolescent qui, de côtés opposés, mettent en scène maintes fois le même style qui déborde la loi. Quel saut épique de ces sujets, enracinés dans les justificatifs idéalisés de ses actes ? Qui est cet Autre méchant pour lequel la pulsion de mort justifie ces performances ?

Au Brésil, cette incarnation de l'Autre méchant sur l'adolescent noir des balieues est évidente. D'ailleurs, au Brésil cette internalisation du conflit et de l'ennemi est une constante, gardant peut-être le même esprit de la colonisation, marqué dès le départ d'un large processus de miscégénéation qui met d'emblée le proche à la place de l'étrange.

Safatle cite cette figure de l'ennemi interne, discutant la fonction assumée par les polices militaires brésiliennes. Dans les démocraties plus stables, les polices militaires n'ont pas la tâche de veiller à la sécurité urbaine, elles se limitent à des situations exceptionnelles et à assurer les zones militaires, ou les polices militaires régulières jouent encore le rôle de police à l'intérieur des forces armées. Le Brésil fait malheureusement exception, les frontières sont refaites à l'intérieur et la police militaire s'occupe de surveiller les zones urbaines, faisant de ce *modus operandis* la médiation de conflits internes à la société civile au travers de la logique militaire de la distinction ami/ennemi, propre aux situations de guerre (SAFATLE, 2013). Mais qui serait l'ennemi, d'après la stratégie des Polices Militaires brésiliennes ?

Le jeune noir, habitant de ce bidonville étrange intime des favelas, un

ennemi à être combattu. Le discours idéalisé des institutions désigne les favelas comme lieu de la jouissance méchante. Les agents de sécurité publique prennent aussi leur part dans la psychomachie inhérente au saut épique dans sa version brésilienne.

L'adolescent porte une question inhérente au travail pubère : « l'Autre, peut-il me perdre ? », et peut se laisser séduire à trancher la question en recevant de retour la voix mortifère de cet Autre méchant qui peut vouloir sa mort. Gutton (2002) indique qu'une telle dynamique n'est pas sans suite, car cette violence fait marque et s'externalise, faute d'une issue traversée par un Autre capable d'offrir une place de désir à ce sujet. La qualité de l'Autre détermine la qualité et la possibilité de la séparation - opération nécessaire à l'adolescence. Faute de séparation par la voie du désir, le sujet pratique son aliénation par la voie de l'acte.

L'adolescence, de soi-même comme moment logique, marque une rupture radicale avec l'Autre et avec le corps, engendrant un avant et un après le changement de position de jouissance du sujet dans la structure psychique et de monde. La question qui se pose est comment le sujet opérera cette séparation, quels recours aura-t-il à sa portée ? Aura-t-il les moyens pour choisir l'issue du symptôme plutôt que la voie délétère des actes ? L'acte peut représenter une coupure tristement violente dans l'adolescence et nous avons essayé de présenter quelques outils analytiques à propos de cette question clinique.

Dans cette impasse, les adolescents prennent l'autre, leur frère ennemi ou leur équivalent, en guise de mesure pour s'écarter de la jouissance de l'Autre. Ils se « dé-fillient », pour se mettre en fratrie par le « saut épique » qui prétend donner les racines de celui qui n'a jamais survécu, ou, dit familièrement au Brésil, jamais « vengé [vingou] », ou ce qui n'a jamais marché. Paradoxe de l'usage brésilien, la vengeance désigne la survie et le

succès. La vengeance étant souvent l'argument des actes belliqueux de la psychomachie, stratégie de survie en violence.

Ceux qui prennent leur part dans la psychomachie, combattent la jouissance du proche, du semblable, tenant aux narcissismes de petites différences néanmoins chargées de violence. À l'échec des symptômes, s'ajoutent d'une part le mépris de l'Autre pour la demande que fait le sujet par le biais de ses *acting-outs* et passages à l'acte, et d'autre part un discours qui guide le sujet vers le saut épique proposant la possibilité de performer la haine de soi et des autres en échange d'un leitmotiv qui chantera son nom en héros.

Cliniquement, cette discussion indique qu'il faut rectifier l'Autre, car son engagement est nécessaire dans cette réponse structurelle, clinique et sociale. Dans la clinique, le psychanalyste accueille le pire, l'acte, la disjonction et la violence qui se manifestent par la parole alors que l'analyste écoute la singularité du sujet. La civilisation expose analystes et les divers Autres aux manifestations violentes sans souplesse dans les processus sociaux et politiques de disputes de pouvoir. Les responsabilités doivent donc être partagées pour saisir la violence dans sa source.

Si l'adolescence est semblable à un pot au noir, l'adolescent ne peut la traverser qu'en extériorisant ses tempêtes intérieures sous forme de comportements de défi ou tendance antisociale. Le danger intérieur peut alors à l'occasion s'exposer comme une violence plus ou moins effractante. Cette agressivité vers le dehors est à la mesure de la souffrance intérieure que l'adolescent ne veut pas, ou plutôt ne peut pas, ressentir, sans passer d'abord par la médiation d'un tiers capable de faire face à ce qui se trouve en scène. Or, assumer les affres du parcours de ce pot au noir, cela constitue une nécessité à vivre afin d'en ressortir adulte. C'est pourquoi il est si indispensable que la société accepte de s'engager dans

ces turbulences multiples (Masson, 2011, p. 9).

RÉFÉRENCES

AICHHORN, A. *Juventud desamparada*. 1 ed. Barcelona: Gedisa Editorial, 1925/2006.

ALLOUCH, J. *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*. Paris: Epel, 2019.

BENSLAMA, F. Dans la tête d'un radicalisé. *Liberation*, 2017. Disponível em: <https://www.liberation.fr/debats/2017/10/11/dans-la-tete-d-un-radicalise_1602433>. Acesso em: 22/05/2021

BENSLAMA, F. Fethi Benslama : «Le surmusulman, cette figure produite par l'islamisme». *l'Humanité*, 2016a. Disponível em : <<https://www.humanite.fr/fethi-benslama-le-surmusulman-cette-figure-produite-par-lislamisme-619723>>. Acesso 22/05/2021.

BENSLAMA, F. « Les radicaux se sentent menacés de souillure ». *Le Point*, n. 2284, 2016b, 16 jun. Disponível em: <<https://www.pressreader.com/france/le-point/20160616/282024736544728>>. Acesso em: 22/05/2021

BRODSKY, G. *Short Story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

BOUSSE, M-H. “Violencia en la cultura”. *Bitácora lacaniana*, Buenos Aires, Grama Ediciones, número extraordinário, p. 9-20, abril 2017.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1905/1972, v. 7, p. 123-252.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1914/1976, v. 7, p. 167.

FREUD, Sigmund. Prefácio a Juventude Desorientada In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1925/176, v. 19, p. 339-343.

GUERRA, A. M. C. *Psicanálise Implicada e Adolescência: modos de intervenção e testemunhos clínicos*. Curitiba: CRV, 2020.

GUTTON, P. *Violence et adolescence*. Paris: In Press Éditions, 2002.

JANUZZI, M. E. da S.; GUERRA, A. M. C. Vulnerabilidade social e as modalidades do desamparo em Freud: desamparo estrutural, radical e generalizado. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, maio-out. 2020. Disponível em: <<http://www.isepol.com/asephallus/pdf/07%20-%20ANDREA%20E%20MONICA.pdf>>. Acesso em: 01/03/2020.

KAMMERER, P. Violence et adolescence: place et fonction de la violence à l'adolescence. *Le Coq-héron*, n. 184, p. 136-140, 2006/1. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2006-1-page-136.htm>>. Acesso em: 01/03/2020.

LA SAGNA, P. A adolescência prolongada, ontem, hoje e amanhã. *Almanaque Online*, Revista Eletrônica do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais, n. 16, 2016. Disponível em: <<http://almanaquepsicanalise.com.br/a-adolescencia-prolongada-ontem-hoje-e-amanha/>>. Acesso em: 22/05/2021.

LACADÉE, P. A modernidade irônica e a Cidade de Deus. *Revista Curirga*. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas, n. 23, p. 35-54, 2006.

LACAN, J. (1953-54). *Les écrits techniques de Freud*. Version Staferla. Disponible en ligne sous <http://staferla.free.fr/S1/S1%20Ecrits%20techniques.pdf> Accédé le 10/04/2019.

LACAN J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse* (1962-63). Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2004.

LACAN J., *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-64). Texte établi par J.-A. Miller, Paris : Seuil, 1990.

LACAN, J., « La science et la vérité » (1965-66), in *Écrits*. Paris : Seuil, 1966, pp. 855-877.

LACAN, J., *La logique du Fantasme* (1966-67). Disponible sous : <<http://staferla.free.fr/>>. Accédé le 10/04/2019.

LACAN, J., *L'acte analytique* (1967-68). Disponible sous : <<http://staferla.free.fr/>>. Accédé le 10/04/2019.

LACAN, J., « Préface à L'Éveil du printemps » in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 561-563.

LAURENT, É. *O avesso da biopolítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

LE ROY, Daniel. Metamorfose. *Revista Curinga*, n. 42, jul-dez. 2016, sp.

MASSON, Antoine. De ce qu'un jeune est en droit d'attendre... pour advenir en se démarquant. In: Les 20 ans du décret du 4 mars 1991 relatif à l'aide à la jeunesse, 2011, Louvain-la-Neuve.

MILLER, J-A. A salvação pelos dejetos. In: _____. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 227-233.

MILLER, J. A. Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato. *Opção Lacaniana online, nova série*, ano 5, n. 13, mar. 2014.

PEROSA, T. Olivier Roy: "O Estado Islâmico cometeu um erro". *Época*, 2015. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/tempo/noticia/2015/12/olivier-roy-o-estado-islamico-cometeu-um-erro.html>>. Acesso em: 03/03/2021.

RAMIREZ, M. E. *Despertar de la adolescencia: Freud y Lacan, lectores de Wedekind*. 1 ed. Olivos: Grama Ediciones, 2014.

RECALCATI, M. A questão preliminar na época do Outro que não existe. *Latusa Digital*, n. 7, ano 1, jul. 2004.

ROY, O. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst, 2017a.

ROY, O. Who are the new jihadis?. *The Guardian*, 2017b. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihad-is>>. Acesso em 22/05/21

SAFATLE, Vladimir. Polícia e bandido. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 6 ago. 2013. Colunistas. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2013/08/1322140-policia-e-bandido.shtml>>

STEVENS, A. Adolescência, sintoma da puberdade. Clínica do Contemporâneo. *Revista Curinga. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas*, n. 20, p. 27-39, 2004.

TIZIO, H. Prólogo à edição de Juventud Desamparada. In: _____. *Juventud desamparada*, 1 ed. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006, p. 9-20.

VICENTE, Sônia. O ato analítico. *Cogito*, Salvador, v. 6, p. 39-43, 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792004000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 maio 2021.

POR QUE A PAZ? GLOBALIZAÇÃO, COLONIALISMO E VIOLÊNCIAS

Miriam Debieux Rosa
 Deivison Faustino
 Gabriel Inticher Binkowski
 Priscilla Santos de Souza

INTRODUÇÃO

Este texto foi construído a muitas mãos. Nasce da proposta de uma disciplina coletiva intitulada *Psicanálise e Violência: Diálogos (Im)pertinentes*, realizada simultaneamente em vários programas de pós-graduação e ministrada por vários colegas³² da *Rede Internacional Coletivo Amarrações: Políticas com Juventudes*, que permitiu aprofundar nossos debates.

A proposta, inovadora e inclusiva, foi a de uma provocação usando trechos de autores, respondida por uma elaboração de outro colega. Em nosso caso, a provocação partiu da parceira Leônia Cavalcante, através de dois trechos de dois autores de campos de conhecimento e períodos diversos: um deles é *Reflexões para os tempos de guerra e morte* escrito por Sigmund Freud (1915/1969), em meio a escuridão da Primeira Guerra Mundial, e o outro, de Milton Santos, *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal* (1999/2001), abordando a globalização e o capitalismo.

O desafio foi por nós recebido e respondido por pesquisadores que ministravam a disciplina *Política e desejo em Frantz Fanon*, no PPG da Psicologia Clínica da USP, ofertada no segundo semestre de 2020. Reunimos

32 Andréa Guerra (UFMG), Marcelo Pereira (UFMG), Jacqueline Moreira (PUC Minas), Miriam Debieux Rosa (USP), Leônia Cavalcanti (UNIFOR), Antoine Masson (Université Catholique de Louvain), Rose Gurski (UFRS), Sandra Torossian (UFRGS) e Cláudia Perrone (Universidade Federal Santa Maria)(UFSM).

nossos saberes para uma construção conjunta das ideias norteadas pela psicanálise, pela política e pelos debates sobre o colonialismo, debatidas no *Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política* (PSOPOL/IPUSP).

Os dois trechos abordam, de modos distintos, a guerra e a morte, ou mais especificamente, a morte de muitos ao mesmo tempo, sem o tratamento convencional (Freud, 1915/1969), e, como destaca Milton Santos (1999/2001), a ênfase em outro tipo de tática de guerra, a globalização perversa, pensada como uma tecnologia de destruição. Tema tristemente atual frente à crise humanitária, sanitária, política, social e econômica que vive o país (Brasil) na pandemia da Covid 19.

No presente texto, vamos demonstrar o artifício da manutenção do poder e da concentração de renda com outros meios. Nossa hipótese é que a sustentação da internacionalização do mundo capitalista está ancorada em uma outra modalidade de guerra, ou seja, que a globalização perversa, como nomeia Milton Santos (1999/2001), institui uma guerra sem nome, um colonialismo amplo, geral e irrestrito, onde a centralização do capital é o foco, à custa de miséria, domínio e morte de muitos. Nessa medida, invertamos a pergunta do diálogo entre Einstein e Freud, *Por que a guerra?* (FREUD, 1915/1982), em nosso caso, a violência. Substituímos pela pergunta: *Por que a paz?*, uma vez considerado que estamos em guerra, com outra tecnologia e outro discurso.

Para abordar os temas, ressaltamos do texto de 1915, de Freud, a questão da banalização da morte, evidente na falta do valor dado às vidas perdidas, assim como das devidas honras fúnebres, estratégia que, apoiada no anonimato, gera um impedimento do luto e esvaziamento da luta política. Para articular guerra e globalização, elucidamos a estratégia política da violência colonial ladeada pelo apelo ao humanismo abstrato ou a uma igualdade descompromissada e ao liberalismo. Por fim, trazendo à tona o

mecanismo que envolve a técnica, arquivo e violência genocida, faz sentido a pergunta: O que pode um psicanalista diante da violência?

Quando a morte não é um acontecimento

É evidente que a guerra está fadada a varrer esse tratamento convencional da morte. Esta não mais será negada; somos forçados a acreditar nela. As pessoas realmente morrem, e não mais uma a uma, porém muitas, frequentemente dezenas de milhares, num único dia. *E a morte não é mais um acontecimento* fortuito. (FREUD, 1915/1982, p. 301, grifo nosso)

Destacamos dois pontos de reflexões a partir das *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (FREUD, 1915/1969). O primeiro refere-se a que, diante de dezenas de milhares que morrem sem nenhuma comoção, a morte deixa de ser um acontecimento humano que mobiliza toda a cultura para as devidas honras e rituais fúnebres, quando se articula o singular ao coletivo em um acontecimento social e comunitário. Há inflexões quando as mortes, assim como as vidas que não importam, deixam de ser um acontecimento: nada de novo no *front*. O texto de Freud, acima citado, reconhece o lugar primordial da destruição e da morte, abrindo para o desenvolvimento teórico da pulsão de morte, em 1920. Mas também, muito além de um destino incomensurável da pulsão, reconhece o desacontecimento social e político da morte, quando esta não faz inscrição e história social. Esse fenômeno está presente na Primeira Guerra Mundial: a infantaria enfrentando as baionetas se aprimora nas violências da colonização. Dá-se a ver também na Segunda Guerra Mundial, mas persiste para além de ser efeito colateral nas guerras.

O segundo ponto refere-se a que outra lógica social se instaura quando a morte, a supressão do luto e a violência deixam de ser um efeito colateral

das conquistas e passam a ser a estratégia para melhor instituir a gestão social e a política na lógica da guerra (ROSA, PENHA, & ALENCAR, 2019), que elege inimigos internos ou externos a serem combatidos, controlados e eliminados. Tal gestão social agrega em sua técnica o discurso homogeneizante que guarda ao homem civilizado (de uma certa classe social, gênero e cor) o direito à vida digna, restando aos outros a vida nua (AGAMBEN, 2003/2004). Aos demais fica instituída a invisibilidade, o anonimato e o impedimento do luto e da luta, gerando um sofrimento sociopolítico não nomeado, uma melancolização, tal como elucidada Sandra Alencar (2011). No seu trabalho *A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes*, a autora demonstra o impedimento dos processos de luto das populações submetidas cotidianamente aos discursos sociais desqualificadores e violentos.

A lógica social que faz a guerra por outros meios se instaura utilizando-se de discursos homogeneizantes que traçam fronteiras e valores naturalizando as formas de um mundo colonial em que as violências, devidamente banalizadas, servem para sustentá-lo e ampliá-lo.

A BANALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA DO ESTADO E A INSTITUIÇÃO DO OUTRO DOS LAÇOS SOCIAIS

No campo teórico-filosófico, a violência encontra-se dentro do debate ético. O que entendemos por violência? Diante do senso comum, diríamos que se trata de violação de uma lei contra um coletivo ou indivíduo. Ordenamentos jurídicos – conjunto de leis, decretos, normas –, Estado democrático, Estado de direito, muitas são as formas de tentarmos delimitar as características que descrevem e legitimam o que é violência.

— Resgatamos aqui uma importante localização. Em que Estado vivemos?

O Estado é o produto e a manifestação do antagonismo inconciliável das classes. O Estado aparece onde e na medida em que os antagonismos de classes não podem objetivamente ser conciliados. E, reciprocamente, a existência do Estado prova que as contradições de classes são inconciliáveis. (LENIN, 1917/2010, p.27)

A perspectiva liberal se apresenta insuficiente para pensarmos a violência e a paz. Isso porque suas orientações passam pela manutenção das relações atuais hegemônicas de poder, do controle das posições econômicas e sociais das diferentes classes. Para pensarmos a violência social é necessário entender que sua concepção ocorre dentro de uma estrutura ligada à formação e ao funcionamento do Estado que, como nos aponta Lenin, é um órgão não de conciliação, mas de dominação de classe. Nesse sentido, como nos coloca Santos (1999/2001), a globalização capitalista e a fragmentação do mundo contemporâneo vai, de forma perversa, matando a solidariedade e despedaçando os laços sociais.

O diálogo entre Einstein e Freud que, a princípio, teria o nome para publicação de *Direito e violência* ganhou o título final de *Por que a guerra?* (1932/1981). Em um momento marcante da história dita universal – a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) – os intelectuais escolhidos pela Liga das Nações Unidas para trocarem cartas a respeito do tema se apresentavam extremamente implicados em extrair consequências desse diálogo. Sabemos a importância para a psicanálise de suas formulações e seus desdobramentos.

A banalização da violência ocorrida durante essa guerra entre os países “civilizados” parece impressionar Freud, ainda que o mesmo considere que, em “nações civilizadas se achavam resíduos dispersos de alguns povos”

(FREUD, 1915/1981, p.158), apontando para uma posição hierarquizada entre povos e culturas. É interessante lermos, em algumas partes desse mesmo texto, uma profunda decepção em observar sua dificuldade de encontrar respostas para solucionar problemas que assolam a humanidade, como a guerra, mas com atenção em seus efeitos, Freud descreve hipóteses para sua origem e conseqüentemente um possível fim.

Freud (1932/1981) sugere substituir a palavra *poder*, proposta por Einstein no tema da carta e em suas reflexões, pela palavra *violência*, entendendo que seriam opostas, e que o direito substituiu a violência, mas que o poder teve origem na e com a violência. Ele, Freud, localiza que os “conflitos de interesse entre os homens se resolvem mediante o emprego da violência” (p.238). A partir desse diálogo, questões importantes podem ser colocadas para pensarmos nesse deslizamento proposto por Freud. Como o exercício do poder e, conseqüentemente, da violência é empregado? Quais as formas ideológicas ligadas ao exercício da violência?

A naturalização da dominação entre os povos e a permanente disputa em guerras de conquista de território, assim como a expropriação dos bens e vidas, estão camufladas pelo horror em que os povos autodeclarados racionais e civilizados se impuseram. Havia paz, apesar de a guerra não cessar nos territórios fora da metrópole? Ou então, a quem pode ser destinada a violência? Freud (1915/2011) destaca os efeitos da guerra e da morte, apontando que, quando a repetição da morte se apresenta como *modus operandi* para a destruição e não como um efeito natural da vida e suas conseqüências, passamos para uma estratégia de aniquilação de parte da sociedade.

As pessoas morrem de fato, e não mais isoladamente, mas em grande número, às vezes dezenas de milhares num só dia.

Isso já não é acaso. Certamente ainda parece casual que uma bala atinja este ou aquele outro, mas uma segunda bala pode atingir mais outro, e o acúmulo põe fim à impressão de acaso. (FREUD, 1915/2011, p. 173)

Dessa forma, podemos dizer que as milhares de mortes dos jovens no Brasil, em sua maioria negros e negras, se tratam de um acaso? Qual é o projeto, ainda que não nomeado dentro do Estado, que permite que tal coincidência se repita em dezenas de anos? Evidentemente, falamos de uma autorização, nada velada, herança das formas de dominação colonial que subjuga e deseja amedrontar aqueles que devem permanecer em posição de desvantagem quanto aos interesses inconciliáveis de uma sociedade de classes.

Freud (1932/2010) afirma que “duas coisas mantêm uma comunidade: a coação da violência e as ligações afetivas – as identificações – entre seus membros. Se falta um desses fatores, possivelmente o outro pode manter de pé a comunidade.” (p. 243). A unidade, ou as ligações afetivas aqui destacadas pelo autor – que desenvolvermos mais à frente no texto – diz que esses laços emocionais construídos entre as pessoas são desenvolvidos pelo amor ou pela identificação, sendo estes os alicerces da sociedade, de acordo com o autor. O caráter ambivalente da identificação pode ser a expressão da ternura ou do desejo de eliminação. Ainda sobre o tema, em *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, Freud diz: “percebe-se apenas que a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’” (p. 48). Quais os modelos adotados em nossa sociedade?

É interessante observar uma das apostas freudianas em dizer que uma condição ideal seria aquela em que sujeitos de uma comunidade se

submetessem “à ditadura da razão” (FREUD, 1932/2010, p. 247). Já que o que se viu na guerra referenciada era esperado dos incultos e atrasados, mas não dos civilizados, ideologicamente considerados racionais e evoluídos culturalmente. Podemos dizer que uma das funções narcísicas é garantir que o ideal seja espelho.

Nesse sentido, como abordaremos mais à frente, o processo de colonização aprofunda os efeitos e os marcadores da diferença, sobretudo na racialização, para tornar parte da sociedade a caracterização do Outro, o lugar da dessemelhança, desumanizada, passível de toda ordem de exploração e degradação para manutenção das posições de poder. Como o próprio autor destaca, entre os grandes pensadores que escolhera, acreditando ser o melhor para a compreensão da vida, estavam os familiares de sua própria língua, “nenhum desses grandes lhe era estrangeiro por se expressar em outra língua.” (FREUD, 1915/2010, p.159) As observações sobre o *Unheimlich* promovidas por Neuza Santos Souza no texto *O estrangeiro: nossa condição* nos auxiliam na compreensão das posições de segregação e exclusão. Se no senso comum o estrangeiro é designado pela diferença física, da língua e da linguagem e de outros traços culturais, a psicanálise apresenta o estrangeiro como aquilo do sujeito que lhe é familiar, mas desconhecido, é o infamiliar.

Para a psicanálise, o estrangeiro é o eu. O eu, não tomado como o quer o senso comum – unitário, coerente, idêntico a si mesmo -, mas o eu pensado em sua condição paradoxal – dividido, discordante, diferente de si mesmo – tal como, de uma vez por todas, o poeta nos ensinou: “Eu é outro.” (SOUZA, 1998, p. 155)

Ao rechaçar o outro como o portador da diferença, o Eu se mostra

incapaz de suportar parte de si, assim como a alteridade radical. Souza (1998) localiza que o estrangeiro pode ser um lugar atribuído às mulheres, aos LGBTs, aos negros e negras, ou seja, será sobre tais figuras do estranho na sociedade, que será dirigido o ódio e a intolerância.

FACES DO DISCURSO: GUERRA E GLOBALIZAÇÃO PERVERSA

Do discurso homogeneizante e estigmatizante à fábula da globalização, o pano de fundo é a desqualificação seletiva do valor da vida. Uma de suas faces visíveis é a imagem dos barcos de imigrantes lotados e morrendo nas telas do mundo indiferente. Imagem evidente da banalização da morte do outro e de que a globalização serve à circulação e centralização econômica, mas sem a circulação de pessoas.

A globalização, guerra sem nome e com outras armas, silenciosa e mortífera na medida em que homogeniza e elimina seletivamente, visa um colonialismo amplo, geral e irrestrito. Diante dessa constatação, Milton Santos clama por outra globalização: do pensamento único à consciência universal, que é a discussão sobre universalidade. A partir de Santos, podemos dizer que a globalização perversa é a continuação da guerra por outros meios, mascarando e naturalizando a violência em relação a alguns grupos populacionais. Sem dúvida, a questão contém o debate travado por Michel Foucault (1999) que propõe uma inversão da clássica afirmativa do general prussiano Carl von Clausewitz “*A guerra é a continuação da política por outros meios*” (1832/2010, p.30), para “*A política é a guerra continuada por outros meios*” (FOUCAULT, p. 22).

O destaque neste artigo será demonstrar que guerra e globalização perversa são diferentes discursos que mantêm o mesmo tipo de proposta de

laço social. A questão-chave será elucidar a dobra dos discursos, ou seja, a verdade do discurso da globalização é elucidada em outro discurso, o da gestão na lógica da guerra (LACAN, 1966/1998), que mira na centralização do capital, autoriza o ódio e a satisfação narcísica/gozo com o sofrimento do outro, restaurando um colonialismo amplo, geral e irrestrito.

A astúcia dos discursos, aparentemente neutros, universais, economicistas, jurídicos, médicos, políticos, policiais, está em se desligarem das suas consequências: mortes, miséria, espoliação de bens materiais e culturais. Instituem-se modos de colonizar, dominar, conquistar e escravizar que são mais facilmente detectáveis na guerra. A montagem da globalização perversa permite fazer guerra sem esse nome, articulando o gozo no laço social.

A lógica paranóica casa-se com o gozo narcísico e produz o império do significado que nada poderá abalar. Ela impõe, em nome da cultura, que não haja partilha com o outro e que os bens comuns sejam privatizados. Imaginariamente, agem pelo bem da humanidade extirpando os descontentes, o mal, equívoco que provoca guerras violentas e bem-intencionadas, guerras permanentes. (ROSA, PENHA, & ALENCAR, 2019, 70)

As cenas de violência tornam-se espetáculo, como destaca Rosa (2016), e são a face mais visível do conflito político-cultural. Visíveis pelo impacto do horror e da pregnância imaginária, assim como pelo modo como induzem e administram as paixões, promovem equívocos ao obscurecer as tramas políticas, sociais e subjetivas que produzem tais cenas. Os excessos em jogo esvaziam, como dissemos, a reflexão e o debate político, de modo que turvam a presença dos conflitos sociais e dos discursos alienantes. As

violências mascaram as inúmeras questões sociais, como nas situações de miséria, sempre acompanhadas de um processo histórico de exploração e de humilhação. Promovem uma modalidade sociopolítica de sofrimento que remete ao desamparo discursivo, ao silenciamento e à melancolização.

Segundo Rosa (2016), as situações de miséria, os racismos, as discriminações, produzidas e sempre acompanhadas por um processo histórico de exploração e de humilhação, são mascaradas pela pregnância imaginária da violência atribuída a eles mesmos. A violência, o ódio, o medo e a insegurança são estratégias políticas que enredam os sujeitos, pelo modo como induzem e administram as paixões, promovendo equívocos ao obscurecer as tramas políticas, sociais e subjetivas que as produzem. No entanto, o sofrimento daí decorrente é experienciado não, apenas, como interrupção abrupta de uma dada ordem social, senão, como a própria ordem social, em seus imensos terrores cotidianos, como nos lembra o célebre Mark Twain:

Havia dois “reinos de terror”, se quisermos lembrar e levar em conta: um forjado na paixão quente; o outro, no insensível sangue-frio... nossos arrepios são todos em função dos “horrores” do Terror menor, o Terror momentâneo, por assim dizer, ao passo que podemos nos perguntar o que é o horror da morte rápida por um machado em comparação à morte contínua, que nos acompanha durante toda uma vida de fome, frio, ofensas, crueldades e corações partidos. (TWIN, 1997, 47-48)

Esse “Reino silencioso do terror” pode ser muito mais devastador que os momentos esporádicos e gritantes de sua interrupção. Como alerta o filósofo esloveno Slavoj Žižek (2014), também se referenciando a essa alegoria, as violências que mais conquistam repúdio ou atração são exatamente as

experimentadas “enquanto tal contra um pano de fundo de grau zero de não violência” (p.17). Ou seja, apenas aquilo que perturba a ordem “normal” é percebido (e eventualmente, repudiado) como violência enquanto a violência “objetiva” – de uma ordem “normal” injusta – é naturalizada e invisibilizada. Consequentemente, repudia-se, por princípio, o primeiro terror, enquanto aceita-se o segundo como parâmetro de normalidade deixando, inclusive, de tomá-lo como violento (FAUSTINO, 2018a). Entramos aqui nas considerações sobre a violência colonial.

Eu não sou da paz. Considerações sobre a violência colonial

(...) A paz é muito falsa. A paz é uma senhora. Que nunca olhou na minha cara. Sabe a madame? A paz não mora no meu tanque. A paz é muito branca. A paz é pálida. A paz precisa de sangue. (FREIRE, 2008)

A violência colonial é irmã *gêmea*, porém *bastarda*, da cidadania liberal e das noções modernas de indivíduo e sujeito. Gêmea, porque o colonialismo constituiu-se como elemento sócio-histórico fundamental para a chamada acumulação primitiva de capitais na Europa: a expansão colonial viabilizou ao capitalismo nascente, através da escravidão, do saque sistemático e da rapinagem no “novo mundo”, gerando um acúmulo de riquezas e saberes que transformou irreversivelmente as relações de produção e a sociabilidade no interior dos principais Estados nacionais europeus entre os séculos XVI e XIX, abrindo espaço para a emergência do indivíduo burguês e de seus conflitos existenciais. Como reconheceu o próprio Karl Marx, em seu célebre *O Capital*:

O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo [...] Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiram um mercado de escoamento e uma

acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíram à metrópole e lá se transformaram em capital. [...] Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava nessa época. [...] Tal sistema proclamou a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade. (MARX, 1867/2013, p. 823-4)

Essa *relação de sangue* instituída no colonialismo foi, por outro lado, historicamente escamoteada, ou, melhor dizendo, denegada, por um discurso que entendia liberalismo e humanismo como antitéticos à escravidão³³. Ignora-se, nessa posição, em primeiro lugar, o papel fundamental do racismo como ideologia de objetificação essencializada dos povos colonizados. As diferenças culturais e fenotípicas foram utilizadas como marcadores sociais de diferença que legitimaram a escravidão moderna a partir da impossibilidade de reconhecimento dos colonizados enquanto seres humanos. Reduzidos ao status de coisa inessencial – homem-objeto, homem-mercadoria, homem-moeda (MBEMBE, 2013) – os colonizados poderiam ser molestados livremente sem que essa violência contrastasse com os ideais de liberdade e igualdade que estruturaram o humanismo renascentista ou ilu-

33 No caso brasileiro, as classes dominantes (escravistas) se basearam na ideologia liberal para reivindicar o direito de serem representadas no Estado, até então dominado pela metrópole portuguesa. As disputas daí decorrentes resultaram na independência parcial, em 1822 e, total, com a abertura dos portos em 1831, mas sem questionar a escravidão. Do mesmo modo, a reação da França revolucionária, diante da revolução haitiana, na ex-colônia de São Domingos, foi a de negar, pela imposição das armas, a independência revolucionária que reivindicou a distensão da igualdade e a liberdade não apenas para os territórios coloniais, mas também, para aqueles seres humanos que até então, não serão reconhecidos como tal.

minista. Ignora-se, em segundo lugar, a função simbólica do racismo para a constituição das noções modernas de sujeito. A inversão antropocêntrica que substituiu a “velha” ordem social “fechada” pela percepção do homem enquanto demiurgo dos próprios pressupostos exigiu, ao mesmo passo, a eleição de um bode expiatório que pudesse atuar como depositário das contradições que são próprias ao sistema capitalista e, sobretudo, a esse sujeito pretensamente autossuficiente, onipotente e onipresente. Assim, as colônias não se limitavam a servir de espaço de rapinagem de recursos naturais e humanos, mas, sobretudo, como território maldito onde as contradições econômicas, culturais e simbólicas do capitalismo pudessem ser transferidas. Frantz Fanon (1952/2008), psiquiatra martinicano bastante influenciado pela psicanálise freudiana, fala das funções simbólicas dessa demonização dos colonizados, ao representá-los como primitivos, em contraponto aos colonizadores, vistos sempre como civilizados, como o insuspeito diagnóstico de Freud sobre a guerra deixa transparecer:

Afirmou-se, sem dúvida, que as guerras não poderão terminar enquanto os povos viverem em tão diversas condições de existência, enquanto as valorações da vida individual diferirem tanto entre uns e outros e os ódios, que os separam, representarem forças instintivas anímicas tão poderosas. Estava-se, pois, preparado para que a humanidade se visse ainda, por muito tempo, enredada em guerras entre os povos primitivos e os civilizados, entre as raças humanas diferenciadas pela cor da pele e, inclusive, entre os povos menos evoluídos ou incultos da Europa. Mas das grandes nações da raça branca, dominadoras do mundo, às quais coube a direção da humanidade, que se sabia estarem ocupadas com os interesses mundiais, e cujas criações são os progressos técnicos no domínio da natureza e os valores culturais, artísticos e científicos; des-

tes povos esperava-se que saberiam resolver de outro modo as suas discórdias e os seus conflitos de interesses. (FREUD, 1915/1976, p.5)

Ao fantasiar o negro (*négre*) como símbolo de selvageria, atraso, violência, terrorismo e estupro não sancionados, o branco/europeu / ocidental cria a si próprio como o oposto disso. A demonização e animalização (bestialização) do negro, do mulçumano, do não europeu em geral teve, inicialmente, a função simbólica de afirmar a superioridade do ocidente e, com isso, viabilizar a expansão e imposição mundial das relações de produção capitalistas. Como Gershon Legman, ao se referir às antigas histórias em quadrinhos do “velho oeste” cujo personagem “malvado” é sempre o anônimo e não menos estigmatizado como “índio”, constata:

Que se saiba, os americanos são o único povo moderno, com exceção dos bôeres, que varreram totalmente a população autóctone da terra onde se instalaram. Assim, apenas a América podia ter uma consciência nacional a aplacar, forjando o mito do “Bad Injun” (índio mau), a fim de, em seguida, reintroduzir a figura histórica do Pele Vermelha honorável, defendendo sem sucesso sua terra contra invasores armados com bíblias e fuzis. O castigo que nós merecemos só pode ser desviado se negarmos a responsabilidade do crime, projetando a culpa na vítima; provando assim – pelo menos a nós próprios – que, dando o primeiro e único golpe, agimos simplesmente em legítima defesa. (LEGMAN³⁴ apud FANON, 1952/2008, p.131)

34 LEGMAN, Gershon. Psychopathologie des comics. Les temps modernes, n° 43, 1949.

Ocorre que essa transferência não é apenas simbólica, mas também econômica, na medida em que a inserção colonial dos povos não europeus na economia mundial capitalista foi marcada por desigualdades estruturais que, até hoje, imprimem uma divisão internacional e racial do trabalho que racializa a distribuição desigual dos efeitos do chamado desenvolvimento desigual e combinado de capitais no globo terrestre. Há, portanto, uma relação dialética entre capitalismo, colonialismo e racismo, mesmo no contexto contemporâneo, que implica uma espécie de morte antes da morte, que determina quem é cidadão e quem é ilegal, quem é violento e quem é pacífico, quem vive e quem morre (FAUSTINO, 2018b).

Em seu estudo sobre o funcionamento político e econômico do imperialismo, Rosa Luxemburgo (1913/1984) sugeriu que a violência sistêmica e racializada, anteriormente observada por Marx não foi exclusividade do período inicial de desenvolvimento do capitalismo, mas seguiu atuando, como contraparte não assumida todos os demais estágios de acumulação capitalista. Luxemburgo observa que, tanto a industrialização se consolida a partir da indústria têxtil britânica e a sua fome insaciável por matéria-prima oriunda das colônias escravistas de algodão no sul dos EUA, quanto o desenvolvimento capitalista ao final do século XIX e início do século XX, onde a constituição de grandes monopólios financeiros oligopolizados criaram novas demandas por mercados exclusivos de matéria-prima e consumo e, sobretudo, por superexploração da força de trabalho.

Esse processo de dominação não apenas ampliou os níveis de acumulação de capitais nos centros capitalistas, mas também garantiu válvulas de escapes para as contradições de classe na Europa. Em muitos países europeus, as reivindicações operárias por melhores condições de vida só puderam ser atendidas através de pactos como o *Welfare State* (Estado de bem-

estar social) porque havia a possibilidade de transferir efetivamente essas condições precarizadas e a violência que lhe é inerente para as periferias capitalistas – colonizadas ou semicolonizadas.

O colonialismo foi a base sangrenta sob o qual se estruturou o sujeito moderno, mas também as noções de cidadania, liberdade, razão e igual dignidade que lhe são inerentes. Esse irmão gêmeo, contudo, não pode ser reconhecido, sob o risco de comprometer a imagem coerente e pretensamente emancipadora que o liberalismo criou a respeito de si. O problema, tipicamente psicanalítico, é que aquilo que se oculta de si mesmo – não apenas o colonizado, que deixa de ser visto como humano, mas a própria violência que acompanha essa desumanização – retorna como sintoma, por vezes, fantasmagórico. A desumanização e monstrificação do *outro* – uma certa morte social que desconsidera a sua humanidade –, implica, também, uma certa desumanização do *eu/nós*. Atento a isso, Aimé Césaire chegou a sugerir que o repúdio ocidental burguês à violência nazista não era, em si, um repúdio à violência, se não, um repúdio à ousadia de executá-la na Europa contra europeus:

As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: “Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!” E aguardam, e esperam; e caíam em si próprias a verdade — que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolviram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã. Sim, valeria a pena estudar

clínicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitle-rismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do o homem em si, é o crime contra o ho-mem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os «coolies» da Índia e os negros de África estavam subordinados. (CÉSAIRE, 1950/1978, p.14)

O racismo representa a bestialização do colonizado. Diante de uma besta – não-humana – o direito, o reconhecimento e, sobretudo, a transferência não operam. Seu assassinato direto ou indireto sequer chega a ser visto como tal e, portanto, não resulta em grandes crises de consciência. A Bélgica de Leopoldo II, o Reino Unido do liberalismo, ou os EUA da democracia mataram, juntos, dezenas de vezes mais que o nazismo sem que essas mortes fossem alvo de qualquer repúdio ou provocassem discussões sobre reparações.

O racismo é uma ideologia de dominação que autoriza a morte real e simbólica daquele que é considerado outro. Esse aspecto é sociologicamente pertinente em um momento histórico de mundialização do capital, como o nosso, onde já não há mais “fora” para descartar os próprios entulhos. Em decorrência, a violência, a ausência de democracia e a miséria – mas também os miseráveis bestializados – que há séculos estavam geograficamente distantes dos grandes “centros” capitalistas, agora se aglomeram sob os “nossos” olhos pretensamente inocentes e espantados. A “transferência” aqui, nos centros, ganha novas roupagens e o velho racismo antinegro se transmuta para fundir-se à xenofobia e à islamofobia.

Ao contrário do que se supôs, inicialmente, a chamada globalização não resultou na dissolução de barreiras sociais, mas sim, na ascensão de várias outras, de forma a viabilizar a livre-circulação de capitais, como alerta Milton Santos:

A globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista. Para entendê-la, como, de resto, a qualquer fase da história, há dois elementos fundamentais a levar em conta: o estado das técnicas e o estado da política. Há uma tendência a separar uma coisa da outra. Só que a globalização não é apenas a existência desse novo sistema de técnicas. Ela é também o resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global, responsável pelo essencial dos processos políticos atualmente eficazes. Os fatores que contribuem para explicar a arquitetura da globalização atual são: a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, a cognoscibilidade do planeta e a existência de um motor único na história, representado pela mais-valia globalizada. Um mercado global utilizando esse sistema de técnicas avançadas resulta nessa globalização perversa. (SANTOS, 2001, 15)

Nas periferias contemporâneas, porém, a violência da velha divisão internacional do trabalho, da superexploração do trabalho e a perpetuação da miséria quase absoluta, ganha novas expressões ao acomodar-se às novas necessidades de acumulação de capitais. A precarização, a desregulamentação e a uberização do trabalho, associadas ao desmonte de direitos sociais, duramente conquistados, assumem proporções jamais vistas e as contradições sociais daí resultantes, que sempre foram geridas pela violência e pelo bonapartismo, forja agora novas funções para o racismo e a discriminação.

O Brasil, que tem a terceira maior população carcerária e a força policial mais letal do mundo, encontra no racismo e na criminalização dos pobres os critérios de seletividade que estruturam as políticas de segurança pública. No campo da saúde, os dados oficiais informam que as pessoas negras são as que mais morrem por diabetes tipo II, doenças cardiovasculares, HIV/Aids, tuberculose e, sobretudo, Covid-19. O racismo, contudo, assim como no caso do Rei Leopoldo II, garante que essas mortes não sejam vistas e reconhecidas como tais, impedindo, com isso, não apenas a possibilidade do luto de quem permanece vivo, ou quase vivo, quase morto, mas, inclusive, a oportunidade de enfrentar as suas causas.

O que queremos dizer com isso é que a violência, aqui, em todas as suas dimensões de Terror, não se resume à morte física e racialmente orientada, mas a essa morte simbólica que a antecede e a acompanha incontestadamente. Diante dela, o apelo ao humanismo abstrato ou a uma igualdade descompromissada é de pouca serventia. Tratar-se-ia, se quisermos retornar à Frantz Fanon, de nos implicarmos em uma “reestruturação do mundo” (FANON, 1952/2008, p. 82), tarefa que não se esgota na clínica, mas que pode encontrar nela um espaço importante de elaboração.

O QUE PODE A PSICANÁLISE DIANTE DA VIOLÊNCIA? TÉCNICA, ARQUIVO E GENOCÍDIO

As obras de Sigmund Freud e de Walter Benjamin têm certa proximidade temporal e geográfica, sendo que esses dois pensadores tiveram seus destinos e vidas transformados pela ascensão do autoritarismo e do nazismo na Europa. Ainda que falando desde campos e teorias bastante distintas, ambos tinham em seus arquivos familiares e, certamente, em suas epistemologias, traços marcantes de um certo estilo de produção de saber que os aproximava

de uma tradição judaica, em seu apego à letra e à transmissão escrita.

A aproximação entre ambos vem sendo ressaltada e ressituada por inúmeros pesquisadores, tanto no Brasil como na Europa e na América do Norte, contudo o que nos interessa apontar é que suas concepções carregam uma conotação sólida a propósito do acercamento entre direito e violência e das conexões destes com a memória e o arquivo do campo social. Ao responder a Einstein sobre a articulação entre direito (*Recht*) e poder (*Macht*), Freud (1932/2010) propõe centrar o olhar sobre o par *direito (Recht)* e *violência (Gewalt)*, dando relevo à origem comum e ao desenvolvimento paralelo dos mesmos (VANIER, 2004). Ainda em Freud, notadamente com *Totem e Tabu* (1913/2010), a civilização é pensada como algo que inibe a violência pela via da repressão pulsional e da gestão da culpabilidade, fundando um sentimento de fraternidade que, em si, seria um ganho e uma reedição da experiência de consolação promovida pela presença de um pai comum.

Mesmo em se tratando de uma hipótese mitológica em Freud, ou seja, de uma mitologia produzida sob a égide do pensamento científico, teríamos nessa construção uma hipótese fantasmática na qual as bases de um Estado se sustentam: algo se ganha, algo se perde, mas o essencial seria esse solo comum entre os humanos. Nisso podemos entrever algo que fora trabalhado por Freud, relativo à Primeira Guerra Mundial, em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (FREUD, 1915/2002), onde ele sublinha que nossa suposta decepção com a guerra e com o desejo de aniquilar o outro seria ilusória, uma vez que o tipo de rebaixamento da civilização às moções pulsionais na guerra remete ao tipo de “regressão” psíquica experimentado na chamada doença mental. Além disso, essa decepção está escorada na ilusão de que a dita civilização estaria livre do pulsional, algo próximo da modalidade de denegação que temos quanto à nossa própria morte e

também na crença de que a civilização funcionaria de modo igualitário na gestão do comum.

Social e culturalmente, mora aí uma fantasia tão estruturante como a que víamos por tanto tempo funcionar em um lugar como o Brasil, a tal democracia racial: “confundia-se” submissão forçada com igualdade, numa ordem mantida com muita violência, repressão e políticas de aniquilamento de determinadas populações historicamente vulneráveis (SCHWARCZ, 2019). Em *Para uma crítica da violência*, Benjamin (1920-1921/2013) coloca o Estado como uma violência, visto que sua base é a de uma violência mítica que, por sua vez, instaura e é mantenedora do direito. Não se trata, portanto, de uma violência natural, cuja fonte estaria em nossas supostas moções pulsionais, e sim uma violência que está nas veias do funcionamento da sociedade e no esqueleto da própria noção de autoridade e de justiça.

O filósofo Jacques Derrida, ao fazer uma leitura sobre o fundamento místico da autoridade em *Força de Lei* (1994/2007), afigura os próprios dispositivos do direito como guardiões de uma violência instauradora. Vejamos bem, seguindo a trilha esboçada pelo filósofo da desconstrução: o justo transcende o jurídico, pois a justiça não se esgota em suas representações e dispositivos, naquilo que se passa entre poder, autoridade e violência.

Para Derrida, o texto de Benjamin estaria assombrado pelo tema da violência exterminadora, por uma lógica ontológica da violência, partindo de uma distinção entre uma violência divina (da tradição judaica), que destrói o direito, e uma violência mítica (da tradição grega) que instaura e conserva o direito. No ensaio de Benjamin temos exposta uma interpretação da própria linguagem – da origem e da experiência da linguagem –, na qual o mal, que é o poder letal, viria à linguagem justamente por sua dimensão representativa, instauradora, mediadora, informativa; logo, por aquilo que compõe o movimento da técnica, da semiótica, qual seja, aquilo que arrasta

e desvia a linguagem de sua destinação originária, que é o dom da presença e da nomeação.

Essa dimensão da técnica fora discernida por Martin Heidegger em seu ensaio sobre esse tema (1953/1980), em que a questão da técnica é precisamente a da consequência da aplicação dos saberes quando não levamos em conta que cada uso da ciência carrega em seu bojo toda a dimensão metafísica, ontológica, que a funda. Para o filósofo da Floresta Negra, o risco que a humanidade conheceu durante a Segunda Guerra Mundial (e aqui Heidegger se referia mais ao uso da tecnologia nuclear e a da destruição em massa que ela promoveu) foi o de reduzir a técnica à sua função utilitarista, confundindo a aplicação de um saber com o próprio saber. Isso constituiria o grande perigo, com a técnica sendo usada de forma desenfreada, desvinculada da própria reflexão ética de sua aplicação, como quando a linguagem se vê reduzida à sua dimensão comunicativa, deixando a sua dimensão simbólica excêntrica à sua própria existência. (BINKOWSKI, 2018)

A controvérsia envolvendo Heidegger e o nazismo é bem-conhecida e bem-discutida em nossos tempos, sendo bastante esclarecedor que Heidegger não tenha feito referência à dimensão da técnica que poderia ser discutida a partir do III Reich e de sua *solução final*. Para Derrida (1994/2007), essa, a *solução final*, não se fomentou como um novo evento, um desvio ou mutação na história do nazismo, mas estava prevista desde suas premissas, já que racismo, antisemitismo e destruição do outro sempre foram inseparáveis das concepções basais do Nacional Socialismo. Seguindo a verve benjaminiana, Derrida aposta que a *solução final* poderia ter sido analisada pelo próprio Benjamin como sendo uma aparição-limite da técnica levada às suas últimas consequências, uma radicalização do mal que é intrínseca à própria queda da linguagem em sua função de nomeação.

Estaria aí desenhado o mecanismo no qual a violência se torna parte essencial de uma violência organizadora e delimitadora de diferenças.

A pergunta aqui esboçada no título desta seção começa então a fazer sentido: o que pode um psicanalista diante da violência? Mais precisamente, a partir das pontuações até aqui realizadas, o que pode um psicanalista diante dessa violência instauradora, que anima nossas instâncias jurídicas, nossas políticas, nossas polícias e as modalidades de laço e fraternidade que estruturam uma nação como o Brasil?

Voltando alguns parágrafos, a propósito das aproximações entre as obras de Benjamin e de Freud, sabemos que a memória compõe uma noção privilegiada para os dois pensadores. Para Freud, ou para a psicanálise em sua gênese, a memória é uma composição de esquecimentos, de recalques, uma espécie de negativo que acaba em seu vácuo fazendo as vezes de um aramado de onde decorrem os fenômenos humanos, naquilo que seria um arquivamento às avessas, a partir de seus buracos, furos e esquecimentos. Já em Benjamin, a memória parece funcionar em encontros e desencontros entre uma memória voluntária e, especialmente, uma memória involuntária, aquela irrupção involuntária que surge como um raio e ilumina a noite profunda de nossas experiências e daquilo que é o coletivo presente em nós. Como bem elabora Tânia Rivera, há uma conjunção, no seio da memória, entre aquilo que remete aos conteúdos de um passado pessoal e aos elementos de um passado coletivo, conjunção que se renova pelos cultos, ritos, cerimônias e outras modalidades culturalmente delimitadas de transmissão, cuja intercessão a psicanalista propõe chamar de *memória viva* (RIVERA, 2014).

Nas violências cotidianas, estruturais e estruturantes que temos discutido no Brasil, tal como o racismo, os preconceitos de classe e de gênero, as agressões sistemáticas a mulheres, o ódio constante às populações que saem

do heteronormativo e do cisgênero, a aniquilação calculada das minorias e de suas culturas, etc., o que se aventa é que há uma organização e uma fundamentação do Estado, nos seus mais diferentes aparatos, em que as técnicas de gestão de populações servem para alargar as diferenças, submeter os diferentes e aniquilar paulatinamente certos grupos populacionais. Isso decorre daquilo que se arquiva em nossa história e em seus interstícios, particularmente naquilo que se insiste em apagar, deslegitimar e retirar a possibilidade de nomeação.

Diante disso, torna-se cada vez mais evidente que lidamos com genocídios tanto atuais como atualizados a todo momento no funcionamento do Estado em suas dinâmicas jurídicas, econômicas e educativas. Demarca-se aí a grande resistência de certos segmentos da população e dos agentes políticos às possibilidades de nomeação e de narrativas das quais se apropriam alguns desses grupos e indivíduos que sempre estiveram vivendo nos espaços mais marginais da sociedade.

Sendo assim, a pergunta que refazemos é: O que podem os psicanalistas diante de todo esse aparato de submissão e de aniquilação da diferença que vemos a partir das mais variadas gamas de violência que se apresentam repetidamente em nossa sociedade?. Esta é questão que concerne à psicanálise – questão política e clínica. Trata-se de elucidar a instrumentação social do sofrimento e do impedimento do luto, de desnaturalizar todo tipo de violência e de apostar na dimensão instauradora e nomeadora da própria linguagem. Desse modo, cabe à psicanálise situar-se nesse contexto histórico e epistemológico, evitando o universalismo presente no próprio porão da psicanálise, as linhas de funcionamento pretensamente neutras, biologistas, racistas, binárias, falocêntricas, logocêntricas e, sobretudo, civilizatórias.

A psicanálise, cada psicanalista, tem retomado seu próprio discurso para definir a sua posição ética e política, para, na clínica e na cidade, com

seus pares traçar modos de resistência a essa modalidade de gestão social, redimensionar a paz e a violência, esta última como luta que teria como norte a direção apontada por Milton Santos, uma outra globalização, um outro mundo possível.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2003/2004.
- ALENCAR, S. L. de. *A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes (2011)*. Tese (doutorado). Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.
- BENJAMIN, W. *Para uma crítica da violência*. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, pp. 121-156, 1920/21/2013.
- BINKOWSKI, G. I. Crueldade e álibi na técnica psicanalítica: uma leitura da carta de Derrida aos psicanalistas, *Analytica*, vol. 7, n. 13, 2028.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1950/1978.
- CLAUSEWITZ, C. von. *Da Guerra*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1838/2010.
- DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 1994/2007.
- FAUSTINO, D. M. Prefácio. In: Silva, M. L., Fara, M., Ocariz, M. C., & Stiel Neto, A. (Org.). *Violência e Sociedade: racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade*. São Paulo: Ed. Instituto Sedes Sapientiae, 2018a.
- FAUSTINO, D. M. Reflexões indigestas sobre a cor da morte. In: Marisa Feffermann, Suzana Kalckmann, Deivison Faustino (Nkosi), Dennis de Oliveira, Maria Glória Calado, Luis Eduardo Batista, & Raiani Cheregatto (Org.) *As interfaces do genocídio: raça, gênero e classe*. São Paulo: Instituto

de Saúde, pp. 141-158, 2018b. Disponível em: <https://www.kilombagem.net.br/politica/noticias-reflexoes/as-interfaces-do-genocidio-no-brasil-raca-genero-e-classe-disponivel-integralmente-em-pdf/>. Acesso em 30 jan. 2021.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 1952/2008.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREIRE, M. Da Paz. *In: Rasif: mar que arrebenta*. Rio de Janeiro: Record, 2008 Disponível em: http://coral.ufsm.br/alternativa/images/Da_paz_Marcelino_Freire.pdf. Acesso em: 14 jan. 2021.

FREUD, S. *Totem et tabou*. Paris: Éditions Points, 1913/2010.

FREUD, S. Reflexões para os tempos de guerra e morte. *In: Obras Psicológicas Completas da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. 14)*. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1969.

FREUD, S. considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. *In: Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, pp.7-39, 1915/2002. Disponível em” <http://psychologue--paris.fr/textes/Freud-considerations-sur-la-guerre-et-sur-la-mort.pdf>

FREUD, S. Da guerra y muerte. Temas de actualidad. *In: Sigmund Freud Obras Completas (Vol.14)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1915/2006.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu. *In: Obras Completas: Volume 15*. São Paulo: Cia. Das Letras, pp.9-100, 1921/2005.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. *In: Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud (v. 18)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1920/1980.

FREUD, S. ¿Por qué la guerra?. *In: Obras Completas*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1932/1981.

HEIDEGGER, M. La question de la technique. *In: Essais et conférences*. Paris: Gallimard. pp. 9-48, 1958/1980.

LACAN, J. Kant com Sade. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 776-803, 1966/1998.

LENIN, V. I. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 1917/2010.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. Rio de Janeiro: Boitempo, 1867/2013.

MBEMBE, A. *Critique de la raison négre*. Paris: La Découverte (Cahiers libres), 2013.

RIVERA, T. A memória como gesto: Benjamin, Freud e a trama de polaroides de Marcos Bonisson. *Revista Poiésis*, n. 24, pp. 129-144, dez. 2014. Disponível em: <http://oaji.net/articles/2020/8384-1596566041.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ROSA, M. D. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

ROSA, M. D. PENHA, D. & ALENCAR, R. A gestão social na lógica da guerra e o poder soberano: ética e política no nosso tempo. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, v. 51/52, n. 0, pp.65-79, jun.2019.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, pp. 23-24, 1999/2001.

SCHWARCZ, L.M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, N. S. O estrangeiro: nossa condição. *In: KOLTAI, Caterina (Org.). O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998.

TWAIN, M. *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*. Oxford: Oxford University Press, pp. 47-48, 1997

VANIER, A. Direito e violência, *Ágora*, vol. 7, no. 1, 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1516-14982004000100008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt..

ŽIŽEK, S. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2008/2014.

POURQUOI LA PAIX ? GLOBALISATION, COLONIALISME ET VIOLENCES

Miriam Debieux Rosa
Deivison Faustino
Gabriel Inticher Binkowski

INTRODUCTION

Ce texte a été construit à plusieurs mains. Il est né de la proposition d'une discipline collective intitulée *Psicanálise e Violência: Diálogos (Im) pertinentes* [Psychanalyse et violence : dialogues (im)pertinents], qui se tient simultanément dans plusieurs programmes d'études supérieures et est enseignée par plusieurs collègues³⁵ de la *Rede Internacional Coletivo Amarações: Políticas com juventudes* [Réseau International Collectif Amarações - Psychanalyse et Politique avec la Jeunesse], qui nous ont permis d'approfondir nos débats.

La proposition, innovante et inclusive, était celle d'une provocation utilisant des extraits d'auteurs, à laquelle répondait une élaboration d'un autre collègue. Dans notre cas, la provocation est venue de notre partenaire Leônia Cavalcante, à propos de deux extraits de deux auteurs de différents domaines de connaissance et de différentes périodes : l'un est intitulé *Reflexões para os tempos de guerra e morte* [Considérations actuelles sur la guerre et la mort], écrit par Sigmund Freud (1915/1969), au milieu de l'obscurité de la première guerre mondiale, et l'autre, par Milton Santos, *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*

35 Andréa Guerra (UFMG), Marcelo Pereira (UFMG), Jacqueline Moreira (PUCMinas), Miriam Debieux Rosa (USP), Leônia Cavalcanti (UNIFOR), Antoine Masson (Université Catholique de Louvain), Rose Gurski (UFRS), Sandra Torossian (UFRGS) e Cláudia Perrone (Universidade Federal Santa Maria)(UFSM).

[Pour une autre globalisation : de la pensée unique à la conscience universelle] (1999/2001), où il aborde la globalisation et le capitalisme.

Le défi a été reçu par nous et répondu par des chercheurs qui ont enseigné la discipline *Política e desejo em Frantz Fanon* [Politique et désir chez Frantz Fanon], dans le PPG de Psicologia Clínica [Psychologie Clinique] à l'USP, proposé au second semestre 2020. Nous avons rassemblé nos connaissances pour une construction commune d'idées guidées par la psychanalyse, la politique et les débats sur le colonialisme, débattus dans le *Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política* [Laboratoire de Psychanalyse, Société et Politique] (PSOPOL/IPUSP).

Les deux extraits traitent, de manière différente, de la guerre et de la mort, ou plus précisément de la mort de beaucoup de personnes en même temps, sans recours à un traitement conventionnel (FREUD, 1915/1969), et, comme le souligne Milton Santos (1999/2001), de l'accent mis sur un autre type de tactique de guerre, la globalisation perverse, pensée comme une technologie de destruction. Un thème tristement actuel face à la crise humanitaire, sanitaire, politique, sociale et économique que connaît le pays (le Brésil) avec la pandémie de Covid 19.

Dans le présent document, nous allons démontrer l'artifice du maintien du pouvoir et de la concentration des revenus par d'autres moyens. Notre hypothèse est que le maintien de l'internationalisation du monde capitaliste est ancré dans une autre modalité de guerre, c'est-à-dire que la globalisation perverse, comme l'appelle Milton Santos (1999/2001), institue une guerre sans nom, un colonialisme large, général et sans restriction, où la centralisation du capital est au cœur des préoccupations, au prix de la misère, de la domination et de la mort de beaucoup. Dans cette mesure, nous inversons la question du dialogue entre Einstein et Freud, *Por que a guerra?* [Pourquoi la guerre?] (FREUD, 1915/1982), dans notre cas, la violence. Nous la rem-

plaçons par la question : *Por que a paz?* [Pourquoi la paix ?] une fois que nous considérons que nous sommes en guerre, avec une autre technologie et un autre discours.

Pour aborder les thèmes, nous soulignons à partir du texte de Freud de 1915 la question de la banalisation de la mort, évidente dans le manque de valeur accordée aux vies perdues, ainsi que les honneurs funéraires appropriés, une stratégie qui, soutenue par l'anonymat, engendre une entrave au deuil et au vidage de la lutte politique. Pour articuler la guerre et la globalisation, nous élucidons la stratégie politique de la violence coloniale accompagnée de l'appel à l'humanisme abstrait ou à l'égalité sans compromis et au libéralisme. Enfin, en mettant en lumière le mécanisme qui implique la technique, l'archivage et la violence génocidaire, la question prend tout son sens: que peut faire un psychanalyste face à la violence ?

Quand la mort n'est pas un événement

Il est évident que la guerre va forcément balayer ce traitement conventionnel de la mort. Elle ne sera plus niée, nous sommes obligés de la croire. Les gens meurent vraiment, et non plus un par un, mais plusieurs, souvent des dizaines de milliers, en un seul jour. Et la mort n'est plus un événement fortuit. (FREUD, 1915/1982, p. 301)(soulignement ajouté, traduction libre)

Nous soulignons deux points de réflexion tirés des *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (FREUD, 1915/1969). La première fait référence au constat que, face à des dizaines de milliers de personnes qui meurent sans aucune agitation, la mort cesse d'être un événement humain qui mobilise toute la culture pour les honneurs et les rituels funéraires, lorsque le singulier s'articule au collectif dans un événement social et communautaire. Il y a des inflexions lorsque les décès, ainsi que les vies qui n'ont pas d'importance, cessent d'être un événement: rien de nouveau sur le front. Le texte

de Freud, cité plus haut, reconnaît la place primordiale de la destruction et de la mort, ouvrant ainsi la voie au développement théorique de la pulsion de mort, en 1920. Mais aussi, bien au-delà d'un destin incommensurable de la pulsion, elle reconnaît l'incontrôlabilité sociale et politique de la mort, quand elle ne fait pas inscription et histoire sociale. Ce phénomène est présent lors de la Première Guerre mondiale : l'infanterie face aux baïonnettes s'améliore dans la violence de la colonisation. On peut également le voir dans la Seconde Guerre mondiale, mais il persiste au-delà du fait d'être un effet secondaire des guerres.

Le deuxième point fait référence au fait qu'une autre logique sociale s'établit lorsque la mort, la suppression du deuil et la violence cessent d'être un effet secondaire des réalisations et deviennent la stratégie pour mieux instituer une gestion sociale et politique dans la logique de la guerre (ROSA, PENHA, & ALENCAR, 2019), qui élit des ennemis internes ou externes à être combattus, contrôlés et supprimés. Cette gestion sociale ajoute dans sa technique le discours homogénéisant qui maintient à l'homme civilisé (d'une certaine classe sociale, d'un certain sexe et d'une certaine couleur) le droit à une vie digne, laissant aux autres la vie nue (AGAMBEN, 2003/2004). Pour les autres, l'invisibilité, l'anonymat et l'empêchement du deuil et de la lutte sont institués, produisant une souffrance sociopolitique sans nom, une mélancolisation, comme l'explique Sandra Alencar (2011). Dans son article *A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes* [L'expérience du deuil dans une situation de violence : entre deux morts], l'auteure démontre l'entrave aux processus de deuil des populations soumises quotidiennement à des discours sociaux disqualifiants et violents.

La logique sociale qui fait la guerre par d'autres moyens est établie à partir de discours homogénéisateurs qui dessinent des frontières et des valeurs, en naturalisant les formes d'un monde colonial dans lequel la violen-

ce, dûment banalisée, sert à le maintenir et à le développer.

LA BANALISATION DE LA VIOLENCE DE L'ÉTAT ET L'INSTITUTION DE L'AUTRE DANS LES RAPPORTS SOCIAUX

Dans le domaine théorique-philosophique, la violence se retrouve dans le débat éthique. Qu'entendons-nous par violence ? En termes de bon sens, nous dirions qu'il s'agit de la violation d'une loi contre un collectif ou un individu. Les ordres juridiques - ensemble de lois, décrets, normes -, l'État démocratique, l'État de droit, il existe de nombreuses façons d'essayer de définir les caractéristiques qui décrivent et légitiment ce qu'est la violence.

Ici, nous retrouvons un lieu important. Dans quel État vivons-nous ?

L'État est le produit et la manifestation de l'antagonisme irréconciliable des classes. L'État apparaît là où et dans la mesure à laquelle les antagonismes de classe ne peuvent être objectivement réconciliés. Et, réciproquement, l'existence de l'État prouve que les contradictions de classe sont irréconciliables (Lénine, 1917/2010, p. 27, traduction libre)

La perspective libérale est insuffisante pour que nous puissions penser à la violence et à la paix. En effet, ses orientations impliquent le maintien des relations hégémoniques actuelles de pouvoir, de contrôle des positions économiques et sociales des différentes classes. Pour réfléchir à la violence sociale, il faut comprendre que sa conception s'inscrit dans une structure liée à la formation et au fonctionnement de l'État qui, comme le souligne Lénine, est un organe non de conciliation, mais de domination de classe. En ce sens, comme l'affirme Santos (1999/2001), la globalisation capitaliste et la fragmentation du monde contemporain tuent de manière perverse la solidarité et déchirent les liens sociaux.

Le dialogue entre Einstein et Freud qui, au départ, devait être nommé

pour la publication *Direito e violência* [Droit et violence] a reçu le titre final *Por que a guerra?* [Pourquoi la guerre ?] (1932/1981). À un moment remarquable de l'histoire dite universelle - la Première Guerre mondiale (1914-18) - les intellectuels choisis par la Société des Nations Unies pour échanger des lettres sur le sujet ont été extrêmement impliqués pour tirer les conséquences de ce dialogue. Nous connaissons l'importance pour la psychanalyse de leurs formulations et de leurs développements.

La banalisation de la violence qui a eu lieu pendant cette guerre entre pays 'civilisés' semble impressionner Freud, bien qu'il considère que dans «les nations civilisées il y avait des restes épars de certains peuples » (FREUD, 1915/1981, p.158, traduction libre), ce qui indique une position hiérarchique entre les peuples et les cultures. Il est intéressant de lire, dans certaines parties de ce même texte, une profonde déception en constatant sa difficulté à trouver des réponses pour résoudre les problèmes qui accablent l'humanité, comme la guerre, mais en prêtant attention à ses effets, Freud décrit des hypothèses sur son origine et par conséquent sur une possible fin.

Freud (1932/1981) propose de remplacer le mot pouvoir, proposé par Einstein dans le thème de la lettre et dans ses réflexions, par le mot *violence*, comprenant qu'ils seraient opposés, et que le droit remplaçait la violence, mais que le pouvoir naissait dans et avec la violence. Lui, Freud, estime que « les conflits d'intérêts entre hommes sont résolus par l'usage de la violence » (p.238, traduction libre). De ce dialogue, des questions importantes peuvent être posées pour réfléchir à ce dérapage proposé par Freud. Comment l'exercice du pouvoir et, par conséquent, de la violence est-il employé ? Quelles sont les formes idéologiques liées à l'exercice de la violence ?

La naturalisation de la domination entre les peuples et la dispute permanente dans les guerres de conquête de territoires, ainsi que l'expropriation des biens et des vies, se sont camouflées par l'horreur dans laquelle les

peuples qui se déclarent rationnels et civilisés se sont imposés. Y a-t-il eu la paix, même si la guerre n'a pas cessé dans les territoires extérieurs à la métropole ? Ou alors, à qui la violence peut-elle être destinée ? Freud (1915/2011) met en évidence les effets de la guerre et de la mort, en soulignant que lorsque la répétition de la mort se présente comme un *modus operandi* de destruction et non comme un effet naturel de la vie et de ses conséquences, on passe à une stratégie d'anéantissement d'une partie de la société.

Les gens meurent en effet, et non plus de manière isolée, mais en grand nombre, parfois par dizaines de milliers en un seul jour. Ce n'est plus un hasard. Certes, il semble encore possible qu'une balle frappe tel ou tel, mais une deuxième balle peut en frapper une autre, et l'accumulation met fin à l'impression de hasard. (FREUD, 1915/2011, p. 173, traduction libre)

Ainsi, peut-on dire que les milliers de décès de jeunes au Brésil, dont la plupart sont noirs, sont dus au hasard? Quel est le projet, même s'il n'est pas nommé au sein de l'État, qui permet à une telle coïncidence de se répéter sur des dizaines d'années ? Il s'agit évidemment d'une autorisation, non voilée, héritée des formes de domination coloniale qui subjugué et veut effrayer ceux qui doivent rester en position de désavantage par rapport aux intérêts inconciliables d'une société de classes.

Freud (1932/2010) affirme que « deux choses maintiennent une communauté: la coercition de la violence et les liens affectifs - les identifications - entre ses membres. Si l'un de ces facteurs est absent, l'autre peut éventuellement maintenir la communauté en place ». (p. 243, traduction libre). L'unité, ou les liens affectifs mis en évidence ici par l'auteur - que nous développerons plus loin dans le texte - dit que ces liens affectifs con-

struits entre les gens sont développés par l'amour ou par l'identification, ceux-ci étant les fondements de la société, selon l'auteur. Le caractère ambivalent de l'identification peut être l'expression d'une tendresse ou d'un désir d'élimination. Toujours sur ce thème, dans *Psicologia das massas e análise do eu* [Psychologie des masses et analyse du moi], en 1921, Freud dit: « on ne peut que percevoir que l'identification s'efforce de configurer son propre moi à l'image de celui qui est pris comme 'modèle' ». (p. 48, traduction libre). Quels sont les modèles adoptés dans notre société ?

Il est intéressant de noter un des paris freudiens en disant qu'une condition idéale serait celle dans laquelle les sujets d'une communauté se soumettent à « la dictature de la raison » (freud, 1932/2010, p. 247, traduction libre). Puisque ce qui a été vu dans la guerre en question était attendu des incultes et des arriérés, mais pas des civilisés, considérés idéologiquement comme rationnels et culturellement évolués. On peut dire que l'une des fonctions narcissiques est de faire en sorte que l'idéal soit miroir.

En ce sens, comme nous le verrons plus loin, le processus de colonisation approfondit les effets et les marqueurs de la différence, notamment dans la racialisation, pour rendre partie intégrante de la société la caractérisation de l'Autre, le lieu de la dissimilitude, déshumanisé, soumis à toutes sortes d'exploitation et de dégradation pour le maintien des positions de pouvoir. Comme le souligne l'auteur lui-même, parmi les grands penseurs qu'il avait choisis, croyant être les meilleurs pour la compréhension de la vie, se trouvaient ceux qui étaient familiers de sa propre langue, «aucun de ces grands ne lui était étranger pour s'exprimer dans une autre langue.» (FREUD, 1915/2010, p.159, traduction libre)

Les observations sur l'*Unheimlich* promues par Neuza Santos Souza dans le texte *O estrangeiro: nossa condição* [L'étranger: notre condition], nous aident à comprendre les positions de ségrégation et d'exclusion. Si,

dans le sens commun, l'étranger est désigné par sa différence physique, sa langue et sa langage et d'autres traits culturels, la psychanalyse présente l'étranger comme celui du sujet qui est familier mais inconnu, celui qui est l'infamiliare.

Pour la psychanalyse, l'étranger est le moi. Le moi, non pas pris comme le veut le sens commun - unitaire, cohérent, identique à lui-même -, mais le moi pensé dans sa condition paradoxale - divisé, discordant, différent de lui-même - comme, une fois pour toutes, le poète nous l'a appris: 'Je suis un autre' (SOUZA, 1998, p. 155, traduction libre).

En rejetant l'autre comme porteur de la différence, le Je se montre incapable de supporter une partie de lui-même, ainsi que l'altérité radicale. Selon Souza (1998), l'étranger peut être une place attribuée aux femmes, aux LGBT, aux hommes et aux femmes noirs, c'est-à-dire que c'est sur ces figures de l'étranger dans la société que seront dirigées la haine et l'intolérance.

LES VISAGES DU DISCOURS : GUERRE ET GLOBALISATION PERVERSE

Du discours homogénéisant et stigmatisant à la fable de la globalisation, la toile de fond est la disqualification sélective de la valeur de la vie. L'une de ses faces visibles est l'image des bateaux bondés d'immigrants qui meurent sur les écrans du monde indifférent. C'est une image claire de la banalisation de la mort de l'autre et du fait que la globalisation sert la circulation et la centralisation économique, mais sans la circulation des personnes.

La globalisation, une guerre sans nom avec d'autres armes, silencieuse et mortelle dans la mesure où elle homogénéise et élimine sélectivement, vise

à un colonialisme large, général et sans restriction. Face à ce constat, Milton Santos appelle à une autre globalisation: de la pensée unique à la conscience universelle, qui est la discussion sur l'universalité. D'après Santos, on peut dire que la globalisation perverse est la continuation de la guerre par d'autres moyens, en masquant et en naturalisant la violence contre certains groupes de population. Sans doute, la question contient le débat tenu par Michel Foucault (1999) qui propose une inversion de l'affirmation classique du général prussien Carl von Clausewitz *A guerra é a continuação da política por outros meios* [La guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens] (1832/2010, p.30), à *A política é a guerra continuada por outros meios* [La politique est la guerre poursuivie par d'autres moyens] (FOUCAULT, p. 22).

La priorité de cet article sera de démontrer que la guerre et la globalisation perverse sont des discours différents qui maintiennent le même type de proposition de lien social. La question clé sera d'élucider la fracture des discours, c'est-à-dire que la vérité du discours de la globalisation est éclairée dans un autre discours, celui de la gestion dans la logique de la guerre (LACAN, 1966/1998), qui vise à la centralisation du capital, autorise la haine et la satisfaction/jouissance narcissique avec la souffrance de l'autre, rétablissant un colonialisme large, général et sans restriction.

L'astuce des discours, apparemment neutres, universels, économiques, juridiques, médicaux, politiques, policiers, est de se déconnecter de leurs conséquences: morts, misère, spoliation des biens matériels et culturels. On instaure des modes de coloniser, de dominer, de conquérir et d'asservir plus facilement détectables en temps de guerre. L'assemblage d'une globalisation perverse permet de faire la guerre sans ce nom, en articulant la jouissance dans le lien social.

La logique paranoïaque épouse la jouissance narcissique et produit l'empire du sens que rien ne peut ébranler. Elle impose, au nom de la culture, qu'il n'y ait pas de partage avec l'autre et que les biens communs soient privatisés. Avec imagination, ils agissent pour le bien de l'humanité en extirpant le mécontentement, le mal, l'équivoque qui provoque des guerres violentes et bien intentionnées, des guerres permanentes. (ROSA, PENHA, & ALENCAR, 2019, 70, traduction libre)

Les scènes de violence deviennent du spectacle, comme le souligne Rosa (2016), et sont la face la plus visible du conflit politico-culturel. Visible par l'impact de l'horreur et des prégnances imaginaires, ainsi que par la manière dont elles induisent et gèrent les passions, elles favorisent les malentendus en occultant les intrigues politiques, sociales et subjectives qui produisent de telles scènes. Les excès en jeu vident, comme nous l'avons dit, la réflexion et le débat politique, de sorte qu'ils occultent la présence de conflits sociaux et de discours aliénants. Les violences masquent les innombrables problèmes sociaux, comme dans les situations de misère, toujours accompagnées d'un processus historique d'exploitation et d'humiliation. Ils promeuvent un mode de souffrance sociopolitique qui fait référence à l'impuissance discursive, au silence et à la mélancolisation.

Selon Rosa (2016), les situations de misère, de racisme et de discrimination, produites et toujours accompagnées d'un processus historique d'exploitation et d'humiliation, sont masquées par la prégnance imaginaire de la violence qui leur est attribuée. La violence, la haine, la peur et l'insécurité sont des stratégies politiques qui enchevêtrent les sujets, par la façon dont ils induisent et gèrent les passions, favorisant les malentendus en occultant les complots politiques, sociaux et subjectifs qui les produisent. Cependant, la souffrance qui en résulte est vécue non seulement comme une interruption brutale d'un ordre social donné, mais comme l'ordre social lui-même, dans ses immenses terreurs quotidiennes, comme nous le rappelle le célèbre

Mark Twain:

Il y avait deux ‘royaumes de la terreur’, si nous voulons nous en souvenir et en tenir compte: l’un forgé dans une passion brûlante ; l’autre, dans une insensibilité de sang-froid... nos frissons sont tous dus aux ‘horreurs’ de la petite Terreur, la Terreur momentanée, pour ainsi dire, alors que nous pouvons nous demander quelle est l’horreur d’une mort rapide à la hache comparée à la mort continue qui nous accompagne pendant une vie de faim, de froid, d’offenses, de cruautés et de cœurs brisés. (TWIN, 1997, 47-48, traduction libre)

Ce ‘Règne silencieux de la terreur’ peut être beaucoup plus dévastateur que les moments sporadiques et flagrants de son interruption. Comme l’avertit le philosophe slovène Slavoj Žižek (2014), se référant également à cette allégorie, les violences qui gagnent le plus la répudiation ou l’attraction sont exactement celles vécues « comme telles dans un contexte de degré zéro de non-violence » (p.17, traduction libre). Autrement dit, seul ce qui perturbe l’ordre ‘normal’ est perçu (et finalement, répudié) comme de la violence, tandis que la violence ‘objective’ - d’un ordre ‘normal’ injuste - est naturalisée et rendue invisible. Par conséquent, on répudie, par principe, la première terreur, tout en acceptant la seconde comme paramètre de normalité en cessant même de la prendre pour ‘violente’. (FAUSTINO, 2018a) Nous entrons ici dans les considérations sur la violence coloniale.

JE NE SUIS PAS DE LA PAIX. CONSIDÉRATIONS SUR LA VIOLENCE COLONIALE

(...) La paix est très fausse. La paix est une dame. Qui ne m’a jamais regardé en face. Vous connaissez la madame ? La paix ne vit pas dans mon tank. La paix est très blanche. La paix est pâle. La paix a besoin de sang. (FREIRE, 2008, traduction libre)

La violence coloniale est la sœur jumelle mais bâtarde de la citoyenneté libérale et des notions modernes d'individu et de sujet. Jumelle, parce que le colonialisme s'est constitué comme un élément socio-historique fondamental pour l'accumulation dite primitive du capital en Europe : l'expansion coloniale a permis au capitalisme naissant, par l'esclavage, du pillage et du cambriolage systématique dans le 'nouveau monde', générant une accumulation de richesses et de connaissances qui a transformé de façon irréversible les rapports de production et de sociabilité au sein des grands États-nations européens entre le XVIIe et le XIXe siècle, faisant place à l'émergence de l'individu bourgeois et de ses conflits existentiels. Comme Karl Marx lui-même l'a reconnu, dans son célèbre ouvrage *O Capital* [Le Capital]:

Le système colonial a fait mûrir le commerce et la navigation comme des plantes en hibernation [...] Aux manufactures naissantes, les colonies ont garanti un marché de sortie et une accumulation renforcée par le monopole du marché. Les trésors pillés en dehors de l'Europe directement par le pillage, l'esclavage et le vol ont reflué vers la métropole et y ont été transformés en capital. [...] Aujourd'hui, la suprématie industrielle s'accompagne d'une suprématie commerciale. Dans la période de fabrication proprement dite, au contraire, c'est la suprématie commerciale qui génère la prédominance industrielle. D'où le rôle prépondérant que le système colonial a joué à cette époque. [...] Ce système a proclamé la production de plus-value comme le but ultime et unique de l'humanité. (MARX, 1857/2013, p. 823-4, traduction libre)

Cette relation de sang instituée dans le cadre du colonialisme a, en revanche, été historiquement dissimulée, ou plutôt niée, par un discours qui

comprenait le libéralisme et l’humanisme comme antithétiques à l’esclavage³⁶. Cette position ignore, en premier lieu, le rôle fondamental du racisme en tant qu’idéologie d’objectivation essentialisée des peuples colonisés. Les contrastes culturels et phénotypiques ont été utilisés comme des marqueurs sociaux de différence qui ont légitimé l’esclavage moderne de l’impossibilité de reconnaître les colonisés comme des êtres humains. Réduits au statut de chose inessentielle – homme-objet, homme-marchandise, homme-monnaie (MBEMBE, 2017) – les colonisés pouvaient être molestés librement sans que cette violence ne contraste avec les idéaux de liberté et d’égalité qui structuraient l’humanisme de la Renaissance ou des Lumières. Deuxièmement, la fonction symbolique du racisme pour la constitution des notions modernes de sujet est ignorée. L’inversion anthropocentrique qui a substitué le ‘vieil’ ordre social ‘fermé’ par la perception de l’homme comme démiurge de ses propres présupposés a exigé, en même temps, l’élection d’un bouc émissaire qui puisse agir comme dépositaire des contradictions propres au système capitaliste et, surtout, à ce sujet prétendument autosuffisant, omnipotent et omniprésent. Ainsi, les colonies ne se limitent pas à servir d’espace pour le pillage des ressources naturelles et humaines, mais surtout de territoire maudit où les contradictions économiques, culturelles et symboliques du capitalisme peuvent être transférées. Frantz Fanon (1952/2008), un psychiatre martiniquais fortement influencé par la psychanalyse freudienne, parle des fonctions symboliques de cette diabolisation

36 Dans le cas du Brésil, les classes dominantes (esclavagistes) se sont fondées sur l’idéologie libérale pour revendiquer le droit d’être représentées dans l’État, jusqu’alors dominé par la métropole portugaise. Les conflits qui en résultent aboutissent à une indépendance partielle en 1822 et à une indépendance totale avec l’ouverture des ports en 1831, mais sans remettre en cause l’esclavage. De même, la réaction de la France révolutionnaire avant la révolution haïtienne dans l’ancienne colonie de Saint-Domingue a été de nier, par l’imposition des armes, l’indépendance révolutionnaire qui a revendiqué l’extension de l’égalité et de la liberté non seulement pour les territoires coloniaux, mais aussi pour ces êtres humains qui, jusqu’alors, ne seraient pas reconnus comme tels.

des colonisés, en les représentant comme primitifs, à l'opposé des colonisateurs, toujours considérés comme civilisés, comme le montre le diagnostic insoupçonné de la guerre par Freud:

Il a été dit, sans aucun doute, que les guerres ne peuvent pas prendre fin tant que les peuples vivent dans des conditions d'existence aussi différentes, tant que les valeurs de la vie individuelle diffèrent autant entre eux, et que les haines qui les séparent représentent des forces instinctives de l'âme aussi puissantes. Il était donc prévu que l'humanité soit longtemps empêtrée dans des guerres entre peuples primitifs et civilisés, entre races humaines différenciées par la couleur de leur peau, et même entre les peuples moins évolués ou non cultivés d'Europe. Mais des grandes nations de la race blanche, dominatrices du monde, à qui la direction de l'humanité est revenue, qui sont connues pour être occupées par les intérêts mondiaux, et dont les créations sont les avancées techniques dans le domaine de la nature et les valeurs culturelles, artistiques et scientifiques ; de ces peuples, on attendait qu'ils sachent résoudre d'une autre manière leurs discordes et leurs conflits d'intérêts. (FREUD, 1915/1976, p.5, traduction libre)

En fantasmant le négre comme un symbole de sauvagerie, de retard, de violence, de terrorisme et de viols non autorisés, le blanc/européen/occidental se crée à l'opposé de cela. La diabolisation et l'animalisation (bestialisation) du noir, du musulman, du non-européen en général avait, au départ, la fonction symbolique d'affirmer la supériorité de l'Occident et, avec cela, de permettre l'expansion et l'imposition mondiale des rapports de production capitalistes. Comme le dit Gershon Legman, en référence aux anciennes bandes dessinées du 'Vieil Ouest' dont le 'mal' est toujours l'anonyme et non moins stigmatisé comme 'Indien':

À notre connaissance, les Américains sont les seuls peuples modernes, à l'exception des Boers, qui ont totalement anéanti la population indigène de la terre où ils se sont installés. Ainsi, seule l'Amérique pouvait avoir une conscience nationale à apaiser, en forgeant le mythe du 'Bad Injun' (mauvais Indien), puis en réintroduisant le personnage historique de l'honorable Peau-Rouge, défendant sans succès son pays contre des envahisseurs armés de bibles et de fusils. Le châtimeur que nous méritons ne peut être détourné que si nous nions la responsabilité du crime, en projetant la culpabilité sur la victime; prouvant ainsi - au moins à nous-mêmes - qu'en frappant le premier et unique coup, nous avons agi simplement en légitime défense. (LEGMAN³⁷ apud FANON, 1952/2008, p.131, traduction libre)

Il se trouve que ce transfert n'est pas seulement symbolique, mais aussi économique, dans la mesure où l'insertion coloniale des peuples non européens dans l'économie mondiale capitaliste a été marquée par des inégalités structurelles qui, jusqu'à aujourd'hui, impriment une division internationale et raciale du travail qui racialise la répartition inégale des effets du développement dit inégal et combiné du capital sur le globe. Il existe donc une relation dialectique entre le capitalisme, le colonialisme et le racisme, même dans le contexte contemporain, qui implique une sorte de mort avant la mort, qui détermine qui est citoyen et qui est illégal, qui est violent et qui est pacifique, qui vit et qui meurt (FAUSTINO, 2018b).

Dans son étude des rouages politiques et économiques de l'impérialisme, Rosa Luxemburg (1913-1984) a suggéré que la violence systémique et racialisée observée précédemment par Marx n'était pas exclusive à la

37 Legman, Gershon. Psychopathologie des comics. Les temps modernes, n° 43, 1949.

période initiale du développement capitaliste, mais continuait à agir comme une contrepartie pas assumée à toutes les autres étapes de l'accumulation capitaliste. Luxembourg observe que tant l'industrialisation est consolidée à partir de l'industrie textile britannique et sa faim insatiable de matière première provenant des colonies d'esclaves du coton dans le sud des États-Unis, que le développement capitaliste à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, où la constitution de grands monopoles financiers oligopolisés a créé de nouvelles demandes de marchés exclusifs pour la matière première et la consommation et, surtout, de la super-exploitation de la force de travail.

Ce processus de domination a non seulement augmenté les niveaux d'accumulation du capital dans les centres capitalistes, mais il a également garanti des soupapes d'échappement pour les contradictions de classe en Europe. Dans de nombreux pays européens, les revendications des travailleurs pour de meilleures conditions de vie ne pouvaient être satisfaites que par des pactes tels que *Welfare State* (l'État providence), car il était possible de transférer efficacement ces conditions précaires et leur violence inhérente vers les périphéries capitalistes - colonisées ou semi-colonisées.

Le colonialisme a été la base sanglante sur laquelle s'est structuré le sujet moderne, mais aussi les notions de citoyenneté, de liberté, de raison et d'égale dignité qui lui sont inhérentes. Mais ce frère jumeau ne peut être reconnu, au risque de compromettre l'image cohérente et prétendument émancipatrice que le libéralisme s'est créé sur lui-même. Le problème, typiquement psychanalytique, est que ce qui est caché de lui-même - non seulement le colonisé, qui cesse d'être considéré comme humain, mais la violence même qui accompagne cette déshumanisation - revient comme un symptôme, parfois fantomatique. La déshumanisation et la monstrification de l'autre - une certaine mort sociale qui ignore son humanité -, implique

également une certaine déshumanisation du *je/nous*. Attentif à cela, Aimé Césaire a même suggéré que la répudiation occidentale bourgeoise de la violence nazie n'était pas, en soi, une répudiation de la violence, sinon une répudiation de l'audace de l'exécuter en Europe contre les Européens :

Les gens sont stupéfaits, ils sont indignés. Ils disent : «Comme c'est curieux ! Bah! C'est le nazisme, ça va passer ! » Et ils attendent, et attendent ; et la vérité leur tombe dessus - que c'est une barbarie, mais la barbarie suprême, celle qui couronne, celle qui résume le quotidien des barbaries ; que c'est le nazisme, oui, mais qu'avant d'en être les victimes, ils en étaient les complices qui l'ont tolérée, ce même nazisme, avant de la subir, l'a absoute, lui a fermé les yeux, l'a légitimée, car jusqu'alors elle n'avait été appliquée qu'aux peuples non européens ; qui l'ont cultivée, en sont responsables, et qu'elle jaillit, se brise, dégouline, avant de se submerger dans ses eaux rougeâtres de toutes les fissures de la civilisation occidentale et chrétienne. Oui, il serait utile d'étudier cliniquement, en détail, les itinéraires de Hitler et de l'hitlérisme, et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XXe siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, que Hitler vit en lui, que Hitler est son démon, que s'il le vitrifie c'est par manque de logique, que, au fond, ce qui ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime lui-même, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme lui-même, c'est le crime contre l'homme blanc, l'humiliation de l'homme blanc et le fait qu'il ait appliqué à l'Europe des processus colonialistes auxquels jusqu'à présent seuls les Arabes d'Algérie, les 'coolies' d'Inde et les Noirs d'Afrique étaient subordonnés. (CÉSAIRE, 1950/1978, p. 14)

Le racisme représente la bestialisation des colonisés. Devant une bête -

non-humaine - le droit, la reconnaissance et, surtout, le transfert n'opèrent pas. Son assassinat direct ou indirect n'est même pas perçu comme tel et n'entraîne donc pas de grandes crises de conscience. La Belgique de Léopold II, le Royaume-Uni du libéralisme ou les États-Unis de la démocratie ont tué, ensemble, des dizaines de fois plus que le nazisme sans que ces morts fassent l'objet d'une quelconque répudiation ou provoquent des discussions sur les réparations.

Le racisme est une idéologie de domination qui autorise la mort réelle et symbolique de l'un qui est considéré comme l'autre. Cet aspect est sociologiquement pertinent dans un moment historique de globalisation du capital, comme le nôtre, où il n'y a plus de 'dehors' pour se débarrasser de ses propres débris. En conséquence, la violence, l'absence de démocratie et la misère - mais aussi les misérables bestialisés - qui pendant des siècles étaient géographiquement éloignés des grands 'centres' capitalistes, s'agglomèrent maintenant sous 'nos' yeux soi-disant innocents et étonnés. Le 'transfert' ici, dans les centres, prend de nouvelles formes et le vieux racisme anti-négrisme se transmue pour se confondre avec la xénophobie et l'islamophobie.

Contrairement à ce qui était initialement supposé, la soi-disant globalisation n'a pas entraîné la dissolution des barrières sociales, mais plutôt la montée de plusieurs autres, afin de permettre la libre circulation des capitaux, comme l'avait prévenu Milton Santos:

La globalisation est, d'une certaine manière, le sommet du processus d'internationalisation du monde capitaliste. Pour la comprendre, comme d'ailleurs toute phase de l'histoire, il y a deux éléments fondamentaux à prendre en compte : l'état des techniques et l'état de la politique. Il y a une tendance à séparer l'un de l'autre. Mais la globalisation n'est pas seule-

ment l'existence de ce nouveau système de techniques. Elle est également le résultat d'actions qui assurent l'émergence d'un marché dit mondial, qui est responsable par l'essentiel des processus politiques actuellement efficaces. Les facteurs qui contribuent à expliquer l'architecture de la globalisation actuelle sont : l'unicité de la technique, la convergence des moments, la cognoscibilité de la planète et l'existence d'un seul moteur dans l'histoire, représenté par la plus-value globalisée. Un marché mondial utilisant ce système de techniques avancées a pour effet cette globalisation perverse. (SANTOS, 2001, 15)

Dans les périphéries contemporaines, cependant, la violence de l'ancienne division internationale du travail, la surexploitation du travail et la perpétuation d'une misère presque absolue, trouvent de nouvelles expressions à mesure qu'elle s'adapte aux nouveaux besoins de l'accumulation du capital. La précarisation, la déréglementation et l'uberisation du travail, associées au démantèlement de droits sociaux durement acquis, prennent des proportions jamais vues auparavant, et les contradictions sociales qui en résultent, qui ont toujours été gérées par la violence et le bonapartisme, forgent maintenant de nouveaux rôles pour le racisme et la discrimination.

Le Brésil, qui possède la troisième plus grande population carcérale et la force de police la plus meurtrière au monde, trouve dans le racisme et la criminalisation des pauvres les critères de sélectivité qui structurent les politiques de sécurité publique. Dans le domaine de la santé, les données officielles indiquent que les Noirs sont ceux qui meurent le plus souvent du diabète de type II, de maladies cardiovasculaires, du VIH/SIDA, de la tuberculose et, surtout, de Covid-19. Cependant, le racisme, comme dans le cas du roi Léopold II, fait en sorte que ces morts ne soient pas considérées et reconnues comme telles, empêchant ainsi non seulement la possibilité de

faire le deuil de ceux qui restent en vie, ou presque en vie, mais même la possibilité de s'attaquer à leurs causes.

Ce que nous voulons dire par là, c'est que la violence, ici, dans toutes ses dimensions de la Terreur, n'est pas seulement la mort physique et raciale, mais la mort symbolique qui la précède et l'accompagne sans conteste. Face à elle, l'appel à un humanisme abstrait ou à une égalité sans compromis ne sert pas à grand-chose. Si nous voulons revenir à Frantz Fanon, il s'agirait de nous engager dans une « restructuration du monde » (FANON, 1952/2008, p. 82, traduction libre), une tâche qui ne s'épuise pas à la clinique, mais qui peut trouver en elle un espace d'élaboration important.

QUE PEUT FAIRE LA PSYCHANALYSE FACE À LA VIOLENCE ? TECHNIQUE, ARCHIVES ET GÉNOCIDE

Les œuvres de Sigmund Freud et de Walter Benjamin ont une certaine proximité temporelle et géographique, puisque les deux penseurs ont vu leur destin et leur vie transformés par la montée de l'autoritarisme et du nazisme en Europe. Bien qu'ils aient parlé de domaines et de théories très différents, tous deux avaient dans leurs archives familiales et, certainement, dans leurs épistémologies, des traces remarquables d'un certain style de production de connaissances qui les rapprochait d'une tradition juive, dans son attachement à la lettre et à la transmission écrite.

Le rapprochement entre les deux a été souligné et resitué par de nombreux chercheurs, tant au Brésil qu'en Europe et en Amérique du Nord, mais ce qui nous intéresse, c'est de souligner que leurs conceptions portent une connotation solide quant à l'approche entre le droit et la violence et leurs liens avec la mémoire et les archives du domaine social. En répondant à Einstein sur l'articulation entre droit (*Recht*) et pouvoir (*Macht*), Freud

(1932/2010) propose de se concentrer sur le couple *droit (Recht) et violence (Gewalt)*, en soulignant leur origine commune et leur développement parallèle (VANIÉR, 2004). Toujours chez Freud, notamment avec *Totem et Tabou* (1913/2010), la civilisation est pensée comme quelque chose qui inhibe la violence par la répression pulsionnelle et la gestion de la culpabilité, fondant un sentiment de fraternité qui, en soi, serait un gain et une réédition de l'expérience de consolation promue par la présence d'un père commun.

Même dans le cas d'une hypothèse mythologique de Freud, c'est-à-dire d'une mythologie produite sous l'égide de la pensée scientifique, nous aurions dans cette construction une hypothèse fantasmatique dans laquelle les bases d'un État sont soutenues : quelque chose se gagne, quelque chose se perd, mais l'essentiel serait ce terrain commun entre les humains. Nous pouvons y entrevoir un élément qui a été travaillé par Freud, lié à la Première Guerre mondiale, dans ses *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* [Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort] (FREUD, 1915/2002), où il souligne que notre prétendue déception face à la guerre et au désir d'anéantir l'autre serait illusoire, une fois que le type de relégation de la civilisation aux mouvements pulsionnels de la guerre rappelle le type de 'régression' psychique vécue dans la soi-disant maladie mentale. De plus, cette déception est fondée sur l'illusion que la soi-disant civilisation serait exempte de pulsion, ce qui est proche du mode de déni que nous avons à propos de notre propre mort, et aussi sur la croyance que la civilisation fonctionnerait de manière égalitaire dans la gestion du commun.

Sur le plan social et culturel, il existe un fantasme aussi structurant que celui que nous avons vu fonctionner pendant si longtemps dans un pays comme le Brésil, la soi-disant démocratie raciale : la soumission forcée était 'confondue' avec l'égalité, dans un ordre maintenu avec beaucoup de violence, de répression et de politiques d'anéantissement de certaines popu-

lations historiquement vulnérables (SCHWARCZ, 2019). Dans *Para uma crítica da violência* [Pour une critique de la violence], Benjamin (1920-1921/2013) place l'État comme une violence, puisque son fondement est celui d'une violence mythique qui, à son tour, instaure et maintient le droit. Il ne s'agit donc pas d'une violence naturelle, dont la source se trouverait dans nos supposés mouvements de pulsion, mais d'une violence qui est dans les veines du fonctionnement de la société et dans le squelette même de la notion d'autorité et de justice.

Le philosophe Jacques Derrida, dans sa lecture du fondement mystique de l'autorité en *Força de lei* [Force de Loi] (1994/2007), dépeint les dispositifs particuliers du droit comme les gardiens d'une violence instauratrice. Voyons, en suivant la voie tracée par le philosophe de la déconstruction : le juste transcende le juridique, parce que la justice n'est pas épuisée dans ses représentations et ses dispositifs, dans ce qui se passe entre le pouvoir, l'autorité et la violence.

Pour Derrida, le texte de Benjamin serait hanté par le thème de la violence exterminatrice, par une logique ontologique de la violence, à partir d'une distinction entre une violence divine (de la tradition juive), qui détruit le droit, et une violence mythique (de la tradition grecque) qui établit et préserve le droit. Dans l'essai de Benjamin, nous avons exposé une interprétation de la langue elle-même – de l'origine et de l'expérience du langage –, dans laquelle le mal, qui est la puissance mortelle, viendrait à la langue précisément pour sa dimension représentative, instauratrice, médiatrice, informative ; donc, pour ce qui compose le mouvement de la technique, de la sémiotique, c'est-à-dire ce qui entraîne et dévie la langue de sa destination première, qui est le don de la présence et de la nomination.

Cette dimension de la technique avait été discernée par Martin Heidegger dans son essai sur ce sujet (1953/1980), dans lequel la question de la

technique est précisément la conséquence de l'application des connaissances quand on ne tient pas compte du fait que chaque utilisation de la science porte en son sein toute la dimension métaphysique, ontologique qui la fonde. Pour le philosophe de la Forêt-Noire, le risque que l'humanité ait connu pendant la Seconde Guerre mondiale (et ici Heidegger se référait davantage à l'utilisation de la technologie nucléaire et à la destruction massive qu'elle favorisait) a été de réduire la technique à sa fonction utilitaire, confondant l'application du savoir avec le savoir lui-même. Cela constituerait le grand danger, la technique étant utilisée de manière débridée, déconnectée de la réflexion éthique même de son application, comme lorsque le langage est réduit à sa dimension communicative, laissant sa dimension symbolique excentrique à sa propre existence (BINKOWSKI, 2018).

La controverse entre Heidegger et le nazisme est bien connue et bien discutée à notre époque, et il est assez éclairant que Heidegger n'ait pas fait référence à la dimension de la technique qui pouvait être discutée à partir du III^e Reich et de sa solution finale. Pour Derrida (1994/2007), cette solution finale n'a pas été encouragée comme un nouvel événement, une déviation ou une mutation dans l'histoire du nazisme, mais a été prévue depuis ses prémisses, puisque le racisme, l'antisémitisme et la destruction de l'autre étaient toujours inséparables des conceptions fondamentales du national-socialisme. Suivant la verve de Benjamin, Derrida parie que la solution finale aurait pu être analysée par Benjamin lui-même comme une apparence-limite de la technique portée à ses ultimes conséquences, une radicalisation du mal qui est intrinsèque à la chute même du langage dans sa fonction de nommer. On y dessinerait le mécanisme par lequel la violence devient une partie essentielle d'une violence organisatrice et délimitant des différences.

La question exposée dans le titre de cette section commence à prendre tout son sens : que peut faire un psychanalyste face à la violence ? Plus

précisément, sur la base des points évoqués jusqu'à présent, que peut faire un psychanalyste face à cette violence d'instauration, qui anime nos corps juridiques, nos politiques, notre police et les modes de lien et de fraternité qui structurent une nation comme le Brésil?

En revenant quelques paragraphes en arrière, concernant les approximations entre les œuvres de Benjamin et de Freud, on sait que la mémoire compose une notion privilégiée pour les deux penseurs. Pour Freud, ou pour la psychanalyse dans sa genèse, la mémoire est une composition d'oublis, de refoulements, une sorte de négatif qui finit dans le vide, agissant quelquefois comme un treillis dont les phénomènes humains sont issus, dans ce qui serait un archivage à l'envers, à partir de ses trous, de ses perforations et de ses oublis. Chez Benjamin, la mémoire semble fonctionner par rencontres et décalages entre une mémoire volontaire et, surtout, une mémoire involontaire, cette irruption involontaire qui apparaît comme un éclair et illumine la nuit profonde de nos expériences et de ce qui est le présent collectif en nous. Comme le précise bien Tania Rivera, il existe une conjonction, au sein de la mémoire, entre ce qui renvoie au contenu d'un passé personnel et aux éléments d'un passé collectif, conjonction qui est renouvelée par les cultes, les rites, les cérémonies et autres modes de transmission culturellement définis, dont le psychanalyste propose d'appeler l'intercession la *mémoire vivante*. (RIVERA, 2014)

Dans la violence quotidienne, structurelle et structurante dont nous avons parlé au Brésil, comme le racisme, les préjugés de classe et de genre, les agressions systématiques contre les femmes, la haine constante envers les populations qui dépassent l'hétéronormatif et le cisgenre, l'anéantissement calculé des minorités et de leurs cultures, etc, ce que nous suggérons, c'est qu'il existe une organisation et une fondation de l'État, dans ses appareils les plus divers, dans lesquelles les techniques de gestion de la popula-

tion servent à élargir les différences, à soumettre les différents et à anéantir progressivement certains groupes de population. Cela découle de ce qui est archivé dans notre histoire et dans ses interstices, en particulier dans ce qui insiste sur l'effacement, la délégitimation et la suppression de la possibilité de nomination.

Dans ce contexte, il devient de plus en plus évident que nous traitons avec des génocides qui sont à la fois actuels et actualisés à tout moment dans le fonctionnement de l'État dans sa dynamique juridique, économique et éducative. Il souligne la grande résistance de certains segments de la population et des agents politiques face aux possibilités de dénomination et de récits desquels s'approprient certains de ces groupes et individus qui ont toujours vécu dans les espaces les plus marginaux de la société.

Ainsi, la question que nous reformulons est la suivante : Que peuvent faire les psychanalystes face à tout cet appareil de soumission et d'annihilation de la différence que nous constatons dans les gammes les plus variées de violence qui se présentent de façon répétée dans notre société ? C'est une question qui concerne la psychanalyse - une question politique et clinique. Il s'agit d'élucider l'instrumentation sociale de la souffrance et l'empêchement du deuil, de dénaturer toutes sortes de violence et de parier sur la dimension instauratrice et nominative du langage lui-même. Ainsi, la psychanalyse doit se situer dans ce contexte historique et épistémologique, en évitant l'universalisme présent dans le sous-sol de la psychanalyse elle-même, les lignes de fonctionnement prétendument neutres, biologiques, racistes, binaires, phallogocentriques, logocentriques et, surtout, civilisatrices.

La psychanalyse, chaque psychanalyste, a repris son propre discours pour définir sa position éthique et politique, pour, à la clinique et dans la ville, avec ses pairs, tracer des chemins de résistance à ce mode de gestion sociale, pour redimensionner la paix et la violence, cette dernière comme

une lutte qui aurait comme nord la direction indiquée par Milton Santos, une autre globalisation, un autre monde possible.

RÉFÉRENCES

- AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2003/2004.
- ALENCAR, S. L. de. *A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes (2011)*. Tese (doutorado). Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.
- BENJAMIN, W. *Para uma crítica da violência*. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34. pp. 121-156, 1920-1921/2013.
- BINKOWSKI, G. I. Crueldade e álibi na técnica psicanalítica: uma leitura da carta de Derrida aos psicanalistas, *Analytica*, vol. 7, n. 13, 2018.
- CÉSAIRE, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1950/1978.
- CLAUSEWITZ, C. von (2010). *Da Guerra*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1838/2010.
- DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 1994/2007.
- FAUSTINO, D. M. Prefácio. In: Silva, M. L., Fara, M., Ocariz, M. C., & Stiel Neto, A. (Org.). *Violência e Sociedade: racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade*. São Paulo: Ed. Instituto Sedes Sapientiae, 2018a.
- FAUSTINO, D. M. Reflexões indigestas sobre a cor da morte. In: Marisa Feffermann, Suzana Kalckmann, Deivison Faustino (Nkosi), Dennis de Oliveira, Maria Glória Calado, Luis Eduardo Batista, & Raiani Cheregatto (Org.) *As interfaces do genocídio: raça, gênero e classe*. São Paulo: Instituto de Saúde, pp. 141-158, 2018b. Disponível em: <https://www.kilombagem>.

net.br/politica/noticias-reflexoes/as-interfaces-do-genocidio-no-brasil-ra-ca-genero-e-classe- disponivel-integralmente-em-pdf/. Acesso em 30 jan. 2021.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 1952/2008.

FREIRE, M. da Paz. *In: Rasif: mar que arrebenta*. Rio de Janeiro: Record, 2008. Disponível em: http://coral.ufsm.br/alternativa/images/Da_paz_Marcelino_Freire.pdf. Acesso em: 14 jan. 2021.

FREUD, S. *Totem et tabou*. Paris: Éditions Points, 1913/2010.

FREUD, S. Reflexões para os tempos de guerra e morte. *In: Obras Psicológicas Completas da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. 14)*. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1969.

FREUD, S. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. *In: Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, pp.7-39, 1915/2002. Disponível em” <http://psychologue--paris.fr/textes/Freud-considerations-sur-la-guerre-et-sur-la-mort.pdf>

FREUD, S. Da guerra y muerte. Temas de actualidad. *In: Sigmund Freud Obras Completas (Vol.14)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1915/2006.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu. *In: Obras Completas: Volume 15*. São Paulo: Cia. Das Letras, pp.9-100, 1921/2005.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. *In: Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud (v. 18)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1920/1980.

FREUD, S. ¿Por qué la guerra?. *In: Obras Completas*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1932/1981.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-76). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEIDEGGER, M. La question de la technique, *In: Essais et conférences*. Paris: Gallimard. pp. 9-48, 1958/1980.

LACAN, J. Kant com Sade. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp.776-803, 1966/1998.

LENIN, V. I. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 1917/2010.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. Rio de Janeiro: Boitempo, 1867/2013.

MBEMBE, A. *Critique de la raison négre*. Paris: La Découverte (Cahiers libres), 2013.

RIVERA, T. A memória como gesto: Benjamin, Freud e a trama de polároides de Marcos Bonisson. *Revista Poiésis*, n. 24, pp. 129-144, dez.2014. Disponível em: <http://oaji.net/articles/2020/8384-1596566041.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ROSA, M. D. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

ROSA, M. D. PENHA, D., & ALENCAR, R. (2019). A gestão social na lógica da guerra e o poder soberano: ética e política no nosso tempo. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, v. 51/52, n. 0, pp.65-79, 2019. Anual. Dossiê: Mal-estar em tempos sombrios.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, pp. 23-24, 1999/2001.

SCHWARCZ, L.M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, N. S. O estrangeiro: nossa condição. *In: KOLTAI, Caterina (Org.)*.

O estrangeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

TWAIN, M. *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*. Oxford: Oxford University Press, pp. 47-48, 1997

VANIER, A. Direito e violência, *Ágora*, vol. 7, no. 1, 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1516-14982004000100008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 20 jan. 2021.

ŽIŽEK, S. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2008/2014.

A POLÍTICA DA MEMÓRIA EM ADRIANA VAREJÃO: INTERPELAÇÕES À PSICANÁLISE

Criar é matar a morte.

R. Rolland

Leônia Cavalcante Teixeira
Jerzúí Mendes Torres Tomaz

INTRODUÇÃO

A arte incita o psicanalista a dizer da clínica e da cultura, consistindo em um campo fértil para pensar sobre respostas possíveis frente ao mal-estar na civilização, considerando que a relação com o outro é sempre violenta, já que o Outro primordial invade, desde os momentos precoces da constituição psíquica. Pensar diálogos entre psicanálise e violência e como obras de arte podem recobrir, com Eros e suas vicissitudes, a violência.

Consideramos, com Sant’anna *et al.* (2017), um crescente processo de politização da arte e, em algumas experiências, a “artificação” da esfera pública, coincidindo com (im)pertinentes diálogos em instituições museais sobre arte e política, inclusive sendo forjado o termo artivismo, que pode ser definido como

um neologismo conceitual ainda de instável consensualidade quer no campo das ciências sociais, quer, no campo das artes. [...] Artivismo consolida-se, assim, como causa e reivindicação social e simultaneamente como ruptura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística (RAPOSO, 2015, p. 3).

Com a potência da arte ao bordejar o real, a violência é posta em cena articulada com a colonialidade e suas vicissitudes na sociopolítica contemporânea no Brasil, a partir das produções de Adriana Varejão que são tomadas como fonte de pensamento para fomentar a discussão sobre psicanálise e violência, ressaltando aspectos políticos e consistindo em uma aposta na construção de processos descolonizadores. A artista plástica dialoga com questões sociais e políticas, como a colonização e seus efeitos ainda recusados, a segregação social. Varejão adota diversas linguagens, rompendo com paradigmas tradicionais de representação estética, além de convocar expectadores a sair desse lugar ao afetar identidades.

Adriana Varejão, carioca, nascida em 1964, começou frequentando cursos livres na Escola de Artes Visuais do Parque Lage (RJ), no início dos anos 80 do século passado e, logo, estava expondo, em 1988, suas obras em galerias, especialmente em meados dos anos 90, quando o amadurecimento dos traços que lhe são peculiares como artista impregnam olhares atentos de *marchants* e apreciadores de arte.

ARTE, CARNES E MARES

A obra de Adriana é singular quanto a vários aspectos, consistindo em uma miscelânea de águas bebidas pela artista e nas quais ela mergulha sem temor, já que se deixa afetar (e revela sua fontes bibliográficas, pictóricas, sendo devoradora de livros sobre história, arte, mapas, tradições etc.) pela história e culturas, antropofagizando dados e elementos relacionados à violência da colonização, ao barroco e ao corpo.

A artista viaja por mares, recolonizando terras, cenários antes retratados de modo a causar contemplação e, na arte de Varejão, a causar infamiliaridade. O período colonial brasileiro comparece através de registros de

viagens, mapas, azulejando mares antes e, ainda, navegados por tráficos de humanos.

As carnes de Adriana Varejão são esquadrejadas. Esquadrejam a suposta superfície de um quadro, traduzindo, em terceira dimensão, ruínas, destruições, partes anatômicas, feridas, sangue, vísceras à mostra, peles rasgadas através de convite a olhares que penetram, não sem náusea, o corpo visceral, o dentro que a pele mas mostra que cobre. Decomposições que irrompem “entre carnes e mares”.

Obras pavimentadas por azulejos, pescados por ela na história do Brasil, de Portugal, do Norte da África: pedaços que ladrilham fragmentos de história que, tal qual a pele, tem função de conter, tal como palimpsestos de textos que, por mais que apagados, insistem pelos traços, marcas e se repetem.

A arquitetura de Adriana Varejão desabriga ao destituir o espaço e o tempo de linearidade denunciando, às avessas, a lógica perversa, de uma assepsia totalitária, de uso corpos, espaços, relações higienizadas, da repulsa pela dor e sofrimento, pelo sonho e devaneio, pelo que não se conforma aos ditames da modernidade e sua colonialidade.

O corpo do sujeito e o corpo do mundo se misturam em Adriana Varejão. Suas obras caudalosas e estonteantes são barrocas, muito ao gosto da artista, que no Barroco encontra um espaço ético e político, com torções, reentrâncias, encenações, profundidades, cores, sensualidade, crueza, voluptuosidade. A estética barroca suporta a ficção histórica da artista, que recria a teatralidade, o desejo e os artifícios do Barroco, tal qual Denise Maurano belamente nos presenteia no livro “Torções. A psicanálise, o barroco e o Brasil” (MAURANO, 2011).

Carne, vísceras e sangue constroem, pela densidade de camadas exuberantes de tinta, corpos que suportam a escrita de histórias inscritas sobre a

pele, sob a pele: tempo, espaço, pele. Singularidades que transbordam em montes de charque, em poças de sangue, em limites nebulosos entre corpo e histórias. Como apreendemos de Schwartz e Varejão (2014) há histórias na obra de Adriana Varejão.

Incisuras, fraturas, rasgões, esbanjam erotismo, transgressão da arte que é arte para nos tirar do lugar comodo. Carnes do desejo, cantos e esquinas de sensualidade, suores que saem das paredes-pele, erotismo que só o Barroco brasileiro tem, com seus Santos-do-pau oco, sua voluptuosidade nas curvas que fazem ventar, nos veus que mais descobrem que recobrem, nos jogos de olhares, nas danças das mãos de Adriana Varejão.

As línguas que escorrem das obras de Adriana Varejão cortam a linguagem oficial da História, transgridem o mundo higienizado da biopolítica contemporânea e da necropolítica (MBEMBE, 2006, 2017). A arte como imagem aberta, como escreve Didi-Huberman (1998).

Agamben (2004, 2007) afirma o lugar da memória na constituição do singular e do social e das incidências da imagem no contemporâneo, afirmando a violência como constituinte de memória, a dor como inscritora do sujeito no *socius*. Didi-Huberman (1998) escreve que “O que vemos só vale - só vive - em nossos olhos pelo que nos olha” (p. 29), tendo o valor de imagem o que nos olha nela, causando uma operação singular que se inscreve como fenda e rasura, que marca pela abertura que promove, pelos limites identitários cristalizados que rompe, pelo que deixa extravasar. As posições dos pensadores nos incitam a pensar sobre a constituição do racismo no Brasil a partir de uma política da memória, tal qual pensada por Ginzburg (2012) e Selligmann-Silva (2005, 2006, 2012).

A escolha de tomar a arte de Adriana Varejão como engajada é das autoras, a partir do que Napolitano (2011, p. 29) afirma que a arte engajada possui caráter mais “amplo e difuso; define-se a partir do empenho do artista

em prol de uma causa ampla, coletiva e ancorada em ‘imperativo moral e ético’ que acaba desembocando na política, mas não parte dela”.

Como escrevem Guerra, Teixeira e Torossian (2020, p. 21):

A maneira como o racismo se estruturou no Brasil implica mecanismos coletivos e institucionais que não dispensam a ação humana, mas se articulam estruturalmente. Ele não se apresenta apenas em práticas entre pessoas ou grupos, tendo sua alimentação permanente através da institucionalização do preconceito. Instalado com a escravização em função da opressão, desumanização e divisão de trabalho e riquezas peculiares à colonização brasileira, como vimos, formou tentáculos e se institucionalizou através de procedimentos aparentemente automáticos e, muitas vezes, invisíveis de rebaixamento e segregação, tomando a forma de violência sistêmica (ZIZEK, 2014, p. 21).

Efeitos da não elaboração psíquica dos genocídios dos jovens periféricos: pretos, pardos, pobres, com baixa escolaridade e destituídos da condição de sujeitos com direito à plena cidadania, imersos na invisibilidade social e na violência sistêmica.

O título da presente Disciplina porta o significante Impertinente, como qualificativo de diálogos. Tal qualificação carrega uma refinada ironia, presente na raiz latina PERTINENS, passado de PERTINERE, que significa alcançar, relacionar, relacionar-se com. Na qualificação Impertinente, agrega-se o prefixo de negação IM que pode nos induzir a pensar: seria descabido, despropositual a realização destes diálogos? Ou aqui teremos diálogos que não pretendem agradar?

Para pensar a condição de jovens periféricos no Brasil, convém recorrer ao conceito *Das Unheimlich* freudiano, traduzido por Paulo César de Sousa

como “o inquietante” (FREUD, 1919/2010). Interessante mencionar que o domínio do inquietante, inicialmente vinculado a investigações estéticas, não se desvincula das qualidades do sentir e mobiliza outras camadas da vida psíquica que constituem o campo da estética. Assim, o Inquietante vincula-se ao que é terrível, ao que mobiliza angústia e horror. Sabe-se que os tratados da estética clássica que se ocupam das artes belas, sublimes e atraentes, desprezam tais aspectos contrários, repulsivos, dolorosos e abjetos.

Mas é fato que o Inquietante é aquela espécie de marca psíquica que remonta ao que é muito conhecido, por demais familiar e que acossa o sujeito ao longo de toda a sua vivência psíquica. Nas teorizações de Freud sobre a obra de arte, particularmente no que diz respeito à literatura, o psicanalista sugere a presença de uma violência, tema destes diálogos, mais especificamente de uma *violência desestruturante* que permeia as produções artísticas.

Pode-se indagar por que a obra de arte, em particular a da artista plástica brasileira Adriana Varejão, põe em cena uma violência desestruturante? Em síntese porque o efeito estético afeta/abala a construção de identidades previamente estabelecidas e afasta o sujeito do enredo das relações interpessoais preconizados pelo entorno social. A partir desta questão, pode-se pensar a arte como aparentada ao que é disruptivo, incontrolável, ameaçador, sem cair na teorização arriscada da arte como denúncia e com viés de intencionalidade.

O que é viável assegurar é que a possível face de denúncia da produção artística incide, impiedosamente, sobre o recalco que subjaz ao pacto social, pacto longamente discutido por Freud em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/2011).

Merece destaque um certo padrão estético comum entre determinadas

obras de Varejão e as produções de Lucien Freud (1922-2011), artista alemão naturalizado britânico, na urdidura de corpos desnudos, disformes, recortados, abjetos, com a “carne exposta”, que podem provocar o *retorno do recalçado*.

A violência constitutiva do humano, que se aparenta ao Real, dimensão do inescapável, do inacessível, do que não cessa de não se inscrever, é “cruamente” encenada em inúmeras obras de Adriana Varejão e, por isto suscita, muitas vezes reações de medo, pânico, desamparo.

É digno de indagação sobre o que poderia, do contexto sócio-político brasileiro, estar sob a barra do recalque nas imagens da artista brasileira em destaque. Laurentino Gomes (2019), em *Escravidão*, discute o uso da mão de obra cativa como alicerce de todas as grandes civilizações, incluindo a egípcia, grega e romana, chegando até o persistente legado da escravatura que ainda hoje assombra o futuro do povo brasileiro. O autor cita o jesuíta Antônio Vieira quando este diz: “O Brasil tem seu corpo na América e sua alma na África” (GOMES, 2019, p. 9).

Gomes sustenta que o entendimento da sociedade brasileira não se dá sem o conhecimento da escravidão que aqui vigorou por mais de 300 anos, uma vez que somos descendentes de filhos de escravos, de filhos de donos de escravos, ou de filhos de imigrantes, que são os escravos da modernidade.

Bordejando esta questão, a antropóloga Lilia Schwarcz, em recente entrevista no Programa Roda Viva (07/09/2020), discute as consequências da existência de “maiorias minorizadas” na representação social, em um país que assiste ao sequestro e banalização da morte, majoritariamente de jovens negros, pardos, pobres, de baixa escolaridade.

Tais sujeitos seriam vítimas de uma dupla morte, física e da memória, e que se encontram profundamente integrados ao sofrimento e a perda que

não se dão conta dos direitos que lhes são reiteradamente subtraídos.

Tal fato possui raízes históricas como a desigualdade social, a formação educacional deficiente, a crise econômica, a corrupção, o desemprego, a ineficiência policial, entre outras questões (SCHWARCZ, 2019, p. 160) e tem como pano de fundo a intenção de subtrair de determinadas populações os direitos sociais mais fundamentais.

Desta forma, se constrói o véu da invisibilidade social que torna imperceptíveis sujeitos que descendem daqueles que estavam no Brasil antes deste ser o Brasil que conhecemos.

Maria Rita Kehl (2009) nos lembra que “quando o real é hostil, lugar de privação e frustração constante [...] nos deparamos com a ameaça de afrouxamento dos vínculos e dos investimentos do Eu em relação à realidade: é o que se pode chamar de psicose da miséria” (p. 75).

(IN)CONCLUSÕES

É sabido que toda sociedade constrói seus próprios marcadores de diferença social, ou seja, a cultura transforma diferenças físicas em estereótipos sociais, geralmente de inferioridade, o que produz preconceitos, discriminação e violência (SCHWARCZ, 2019, p. 174). Tende-se a considerar o Outro, o Estranho, o *Unheimlich* como menos legítimo e condicionado pela “diferença” que exhibe e que fomenta formas variadas de hierarquia e subordinação.

Alguns dados sobre a população jovem e a violência no Brasil:

1. População Afro-brasileira: acesso mais restrito à educação, saúde, emprego, transporte e habitação; ganham 59% do rendimento dos brancos;
2. Década de 2006 a 2016: crescimento de 23% no número de morte de

jovens;

3. Assassinato e morte violenta correspondem a 49,1% dos óbitos de rapazes entre 15 e 19 anos e a 46% dos óbitos daqueles entre 20 e 24 anos;
4. Alvo claro da violência: jovens e moradores das periferias do Brasil (SCHWARCZ, 2019, p, 177).

De acordo com o Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência, de 2017, tais índices exibem a brutal desigualdade que atinge negros e negras até a morte. Conclui-se, deste modo, que a violência letal está direcionada à população jovem e negra, sustentada pela desigualdade socioeconômica que se aglutina em torno de raça, gênero, geração e região (SCHWARCZ, 2019, p. 177).

Pode-se indagar o que possibilita, no Brasil, a existência consentida de práticas de violência e exclusão que perpetua a segregação advinda do período escravocrata. Ex.: Caso Marielle Franco, cujo lema era “a gente se encontra na luta”.

Para tal, lancemos mão do conceito de Recusa, termo cunhado por Freud para designar o mecanismo de defesa que consiste numa negação, pelo sujeito, de uma percepção traumatizante; Recusa que pode ser o ponto de partida das psicoses e da clivagem do Eu.

Em um contexto social, quais os possíveis desdobramentos do império da Recusa?

1. Incremento da intolerância e da violência como fenômeno global;
2. Eleição do Estranho/Estrangeiro a ser combatido: “Nos acostumamos ao sofrimento dos outros. Ele não me afeta. Não me diz respeito. Não é da minha conta”;
3. Identificação com o agressor, segundo as teorizações de Hannah Arendt

(1906-1975);

4. Predominância da passagem ao ato;
5. Eleição de um objeto capaz de plenificar a minha falta e apagar as marcas da minha incompletude: eleição de líderes autocráticos, messiânicos, em todo o contexto global.

Importante afirmar com Braga e Rosa (2018, p. 97) que “não estamos todos em posições equivalentes ou lugares iguais na estrutura social e na rede discursiva” e que pensar a sociedade brasileira como homogênea, tal qual ratificada pelo dito “estamos todos no mesmo barco” reforça o mito da cordialidade e da não violência, como nos ensina Faustino (2018), omitindo a violência estruturante da sociedade e da subjetividade.

A arte de Varejão tira o sujeito do torpor da civilização higienizada pela recusa da memória que possibilita a transmissão geracional e a filiação, por nos confrontar com o que resiste da colonização violenta e aniquiladora do outro e que comparece nas tramas das relações sociopolíticas contemporâneas no Brasil, no genocídio dos jovens periféricos, pobres e negros, no feminicídio, nas guerras das milícias e das facções criminosas que capturam crianças e adolescentes. Como afirma Mbembe (2006), trata-se de uma política de extermínio e não de exclusão.

Ao fim e ao cabo, qual o lugar do analista diante de tal cenário? Seria a psicanálise filha de tempos de ódio? Será possível identificar que oposição não é ruptura radical? Para concluir, vale mencionar que no começo da aventura analítica estão o Amor e a Arte que nos apontam para a necessidade imperiosa de se compor com a alteridade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Image et mémoire**: écrits sur l'image, la danse et le cinéma. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BRAGA, Ana Paula Mussatti; ROSA, Miriam Debieux. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da ABPN**, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018.

DIDI-HUBERMANN, Georges. **O que vemos e o que nos olha**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

FAUSTINO, Deivison. Prefácio. *In*: SILVA, M. L.; FARA, M.; OCARIZ, M. C.; STIEL NETO, A. (org.). **Violência e Sociedade**: racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, 2018.

FREUD, Sigmund. (1919). O inquietante. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010. v. 14.

FREUD, Sigmund. (1930). O mal-estar na civilização. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. São Paulo: Penguin/Companhia da Letras, 2011.

GINZBURG, Jaime. **Literatura, violência e melancolia**. Campinas: Autores Associados, 2012.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portu-

gal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v. 1.

GUERRA, Andrea; TEIXEIRA, Leônia C.; TOROSSIAN, Sandra. Da escravização ao genocídio: amarrações subversivas entre psicanálise e política junto à juventude negra. *In*: DANZIATO, Leonardo; POLI, Maria Cristina; COSTA-MOURA, Fernanda (org.). **Cisões e paradoxos na política brasileira**: efeitos para o sujeito. Curitiba: Appris, 2020.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

MAURANO, Denise. **Torções**: a psicanálise, o barroco e o Brasil. Curitiba: CRV, 2011.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Traversées, diásporas, Modernités. Raisons politiques*, n. 21, p. 13-27, 2006

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Antropologia e Arte**, v. 4, p. 3-12, 2015.

SANT’ANNA, Sabrina M. P.; MARCONDES, Guilherme; MIRANDA, Ana Carolina. Arte e Política: a consolidação da arte como agente na esfera pública. **Sociologia e Antropologia**, v. 7, n. 3, p. 825-849, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; VAREJÃO, Adriana. **Pérola imperfeita**: a his-

tória e as histórias na obra de Adriana Varejão. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **Palavra e imagem**: memória e escritura. Chapecó Argos, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **Escritas da violência**: representações da violência na história e na cultura contemporâneas da América Latina. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. v. 2.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

LA POLITIQUE DE LA MÉMOIRE CHEZ ADRIANA VAREJÃO : DÉFIS À LA PSYCHANALYSE

Créer, c'est tuer la mort

R. Rolland

Leônia Cavalcante Teixeira
Jerzú Mendes Torres Tomaz

INTRODUCTION

Mues par la dialogicité que permet la discipline *Psychanalyse et Violence*, et par la possibilité de penser à partir de pertinences et impertinences, nous avons choisi d'aborder le thème « psychanalyse et violence » en prenant l'art comme interpellation et en tenant compte des réflexions de Miriam Debieux, elles-mêmes fondées sur les travaux de Lacan et Faustino.

L'art incite le psychanalyste à parler de la clinique et de la culture. Il constitue un terrain fertile pour penser à des réponses possibles face au malaise dans la civilisation : si le rapport à l'autre est toujours violent, c'est parce que l'Autre primordial envahit dès les premiers moments de la constitution psychique. Envisager des dialogues entre psychanalyse et violence comme des œuvres d'arts peuvent, à l'image d'Éros et de ses vicissitudes, recouvrir la violence.

Comme l'observent Sant'anna et *al* (2017), il existe un processus croissant de politisation de l'art et, dans certaines expériences, d'« artification » de la sphère publique. En plus de dialogues (im)pertinents dans des institutions muséales sur l'art et la politique, il faut faire avec la création de l'*artivisme*, que Raposo (2015) définit comme :

[...] un néologisme conceptuel qui ne fait encore pas totalement l'unanimité, que ce soit dans le domaine des sciences sociales ou dans celui des arts. [...] Ainsi, l'artivisme est à la fois une cause et une revendication sociale et une rupture artistique – avec notamment la proposition de scénarios, écologies et paysages alternatifs de jouissance, de participation et de création artistique (p. 3).

De par la puissance qu'à l'art de border le réel, la violence est mise en scène avec la colonialité et ses vicissitudes dans la sociopolitique contemporaine au Brésil. Les productions d'Adriana Varejão sont prises comme des sources de pensée pour susciter la discussion sur la psychanalyse et la violence, avec la mise en évidence d'aspects politiques et un pari au niveau de la construction de processus décolonisateurs. L'artiste plasticienne dialogue avec des questions sociales et politiques, comme la colonisation et ses effets encore refusés, la ségrégation sociale. Si elle adopte différents langages pour rompre avec les paradigmes traditionnels de représentation esthétique, elle invite aussi les spectateurs à sortir de ce lieu en touchant des identités.

Née à Rio de Janeiro en 1964, Adriana Varejão a débuté en suivant des cours libres à l'École des Arts visuels du Parque Lage (Rio de Janeiro), au début des années 1980. Elle a commencé à exposer ses œuvres dans des galeries en 1988, mais c'est surtout au milieu des années 1990, quand son talent d'artiste a mûri, qu'elle attire les regards des marchands et des amateurs d'art.

ART, CHAIR, MERS

L'œuvre d'Adriana Varejão est singulière sous plusieurs aspects. Elle est un mélange d'eaux ingurgitées par l'artiste et dans lesquelles elle plonge

sans crainte : elle se laisse affecter (révèle ses sources bibliographiques et picturales, est une grande lectrice de livres sur l'histoire, l'art, les cartes, les traditions, etc.) par l'histoire et les cultures ; elle « anthropophage » des données et des éléments liés à la violence de la colonisation, au baroque et au corps.

L'artiste navigue sur les mers, recolonise des terres, dessine des scénarios de manière à provoquer la contemplation et l'« infamiliarité ». La période coloniale brésilienne apparaît dans son art à travers des registres de voyages, des cartes, des mers en *azulejos* aux vagues fantaisistes, des raz de marée de couleurs et de textures, des sirènes folles, ivres, tordues, des coquillages, des galets...

Les chairs d'Adriana Varejão sont dépecées. Elles dépècent la surface supposée d'un tableau et traduisent en troisième dimension des ruines, des destructions, des parties anatomiques, des blessures, du sang, des viscères apparents, des lambeaux de peaux. Il y a une invitation aux regards qui pénètrent, non sans nausée, les entrailles, l'intérieur plus montré que couvert par la peau. Des décompositions font irruption « entre chairs et mers ».

Des œuvres pavées d'*azulejos*, repêchées dans l'histoire du Brésil, du Portugal, de l'Afrique du Nord : de même que la peau, les morceaux qui carrellent des fragments de l'histoire sont là pour contenir ; un peu comme les palimpsestes de textes qui, même effacés, insistent par le biais des traits et des marques, se répètent.

L'architecture d'Adriana Varejão déloge en destituant le temps et l'espace de linéarité. Elle dénonce à l'envers la logique perverse d'une asepsie totalitaire, d'une utilisation des corps, des espaces et des rapports hygiénisés, de la répugnance pour la douleur et la souffrance, pour le rêve et la rêverie, pour ce qui n'est pas conforme aux diktats de la modernité et de sa colonialité.

Le corps du sujet et le corps du monde se mélangent chez Adriana Varejão. Ses œuvres puissantes et époustouflantes sont baroques, qu'elle affectionne tout particulièrement. Elle trouve dans le baroque un espace éthico-politique avec des torsions, des renforcements, des profondeurs, des couleurs, de la sensualité, de la cruauté et de la volupté. L'esthétique baroque supporte la fiction historique de l'artiste, elle recrée sa théâtralité, son désir et ses artifices. À l'image de ce que nous offre Denise Maurano dans son bel ouvrage *Torsões. A psicanálise, o barroco e o Brasil* (MAURANO, 2011).

À travers la densité de couches exubérantes de peinture, la chair, les entrailles et le sang construisent des corps qui supportent l'écriture d'histoires inscrites sur la peau et sous la peau : temps, espace, peau. Les singularités débordent en tas de viandes, en mares de sang, en limites floues entre corps et histoires. Schwarcz e Varejão (2014) nous apprennent qu'il y a des histoires dans l'œuvre d'Adriana Varejão.

Entailles, fractures et déchirures débordent d'érotisme, la transgression de l'art nous fait sortir de la zone de confort. Chairs du désir, coins et angles de sensualité, sueurs qui sortent des papiers-peau, érotisme que seul le baroque brésilien possède avec ses saints en bois dotés d'une cavité dorsale [*santos do pau oco*], sa volupté dans les courbes qui font venter, dans les voiles qui découvrent plus qu'ils ne couvrent, dans les jeux de regards, dans les danses des mains d'Adriana Varejão.

Les langues qui s'écoulent des œuvres d'Adriana Varejão coupent le langage officiel de l'histoire, transgressent le monde hygiénisé de la biopolitique contemporaine et de la nécropolitique (MBEMBE, 2006, 2017). L'art est une image ouverte (DIDI-HUBERMAN, 1998).

Agamben (2004, 2007) atteste du lieu de la mémoire dans la constitution du singulier et du social, mais aussi des incidences de l'image sur le

contemporain ; il affirme que la violence est un constituant de la mémoire, que la douleur inscrit le sujet dans le *socius*. Pour Didi-Huberman (1998), « ce que nous voyons ne vaut – ne vit – que par ce qui nous regarde » (p. 29) ; la valeur de l'image est ce qui nous regarde en elle, qui entraîne une opération singulière s'inscrivant comme brèche et rature, marquée par l'ouverture qu'elle promet, par les limites identitaires figées qu'elle brise, par ce qu'elle laisse déborder. Les penseurs nous incitent à réfléchir à la constitution du racisme au Brésil à partir d'une politique de la mémoire telle que celle présentée par Ginzburg (2012) et Selligmann-Silva (2005, 2006, 2012).

Nous concevons l'art d'Adriana Varejão comme un art engagé au sens où l'entend Napolitano (2011) : « l'art engagé possède un caractère plus vaste et plus diffus, il se définit à partir de l'engagement de l'artiste en faveur d'une cause vaste, collective et ancrée dans 'l'impératif moral et éthique' qui finit par déboucher sur la politique, mais qui ne part pas d'elle » (p. 29).

Comme l'observent Guerra, Teixeira et Torossian (2020, p. 21) :

Le type de structuration du racisme au Brésil implique des mécanismes collectifs intellectuels qui n'exemptent pas l'action humaine, mais s'articulent structurellement. Le racisme ne se présente pas seulement dans des pratiques entre des personnes ou des groupes, il est constamment nourri par l'institutionnalisation du préjugé. Surgi avec l'esclavage pour opprimer, déshumaniser et diviser le travail et les richesses pendant la colonisation brésilienne, il a formé des tentacules et s'est institutionnalisé à travers des procédures apparemment automatiques, et parfois invisibles, de dénigrement et de ségrégation, et il a pris la forme d'une violence systématique (ZIZEK, 2014, p. 21).

Les effets de la non-élaboration psychique des génocides de jeunes des banlieues : Noirs, mulâtres, pauvres, ayant suivi peu d'études et destitués

de la condition de sujets ayant accès à la pleine citoyenneté, immergés dans l'invisibilité sociale et dans la violence systémique.

L'intitulé de cette discipline comporte le signifiant *Impertinent* en tant que qualificatif de dialogues. Cette qualification renferme une ironie subtile issue du latin PERTINENS, dérivé de PERTINERE qui signifie « atteindre, mettre en relation, être en relation avec ». Quant au préfixe négatif *im-*, il peut nous amener à penser : réaliser ces dialogues est-il quelque chose d'inconvenant, hors de propos ? Ou sommes-nous en présence de dialogues dont l'objectif n'est pas de plaire ?

Pour penser la condition des jeunes brésiliens des périphéries, il faut recourir au concept freudien de « l'inquiétante étrangeté » - *Das Unheimliche* (FREUD, 1919/2010). Initialement rattachée à des investigations esthétiques, l'inquiétante étrangeté n'est pas déliée des qualités du ressenti et mobilise d'autres couches de la vie psychique qui constituent le champ de l'esthétique. Ainsi, l'inquiétante étrangeté est en lien avec ce qui est terrible, ce qui mobilise l'angoisse et l'horreur. Comme on le sait, les traités de l'esthétique classique qui s'occupent des arts beaux, sublimes et apparents méprisent ces aspects contraires, répugnants et abjects.

Mais le fait est que l'inquiétante étrangeté, c'est cette sorte de marque psychique qui remonte à ce qui est très connu, très familier, qui tourmente le sujet tout au long de sa vie psychique. Dans ses théorisations sur l'œuvre d'art, et en particulier sur la littérature, Freud suggère la présence d'une violence (la thématique de ces dialogues), d'une *violence déstructurante* qui traverse les productions artistiques.

Mais pourquoi l'œuvre d'art, et plus spécifiquement celle de l'artiste plasticienne brésilienne Adriana Varejão, met-elle en scène une violence déstructurante ? Parce que l'effet esthétique affecte/ébranle la construction d'identités préalablement établies et éloigne le sujet de la trame des re-

lations interpersonnelles préconisées par l'entourage social. Partant de là, nous pouvons penser l'art comme quelque chose qui dérange, qui est incontrôlable et menaçant, sans pour autant tomber dans la théorisation risquée de l'art en tant que dénonciation à visée intentionnelle.

Il est possible d'affirmer que le versant de dénonciation possible de la production artistique agit impitoyablement sur le refoulé sous-jacent au pacte social – un pacte longuement évoqué par Freud dans *Le malaise dans la civilisation* (FREUD, 1930/2011).

En outre, il existe un certain standard esthétique commun entre certaines œuvres d'Adriana Varejão et les productions de Lucian Freud (1922-2011), un artiste britannique d'origine allemande ; dans l'entrecroisement de corps dénudés, difformes, recoupés et abjects avec la « chair exposée », qui peuvent provoquer le *retour du refoulé*.

La violence constitutive de l'humain, qui s'apparente au Réel, la dimension de ce qui ne peut s'échapper, de l'inaccessible, de ce qui ne cesse de ne pas s'inscrire, est « crûment » mise en scène dans plusieurs œuvres d'Adriana Varejão et suscite très souvent des réactions de peur, de panique et de détresse.

Qu'est-ce qui, du contexte sociopolitique brésilien, semble se trouver sous la barre du refoulé dans les images de l'artiste brésilienne ? Dans *Escravidão*, Laurentino Gomes (2019) indique que l'utilisation de la main-d'œuvre esclave est le fondement de toutes les grandes civilisations, y compris égyptienne, grecque et romaine ; et que jusqu'à aujourd'hui, l'héritage persistant de l'esclavagisme continue de hanter le futur du peuple brésilien. L'auteur cite une phrase du jésuite Antônio Vieira : « Le Brésil a son corps en Amérique et son âme en Afrique » (GOMES, 2019, p. 9). Il estime qu'il est impossible de comprendre la société brésilienne sans connaître l'esclavage qui a duré plus de 300 ans. Nous sommes des descendants de fils d'es-

claves, des enfants de maîtres d'esclaves ou des enfants d'immigrants qui sont les esclaves de la modernité.

Dans une récente interview pour le programme télévisé *Roda Viva* (le 7/9/2020), l'anthropologue Lilia Schwarcz aborde les conséquences de l'existence de « majorités minorées » dans la représentation sociale d'un pays qui assiste aux enlèvements et à la banalisation de la mort, en particulier des jeunes Noirs, mulâtres, pauvres et faiblement scolarisés. Ces sujets seraient victimes d'une double mort, la mort physique et la mort de la mémoire. Ils ont tellement intériorisé la souffrance et la douleur qu'ils ne se rendent pas compte des droits qui leur sont régulièrement enlevés.

Les racines historiques se trouvent dans l'inégalité sociale, une formation scolaire défailante, la crise économique, la corruption, le chômage et l'inefficacité policière, entre autres (SCHWARCZ, 2019, p. 160). Et en toile de fond, l'intention de spolier certaines populations des droits sociaux les plus fondamentaux.

Dans ce sens, le voile de l'invisibilité qui s'érige rend imperceptibles des sujets qui descendent de ceux qui étaient au Brésil avant qu'il ne soit celui que nous connaissons aujourd'hui.

Maria Rita Kehl (1995) nous rappelle que « lorsque le réel est hostile, lieu de privation et de frustration constante [...], nous sommes face à la menace de relâchement des liens et des investissements du Moi par rapport à la réalité : c'est ce que l'on peut appeler la psychose de la misère » (p. 75).

(EN) CONCLUSIONS

On le sait, toute société construit ses propres marqueurs de différence sociale. La culture transforme des différences physiques en stéréotypes sociaux, généralement d'infériorité, et cela donne lieu aux préjugés, à la

discrimination et à la violence (SCHWARCZ, 2019, p. 174). La tendance est de considérer l'Autre, l'Étrange, l'*Unheimlich*, comme moins légitime et conditionné par la « différence » qu'il affiche et qui entraîne des formes variées de hiérarchies et de subordination.

Ci-dessous, quelques données sur la population jeune et la violence au Brésil:

1. La population afro-brésilienne a un accès plus restreint à l'éducation, à la santé, à l'emploi, aux transports et au logement ; elle ne gagne que l'équivalent de 59 % du revenu des Blancs ;
2. De 2006 à 2016, le nombre de morts de jeunes a augmenté de 23 % ;
3. Les meurtres et morts violentes sont la cause du décès de 49,1 % des jeunes de 15 à 19 ans ; et de 46 % des jeunes de 20 à 24 ans ;
4. Les principales cibles de la violence sont les jeunes et les habitants des banlieues (SCHWARCZ, 2019, p. 177).

Conformément à l'Indice de vulnérabilité des jeunes face à la violence (IVJ-Violência) de 2017, une inégalité brutale apparaît au détriment des jeunes Noir(e)s : la violence mortelle touche surtout la population jeune et noire, en lien avec une inégalité socioéconomique qui concerne la race, le genre, la génération et la région (SCHWARCZ, 2019, p. 177).

À ce stade, nous pouvons nous poser la question suivante : qu'est-ce qui permet, au Brésil, l'existence consentie de pratiques de violence et d'exclusion qui perpétuent la ségrégation de la période esclavocrate ? Il suffit de penser au cas Marielle Franco, dont la devise était « on se retrouve dans la lutte ».

Pour tenter d'y répondre, nous nous valons du concept de déni, un terme employé par Freud pour désigner le mécanisme de défense consistant en

un refus du sujet de reconnaître la réalité d'une perception traumatisante ; un déni qui peut être le point de départ des psychoses et du clivage du moi.

Dans un contexte social, quels sont les dédoublements possibles de l'empire du déni ?

1. Augmentation de l'intolérance et de la violence comme phénomène global ;
2. Élection de l'étrange/étranger à combattre : « Nous nous habituons à la souffrance des autres. Il ne m'affecte pas. Cela ne me concerne pas. Ça ne me regarde pas » ;
3. Identification à l'agresseur, conformément aux théorisations d'Hannah Arendt (1906-1975) ;
4. Prédominance du passage à l'acte ;
5. Élection d'un objet capable de remplir mon manque et d'effacer les traces de mon incomplétude : élection de leaders autocratiques, messianiques, et ce, au niveau mondial.

Comme le soulignent Braga et Rosa (2018), « nous n'occupons pas tous les mêmes positions ou les mêmes lieux dans la structure sociale et dans le réseau discursif » (p. 97). Penser la société brésilienne comme homogène, où tout le monde serait « dans le même bateau », renforce le mythe de la cordialité et de la non-violence, omet la violence structurante de la société et de la subjectivité (FAUSTINO, 2018). Pour cet auteur, « la violence 'objective' – l'ordre 'normal' de notre organisation sociale – est invisibilisée. Un plus grand rejet de celle-là finit implicitement par prendre la deuxième comme paramètre de normalité, laquelle cesse même d'être perçue comme violence ».

L'art d'Adriana Varejão tire le sujet de la torpeur de la civilisation hygié-

nisée par le déni de la mémoire qui permet la transmission générationnelle et la filiation. Il le confronte à ce qui résiste de la colonisation violente et destructrice de l'autre, qui apparaît dans les trames des relations sociopolitiques contemporaines au Brésil, dans les génocides des jeunes des banlieues, pauvres et noirs, dans le féminicide, dans les guerres des milices et des factions criminelles qui enrôlent des enfants et des adolescents. Dans la même lignée que Mbembe (2006), nous pensons qu'il s'agit d'une politique d'extermination, et non pas d'une politique d'exclusion.

En fin de compte, quel est le lieu de l'analyste dans ce contexte ? La psychanalyse serait-elle la fille des temps de haine ? Sommes-nous en mesure de différencier l'opposition de la rupture radicale ? Au terme de cette réflexion, il est important de rappeler qu'au début de l'aventure analytique se trouvent l'Amour et l'Art, qui nous montrent la nécessité impérieuse de composer avec l'ALTÉRITÉ.

REFERENCES

AGAMBEN, Giorgio. **Image et mémoire**: écrits sur l'image, la danse et le cinéma. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BRAGA, Ana Paula Mussatti; ROSA, Miriam Debieux. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da ABPN**, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018.

DIDI-HUBERMANN, Georges. **O que vemos e o que nos olha**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

FAUSTINO, Deivison. Prefácio. *In*: SILVA, M. L.; FARA, M.; OCARIZ, M. C.; STIEL NETO, A. (org.). **Violência e Sociedade**: racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, 2018.

FREUD, Sigmund. (1919). O inquietante. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010. v. 14.

FREUD, Sigmund. (1930). O mal-estar na civilização. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. São Paulo: Penguin/Companhia da Letras, 2011.

GINZBURG, Jaime. **Literatura, violência e melancolia**. Campinas: Autores Associados, 2012.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v. 1.

GUERRA, Andrea; TEIXEIRA, Leônia C.; TOROSSIAN, Sandra. Da escravização ao genocídio: amarrações subversivas entre psicanálise e política junto à juventude negra. *In*: DANZIATO, Leonardo; POLI, Maria Cristina; COSTA-MOURA, Fernanda (org.). **Cisões e paradoxos na política brasileira**: efeitos para o sujeito. Curitiba: Appris, 2020.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

MAURANO, Denise. **Torções**: a psicanálise, o barroco e o Brasil. Curitiba: CRV, 2011.

MBEMBE, A. Necropolítica. Traveersées, diásporas, Modernités. **Raisons politiques**, n. 21, p. 13-27, 2006

MBEMBE, A. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Antropologia e Arte**, v. 4, p. 3-12, 2015.

SANT’ANNA, Sabrina M. P.; MARCONDES, Guilherme; MIRANDA, Ana Carolina. Arte e Política: a consolidação da arte como agente na esfera pública. **Sociologia e Antropologia**, v. 7, n. 3, p. 825-849, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; VAREJÃO, Adriana. **Pérola imperfeita**: a história e as histórias na obra de Adriana Varejão. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **Palavra e imagem**: memória e escritura. Chapecó Argos, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **Escritas da violência**: representações da violência na história e na cultura contemporâneas da América Latina. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. v. 2.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

GENOCÍDIO DE JOVENS NEGROS E A VIOLÊNCIA (IM) PERTINENTE NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: O FANTASMA DA COLONIALIDADE E A PRODUÇÃO DO DESEJO DE FASCISMO ATUAL

*Rose Gurski
Cláudia Perrone
Stéphanie Strzykalski*

Este escrito nasceu da participação das autoras na disciplina Psicanálise e Violência – Diálogos (im) pertinentes, uma das ações realizadas pela Rede Internacional Coletivo Amarrações: psicanálise e políticas com juventudes no ano de 2020. Desde o Coletivo Amarrações, nosso objetivo tem sido disseminar novas perspectivas discursivas sobre o valor da vida juvenil de forma a promover, em Rede, rotas alternativas à violência urbana, à criminalidade e à mortalidade dos jovens. Nesse contexto, por ocasião da disciplina, resolvemos tomar um recorte de um dos mais contundentes problemas brasileiros: o tema da violência desmedida e brutal que se dirige maciçamente aos jovens negros e pobres no Brasil.

É preciso lembrar que o próprio nascimento do Coletivo se deu como um modo de enfrentar o problema histórico da violência com jovens no Brasil. Nossa intenção, com a construção do Coletivo Amarrações, tem sido contribuir produzindo conhecimentos que ajudem diferentes segmentos da sociedade brasileira a refletir criticamente sobre os processos sociais, políticos, culturais e civilizatório que fazem parte de sua história.

Assim, desde 2018, no lançamento político do Coletivo, imbuídos da vontade de “fazer com” a juventude em situação de vulnerabilidade social, começamos a reunir as ações que já vínhamos fazendo, em nossos trabalhos acadêmicos, visando intervir na triste realidade de jovens brasileiros negros

e periféricos que, infelizmente, estão presentes em grande volume das estatísticas de morte do país.

O Atlas da Violência de 2017, por exemplo, mostrou que jovens negros e de baixa escolaridade, entre 15 e 29 anos, são as principais vítimas de mortes violentas no Brasil (IPEA; FBSP, 2017). Ainda, pelo relatório da UNICEF (2017), o Brasil foi apontado como o 7º país que mais mata jovens do gênero masculino no mundo. Além da morte física, temos, também, narrativas (e estatísticas) que mostram a morte simbólica destes sujeitos; nesse sentido, temos pensado que é urgente discutir a ausência de possibilidades educacionais e sociais que alcancem condições necessárias para que estes sujeitos construam um lugar de fala no laço social.

Se cruzarmos as estatísticas de abandono e evasão escolar com os números das instituições socioeducativas, veremos que a frequência de jovens que cumprem medidas socioeducativas se encontra na mesma faixa etária daqueles que se encontram fora das escolas (14 a 16 anos); podemos dizer também que estes são jovens que não colam à escola, ou seja, não encontram na instituição escolar condições para, como disse Freud (1910/1969) em uma reunião da sociedade psicanalítica de Viena, construir seu despertar no mundo lá fora (GURSKI, 2019).

A disciplina que deu origem a este escrito, ao problematizar as raízes da violência no Brasil, neste caso, a violência atual na direção de jovens negros brasileiros, um problema que já foi tantas vezes negado e/ou mesmo silenciado em nosso país, renova a dose de impertinência e subversão da própria Rede Internacional Coletivo Amarrações.

Pensar nesse tema é uma questão de mão dupla, já que é fundamental que se discuta o jovem como autor de violências, mas, também, e, principalmente, como vítima da perversidade do sistema nacional que, há séculos, vem matando e sufocando alguns segmentos sociais do país. Opressão que

só aumenta na medida em que, atualmente, se produz uma erosão das políticas públicas e sociais feitas para a juventude das periferias.

Partindo do desfazimento das políticas sociais dirigidas aos jovens como um modo de perpetuar o genocídio da juventude negra, temos por objetivo discutir a própria existência da política socioeducativa como uma materialidade atual que evidencia a continuidade do racismo colonial ou mesmo do racismo estrutural que implica a todos.

Neste texto, queremos sublinhar os efeitos do diálogo que nasce a partir do encontro com o clássico da sociologia nacional, o livro *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933/1988). Ao fazê-lo, decidimos refletir sobre o que a frequência da história do Brasil Colônia e da Velha República produziu na direção daquilo que hoje vivemos como um dos processos mais destruidores de nosso laço societário, a desigualdade social, a desigualdade racial e a violência.

Para introduzir o que pretendemos discorrer no presente escrito, destacamos que a questão do genocídio juvenil negro tem sido encarada praticamente como “destino” destes sujeitos. Entendemos que, em grande parte, isso ocorre pois há, até hoje, um discurso social hegemônico que segue legitimando a naturalização de que suas vidas não importam. Parece ser uma lógica pautada, sobretudo, por princípios regidos pelo capital e pelo mercado: uso e descarte; são vidas substituíveis.

Para pensar este cenário de forma ampla, formulamos algumas perguntas iniciais: *quais questões de nossa genealogia como país precisam ser reconhecidas e verbalizadas a fim de conseguirmos estancar a intensidade da violência (colonial) que gerou mais de 300 anos de escravidão, levando-nos a ser o último país a realizar a abolição da escravatura? O que ainda resta de originário do Brasil colonial na violência brutal que o país apresenta?*

Desde nossas pesquisas³⁸, temos desenvolvido trabalhos de investigação e intervenção junto a adolescentes que cumprem medidas socioeducativas e que, não por acaso, são oriundos de contextos de violência e vulnerabilidade. Com frequência, escutá-los é assistir parte do show de horrores que produzimos em diferentes instâncias da sociedade brasileira: instituições socioeducativas reproduzindo lógicas prisionais, escolas que abandonam alunos, políticas públicas que não “alcançam” os jovens, violência policial escrachada, etc. Nesse sentido, vale também perguntar: *Qual a peculiaridade da violência no Brasil? Ao que respondem os jovens que rumam para o tráfico e dizem que seu destino está reduzido a matar ou morrer? De que forma o racismo se estruturou em nosso laço social? Quais os mitos fundadores do sistema de opressão racial?*

Quando nos debruçamos sobre a história da sociedade brasileira, vemos que o negro foi uma alternativa para o colonizador branco que não conseguia “domesticar” os índios. O negro entrou no cenário do país como uma raça inferior e na condição de absoluta servidão, desumanizado e objetalizado. Passados mais de três séculos de escravidão, com a chegada das inspirações republicanas e sendo pressionado a comercialmente romper com o mercado de escravos, o Brasil assinou a abolição e proclamou a República.

Com a abolição da escravatura, ao redor do final do século XIX, o país se debatia, sem saber o que fazer com o negro como cidadão. Um volume significativo de afrodescendentes libertos passou a vagar pelas ruas do país, produzindo medo e a construção de mitos que permanecem operando até os

38 Referimo-nos às pesquisas e extensões que acontecem no âmbito do Eixo Psicanálise, Educação, Adolescência e Socioeducação do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (Eixo 3 - NUPPEC/UFRGS). Desde o Eixo 3 do NUPPEC, dedicamo-nos a investigar as condições do laço social contemporâneo com ênfase no tema da adolescência de sujeitos em situação de vulnerabilidade. No grupo, participam docentes, pesquisadores associados, mestrandos e bolsistas. Para outras informações ver: www.ufrgs.br/nuppec e www.facebook.com/nuppec

dias atuais. Podemos pensar que é neste momento que surge, de fato, o racismo que conhecemos hoje, isso porque, até a abolição, o negro não existia como humano, era considerado como não-cidadão (SCHWARCZ, 2011).

Instaurada a República Velha, ao invés de condições de cidadania, estudiosos e intelectuais produzem compreensões e teorias que criminalizam os negros, especialmente de duas formas: pela via da criminalização da miséria e da vida nas ruas, que passa a ser o *habitat* de muitos que não tem para onde ir após a libertação, ou, pela via das teorias eugenistas e da criminologia lombrosiana, quando figuras como Raimundo Nino Rodrigues, médico legista e psiquiatra baiano, advogam que a miscigenação produziria uma sociedade degenerada. Rodrigues é responsável pela formulação de teorias biológicas que naturalizam as diferenças e a desigualdade racial e social. Com as teses lombrosianas e o eugenismo, cresce a estigmatização do negro como delinquente, sendo a figura do negro compreendida como um mal biológico (GUTMAN, 2007). A partir destas teses, são construídos mecanismos sociais de exclusão do negro que contribuem para a formação do estereótipo nos quais eles se transformam em alvo constante do sistema criminal.

Estas soluções lúdicas produziram o efeito de um apagamento das relações conflitivas entre os negros e os brancos no Brasil. Sem reconhecimento simbólico, a vivência da violência ficou no estatuto de real, sem possibilidade de ser elaborado, somente atuada. Neste cenário é que se discute o quanto a miscigenação e o mito da democracia racial, que exploraremos através do livro de Gilberto Freyre (1933/2006), teve a função de operar um branqueamento da população.

Uma articulação importante que gostaríamos de sublinhar é a passagem do sentimento colonial para o que temos denominado de as novas formas de fascismo. Segundo Zeynep Gambetti (2019), professora da Universidade

de Bogazici na Turquia, assistimos incrédulos ao retorno de modos atuais de expressão do fascismo. Temos pensado (PERRONE et al., 2020) na hipótese da presença do desejo de fascismo na sociedade brasileira através da naturalização do genocídio real e simbólico de jovens negros e pobres do país. A partir do desejo de fascismo, passamos a nos perguntar sobre o desejo de colonialidade que habita os laços sociais e institucionais no Brasil.

Neste contexto, precisamos interrogar se a violência brutal que recebemos de uma parte da população brasileira não seria a atuação deste fantasma colonial que marcou as relações do colonizador com os índios nativos e, posteriormente, com os negros no país. *O que representa a dificuldade de integração e de inclusão dos jovens negros no país? Seria o genocídio físico e simbólico destes adolescentes, a materialidade atual do que restou do fantasma colonial? Será que a própria existência da política socioeducativa revela a falta de investimento na educação destes sujeitos como um caminho de exclusão?*

A desigualdade social e o racismo estrutural são problemas nacionais que carregamos há séculos sem conseguir falar claramente da violência que decanta destas condições para o nosso dia a dia. Discutimos essas condições, fazemos leis excelentes de proteção de nossas crianças e jovens, leis antirracistas, mas não vemos essas leis funcionarem como operadores simbólicos que nos permitam avançar (SCHWARCZ, 2011).

Pelo contrário, mais atualmente, parece que nos movimentamos para voltar aos mesmos lugares. Talvez, as relações verticais, estimuladas pelo imaginário da monarquia e, mais tarde, pelas teses eugenistas importadas da Europa, tenham construído, desde o colonizador europeu branco, o cenário de relações onde o protagonismo é o da exploração, do extrativismo, da coisificação do semelhante e da desumanização de outras etnias e culturas.

Nesse sentido, retomamos uma questão que foi feita em uma das aulas

da disciplina Psicanálise e Violência – Diálogos (im) pertinentes: *Por que historicamente naturalizamos a desigualdade social em nosso país? Será que a narrativa da democracia racial nos impediu de elaborar essa origem violenta em nossos laços e hoje assistimos esse mesmo fantasma retornar nas vestes do desejo de fascismo?*

Tentaremos, a partir de tensionamentos da obra *Casa Grande e Senzala* (FREYRE, 1933/1988), cenário do nascimento do mito da cordialidade portuguesa/brasileira, revisar as condições culturais dos anos iniciais da esperada República brasileira. Ainda, buscaremos articular tal análise a duas outras dimensões: a política de socioeducação e o desejo de fascismo. Para tal, interrogamos: *qual a relação do atual genocídio juvenil negro com a fantasia colonial brasileira de racismo, servidão, segregação? E, ainda, qual a relação do atual desejo de fascismo com o desejo de colonialidade?*

CASA-GRANDE E SENZALA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: O DESEJO DE COLONIALIDADE E DO MANDONISMO COMO FANTASIA ORIGINÁRIA DO RACISMO ESTRUTURAL

Casa-Grande e Senzala (FREYRE, 1933/1988) é um livro central para entender a cultura brasileira. O livro é parte de um diálogo e de uma discussão entre os intelectuais brasileiros que poderíamos chamar de sintomática sobre as origens, a constituição e o resultado da formação social brasileira.

Freyre foi aclamado nas décadas de 1930 e 1940 como criador de uma nova autoimagem do brasileiro, e sua obra recebida como revolucionária. Isso, pois, além de questionar a tese da inferioridade racial do povo brasileiro e as premissas do determinismo geográfico, que presumiam a impossibilidade da implantação de uma civilização moderna nos trópicos, Freyre atribuiu ao negro, principalmente ao escravo doméstico, o papel de co-civi-

lizador na sociedade brasileira (VENTURA, 1991).

O negro teria não só desempenhado importante função social na constituição de nossa língua, culinária, crenças, inclusive influenciando nosso desenvolvimento técnico, mas também exercido forte proeminência sobre os senhores brancos, com sua presença afetiva dentro da Casa-Grande assim como o cultivo da intimidade e aproximação sexual. Mesmo que a democracia racial seja um discurso contestado pela academia, a persistência e aderência as suas proposições faz pensar que *Casa-Grande e Senzala* pode ser entendido como uma “fantasia colonial” (AKESSON, 2018; BIRD-POLLAN, 2015; FROSH, 2018; HOOK, 2006) brasileira.

Em nossas pesquisas, buscamos indagar e descrever os modos de sujeição e a dimensão sociopolítica do sofrimento a partir da psicanálise (ROSA, 2016). Dentre as questões atuais que temos explorado, está a noção de da fantasia colonial brasileira associada ao que temos chamado de desejo de fascismo (PERRONE et al., 2020). Reich (2019), no seu livro *Psicologia das Massas do Fascismo*, já se interrogava sobre por que as massas não apenas suportavam a opressão do fascismo, mas possuíam uma espécie de tentação fascista.

Freud (1915/2017, 1930/2010) se encarregou de mostrar a outra face da razão: pulsões, movimentos agressivos, impulsos vorazes que excluía a mediação simbólica da democracia e exigiam de modo imperativo o gozo. O sonho perverso do poder do Um, da unidade sem falta, não dividida realiza-se hipnoticamente no líder totalitário (GURSKI; BARROS; STRZYKALSKI, 2019).

A importância da psicanálise nessa discussão é exatamente pela possibilidade de explorar o desejo de fascismo a partir do limiar crítico das fantasias coloniais inconscientes; importa interrogar o quanto elas determinam materialmente nosso imaginário ou as *condições reais de nossa realidade*.

Em outras palavras, poderíamos dizer que se trata da análise dos fatos a partir de suas ficções e fantasmas.

Edward Said (2003) enfatizou a recusa de Freud em erguer uma barreira intransponível entre “o primitivo” e “o civilizado” tal como o discurso colonizador preconizava. Nas cenas coloniais, seria necessário considerar a negação, as rasuras, os apagamentos, que apontam sem cessar para o falso sentido de unificação do que seria a nação brasileira, sua história e seu povo. Para o colonizador, o colonizado e seu território lhe pertencem porque esse outro é inferior, menos eficiente, menos racional e/ou menos completo em algum sentido.

Outro aspecto descrito por Freyre e diretamente relacionado com a violência epidêmica da sociedade brasileira é o que ele chamava de fixação dos senhores na *mulher de cor*, os colonos pareciam ter uma preferência quase mórbida pelas negras e mulatas. A influência negra se estenderia da mesa à cama, da cozinha ao sexo, da escrava, que era também ama-de-leite dos filhos dos senhores, a denominada mãe preta que iniciava os homens na vida sexual. Freyre relacionava as relações sadomasoquistas de prazer e dominação não apenas com a privacidade doméstica, mas também com a ordem política e social.

O autoritarismo da sociedade brasileira teria suas raízes no sadismo, aprendido e praticado na relação com os escravos? Teriam essas relações originais se transformado no gosto pelo mando, característico de todo brasileiro nascido e criado em alguma espécie de Casa Grande? Já aqueles que pertencem aos níveis sociais inferiores da hierarquia social e racial, os que habitavam a senzala, teriam tomado o rumo da subalternidade como “gosto”? Parece que a fantasia colonial ocultou o “Real de um antagonismo” da angústia sobre a raça e ofereceu alívio com a nomeação de “democracia racial”. Com isso, dissimulou o racismo, as desigualdades e im-

pediu os membros das comunidades não brancas a terem consciência dos mecanismos de exclusão que sofriam e sofrem. A forma da nossa fantasia colonial encobriu os conflitos fundadores e, novamente, ao não reconhecer a racialidade como uma questão para a sociedade brasileira, acabou por impedir o reconhecimento de todos como brasileiros, deixando os negros no lugar de não cidadãos.

A proposta de democracia racial seguiu um modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual todas as outras raças e culturas deveriam ser assimiladas. Talvez isso aponte para o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças a fim de criar uma nova raça e uma nova civilização brasileira, o verdadeiro povo brasileiro (BOTELHO, 2019). A consolidação da pluralidade do Brasil, com um povo etnicamente diverso foi desaparecendo da discussão e do horizonte social.

Foi somente na década de 70 que surgiram vozes discordantes, e logo abafadas pela ditadura militar, propondo uma democracia plurirracial e pluriétnica. Abdias Nascimento, em 1978, lança o livro *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978/2016), uma denúncia contra a farsa da democracia racial; no prefácio, Florestan Fernandes (2016) afirma que, ou a sociedade brasileira é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou, não existe sociedade democrática.

Importa registrar que a ditadura reatualizou o caráter autoritário do poder quando em 1972, nos 150 anos da Independência do Brasil, fez retornar ao país, após um acordo luso-brasileiro, parte do corpo do Imperador Dom Pedro I. Ele foi mitificado como um herói militar, marcando uma reunião mítica do país, um caminho para o passado colonial encontrar o presente. A mesma questão que se colocou no final do sistema escravista em 1888 retornou com força renovada: a construção de uma nação e de uma identidade brasileira, sem lugar para as questões próprias dos cidadãos

negros e pobres.

Com o processo de redemocratização, em especial no período entre 2003 e o início de 2016, a nossa fantasia colonial foi exposta a céu aberto. O Estado brasileiro foi pressionado e reconheceu o fato de ser a nação mais desigual do mundo, do ponto de vista econômico e racial. Durante a conferência de Durban, em 2001, o Brasil assumiu internacionalmente que existia racismo no país e, em decorrência disso, comprometeu-se a implementar políticas de ações afirmativas para superação de nossa fantasia de *democracia racial* (NASCIMENTO, 2016).

No processo de democratização, iniciado em 1988 com a Constituição Cidadã, se reconheceu, pela primeira vez, os cidadãos brasileiros como sujeitos de direitos. De todo modo, esse “sujeito” se limitou a existir nas normas jurídicas. Apenas no início dos anos 2000, iniciaram movimentos populares que pressionavam pela constituição objetiva/subjetiva da sociedade. Não é demais lembrar que a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) ocorreu em 1990, com a Lei 8.069, sendo que não podemos afirmar que ele ainda esteja plenamente vigente, especialmente, pelos ataques frontais que as instituições que defendem os direitos humanos fundamentais no país vêm recebendo. O reconhecimento mínimo da cidadania dos brasileiros e o pequeno avanço democrático na direção da construção de uma sociedade com menos desigualdade, antirracista e antissexista, no período de 2003 a 2016, possibilitou mudanças.

Nos primeiros anos da década de 2000, foram implementadas políticas públicas para mulheres, tivemos avanços em políticas para a juventude e políticas de ações afirmativas com foco no combate ao racismo na esfera federal, nas administrações estaduais e municipais, bem como no campo jurídico e legislativo. As universidades públicas estaduais e federais foram pressionadas pelos Movimentos Negros e demais movimentos aliados a en-

gajar-se na luta antirracista e a se posicionarem diante da sub-representação de jovens negros no ensino superior. Várias instituições públicas de ensino superior passaram a adotar políticas acadêmicas afirmativas para populações negras e indígenas como medidas de democratização de acesso e permanência nesses espaços. Foram anos de acolhimento e reconhecimento da senzala como uma parte da nação. No entanto, vários espectros da *Casa-Grande* reagiram. As mudanças não foram recebidas de forma amistosa e o novo processo de retorno ao autoritarismo começou a ser gestado.

Neste sentido, o subtítulo de *Casa-Grande e Senzala*, “Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, evoca, justamente, a atual configuração da sociedade brasileira das últimas décadas. Desde o início de seu mandato presidencial, Bolsonaro deixou claro que não governava para todos, apenas para a *Casa-Grande*. Em uma de suas falas públicas, em fevereiro de 2017, isso aparece bastante evidente: “As minorias têm que se curvar para as majorias”³⁹.

Por todas essas questões, precisamos refletir sobre o lugar dos jovens negros na sociedade brasileira: qual tem sido seu destino? Será que eles, os jovens negros, ainda são vistos pela moldura da degenerescência, encarando o “mal” e perturbando o eurocentrismo de nossa elite branca e seus renovados discursos sobre a importância do “berço”? Será que o negro pertence à sociedade brasileira ainda sob a égide descrita por Freire “do poder sádico”, do objeto matável de uma nação necropolítica? Será que o desejo de colonialidade, tecido no manto do mandonismo, se renova em nosso tempo através do atual desejo de fascismo?

39

<https://istoc.com.br/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias/>

A POLÍTICA SOCIOEDUCATIVA COMO MATERIALIZAÇÃO DAS DESIGUALDADES RACIAIS NO BRASIL: *EDUCA-ME OU TE MATO!*

A socioeducação brasileira, assim como o sistema prisional, costuma circunscrever um recorte populacional bastante evidente: são meninos negros oriundos de famílias pobres que moram em zonas periféricas com altos índices de vulnerabilidade e violência e, em geral, com baixa escolaridade. Para entendermos a formação desta situação, tomemos alguns dados estatísticos.

Segundo relatório da FASE (Fundação de Atendimento Socioeducativo do Rio Grande do Sul), uma das instituições regionais responsável pela execução das medidas socioeducativas no RS, o perfil dos socioeducandos, no período de 2015, era o seguinte: jovens de 16 e 17 anos (55,6%), homens (97,2%), brancos (60,29%). Sobre estes dados absolutos, precisamos somente considerar a proporção da população de negros e brancos no RS: de acordo com o Censo do IBGE de 2010, 5,6% dos habitantes do Rio Grande do Sul eram pretos e 10,6% eram pardos, enquanto os brancos representavam 83,2%. Estas estatísticas nos levam a compreender que os índices de internação de adolescentes pretos e pardos é significativamente superior quando comparados aos índices da população em geral do RS.

Outra estatística importante: ainda que mais da metade dos jovens estivesse na faixa etária considerada compatível com a frequência no Ensino Médio (16 a 17 anos), apenas 10% do total de adolescentes acautelados cursavam tal nível de ensino, sendo que grande parte deles sequer havia completado o Ensino Fundamental. Além disso, no período de outubro a dezembro de 2015, 81,9% dos adolescentes que ingressaram em uma das Unidades de Internação Provisória da instituição estavam afastados da es-

cola antes de ingressarem no sistema socioeducativo.

Também importa para esta discussão sobre a incidência do racismo estrutural na atualidade do genocídio de jovens negros no Brasil a flagrante *seleção de quem são afinal os adolescentes infratores*. A cultura da socioeducação ainda se mistura muito com a divisão de classes e com o racismo, ou seja, com os preconceitos estruturais e históricos da sociedade brasileira. Essas questões se apresentam na própria linguagem: dificilmente se verá um jovem de classe média e alta ser chamado de infrator, essa nomenclatura fica reservada aos jovens da periferia e ainda, em especial, aos negros.

Os meninos que fazem parte das estatísticas da socioeducação são vistos como os *delinquentes, menores infratores* que devem ter suas condutas desviantes corrigidas pelas medidas socioeducativas. Já os meninos de classe média ou média alta, estudantes ou universitários majoritariamente brancos, têm seus atos interpretados como a manifestação da *impulsividade comum a todo adolescente* ou *garoto*⁴⁰, fato que justificaria que tivessem uma segunda chance em suas vidas (STRZYKALSKI, 2019).

Estes argumentos que aparecem na mídia e nos discursos jurídicos e sociais evidenciam a seletividade socioeconômica e racial da justiça juvenil. Com relação aos discursos da mídia, é interessante perceber que o título de algumas notícias denota diferentes olhares para um mesmo ato. Enquanto há o *Adolescente apontado como traficante perigoso*⁴¹, menino negro e pobre, há o *Estudante de engenharia da Unicamp*⁴² que vendia drogas para

40 Aludimos à fala “Eu já adverti o garoto, o meu filho, a responsabilidade é dele. Ele já se desculpou” (grifo nosso) de Jair Bolsonaro, em 2018, na época candidato à presidência, sobre o filho de 34 anos que, durante uma palestra, afirmou que bastaria um cabo e um soldado para fechar o Supremo Tribunal Federal. Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/ja-adverti-o-garoto-diz-bolsonaro-sobre-filho-ter-falado-em-fechar-stf.shtml>

41 <http://www.folhavoria.com.br/policia/noticia/2013/06/adolescente-apontado-como-trafficante-perigoso-e-apreendido-pela-5a-vez-durante-operacao-em-vitoria.html>

42 <https://g1.globo.com/sp/piracicaba-regiao/noticia/estudante-de-engenharia->

classe média alta, jovem branco oriundo de classe favorecida. Aparentemente, ainda que as atividades ilícitas realizadas sejam as mesmas, o significativo *traficante* parece ficar bastante atrelado comumente a apenas um certo estrato social, econômico e racial (STRZYKALSKI, 2019).

Repetimos, então, a provocação feita pelo advogado Daniel Teixeira (2019, s/p): “quem é o ‘menor infrator’ e quem é a criança/adolescente em nossa sociedade?”. De acordo com Teixeira (2019, s/p), “o leitor é levado à conclusão de que há no fato duas categorias de seres humanos: o ‘menor’, que pratica o ato criminoso, e o ‘adolescente’, vítima do evento”. A problemática trazida por Teixeira (2019) pode ser pensada também à luz da noção de encarceramento em massa trabalhada por Borges (2018). A autora investiga o hiperencarceramento não como um fenômeno contemporâneo isolado, mas, sim, a partir de uma retomada histórica que, inicialmente, remete ao período colonial brasileiro. Desde lá, já havia uma diferenciação no tratamento entre os escravizados e os cidadãos libertos no campo das penalizações.

Nina Rodrigues, o médico legista que citamos anteriormente, propôs, no final do século XIX, que o Brasil tivesse dois códigos penais de acordo com a raça: um para os brancos, outro para os negros. Segundo o historiador Buonicore (2005), o renomado cientista baiano argumentava que a inferioridade do negro – e das raças não-brancas – seria um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões e seções.

No Brasil os arianos deveriam cumprir a missão de não permitir que as massas de negros e mestiços possam interferir nos destinos do país. “A civilização ariana está representada

no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defende-la (...) (dos) atos antissociais das raças inferiores, sejam estes verdadeiros crimes no conceito dessas raças, sejam, ao contrário, manifestações do conflito, da luta pela existência entre a civilização superior da raça branca e os esboços de civilização das raças conquistadas ou submetidas”. Talvez nunca antes alguém tenha defendido com tanta ênfase a repressão aberta e o controle social contra as camadas populares, representadas pelas populações não-brancas. A grande ironia era que o fenótipo de Nina Rodrigues não conseguia esconder sua descendência africana, portanto sua condição de mestiço (BUONICORE, 2005, s/p).

É nesse sentido também que Borges (2018) sugere que, mais do que estar atravessado pelo racismo, o sistema prisional dos países colonizados, e o Brasil em especial, tem suas bases assentadas no controle e manutenção de hierarquias raciais. Essas colocações, associadas às estatísticas aqui compartilhadas, nos levam a inferir que esse mecanismo estendeu suas influências também ao que hoje chamamos de política socioeducativa (STRZYKALSKI, 2019).

Retomando um pouco os números, é interessante perceber que, em 2018, houve 57.956 casos de homicídio no Brasil, representando o menor nível de homicídios em quatro anos segundo o Atlas da Violência 2020 (IPEA; FBSP, 2020). Apesar da redução do número de mortes violentas, seguimos acompanhando os efeitos das desigualdades raciais existentes no Brasil. Entre 2017 e 2018, a redução de 12% da taxa de homicídios no Brasil se concentrou entre a população não-negra (soma de brancos, amarelos e indígenas). Ao analisarmos os dados da última década, temos que, entre 2008 e 2018, as taxas de homicídios apresentaram um aumento de 11,5% para os negros, enquanto para os não-negros houve uma diminuição de 12,9%.

Além dos dados de mortes, compreendemos que o genocídio dos jovens em situação de vulnerabilidade, especialmente os de pele negra, não ocorre

somente pelo extermínio, mas, também, pelo encarceramento em massa feito pelo próprio Estado, seja no sistema prisional, seja no sistema socioeducativo (GURSKI; STRZYKALSKI; ROSA, no prelo). Sabemos que há um discurso de expressiva parcela da população que defende o encarceramento dessa juventude, inclusive com a presença do discurso da redução da maioridade penal.

Essa posição punitivista destoa das diretrizes do SINASE (BRASIL, 2006) que preconizam a prevalência da ação pedagógica das medidas socioeducativas em detrimento de seus aspectos meramente sancionatório. Contrariando os princípios desse documento, o discurso punitivista desimplica a sociedade ao fundamentar-se em uma concepção de ato infracional que busca responsabilizar e penalizar única e exclusivamente aquele que cometeu a transgressão.

Ora, o que se passa com esses adolescentes que parecem migrar da instituição escolar para a instituição socioeducativa ou, pior, para a morte precoce? O que temos feito, ou deixado de fazer, para que esses jovens acabem por construir suas trajetórias de vida junto ao mundo do crime, tão próximos de vivências de intensa violência, e não nos bancos escolares (GURSKI, 2019)? No contexto dessas problematizações, gostaríamos de associar uma produção cinematográfica nacional lançada em 2017 que justamente abordou o tema da adolescência em situação de vulnerabilidade social na escola pública brasileira. Referimo-nos ao belo documentário de Cacau Rhoden (2017) chamado *Nunca me sonharam*. O diretor rodou diversas regiões do país e conversou com jovens e educadores de diferentes escolas públicas de ensino médio sobre seus sonhos, projetos, expectativas e frustrações (GURSKI, 2019).

O título do filme é uma expressão recolhida da fala de Felipe Lima, um adolescente branco e pobre do interior do Ceará que, ao contar sobre o que

sua família esperava de seu futuro, disse: “acho que nunca me sonharam. Nunca me sonharam psicólogo, nunca me sonharam sendo um professor, um médico. Eles não sonhavam e não me ensinaram a sonhar”. Felipe, o rapaz que emprestou sua fala para o título do filme de Cacau Rhoden, tem toda a razão, só se constrói um lugar de inscrição na medida em que há um estofo simbólico, isto é, na medida em que o sujeito esteve inscrito no sonho de um Outro. Este Outro a que nos referimos aqui são também os rumos das políticas públicas de educação dirigidas à infância e juventude do país (GURSKI, 2019). Para além de um lugar concreto na sala de aula, é preciso que se produza um lugar simbólico que proporcione condições para que esses jovens possam, primeiramente, sentirem-se autorizados a estar no lugar de aluno e não somente no de *jovem infrator*.

Felipe Silva, um jovem negro, que é redator de jornal, também entrevistado por Cacau Rhoden, fez uma bela metáfora do que significam as perspectivas de um jovem negro no Brasil. Ele disse: “A ideia da meritocracia eu acho ótima, cara. Mas ela é uma desculpa muito boa pra você não ter que resolver alguns problemas, sabe. É como uma corrida pra chegar ao topo do prédio... só que um tá largando do quinto andar de elevador e eu tô largando do subsolo.”. Não é de nos surpreender que o grupo populacional que menos tem condição de permanência na escola é também aquele que protagoniza as maiores taxas de encarceramento e mortalidade (GURSKI, 2019; GURSKI; STRZYKALSKI; ROSA, no prelo).

Ao estarem excluídos das utopias educativas de nosso país, ao não serem olhados e narrados como sujeitos educáveis e escolarizáveis, lhes apresentamos o que eles verbalizam em nossas pesquisas e intervenções: suas vidas se reduzem a matar ou morrer. Com uma perspectiva de futuro balizada por falas como “*dona, a gente sabe que, nessa vida do crime, a gente vai morrer cedo... Eu tenho sorte de ter 17 anos... Disseram que eu ia morrer antes dos*

15!”, esses jovens negros, pobres e marginalizados parecem devolver ao país, com seus atos infracionais, a violência que recebem como simbólico: “educa-me ou te mato!” (GURSKI, 2019, p. 38).

Pode-se pensar que a fantasia colonial, que se apresentava pela via das contradições do poder violento do senhor de engenho, segue, na atualidade, perpetuada pelas peripécias do neoliberalismo e nas altas taxas de mortalidade de jovens negros no país. É importante destacar que, ao propormos o trabalho com a fantasia colonial e o desejo de fascismo, não visamos decantar a ilusão da fantasia, mas, sim, encontrar o que há de real na construção desta fantasia.

A violência e o poder soberano colonial, que fundaram esse país, também traçaram linhas de morte, levando nossas relações sociais ao extremo da degradação. Nesse sentido, a obra de Gilberto Freyre é exemplar, já que, através de um cenário de paz e estabilidade, acaba por ocultar as contradições e eliminar os antagonismos, apontando para um horizonte ideal onde reina a resolução de conflitos e a estabilização da identidade brasileira da miscigenação.

Entendemos que a aplicação do poder de morte e as tramas do neoliberalismo de nosso tempo funcionam como uma trajetória de repetição da violência e da exclusão. Nas palavras de Mbembe (2018, p. 42), trata-se de manter nossa identidade como nação enquanto “identidade contra o Outro”. É nesse sentido que pensamos que o atual desejo de fascismo, que tomou nosso país nos últimos anos, não deixa de evocar a fantasia colonial, mostrando que, no Brasil, o lugar da subalternidade e da exclusão não pode ficar vago. Os jovens senhores da Faria Lima⁴³ talvez não tenham dimensão da

43 Os “jovens senhores da Faria Lima” faz referência aos “Faria Limers”, expressão de caráter cômico cunhada em reportagem da Revista VEJA, em dezembro de 2019, para nomear o way of life de uma elite financeira do país que vive em uma espécie de bolha econômica, racial e social sustentada, especialmente, no ideário neoliberal. Para

montagem fantasmática que o desejo de colonialidade lhes impinge. Nas asas de um Brasil “desenvolvido” que “vai prá frente”, o país mata seus jovens negros, produzindo o retrato de uma nação que, há mais de 500 anos, não sai do mesmo lugar.

REFERÊNCIAS

AKESSON, L. **Postcolonial Portuguese Migration to Angola: Migrants or Masters?** Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2018.

BIRD-POLLAN, S. **Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation.** Maryland: Rowman & Littlefield, 2015.

BORGES, J. **O que é encarceramento em massa?.** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOTELHO, A. **O Retorno da Sociedade: Políticas e Interpretações do Brasil.** Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. **Sistema Nacional De Atendimento Socioeducativo – SINASE.** Brasília: CONANDA, 2006. Disponível em: <<http://www.conselhodacrianca.al.gov.br/sala-de-imprensa/publicacoes/sinase.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

BUONICORE, A. Reflexões sobre o marxismo e a questão racial. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 51, s/p, 2005. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080508164113/http://www.espacoacademico.com.br/051/51buonicore.htm>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

mais informações, ver: <https://catracalivre.com.br/mais/reportagem-sobre-faria-limers-vira-meme-nas-redes-sociais/>.

FASE. Fundação de Atendimento Socioeducativo do Rio Grande do Sul. **Relatório de Atividades da Fundação de Atendimento Socioeducativo.** Relatório Técnico, 2015.

FERNANDES, F. (2016). Prefácio. In: NASCIMENTO, A. (Autor). **O Genocídio do Negro Brasileiro.** São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 15-22.

FREUD, S. (1969). Breves escritos: contribuições para uma discussão acerca do suicídio. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (vol. 11). Rio Janeiro: Imago, 1910, p. 217-218.

FREUD, S. (2010). O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Obras Completas** (vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras, 1930, p. 13-122.

FREUD, S. (2017). As pulsões e seus destinos. **Obras incompletas de Sigmund Freud.** Belo Horizonte: Autêntica, 1915.

FREYRE, G. (1988). **Casa-Grande e Senzala.** São Paulo: Círculo do Livro, 1933.

FROSH, S. **Assombrações. Psicanálise e transmissões fantasmagóricas.** São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.

GAMBETTI, Z. **Agir em Tempos Sombrios.** Porto Alegre: Criação Humana, 2019.

GURSKI, R. Educa-me ou te mato! **Estilos da Clínica**, v. 24, n. 1, p. 62-70, 2019.

GURSKI, R.; BARROS, J.; STRZYKALSKI, S. O Enlace entre Psicanálise, Educação, Cinema e a Experiência Adolescente. **Educação & Realidade**, v. 44, n. 2, p. 1-17, 2019.

GURSKI, R.; STRZYKALSKI, S.; ROSA, M. D. A ética como método no

encontro entre psicanálise e socioeducação. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, no prelo.

GUTMAN, G. Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 10, n. 4, p. 711-728, 2007.

HOOKE, D. Pre-discursive racism. **Journal of Community and Applied Social Psychology**, v. 16, n. 3, p. 207-232, 2006.

IPEA; FBSP. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência**, 2017. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/170609_atlas_da_violencia_2017.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2021.

IPEA; FBSP. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência**, 2020. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, A. (2016). **O Genocídio do Negro Brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

PERRONE, C.; GURSKI, R.; GAMBETTI, Z.; ROSA, M. D. **Os novos fascismos e a onirópolis**. Projeto de pesquisa, UFRGS, 2020.

REICH, W. **Psicologia das Massas do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

RHODEN, C. **Nunca me sonharam**. Filme. São Paulo: Maria Farinha Filmes, 2017.

ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica**

do sofrimento. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

SAID, E. **Orientalismo. Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCHWARCZ, L. Gilberto Freyre: Adaptação, mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo Nos Trópicos, **Philia&Filia**, v. 2, n. 2, p. 85-117, 2011.

STRZYKALSKI, S. **Adolescente? Eu sou sujeito homem! Reflexões sobre uma experiência de escuta na socioeducação com jovens envolvidos com o tráfico de drogas.** 2019. Dissertação (Mestrado em Psicanálise: clínica e cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2019.

TEIXEIRA, D. **De “menor” a “criança”: menor idade negra, infância branca e genocídio.** Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT, 2019, s/p. Disponível em: <<https://ceert.org.br/noticias/crianca-adolescente/25613/de-menor-a-crianca-menoridade-negra-infancia-branca-e-genocidio--por-dr-daniel-teixeira>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

UNICEF. Fundo das Nações Unidas para a Infância. **Um Rosto Familiar: A violência nas vidas de crianças e adolescentes.** Relatório, 2017. Disponível em: <https://crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/unicef_relatorios/violencia_na_vida_de_crianças_e_adolescentes_unicef2017_resumo_port.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2021.

VENTURA, R. **Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GÉNOCIDE DES JEUNES NOIRS ET VIOLENCE (IM) PERTINENTE AU BRÉSIL D'AUJOURD'HUI : LE FANTASME DE LA COLONIALITÉ ET LA PRODUCTION DU DÉSIR ACTUEL DE FASCISME⁴⁴

Rose Gurski
Cláudia Perrone
Stéphanie Strzykalski

Cet article est le fruit de la participation des auteures à la discipline Psychanalyse et Violence - Dialogues (im) pertinents dans le cadre des actions menées par le réseau international *Coletivo Amarrações* : psychanalyse et politiques pour les jeunes en 2020. Depuis le *Coletivo Amarrações* nous avons pour objectif de semer de nouvelles perspectives discursives sur la valeur de la vie juvénile afin de frayer, sous la forme du Réseau, des voies alternatives dans le combat contre la violence urbaine, la criminalité et la mortalité des jeunes. C'est dans ce contexte de la discipline que nous avons choisi de présenter un découpage ayant trait à l'un des problèmes brésiliens les plus poignants : la violence excessive et brutale qui touche massivement les jeunes Noirs et pauvres au Brésil.

Il faut souligner que la naissance même de ce collectif est une tentative

44 Rose Gurski est psychologue et psychanalyste, membre de l'Association psychanalytique de Porto Alegre (APPOA). Professeure à l'Institut de psychologie de l'Université fédérale du Rio Grande do Sul, au programme de troisième cycle en Psychanalyse : clinique et culture à l'Université fédérale du Rio Grande do Sul (UFRGS) et au programme de Psychologie clinique de l'Université de São Paulo. Coordinatrice du groupe de recherche sur la psychanalyse, l'éducation et la culture (NUPPEC / UFRGS). Cláudia Perrone est psychologue et psychanalyste associée à l'Association psychanalytique de Porto Alegre (APPOA). Professeure à l'Institut de psychologie et au troisième cycle en Psychanalyse : clinique et culture à l'Université fédérale du Rio Grande do Sul (UFRGS). Stéphanie Strzykalski est psychologue (UFRGS), master en Psychanalyse : clinique et culture (PPGCLIC / UFRGS) et chercheuse associée au groupe de recherche sur la psychanalyse, l'éducation et la culture (NUPPEC / UFRGS).

de lutter contre le problème historique de la violence qui touche les jeunes au Brésil. Avec la construction du collectif *Amarrações*, nous avons voulu apporter notre contribution en produisant des connaissances qui aident les différents segments de la société brésilienne à mener une réflexion critique sur les processus sociaux, politiques, culturels et civilisateurs qui font l'histoire du Brésil.

Ainsi, en 2018, lors de la fondation politique du Collectif, imbus du désir de « faire avec » la jeunesse en situation de vulnérabilité sociale, nous avons voulu mettre en commun les actions que nous menions déjà dans notre travail universitaire, afin d'intervenir dans la triste réalité des jeunes Noirs brésiliens de périphérie qui, malheureusement, grossissent les statistiques de décès dans ce pays.

L'Atlas de la violence 2017, par exemple, a montré que les jeunes Noirs et peu scolarisés, âgés de 15 à 29 ans, sont les principales victimes de morts violentes au Brésil (IPEA ; FBSP, 2017). Et selon le rapport de l'UNICEF (2017), le Brésil a été identifié comme le 7^e pays où l'on tue le plus de jeunes hommes au monde. Au-delà de la mort physique, des récits (et des statistiques) témoignent également de la mort symbolique de ces sujets ; en ce sens, il nous paraît urgent de discuter de l'absence de possibilités éducatives et sociales qui réunissent les conditions nécessaires à ces sujets pour qu'ils aient droit à la parole dans le lien social.

En recoupant les données statistiques du décrochage et de l'abandon scolaire avec le nombre d'établissements socio-éducatifs, nous verrons que les jeunes placés sous accompagnement socio-éducatif sont souvent du même groupe d'âge que ceux qui abandonnent l'école (14 à 16 ans) ; on peut dire aussi que ce sont les mêmes jeunes qui n'accrochent pas à l'école, c'est-à-dire qu'ils ne trouvent pas dans l'institution scolaire – comme l'a dit Freud (1910/1969) lors d'une réunion de la société psychanalytique à Vienne – les

conditions d'éveil au monde extérieur (GURSKI , 2019).

C'est en problématisant les racines de la violence au Brésil, en l'occurrence, la violence actuelle envers les jeunes Noirs brésiliens – un problème si souvent nié, voire réduit au silence dans notre pays – que la discipline qui a motivé l'écriture de cet article renouvelle la dose d'impertinence et de subversion du réseau international du collectif *Amarrações* lui-même.

Réfléchir à cette question demande un va-et-vient, car il est essentiel de parler des jeunes en tant qu'auteurs de violences, mais aussi, et surtout, en tant que victime de la perversité du système national qui, depuis des siècles, tue et étouffe certains groupes sociaux. Cette oppression ne fait qu'augmenter dans la mesure où il y a actuellement une érosion des politiques publiques et sociales destinées aux jeunes des périphéries.

Face au démantèlement des politiques sociales destinées aux jeunes comme moyen de perpétuer le génocide de la jeunesse noire, nous avons pour objectif de discuter l'existence même de la politique socio-éducative comme matérialité actuelle mettant en évidence la perpétuation du racisme colonial, voire du racisme structurel qui nous concerne tous.

Dans ce texte, nous voulons souligner les effets du débat suscité par la retrouvaille de d'un ouvrage classique de la sociologie nationale, *Maîtres et Esclaves* de Gilberto Freyre (1933/1988). Nous avons alors décidé de réfléchir sur ce que la présuite (dite aussi préquelle) de l'histoire du Brésil colonial et de la Première République (nommée « Vieille République ») a produit dans le sens de ce que nous vivons aujourd'hui comme l'un des processus les plus destructeurs de notre lien sociétal, à savoir, l'inégalité sociale, l'inégalité raciale et la violence.

Pour introduire ce qui fait l'objet de cet écrit, il faut souligner que la question du génocide des jeunes Noirs est essentiellement perçue comme le « destin » de ces sujets. À notre sens, c'est dû en large mesure à un discours

social hégémonique, légitimé et banalisé encore aujourd'hui, selon lequel ces vies n'ont aucune importance. Il semble que ce soit une logique fondée, avant tout, sur des principes régis par le capital et le marché : à utiliser et à jeter ; ce sont des vies remplaçables.

Pour une réflexion élargie, nous nous sommes posé au départ quelques questions : *quels enjeux de la généalogie de notre pays faut-il verbaliser et reconnaître pour faire cesser la violence brutale (coloniale) à l'origine de plus de 300 ans d'esclavage, qui a fait du Brésil le dernier pays à l'abolir ? Que reste-t-il encore du Brésil colonial dans cette violence brutale dont souffre le pays ?*

À partir de nos recherches⁴⁵, nous menons un travail d'investigation et d'intervention auprès de jeunes qui font l'objet de mesures socio-éducatives ; et ce n'est pas le fruit du hasard si ceux-ci ont connu la violence et la vulnérabilité dans leur milieu de vie. Les écouter c'est souvent témoigner du spectacle d'horreur produit dans différentes instances de la société brésilienne : reproduction des logiques carcérales dans les établissements socio-éducatifs, abandon des élèves par les écoles, politiques publiques qui ne « touchent » pas les jeunes, violence policière affichée etc. En ce sens, il convient également de se demander : *Quelle est la particularité de la violence au Brésil ? A quoi répondent les jeunes qui se lancent dans le trafic et disent que leur destin se réduit à tuer ou à mourir ? Comment le racisme s'est-il structuré dans notre lien social ? Quels sont les mythes fondateurs*

45 Nous nous référons aux recherches et extensions qui ont lieu dans le cadre de l'axe Psychanalyse, Education, Adolescence et Socio-éducation du Centre de Recherche en Psychanalyse, Education et Culture (Axe 3 - NUPPEC / UFRGS). Depuis l'Axe 3 du NUPPEC, nous nous sommes consacrés à l'étude des conditions du lien social contemporain avec un accent sur le thème de l'adolescence des sujets en situation de vulnérabilité. Le groupe comprend des enseignants, des chercheurs associés, des étudiants de Master et des boursiers. Pour plus d'informations, voir : www.ufrgs.br/nuppec et www.facebook.com/nuppec

du système d'oppression raciale ?

Quand on se penche sur l'histoire de la société brésilienne, on découvre que les Noirs furent une alternative pour le colonisateur blanc qui ne parvenait pas à « domestiquer » les Indiens. Les Noirs, introduits sur la scène du pays comme une race inférieure et dans la condition de servitude absolue, ont été déshumanisés et objectalisés. Après plus de trois siècles d'esclavage, avec l'émergence des inspirations républicaines et contraint à en finir commercialement avec la traite des esclaves, le Brésil a signé l'abolition et proclamé la République.

Lors de l'abolition de l'esclavage, vers la fin du XIX^e siècle, le pays s'est débattu, ne sachant que faire des Noirs devenus citoyens. Un grand nombre d'Afro-descendants libérés vont alors errer dans les rues du pays, ils font peur et vont devenir l'objet de la construction de mythes qui subsistent aujourd'hui. On peut penser que c'est à ce moment-là que naît, en fait, le racisme que l'on connaît aujourd'hui, étant donné que jusqu'à l'abolition, les Noirs n'existaient pas en tant qu'humains, ils étaient considérés comme des non-citoyens (SCHWARCZ, 2011).

Établie la Première République (Vieille République), les savants et les intellectuels, au lieu de réfléchir aux conditions de la citoyenneté, produisent des compréhensions et des théories qui criminalisent les Noirs, et ce, de deux façons en particulier : soit par la criminalisation de la misère et de la vie dans la rue, qui devient l'habitat pour beaucoup d'entre eux après la libération ; soit par les théories eugéniques et la criminologie de Lombroso. C'est en s'appuyant sur cette dernière que des personnalités telles que Raimundo Nino Rodrigues, médecin légiste et psychiatre bahianais, soutiennent que le métissage produirait une société dégénérée. Rodrigues est l'auteur de théories biologiques qui normalisent les différences et les inégalités raciales et sociales. Les thèses lombrosiennes et l'eugénisme renforcent

la stigmatisation des Noirs comme délinquants, car ils figurent comme un mal biologique (GUTMAN, 2007). À partir de ces thèses, se construisent des mécanismes sociaux d'exclusion des Noirs, ce qui contribue à forger le stéréotype du Noir infracteur, faisant de celui-ci une cible constante du système criminel.

Ces solutions ludiques ont eu pour effet d'effacer les relations conflictuelles entre Noirs et Blancs au Brésil. Sans reconnaissance symbolique, l'expérience de la violence reste dans le registre du réel ; sans pouvoir être élaborée, elle est seulement agie (passage à l'acte). Dans ce contexte, on s'interroge à quel point le métissage et le mythe de la démocratie raciale, que nous explorerons à travers l'ouvrage de Gilberto Freyre (1933/2006), ont contribué au blanchissement de la population.

Il nous semble important de souligner le passage du sentiment colonial à ce que nous appelons les nouvelles formes de fascisme. Selon Zeynep Gambetti (2019), professeur à l'Université de Bogazici en Turquie, nous assistons incrédules au retour du fascisme sous des formes d'expression actuelles. Nous faisons l'hypothèse (PERRONE et al., 2020) que le désir de fascisme est présent dans la société brésilienne à travers la banalisation du génocide réel et symbolique des jeunes Noirs et pauvres. À partir de ce désir de fascisme, nous nous sommes interrogés sur le désir de colonialité qui habite les liens sociaux et institutionnels au Brésil.

Dans ce contexte, il faut se demander si la violence brutale exercée par une partie de la population brésilienne ne serait pas le passage à l'acte de ce fantasme colonial qui a marqué les relations du colonisateur aux Indiens et, plus tard, aux Noirs. *Que représente la difficulté d'intégration et d'inclusion des jeunes Noirs au Brésil ? Le génocide physique et symbolique de ces adolescents serait-il la matérialité actuelle de ce qui reste du fantasme colonial ? L'existence même d'une politique socio-éducative ne révèle-t-*

elle pas le manque d'investissement dans l'éducation de ces sujets comme voie de l'exclusion ?

Les inégalités sociales et le racisme structurel sont des problèmes nationaux qui nous accompagnent depuis des siècles sans que nous puissions parler clairement de la violence née de telles conditions et passée dans notre vie quotidienne. Nous discutons de ces conditions, nous faisons d'excellentes lois pour protéger nos enfants et nos jeunes, des lois antiracistes, mais nous ne voyons pas ces lois fonctionner comme des opérateurs symboliques nous permettant d'avancer (SCHWARCZ, 2011).

Au contraire, de nos jours, il semble que nous allons à reculons. Il est possible que les relations verticales promues par l'imaginaire de la monarchie et, plus tard, par les thèses eugénistes importées d'Europe, aient construit, depuis le colonisateur blanc européen, ce modèle de relations où prévalent l'exploitation, l'extractivisme, la réification du semblable et la déshumanisation d'autres ethnies et cultures.

En ce sens, nous reprenons une question posée dans un cours de la discipline *Psychanalyse et Violence – Dialogues (im)pertinents : pourquoi banalisons-nous historiquement les inégalités sociales dans notre pays ? Se pourrait-il que le récit de la démocratie raciale nous ait empêché d'élaborer cette origine violente dans nos liens, et aujourd'hui nous voyons revenir ce même fantasme dans les habits du désir de fascisme ?*

A partir d'une mise en discussion de l'ouvrage *Maîtres et Esclaves* (FREYRE, 1933/1988), scène de la naissance du mythe de la cordialité portugaise/ brésilienne, nous tenterons de faire le point sur les conditions culturelles du Brésil dans les premières années de la République brésilienne tant attendue. Nous chercherons aussi à articuler cette analyse à deux autres dimensions : la politique socio-éducative et du désir de fascisme.

Pour ce faire, nous nous sommes demandé : *quelle est la relation entre*

le génocide actuel des jeunes Noirs et le fantasme colonial brésilien de racisme, de servitude, de ségrégation ? Quelle est la relation entre le désir actuel de fascisme et le désir de colonialité ?

MAÎTRES ET ESCLAVES DANS LE BRÉSIL D'AUJOURD'HUI : LE DÉSIR DE COLONIALITÉ ET LE GOÛT DU COMMANDEMENT COMME FANTASME ORIGINAIRES DU RACISME STRUCTUREL

Maîtres et Esclaves (FREYRE, 1933/1988) est un livre central pour comprendre la culture brésilienne. Il fait l'objet d'un dialogue et d'une discussion entre intellectuels brésiliens que nous pourrions dire symptomatiques sur les origines, la constitution et le résultat de la formation sociale brésilienne.

Freyre a été acclamé dans les années 1930 et 1940 dans la mesure où il fondait une nouvelle image de soi pour le Brésilien, et son ouvrage a été accueilli comme révolutionnaire. Car, en plus de remettre en question la thèse de l'infériorité raciale du peuple brésilien et les prémisses du déterminisme géographique, qui présumait l'impossibilité d'implanter une civilisation moderne sous les tropiques, Freyre a attribué au Noir, en particulier à l'esclave domestique, le rôle de co-civilisateur dans la société brésilienne (VENTURA, 1991).

Le Noir aurait non seulement joué un rôle social important dans la formation de notre langue, de notre cuisine, de nos croyances, influençant même notre développement technique, mais il a également exercé une forte influence sur les maîtres blancs, avec sa présence affective à l'intérieur de leurs foyers, le partage de l'intimité et l'approche sexuelle toujours possible. Même si la démocratie raciale est un discours contesté par l'académie, la persistance et l'adhésion à ses propositions font penser qu'il est pos-

sible de comprendre *Maîtres et Esclaves* comme un « fantasme colonial » (AKESSON, 2018; BIRD-POLLAN, 2015; FROSH, 2018; HOOK, 2006) brésilien.

Dans nos recherches, nous cherchons à interroger et à décrire les modes d'assujettissement et la dimension socio-politique de la souffrance du point de vue de la psychanalyse (ROSA, 2016). Parmi les questions actuelles qui font l'objet de notre exploration, il y a la notion du fantasme colonial brésilien qui renvoie à ce que nous appelons le désir de fascisme (PERRONE et al., 2020). Reich (2019), dans son livre *La psychologie de masse du fascisme*, se demandait déjà pourquoi les masses non seulement enduraient l'oppression du fascisme, mais avaient elles-mêmes une sorte de tentation fasciste.

C'est à Freud (1915/2017, 1930/2010) de montrer l'autre face de la raison : des pulsions, des mouvements agressifs, des impulsions voraces, excluant la médiation symbolique de la démocratie et exigeant impérativement la jouissance. Le rêve pervers du pouvoir de l'Un, de l'unité sans manque et indivisée, s'accomplit de manière hypnotique chez le leader totalitaire (GURSKI; BARROS; STRZYKALSKI, 2019).

L'importance de la psychanalyse dans cette discussion tient précisément à la possibilité d'explorer le désir de fascisme à partir du seuil critique des fantasmes coloniaux inconscients ; il convient de s'interroger combien ceux-ci déterminent matériellement notre imaginaire ou les *conditions réelles de notre réalité*. En d'autres termes, on pourrait dire qu'il s'agit d'une analyse des faits à partir de leurs fictions et de leurs fantasmes.

Edward Said (2003) a souligné le refus de Freud d'ériger une barrière insurmontable entre « le primitif » et « le civilisé », tel que le préconisait le discours colonisateur. Dans les scènes coloniales, il faudrait tenir compte du déni, des ratures, des effacements, qui indiquent constamment le faux

sens d'unification de ce que serait la nation brésilienne, son histoire et son peuple. Pour le colonisateur, le colonisé et son territoire lui appartiennent parce que cet autre est inférieur, moins efficace, moins rationnel, voire moins complet en un sens.

Un autre aspect décrit par Freyre, directement lié à la violence épidémique de la société brésilienne, est celui qu'il décrivait comme une fixation des maîtres sur la *femme de couleur*, les colonisateurs semblant avoir une préférence presque morbide pour les femmes noires et les femmes mulâtres. L'influence noire s'étendrait de la table au lit, de la cuisine au sexe, de l'esclave nourrice des enfants des maîtres à la soi-disant mère noire qui initiait les hommes à la vie sexuelle. Freyre reliait les relations sadomasochistes de plaisir et de domination non seulement à l'intimité domestique, mais aussi à l'ordre politique et social.

L'autoritarisme de la société brésilienne aurait-il ses racines dans le sadisme, appris et exercé dans la relation aux esclaves ? Ces rapports originaires seraient-ils devenus le goût du commandement, caractéristique de tout Brésilien né et élevé dans une sorte de casa grande (les maîtres) ? Ceux appartenant aux couches inférieures de la hiérarchie sociale et raciale, ceux qui habitaient la senzala (les esclaves), au contraire, auraient-ils pris un chemin subalterne ? Il semble que le fantasme colonial ait caché le « Réel d'un antagonisme » de l'angoisse raciale et a procuré un soulagement sous le nom de « démocratie raciale ». Il a ainsi dissimulé le racisme, les inégalités, et empêché les membres des communautés non blanches de prendre conscience des mécanismes d'exclusion dont ils faisaient et font encore l'objet. Notre fantasme colonial a voilé les conflits fondateurs et, encore une fois, en ne reconnaissant pas la racialité comme un problème pour la société brésilienne, il a fini par empêcher de faire reconnaître à tous le statut de Brésilien, laissant aux Noirs la place des non-citoyens.

La proposition de démocratie raciale a suivi un modèle hégémonique racial et culturel blanc auquel toutes les autres races et cultures devraient être assimilées. Cela mène peut-être au génocide et à l'ethnocide de toutes les différences afin de créer une nouvelle race et une nouvelle civilisation brésilienne, le vrai peuple brésilien (BOTELHO, 2019). L'affermissement de la pluralité au Brésil, d'un peuple ethniquement divers, s'est peu à peu effacé dans la discussion et à l'horizon social.

Ce n'est que dans les années 70 que se font entendre des voix dissidentes, très tôt tuées par la dictature militaire, proposant une démocratie pluriraciale et pluri-éthnique. Abdias Nascimento, en 1978, lance le livre *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978/2016), dénonçant la farce de la démocratie raciale ; dans la préface, Florestan Fernandes (2016) déclare que soit la société brésilienne est démocratique pour toutes les races et offre à celles-ci une égalité économique, sociale et culturelle, soit il n'y a pas de société démocratique.

Il importe de souligner que la dictature a ravivé le caractère autoritaire du pouvoir lorsque, en 1972, à l'occasion du 150^e anniversaire de l'indépendance du Brésil, elle a fait revenir au pays, après un accord portugais-brésilien, les dépouilles de l'empereur Dom Pedro I. Il a été mythifié comme un héros militaire, symbolisant la réunification mythique du pays, un moyen pour le passé colonial de rejoindre le présent. La même question qui s'est posée à la fin du système esclavagiste en 1888 revient avec une force renouvelée : la construction d'une nation et d'une identité brésilienne où il n'y a pas de place pour les questions qui touchent les citoyens noirs et pauvres.

Avec le processus de re-démocratisation du Brésil, en particulier de 2003 au début de 2016, notre fantasme colonial a été exposé au grand jour. L'État brésilien a subi des pressions et dû reconnaître le fait qu'il était la nation la plus inégale au monde, aussi bien du point de vue économique que racial.

Lors de la conférence de Durban en 2001, le Brésil a reconnu internationalement la présence du racisme sur son sol et, par conséquent, s'est engagé à mettre en œuvre des politiques d'action positive pour surmonter ce fantasme de *démocratie raciale* (NASCIMENTO, 2016).

Dans le processus de démocratisation, commencé en 1988 avec l'adoption de la nouvelle Constitution (nommée Constitution citoyenne), les citoyens brésiliens ont été reconnus pour la première fois comme sujets jouissant de droits. En tout cas, ce « sujet » n'existait que dans les normes juridiques. Ce n'est qu'au début des années 2000 que naissent des mouvements populaires faisant pression pour une constitution objective/subjective de la société. Il est utile de rappeler que le Statut de l'Enfant et de l'Adolescent - ECA a été établi en 1990 avec la Loi 8.069, mais il n'est pas possible d'affirmer que ce Statut soit pleinement en vigueur, notamment si l'on tient compte des attaques directes aux institutions de défense des droits humains fondamentaux au Brésil. La reconnaissance minimale de la citoyenneté des Brésiliens et une avancée démocratique modeste vers la construction d'une société moins inégale, moins raciste et moins sexiste ont permis des changements dans la période de 2003 à 2016.

C'est au début des années 2000 que des politiques sociales en faveur des femmes, des avancées dans les politiques en faveur de la jeunesse et celles d'action positive ont vu le jour, tournées vers la lutte contre le racisme au niveau fédéral, dans les administrations des états fédérés et municipales, ainsi que dans les domaines juridique et législatif. Les universités publiques ont été poussées par les mouvements noirs et d'autres mouvements alliés à s'engager dans la lutte contre le racisme et à se prononcer face à la sous-représentation des jeunes Noirs dans l'enseignement supérieur. Plusieurs établissements publics d'enseignement supérieur ont alors adopté des politiques universitaires positives pour les Noirs et les Indiens comme me-

sures de démocratisation de l'accès et de leur permanence dans ces espaces. Pendant ces années-là, la *senzala* (les esclaves) était accueillie et reconnue comme faisant partie de la nation. Cependant, plusieurs groupes de la *Casa Grande* ont réagi. Les changements n'ont pas été favorablement accueillis, et un processus de retour à l'autoritarisme voit le jour.

Dans l'édition brésilienne, *Casa-Grande e Senzala* a pour sous-titre « Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal » (Formation de la famille brésilienne sous l'économie patriarcale)⁴⁶. Ce sous-titre évoque précisément la configuration actuelle de la société brésilienne des dernières décennies. Depuis le début de son mandat présidentiel, Bolsonaro a clairement indiqué qu'il ne gouvernait pas pour tout le monde, uniquement pour les *Maîtres*. Lors d'une apparition publique en février 2017, ses propos ne laissent aucun doute : « Les minorités doivent se soumettre à la majorité »⁴⁷

C'est pour toutes ces raisons qu'il faut réfléchir sur la place qu'occupent les jeunes Noirs au sein de la société brésilienne : *Quel sort leur est réservé ? Les jeunes Noirs seraient-ils encore vus dans la perspective de la dégénérescence, incarnant le « mal » et troublant l'eurocentrisme de notre élite blanche et ses discours renouvelés sur l'importance du « berceau » ? Le Noir appartient-il à la société brésilienne encore sous l'égide décrite par Freyre « du pouvoir sadique », de l'objet tuable d'une nation nécropolitique ? Le désir de colonialité, sous le couvert du goût du commandement, se renouvelle-t-il à notre époque à travers le désir actuel de fascisme ?*

46 N.T. : L'édition française : *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. Première parution en 1952. Trad. du portugais (Brésil) par Roger Bastide. Préface de Lucien Febvre. Nouvelle édition en 1974.

47 <https://istoc.com.br/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias/>

LA POLITIQUE SOCIO-ÉDUCATIVE COMME MATÉRIALISATION DES INÉGALITÉS RACIALES AU BRÉSIL : ÉDUQUEZ-MOI OU JE VOUS TUE !

La socio-éducation brésilienne, tout comme le système pénitentiaire, circonscribit généralement un profil de population très précis : ce sont des garçons noirs issus de familles pauvres, vivant dans des quartiers périphériques qui présentent des taux élevés de vulnérabilité et de violence et ils sont, en général, très peu scolarisés. Pour comprendre l'évolution de cette situation, prenons quelques données statistiques.

Selon un rapport de la FASE (Fundação de Atendimento Socioeducativo do Rio Grande do Sul), l'une des institutions régionales chargées de la mise en œuvre d'actions socio-éducatives au Rio Grande do Sul (RS), le profil des jeunes faisant l'objet de mesures socio-éducatives au cours de la période 2015 était le suivant : jeunes de 16 et 17 ans (55,6%), hommes (97,2%), Blancs (60,29%). Concernant ces données absolues, il faut tout de même considérer la proportion de la population noire et blanche au RS : selon le recensement IBGE 2010, 5,6% des habitants du Rio Grande do Sul étaient noirs et 10,6% étaient métis, tandis que les Blancs représentaient 83,2%. Ces chiffres nous permettent de comprendre que les taux de placement des adolescents noirs et métis sont significativement plus élevés par rapport aux taux de la population générale du RS.

Autre chiffre important : même si plus de la moitié des jeunes appartenaient à la tranche d'âge correspondant à celle de la fréquentation du lycée (16-17 ans), seuls 10% du nombre total d'adolescents placés fréquentaient un lycée, la plupart d'entre eux n'ayant même pas terminé l'école primaire. De plus, sur la période d'octobre à décembre 2015, 81,9% des adolescents placés provisoirement dans un établissement socio-éducatif étaient absents

de l'école avant ce placement.

Il est également important, pour cette discussion sur l'impact du racisme structurel sur le génocide actuel des jeunes Noirs au Brésil, de tenir compte de *l'élection flagrante des adolescents qui sont après tout jugés infracteurs*. La culture de la socio-éducation se confond beaucoup encore avec la division de classe et le racisme, c'est-à-dire les préjugés structurels et historiques de la société brésilienne. Cela passe par la langue elle-même : il est difficile de voir un jeune de la classe moyenne et supérieure être qualifié d'infracteur, cette nomenclature étant réservée aux jeunes de banlieue, aux Noirs en particulier.

Les garçons qui font l'objet des statistiques de la socio-éducation sont considérés comme des *délinquants*, des *mineurs infracteurs* dont le comportement déviant doit être corrigé par des mesures socio-éducatives, alors que les garçons de la classe moyenne ou riche, majoritairement blancs, fréquentant le lycée ou l'université, voient leurs actes interprétés comme la manifestation de *l'impulsivité propre à l'adolescent ou au garçon*⁴⁸, ce qui justifierait qu'ils aient une seconde chance dans la vie (STRZYKALSKI, 2019).

Ces arguments affichés dans les médias et les discours juridiques et sociaux témoignent du caractère socio-économique et racial sélectif de la justice des mineurs. En ce qui concerne les discours des médias, il est intéressant d'analyser les titres de presse, qui suggèrent des regards différents portés sur un même acte. D'un côté, il y a *l'adolescent désigné comme un*

48 Nous faisons allusion aux propos tenus par Jair Bolsonaro en 2018, à propos de son fils de 34 ans qui, lors d'une conférence, a déclaré qu'un caporal et un soldat suffiraient à fermer la Cour suprême : « J'ai déjà prévenu le garçon, mon fils, la responsabilité est à lui. Il s'est déjà excusé ». Bolsonaro était alors candidat à la présidentielle. Source : <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/ja-advertido-garoto-diz-bolsonaro-sobre-filho-ter-falado-em-fechar-stf.shtml>

*dealer dangereux*⁴⁹, un garçon noir et pauvre, de l'autre, il y a l'étudiant ingénieur à Unicamp⁵⁰ qui vend de la drogue à la classe moyenne supérieure, un jeune homme blanc d'une classe favorisée. Apparemment, même si les activités illégales exercées sont les mêmes, le signifiant *trafiquant* semble être assez étroitement lié à une seule couche sociale, économique et raciale (STRZYKALSKI, 2019).

Nous rappelons donc la provocation de l'avocat Daniel Teixeira (2019, s/p) : « Qui est le 'mineur délinquant' et qui est l'enfant/adolescent dans notre société ? ». Selon Teixeira (2019, s/p), « le lecteur est amené à conclure qu'il existe en fait deux catégories d'êtres humains : le 'mineur', celui qui pratique l'acte criminel, et 'l'adolescent', victime de l'événement ».

Le problème soulevé par Teixeira (2019) peut également être pensé à la lumière de la notion d'incarcération de masse proposée par Borges (2018). L'auteur étudie l'hyper-incarcération non pas comme un phénomène contemporain isolé, mais plutôt à partir d'une reprise historique qui remonte à la période coloniale brésilienne. Dès cette époque-là, les esclaves et les citoyens libérés ne faisaient pas l'objet du même traitement en matière de sanctions et de pénalité.

Nino Rodrigues, médecin légiste dont nous avons parlé plus haut, a proposé à la fin du XIX^e siècle que le Brésil ait deux codes pénaux selon la race : l'un pour les Blancs, l'autre pour les Noirs. Selon l'historien Buonicore (2005), ce médecin renommé de Bahia soutenait que l'infériorité des Noirs – et des races non blanches – serait un phénomène d'ordre parfaitement naturel, produit de la marche inégale du développement phylogénétique de

49 <http://www.folhavitoria.com.br/policia/noticia/2013/06/adolescente-apontado-como-trafficante-perigoso-e-apreendido-pela-5a-vez-durante-operacao-em-vitoria.html>

50 <https://g1.globo.com/sp/piracicaba-regiao/noticia/estudante-de-engenharia-da-unicamp-vendia-drogas-para-classe-media-alta-e-ganhava-bastante-dinheiro-diz-delegado.ghtml>

l'humanité dans ses diverses divisions et sections. Et lui d'affirmer :

Au Brésil, les Aryens devraient remplir la mission de ne pas permettre aux masses de Noirs et de Métis de s'immiscer dans les affaires liées au sort du pays. La civilisation aryenne est représentée au Brésil par une faible minorité de la race blanche chargée de la défendre [...] [contre] les actes antisociaux pratiqués par les races inférieures, qu'il s'agisse de véritables crimes dans le concept de ces races, ou, au contraire, des manifestations du conflit, de la lutte pour l'existence entre la civilisation supérieure de la race blanche et les esquisses de civilisation des races conquises ou soumises. Peut-être que jamais auparavant personne n'avait défendu aussi fermement la répression ouverte et le contrôle social contre les couches populaires, représentées par des populations non blanches. La grande ironie était que le phénotype de Nino Rodrigues ne pouvait pas cacher son ascendance africaine, donc sa condition de métis (BUONICORE, 2005, s / p).

C'est dans ce sens aussi que Borges (2018) suggère que, plus que d'être traversé par le racisme, le système carcéral des pays colonisés, et du Brésil en particulier, est fondé sur le contrôle et le maintien des hiérarchies raciales. Tous ces propos recourent les statistiques présentées plus haut, et il en ressort que ce mécanisme a également influencé ce que nous appelons aujourd'hui la politique socio-éducative (STRZYKALSKI, 2019).

Revenant aux statistiques, il est intéressant de voir qu'en 2018, on a compté 57 956 cas d'homicide au Brésil, ce qui représente le niveau d'homicide le plus faible en quatre ans, selon l'Atlas de la violence 2020 (IPEA ; FBSP, 2020). Malgré la réduction du nombre de morts violentes, nous continuons de suivre les effets des inégalités raciales au Brésil. Entre 2017 et 2018, la réduction de 12% du taux d'homicides au Brésil a concerné la population non noire (somme des Blancs, des Jaunes et des Indiens). L'analyse des données de la dernière décennie indique que, de 2008 à 2018, le taux d'homicides a augmenté de 11,5% pour les Noirs, tandis que pour les

non-Noirs, il y a eu une diminution de 12,9%.

Au-delà des taux de décès observés, nous comprenons que le génocide des jeunes vulnérables, en particulier ceux qui sont noirs, ne se produit pas seulement par l’extermination, mais aussi par l’incarcération massive pratiquée par l’État lui-même, que ce soit dans les prisons ou les établissements socio-éducatifs (GURSKI; STRZYKALSKI; ROSA, à paraître).

On connaît le discours d’une part importante de la population qui défend l’incarcération de ces jeunes, y compris l’argument de la réduction de l’âge de la responsabilité pénale. Cette logique punitive s’oppose aux directives du SINASE (BRASIL, 2006) qui privilégient l’action pédagogique des mesures socio-éducatives au détriment de leurs aspects purement punitifs. Contrairement aux principes de ce document, le discours punitif désengage la société en se basant sur un concept d’infraction qui cherche à tenir pour responsable et à sanctionner seul celui qui a commis l’acte transgressif.

Or, qu’en est-il de ces adolescents qui semblent migrer de l’école vers un établissement socio-éducatif, ou pire, qui retrouvent la mort prématurée ? On peut se demander ce que nous faisons – ou plutôt, ce que nous n’avons pas fait – pour empêcher que ces jeunes finissent par construire leur trajectoire de vie dans le monde du crime, si proches d’expériences de violences intenses, au lieu de les voir sur les bancs d’école (GURSKI, 2019).

Dans le cadre de ces problématisations, nous voudrions évoquer une production cinématographique nationale lancée en 2017 ayant précisément pour thème l’adolescence en situation de vulnérabilité sociale dans l’école publique brésilienne. Il s’agit du beau documentaire de Cacau Rhoden (2017) intitulé *Nunca me sonharam* [On n’a jamais rêvé de moi]. Ce réalisateur a parcouru différentes régions du pays et visité des lycées publics pour rencontrer des jeunes et des enseignants qui lui ont parlé de leurs rêves, de leurs projets, de leurs attentes et frustrations (GURSKI, 2019).

Le titre du film est une expression tirée des propos de Felipe Lima, un adolescent blanc et pauvre de l'intérieur du Ceará qui raconte ce que sa famille attendait de son avenir : « Je pense qu'ils n'ont jamais rêvé de moi. Ils n'ont jamais rêvé de me voir psychologue, jamais rêvé de me voir enseignant, médecin. Ils n'ont pas rêvé et ne m'ont pas appris à rêver ».

Felipe, ce garçon qui a prêté sa voix au titre du film de Cacau Rhoden, a tout à fait raison : on ne peut construire un lieu d'inscription que s'il y a de l'étoffe symbolique, c'est-à-dire dans la mesure où le sujet fut inscrit dans le rêve d'un Autre. Cet Autre auquel nous nous référons ici sont aussi les orientations des politiques publiques d'éducation destinées à l'enfance et à la jeunesse du pays (GURSKI, 2019). Au-delà d'une place concrète en salle de classe, il faut faire une place symbolique qui offre à ces jeunes les conditions de se sentir d'abord autorisés à occuper une place d'élève et non seulement celle de *jeune délinquant*.

Felipe Silva, un jeune homme noir, rédacteur de presse qui est également interviewé par Cacau Rhoden, fournit une belle métaphore de ce que signifient les perspectives d'avenir pour un jeune Noir au Brésil : « L'idée de la méritocratie, je la trouve très bien. Mais c'est un très bon prétexte pour ne pas régler certains problèmes, vous savez. C'est comme dans une course pour monter au sommet d'un bâtiment ; il y a ceux qui partent du cinquième étage en ascenseur tandis que moi, mon point de départ est le sous-sol. »

Il n'est pas surprenant que le groupe de la population le moins apte à rester à l'école soit aussi celui qui présente les taux d'incarcération et de mortalité les plus élevés (GURSKI, 2019 ; GURSKI; STRZYKALSKI; ROSA, sous presse). Exclue des utopies éducatives de notre pays, ils ne sont vus ni racontés comme des sujets à éduquer et à scolariser, et nous leur présentons ce qu'ils verbalisent dans nos recherches et interventions : leur vie se réduit à tuer ou à mourir.

Avec une perspective d'avenir marquée par des propos du genre : « *Madame, on sait que, dans cette vie de crime, on meurt tôt ... J'ai la chance d'avoir 17 ans... Ils ont dit que j'allais mourir avant 15 ans !* », ces jeunes Noirs, pauvres et marginalisés semblent rendre au pays, par leurs infractions, la violence reçue, symboliquement : « éduquez-moi ou je vous tue ! » (GURSKI, 2019, p. 38).

On peut penser que le fantasme colonial, qui se présentait à travers les contradictions du pouvoir violent du maître, perdure aujourd'hui, perpétué par les aventures du néolibéralisme et les taux de mortalité élevés des jeunes Noirs au Brésil. Il est important de souligner qu'en proposant un travail sur le fantasme colonial et le désir de fascisme, nous ne cherchons pas à décanter l'illusion fantasmatique, mais plutôt à repérer ce qui est réel dans la construction de ce fantasme.

La violence et la puissance souveraine coloniale, qui ont fondé ce pays, ont également tracé des lignes de mort, poussant nos relations sociales à la dégradation extrême. En ce sens, l'œuvre de Gilberto Freyre est exemplaire, dans la mesure où ce paysage de paix et de stabilité finit par cacher les contradictions et éliminer les antagonismes, pointant vers un horizon idéal où règneraient la résolution des conflits et la stabilisation de l'identité brésilienne du métissage.

Nous comprenons que l'exercice du pouvoir de la mort et les trames du néolibéralisme de notre temps fonctionnent comme une voie de répétition de la violence et de l'exclusion. Pour reprendre les termes de Mbembe (2018, p. 42), il s'agit de maintenir notre identité en tant que nation comme « identité contre l'Autre ». C'est en ce sens que nous pensons que le désir actuel de fascisme, qui s'est emparé de notre pays ces dernières années, ne manque pas d'évoquer le fantasme colonial, montrant qu'au Brésil, la place de la subordination et de l'exclusion ne peut pas rester vide. Les jeunes

maîtres de Faria Lima⁵¹ ne mesurent peut-être pas la dimension du montage fantasmatique que leur impose le désir de colonialité. Sur les ailes d'un Brésil « développé » qui « va de l'avant », le pays tue ses jeunes Noirs, offrant le portrait d'une nation qui, depuis plus de 500 ans, n'a pas fait un pas.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AKESSON, L. **Postcolonial Portuguese Migration to Angola: Migrants or Masters?** Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2018.

BIRD-POLLAN, S. **Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation.** Maryland: Rowman & Littlefield, 2015.

BORGES, J. **O que é encarceramento em massa?.** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOTELHO, A. **O Retorno da Sociedade: Políticas e Interpretações do Brasil.** Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. **Sistema Nacional De Atendimento Socioeducativo – SINASE.** Brasília: CONANDA, 2006. Disponible em: <<http://www.conselhodacrianca.al.gov.br/sala-de-imprensa/publicacoes/sinase.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

BUONICORE, A. Reflexões sobre o marxismo e a questão racial. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 51, s/p, 2005. Disponible em: <<https://web>>.

51 Les « jeunes maîtres de Faria Lima » font référence aux « Faria Limers », expression ironique forgé dans un reportage de l'hebdomadaire VEJA, en décembre 2019, pour désigner le way of life d'une élite financière brésilienne qui vit en quelque sorte dans une bulle économique, raciale et sociale entretenue, notamment, par l'idéologie néolibérale. Pour plus d'informations, voir : <https://catracalivre.com.br/mais/reportagem-sobre-faria-limers-vira-meme-nas-redes-sociais/>.

archive.org/web/20080508164113/http://www.espacoacademico.com.br/051/51buonicore.htm>. Acesso em: 12 mai. 2021.

FASE. Fundação de Atendimento Socioeducativo do Rio Grande do Sul. **Relatório de Atividades da Fundação de Atendimento Socioeducativo**. Relatório Técnico, 2015.

FERNANDES, F. (2016). Prefácio. In: NASCIMENTO, A. (Autor). **O Genocídio do Negro Brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 15-22.

FREUD, S. (1969). Breves escritos: contribuições para uma discussão acerca do suicídio. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (vol. 11). Rio Janeiro: Imago, 1910, p. 217-218.

FREUD, S. (2010). O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Obras Completas** (vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras, 1930, p. 13-122.

FREUD, S. (2017). As pulsões e seus destinos. **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica, 1915.

FREYRE, G. (1988). **Casa-Grande e Senzala**. São Paulo: Círculo do Livro, 1933.

FROSH, S. **Assombrações. Psicanálise e transmissões fantasmagóricas**. São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.

GAMBETTI, Z. **Agir em Tempos Sombrios**. Porto Alegre: Criação Humana, 2019.

GURSKI, R. Educa-me ou te mato! **Estilos da Clínica**, v. 24, n. 1, p. 62-70, 2019.

GURSKI, R.; BARROS, J.; STRZYKALSKI, S. O Enlace entre Psicanáli-

se, Educação, Cinema e a Experiência Adolescente. **Educação & Realidade**, v. 44, n. 2, p. 1-17, 2019.

GURSKI, R.; STRZYKALSKI, S.; ROSA, M. D. A ética como método no encontro entre psicanálise e socioeducação. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, no prelo.

GUTMAN, G. Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 10, n. 4, p. 711-728, 2007.

HOOKE, D. Pre-discursive racism. **Journal of Community and Applied Social Psychology**, v. 16, n. 3, p. 207-232, 2006.

IPEA; FBSP. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência**, 2017. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/170609_atlas_da_violencia_2017.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2021.

IPEA; FBSP. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência**, 2020. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, A. (2016). **O Genocídio do Negro Brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

PERRONE, C.; GURSKI, R.; GAMBETTI, Z.; ROSA, M. D. **Os novos fascismos e a oniropolítica**. Projeto de pesquisa, UFRGS, 2020.

REICH, W. **Psicologia das Massas do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

RHODEN, C. **Nunca me sonharam**. Filme. São Paulo: Maria Farinha Filmes, 2017.

ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

SAID, E. **Orientalismo. Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCHWARCZ, L. Gilberto Freyre: Adaptação, mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo Nos Trópicos, **Philia&Filia**, v. 2, n. 2, p. 85-117, 2011.

STRZYKALSKI, S. **Adolescente? Eu sou sujeito homem! Reflexões sobre uma experiência de escuta na socioeducação com jovens envolvidos com o tráfico de drogas**. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicanálise: clínica e cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2019.

TEIXEIRA, D. **De “menor” a “criança”: menor idade negra, infância branca e genocídio**. Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT, 2019, s/p. Disponível em: <<https://ceert.org.br/noticias/crianca-adolescente/25613/de-menor-a-crianca-menoridade-negra-infancia-branca-e-genocidio--por-dr-daniel-teixeira>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

UNICEF. Fundo das Nações Unidas para a Infância. **Um Rosto Familiar: A violência nas vidas de crianças e adolescentes**. Relatório, 2017. Disponível em: <https://crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/unicef_relatorios/violencia_na_vida_de_crianças_e_adolescentes_unicef2017_resumo_port.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2021.

VENTURA, R. **Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

NOSSA PERVERSÃO-POLIMORFA: QUE NOS LEVA COMO SUJEITOS A PRODUZIR UM PAÍS TÃO VIOLENTO, CONSERVADOR E INFANTIL?

Marcelo Ricardo Pereira

*Libertaste-me, mas o destino humano é ser escravo.
Acordaste-me, mas o sentimento de ser humano é dormir.*
(F. Pessoa)

SOBRE A QUESTÃO DE PARTIDA

De modo geral, o Brasil sempre se mostrou reacionário seja na política, na religião, nos costumes, ainda que aparentemente aberto aos estrangeirismos, à antropofagia cultural, às festas e novidades. No âmbito político, mesmo quando os raros governos mais progressistas ou populares assumem o poder, só o fazem à custa de uma modalização de discursos e práticas, além de conchavos e coalizões que tendem a manter os ganhos da maior parte dos conservadores que atravessaram a nossa história. Os radicais não parecem ser bem-vindos nessas terras tropicais. Afeito a conluios, o país demonstra se reconfortar e reforçar uma espécie de direita conservadora, moderada, de forte flerte com o militarismo, e que não deixa de ser também estruturalmente patriarcal, corrupta e excludente. Aqui, qualquer avanço social ocorre apenas se houver muita concessão às elites políticas e econômicas, o que leva toda tentativa de reforma a ser essencialmente conservadora. Isso vem tendo um custo alto: nossos voos são sempre de galinha! As elites tendem à estupidez, fazendo qualquer avanço social não tardar

ao malogro. Um atraso atávico nos acompanha desde a colonização, passando pelos impérios, pelas repúblicas, pelas ditaduras, até culminar no que provavelmente será descrito pela história como o maior desastre político e igual hecatombe social de tempos recentes: a ascensão de um governo de extrema direita em 2019, inclusive com o apoio de boa parte dessa ala conservadora e moderada, governo este com desinibidos atos de violência, de desconstrução e mesmo de aniquilamento da ideia moderna de nação.

Mas justamente nosso país, que não demonstra ser afeito a extremismos políticos, parece ter aderido massivamente a impulsos fascistas dessa direita radical e vem mantendo quase intacta sua política de violência e aniquilamento. Trata-se de uma onda mundial, de um desalento com a democracia, mas que, aqui, o extremismo ganha requintes cruéis por piorar as condições de vida daqueles muitos que já não as têm minimamente. Que estará se passando? Como explicar do ponto de vista subjetivo – isto é, do sujeito brasileiro – esta adesão aparentemente descabida a causas tão extremistas?

Não desconhecemos os honrosos focos de resistência ao longo de nossa história recente, dos diversos movimentos que vêm se contrapondo a tais impulsos, mas caberia aqui uma questão de partida: a despeito dessas resistências, o que nos leva como sujeitos a produzir um país que desemboca tão adesivamente na *ultraviolência* conservadora que, hoje, nos assola?

Usamos a expressão “ultraviolência” não sem razão. Ela faz alusão à *Clockwork Orange* (Laranja Mecânica, 1971), filme em que Kubrick mostra a nu uma espécie de política juvenil dos “drugues” (gíria em russo que foi usada para nomear os comparsas perversos da gangue de Alex, o líder). Os drugues escarnecem a sociedade ocidental pequeno-burguesa, liberam as pulsões mais arcaicas e praticam um modo de necropolítica no qual se unem sadismo do mando, terror de sofrimento e violência. Os jovens perversos da obra de Kubrick provavelmente revelaram o prenúncio do que

veio a se configurar como mundo hiperdigital, hiperexposto e hiperimaginário, próprio do que Lipovetsky (2005) nomeará em seu *A era do vazio* de “hipermodernidade”. Entre perdas e ganhos derivados desse mundo hiper, está a liberação sem véus, sem metáforas, sem recobrimento simbólico daquela parcela da população que antes se via recalcada pela cultura dita hegemônica, pela imprensa, pela academia, por sindicalistas, por ecologistas, pela classe artística e até pelas próprias elites político-econômicas – mesmo sendo estúpidas em sua visão de país. A internet como *mass media* talvez tenha liberado grande parte dos sujeitos brasileiros que comporia uma dada “sociedade industrial de massa”, como em seu tempo teorizou Marcuse (1955), mas que, agora, foi pluralizada, alargada e renomeada como “digital”. O homem mediano, macho, branco, racista, misógino, homofóbico, violento, agrário, mal formado e enamorado de militarismos e fascismos encontrou fôlego na Web para perseverar sua existência tão reprimida pelo longo tempo pré-digital. Contra o politicamente correto, sua ideologia supremacista tem irradiado influências. Quiçá o sujeito brasileiro comum, o “homem marçano” (Pessoa, 1985, p. 101), tenha-se deixado influenciar por essa violenta liberação, reproduzindo de certa forma a supremacia da qual ele mesmo é vítima. Isso requererá esforços de análise, pois o interrogante que se apresenta é saber os efeitos dessa suposta influência, as razões que a incitaram e o sujeito que ela produziu. “No homem ‘liberado’ da sociedade moderna, eis que esse despedaçamento revela: até o fundo do ser, sua pavorosa fissura” (LACAN, 1948, p. 126). Examinar essa matéria será nosso passo seguinte.

O CONCEITO DE VIOLÊNCIA

Antes de deslindarmos a questão, é importante introduzir a noção de

violência que nos orienta, e também sua forma potencializada – “ultraviolência” –, recuperada por Kubrick em 1971. Seremos breves quanto a essa deflexão guiada pela psicanálise.

Definitivamente, o conceito psicanalítico de violência é bastante embaçado. O uso do termo conhece em si um mosaico de definições, de reflexões e de imprecisões que não nos permite alguma univocidade interpretativa. Trata-se de um conceito advindo de outros campos de saber, sem ser exclusivo do freudismo, mas que nele encontra potentes contribuições, ainda que difusas, quando associado à agressividade e à constituição do sujeito. Para o nosso alvo, que liga a psicanálise a outras teorias sociais, uma rápida consulta nos permite divisar algumas referências que nos são caras. Os teóricos da Escola de Frankfurt, a exemplo de Marcuse (1955), foram príncipes em fazer uso do termo violência com base na aproximação entre o freudismo e o marxismo. O impulso agressivo encontra destino na violência institucionalizada pelo Estado e pelo capital. Enquanto que a repressão seria filogeneticamente necessária – diz Marcuse –, a “mais-repressão”, em referência direta à mais-valia, seria a parcela na formação do Eu que constitui o resultado de condições sociais específicas, mantida no interesse próprio da dominação através da violência. Somente um “Eros forte” haveria de sujeitar os impulsos destrutivos que a engendram; e isso é, precisamente, o que a civilização moderna é incapaz de fazer, visto que depende, para sua própria existência, da arregimentação, do controle e da própria violência que a constitui. A distribuição da escassez, assim como o esforço para superá-la por meio do trabalho, foram impostos aos sujeitos, de início por mera violência, subsequentemente por sua utilização mais racional: o poder.

A Psicanálise do Vínculo Social, depois fundida à Psicossociologia, tem Enriquez (1990) como um de seus teóricos de relevo. Assim como os frankfurtianos, o autor adentra na antropologia psicanalítica de Freud, e sua

noção do pai da horda, para mostrar como todo vínculo social se apresenta como um vínculo trágico. O outro de nossa satisfação é também aquele que pode nos desejar ou nos rejeitar. Tem volições contraditórias e representa perigo permanente ao nosso narcisismo constitutivo. A relação humana se institui sobre uma base de angústia não controlável: “o caos está em nós”, diz Enriquez (1990, p. 160). Está presente de maneira alucinatória, encantatória, aterrorizante, dilacerável. Uma das formas de tentar se livrar desse caos é através da violência, de uma possível “violência fundadora” em que uma vítima expiatória substitui a agressão de todos contra todos. É a base de toda comunidade que precisa escapar do mundo dos duplos onde reinaria a violência recíproca.

Lacan (1948), por sua vez, vai desenvolver algumas teses sobre a noção de agressividade em psicanálise que comungaria com esse caos alucinatório, dilacerante e narcísico, podendo desdobrar-se em violências. Se para o autor a agressividade se manifesta na experiência da própria constituição subjetiva, “dada como intenção de agressão e como desmembramento corporal” (p. 106), talvez seja justamente nessa ideia de “intenção” que repousaria a de violência. A agressividade como “uma das coordenadas *intencionais* do Eu humano, e especialmente relativa à categoria do espaço, faz conceber seu papel na neurose moderna e no mal-estar na civilização”, diz o autor (p. 122, grifo nosso).

É notadamente essa ideia de *intenção* que devemos ressaltar, por demonstrar conter a chave que nos possibilitaria compreender os fins mesmos da violência. As fontes de tal ideia podem ser encontradas em teorizações do movimento denominado Estados Gerais da Psicanálise, liderado inicialmente por Major (2003), que reuniu psicanalistas de diferentes correntes e pertencimentos institucionais para debater os impasses da psicanálise na virada do século XXI e suas alianças com as teorias políticas e sociais. No

Brasil, Freire Costa (2003) foi um dos nossos expressivos representantes. Em seu célebre livro sobre o tema, o autor vai afirmar de maneira simples e direta que a violência seria o emprego desejado da agressividade com fins destrutivos. É justamente porque o *sujeito violentado* ou o observador da situação percebe no *outro violento* o desejo de destruição, de morte, de terror do sofrimento, que a agressão ganha o sentido de ato violento. Logo, é de se notar o quanto a violência tem um sentido, uma intenção e, portanto, uma política. Esse conceito de Freire Costa muito nos apraz. Sublinhem-lo, assim como a sua finalidade, para que possamos nos servir dele no que tange à resolução da questão de partida aqui proposta.

Já acerca do termo ultraviolência, ele responderia, a nosso ver, à intensificação e à velocidade superior que Lipovetski (2005) atribuirá à modernidade de nosso tempo, ou seja, a hipermodernidade. Nela, tudo seria levado ao excesso: hipermercados, hipercapitalismo, hiperpotências, hiperterrorismos... Nossa modernidade não conhece mais limites, nem críticas fundamentais sobre si mesma. Se for assim, a violência de nosso tempo receberia o mesmo empuxe. Quase sem limites e sem críticas, ela parece ter se tornado uma espécie de hiperviolência ou de ultraviolência, como a percebemos no nosso entorno. Medos, inseguranças, impulsos destrutivos, terrorismos de sofrimento, sadismos, agressão gratuita, barbárie: tudo mostra ser iminente, podendo atingir todos e cada um a qualquer momento. Em nosso país, isso parece ainda mais exacerbado. Já não é possibilidade, é fato.

A MACROPOLÍTICA, A MICROPOLÍTICA E A LÓGICA DO TAMBORETE

Cabe então um princípio de método. Poderíamos responder à questão de partida sobre por que estamos produzindo, como sujeitos, um país tão

aderido à ultraviolência conservadora de agora recorrendo aos saberes da macropolítica, por meio de disciplinas como a economia, a sociologia, a história etc., que sempre souberam anunciar o sem número de causas possíveis para o que vivemos ontem e hoje: escravismo, capitalismo, neoliberalismo... Se seguirmos a macropolítica, saberemos que a onda neoconservadora do mundo e extremista no Brasil teria explicações muito claras – e não a refutamos –, a exemplo entre tantos da secular exploração, fome e morte da África Subsaariana; das crescentes ditaduras políticas e religiosas do Magrebe e da Ásia Menor; do declínio europeu do Estado do bem-estar social e a segregação de refugiados; da decepção com as políticas do governo Obama, um afrodescendente que evitou confrontar a intolerância branca, masculina e bélica dos norte-americanos; da desilusão com a conquista da democracia na última metade do século XX por parte de países latino-americanos, que sequer reverteu nem coagiu a contínua manutenção de sua endêmica exclusão social.

Não obstante, é a micropolítica que nos interessa. Quando se faz a pergunta endereçada ao sujeito brasileiro, é sobre ele que recaem nossos esforços de compreensão. Sem desconhecer a importância desses índices macropolíticos e cômicos de como eles são determinantes para produzir os sujeitos que somos, numa espécie de busca contínua para entender “o que fizeram de mim?”, voltamos, antes, nossa reflexão no sentido de saber “o que eu fiz com o que fizeram de mim?”, como Sartre (1970) nos propõe para uma verdadeira política do sujeito, ou seja, uma micropolítica. Entender os determinantes é fundamental, mas entender o que cada sujeito fez de si com base nesses mesmos determinantes é indeclinável. Nossos tempos de ultraviolência conservadora e pulsional nos obrigam a decifrá-los desde o mais oceânico dos mares até o mais capilar dos regatos.

Para isso, recorreremos sem reservas à psicanálise. Acreditamos que ela,

associada às teorias sociais, possa nos ofertar método e categorias de análise fundamentais para fazer escandir alguma verdade do sujeito que implicaria em sua micropolítica. A psicanálise, como muitos sabem, é um campo clínico, teórico e de investigação da subjetividade humana, compreendida fundamentalmente como dividida, que levou Freud a instituir o sujeito do inconsciente. Tal sujeito não se encontra fora da linguagem, da história, da cultura ou da experiência, mas clivado por elas. Seu fascínio pelas interações do sujeito com a ordem social tornou-se também o nosso:

Meu interesse, após fazer um *détour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, pela medicina e pela psicoterapia, voltou-se para os problemas culturais que há muito me haviam fascinado, quando eu era jovem quase sem idade suficiente para pensar [...]. Percebi ainda mais claramente que os fatos da história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados das experiências não passam de um reflexo dos conflitos dinâmicos que a psicanálise estuda no indivíduo (FREUD, 1925, p. 90).

Entre os grandes intérpretes do freudismo, Lacan foi o único a lhe dar uma estrutura filosófica, alinhada à linguística, à antropologia, à matemática e à lógica, de modo a convulsionar não apenas a clínica, como muitos bem o fizeram, mas também a teoria, modernizando a psicanálise e a apartando de vez de sua ancoragem biologistica. Para o que nos interessa aqui, acerca do sujeito brasileiro e sua adesão à ultraviolência conservadora, pinçamos entre as potentes contribuições lacanianas um exercício lógico que passamos livremente a denominar de “a lógica quaternária do tamborete”.

Figura 1 – Tamborete de três pés.



Figura 2 – Tamborete de quatro pés.



(Fontes: Web)

Como revela o próprio Lacan (1955-56): “Nem todos os tamboretos têm quatro pés. Há aqueles que ficam em pé com três. Contudo, não há como pensar que venha faltar mais um só, senão a coisa vai mal...” (p. 231).

O que isso significa? A psicanálise lacaniana facultava-nos a capacidade de teorizar sobre uma estrutura com quatro pés ou quatro termos. Como já descrito por nós em outra parte (PEREIRA, 2019), as disciplinas ou campos de saber poderiam ser classificados conforme os termos que os constituem: teríamos, por exemplo, a topologia *binária*, própria de áreas como a pedagogia, o direito, a nutrição, a medicina, que se baseiam na razão dual de princípio moral (certo e errado, bem e mal, virtuoso e vicioso etc); a topologia *ternária*, que introduz um terceiro termo, que descentra os dois primeiros, como faz a psicanálise freudiana (Consciente, Pré-Consciente, Inconsciente; Eu, Supereu, Isso; prazer, desprazer, além do princípio do prazer etc); e a topologia *quartenária*, que amarra os três termos com um quarto enlace, como se vê na psicanálise lacaniana mais tardia ou em partes da lógica aristotélica que a influenciou (Real, Simbólico, Imaginário e

Sinthoma; possível, impossível, necessário e contingente; material, final, eficiente e formal). “O ponto de partida para qualquer nó se constitui não dois, pelo menos três, e o que quero dizer é que se vocês já forem três, isso já faz quatro” (LACAN, 1974-75, lição: 15 de abril).

Diríamos então que a psicanálise de Freud, Ferenczi, Bernfeld, Aichhorn, Klein, Winnicott e outros obedeceria, talvez, à topologia ternária, em que um dos termos divide ou descentra os outros dois. Já a psicanálise de Lacan, seguida em parte por Mannoni, Dolto e outros, obedeceria à topologia quaternária, em que um quarto termo amarraria os demais. Vejamos algumas maneiras de como Lacan introduz essa lógica de quatro termos em suas contribuições teórico-clínicas, contidas, por exemplo, no seu O seminário XV (1967-68), no qual desenvolve a topologia do tetraedro do grupo do matemático Félix Klein; no XVII (1969-70), no qual teoriza seus quatro discursos a partir do giro de seus elementos; e no XXII (1974-75) e XXIII (1975-76), nos quais descreve a topologia do nó borromeano amarrado com o quarto elo. Vamos aos exemplos:

Figura 3 – A dinâmica básica dos vetores com os quadrantes:

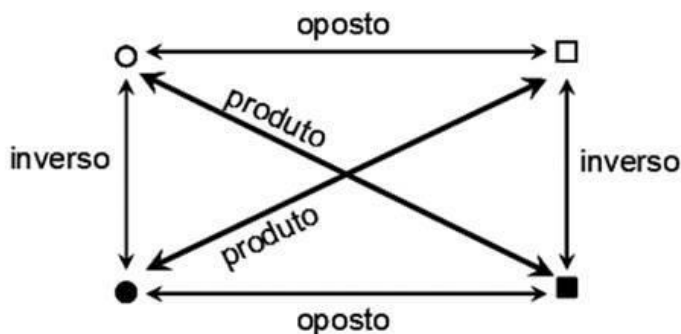


Figura 4 – Os quadrantes do tetraedro de “O ato analítico” (O seminário XV, de 1967-68):

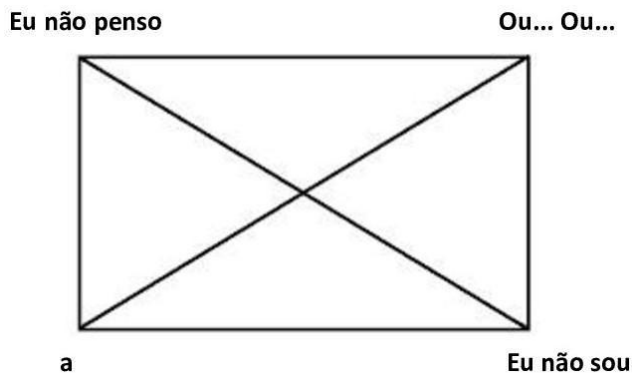


Figura 5 – Os mesmos quadrantes com todos os elementos:

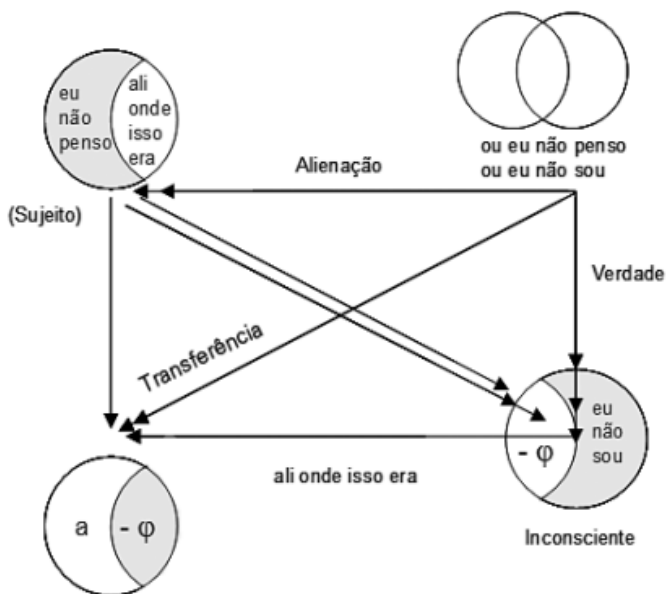


Figura 6 – Os quadrantes da estrutura do discurso do mestre, como o primeiro dos “quatro discursos”, em “O avesso da psicanálise” (O seminário XVII, de 1969-70):

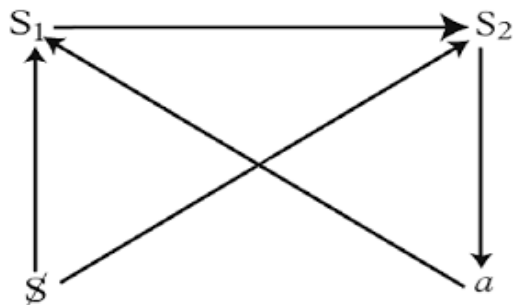
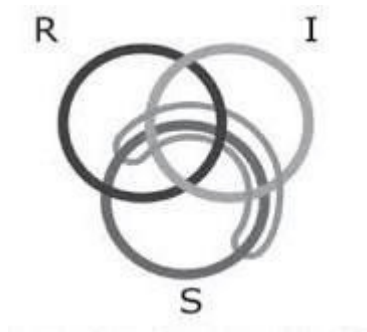


Figura 7 – O nó borromeano de quatro elementos no qual os elos Real, Simbólico e Imaginário são amarrados por um quarto elo tido como a nomação e, mais tarde, o sinthoma (com h) em “RSI” (O seminário XXII, de 1974-75) e “O sinthoma” (O seminário XXIII, de 1975-76), respectivamente:



(Fontes: LACAN, 1967-68; 1969-70; 1974-75; 1975-76; LIMA, 2017).

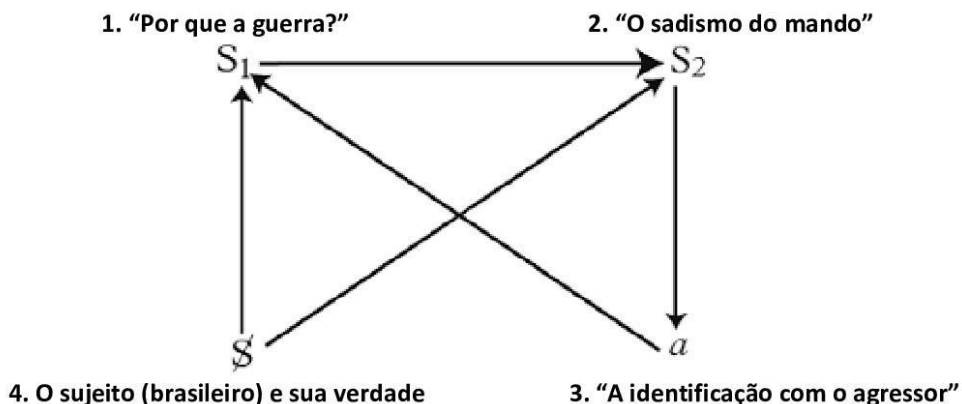
NOSSA TESE: TERROR, SUJEIÇÃO E INFANTILISMO

Voltemos ao início. Para responder à questão (*O que nos leva como sujeitos a produzir um país que desemboca tão adesivamente nessa ultravioletância conservadora que, hoje, nos assola?* – numa perspectiva micropolítica), bastará apenas deter-nos na estrutura do *discurso do mestre*, com seus quadrantes e vetores. Para isso, devemos inserir os elementos que elegemos para os quatros quadrantes desse discurso, a saber:

1. “Por que a guerra?” (FREUD, 1932);
2. “O sadismo do mando” (FREYRE, 1933);
3. “A identificação com o agressor” (FERENCZI, 1933);
4. O sujeito (brasileiro) e sua verdade (nossa tese).

Vamos reescrever esses elementos sob a forma da topologia do *discurso do mestre* no qual o “Por que a guerra?” será o S_1 (o significante mestre no lugar do agente); “O sadismo do mando” será o S_2 (o saber no lugar do Outro); “A identificação com o agressor” será o objeto *a* (o outro pequeno no lugar da produção); e o sujeito (brasileiro) e sua verdade será o $\$$ (o sujeito barrado no lugar da verdade). Eis então o que propomos:

Figura 8 – Discurso do Mestre com os elementos que elegemos:



(Fonte: autor a partir da topologia do discurso do mestre proposto por LA-CAN, 1969-70)

Esclarecemos os vetores. Nesse que é o discurso por excelência, o mestre (S_1), sustentado pelo sujeito castrado, em falta, barrado (S) – vetor $S \rightarrow S_1$ –, se relaciona e submete o saber (S_2) – vetor $S_1 \rightarrow S_2$ –, para fazê-lo produzir objetos (a) – vetor $S_2 \rightarrow a$ – para o próprio gozo e usufruto do mestre – vetor $a \rightarrow S_1$. O sujeito (S), por sua vez, além de sustentar o mestre (S_1), mantém ativa relação com o saber (S_2) – vetor $S \rightarrow S_2$ –, retroalimentando a produção de objetos para o gozo do mestre, e não para o seu próprio.

Essa montagem topológica pode parecer sofisticada e obscura, em princípio, mas longe disso. Ao esmiuçá-la, notaremos sua fácil compreensibilidade, pois temos, agora, a estrutura axiomática e básica, com seus elementos e vetores, que nos ajudará a desenvolver nossa tese sobre o sujeito brasileiro e sua adesão à ultraviolência conservadora que se nos impõe hoje. Veremos o quanto no Brasil *a política ultraviolenta de Estado (S_1) força o coronel (S_2) a produzir em seus comandados uma identificação consigo*

como agressor (a), destinada ao próprio usufruto do Estado. Que sujeito (\$), então, é constatado nessa topologia estando na posição de sustentar o Estado e mantendo, não sem violência, estreita relação subalternizada com seus coronéis?

Passemos a dar substância a cada quadrante dessa topologia:

1. “Por que a guerra?” (Freud): S_1

Em 1932, Einstein e Freud trocam correspondências mediadas pela Liga das Nações recém-criada à época. O eminente físico pergunta a Freud os motivos pelos quais o ser humano faria guerras. Ambas as cartas são preciosas, e extraímos partes da resposta de Freud que dizem respeito diretamente aos nossos propósitos:

Prezado professor Einstein [...], o senhor começou com a relação entre o direito e o poder. Não se pode duvidar de que seja este o ponto de partida correto de nossa investigação. Mas permita-se substituir a palavra ‘poder’ pela palavra mais nua e crua ‘violência’? Atualmente, direito e violência se nos afiguram como antíteses. No entanto, é fácil mostrar que uma se desenvolveu da outra [...]. *L’union fait la force*. A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei em contraposição à violência de um só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. *Ainda é violência*, pronta a se voltar contra qualquer um que se lhe oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos [...] (FREUD, 1932, p. 246 e 247; grifo nosso).

Na carta, Freud procura mostrar a Einstein o caminho que vai da horda

imaginária, centrada na força do Um, até o Estado moderno de direito, centrado na força política de muitos. Porém, ambos se constituem por meio da violência ou, como diz Freire Costa (2003), por meio do emprego desejado da agressividade com fins destrutivos contra aquele que desobedece ou o Um da horda ou a Lei do Estado. “A lei, originalmente, era força bruta e que, mesmo hoje, não pode prescindir do apoio da violência”, diz Freud (1932, p. 251). A violência tornou-se, por assim dizer, uma *política de Estado*.

A situação se complica devido ao contínuo “estado de sujeição” (p. 248) a que todos se veem vinculados. A força desigual na comunidade se nutre de uma justiça também desigual para resolver os “conflitos de interesses” (p. 249), comuns a homens e mulheres; negros e brancos; vencedores e vencidos; senhores e escravos. Haveria então, no Estado moderno de direito, um “fracasso na tentativa de substituir a força real pela força das ideias” (p. 251), pois, como moteja Freud, “o moinho mói tão devagar que as pessoas podem morrer de fome antes que ele forneça sua farinha” (p. 256).

Importa reter dessa resposta a premissa de que o Estado só se efetiva à custa da violência institucionalizada sob a forma da lei, ou seja, uma espécie de “violência fundadora” (ENRIQUEZ, 1990), base de toda comunidade. Seria essa a sua política, pelo menos no que tange ao poder de fazer toda lei comunitária vingar efetivamente.

2. “O sadismo do mando” (Freyre): S₂

Casa-grande & Senzala é um livro notável do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, de 1933, em que se apresenta a formação sociocultural brasileira no contexto da miscigenação entre povos brancos, sobretudo portugueses, escravos negros de diversas regiões africanas e diferentes povos

autóctones, os indígenas, que já habitavam o território. Freyre também desmistifica a noção de determinação racial na formação de um povo, e dá maior importância aos fatores socioculturais e às cruéis relações de poder que nos constituíram. Sob a forma de romance histórico, é um dos livros brasileiros mais traduzidos e editados no exterior, mesmo que tenha sofrido duras críticas por parte de outros sociólogos contemporâneos, alguns deles ligados à esquerda do movimento negro de base menos culturalista. Freyre as rebateu enquanto vivo. Extraímos alguns poucos, mas incisivos trechos da obra para introduzir nossa reflexão. A atualidade do escrito impressiona:

A casa-grande venceu no Brasil [...]. Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na exploração, híbrida na composição [...] semifeudal. Tudo aqui é desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências [...]. Nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar de “povo brasileiro” ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais de mística revolucionária – nessa espécie de Rússia americana –, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica do que o puro gosto de sofrer, de ser vítima ou de sacrificar-se. A tradição conservadora do Brasil sempre se tem sustentado do *sadismo do mando* [...]. Transformava-se o sadismo do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar os dentes dos negros, de mandar brigar na sua presença capoeiras, galos e canários; no gosto do mando violento ou perverso [...]. Crescem juntos, mas o escravo torna-se um objeto sobre

o qual o menino branco exerce seus caprichos [...]. (FREYRE, 1933, p. 19, 43, 53, 86, 87, 356).

Sabemos que a história do Brasil é a história da defesa da propriedade patrimonial, privada, e, pior, de manter violentamente uma grande parcela da população distante dessa propriedade, sem qualquer indício de vir a aspirá-la. Desde as capitânicas até as casas-grandes de ontem e de hoje, prevalece uma estrutura patriarcal, violenta e institucional de defesa dessa propriedade, que contou com os capitães do mato e feitores de nossos inícios às polícias e sistemas jurídicos do Estado de direito de hoje (PRADO-JR., 2000).

Nossa colonização foi pré-moderna e, uma vez independente, tornou-se uma *semirrepública* de forte caráter agrário, religioso e militar: desde cedo, instituímos a figura temível do Senhor Coronel (versão local do caudilho latino-americano) cuja pessoa, *em seu corpo mesmo* – “corpo respeitado de per si” (PRADO-JR., 2000, p. 296) –, reunia o poder da coroa, da política, da justiça, da religião, da propriedade, da exploração, da economia, da vida social... Isso sem contar – é claro – com o poder sobre os corpos dos escravos. Nasce daí o que Freyre nomeará de “sadismo do mando”, uma espécie de “terrorismo do sofrimento” (FERENCZI, 1933), como veremos, impingido aos seus subalternizados. Trata-se de uma figura que se perpetua continuamente no nosso imaginário social. A colonização ibérica parece ter produzido em todo o território latino-americano figuras similares de poder.

Passamos a ter uma longa trajetória de introjeção da subalternidade do escravo, e depois do pobre, num real “estado de sujeição” (Freud, 1932). Durante o século XIX, e após a abolição, liberamos uma massa de gente que não era nem mais escrava nem tampouco cidadã, cujo dilema passou a ser não propriamente a liberdade, mas a pobreza. E sabemos o quanto a pobreza

desumaniza. Produziu-se assim uma massa de pobres contida por meio da segregação, da exclusão e da ultraviolência cotidiana e constante. Tornamo-nos uma sociedade do medo, do terror do sofrimento, da “angústia realista” (FREUD, 1933), cujo objeto é vivamente real.

Esse medo nos condenaria talvez a uma posição infantil, desamparada, negacionista, alucinatória, dilacerante, sempre à espera da complacência do senhor.

3. “A identificação com o agressor” (Ferenczi): a

Na clínica original de Ferenczi, autor talentoso da era heroica da psicanálise, foi observado que,

[...] mais frequentemente do que se ousava pensar, crianças são vítimas de violência e violações [...], de seduções incestuosas [...]. O primeiro movimento [dessas crianças] seria de recusa, ódio, desgosto, uma resistência igualmente violenta, uma reação imediata, se não fosse por um *medo* intenso [...]. Mas este medo, quando atinge seu ponto culminante, obriga-as automaticamente a se submeter à vontade do violador, a adivinhar o menor de seus desejos, a obedecer esquecendo-se completamente de si, e a se *identificar totalmente com o agressor*. Por identificação, digamos por introjeção do agressor, ele desaparece enquanto realidade exterior e torna-se intrapsíquico; e, como tal, vai ser submetido, num estado próximo do sonho, ao *processo primário*, ou seja, modelado e transformado de maneira alucinatória (FERENCZI, 1933, p. 351-352; grifos do autor).

Nota-se que Ferenczi opera, através do conceito de *identificação com o*

agressor, uma “violência iniciadora” ou “fundadora” no psiquismo, instalando-a, como tal, na identificação primária. “Um amor objetal é precedido – diz o autor – de um estágio de identificação. Qualificaria esse estágio como sendo aquele do amor objetal passivo [...], atraído pelo *terrorismo do sofrimento*”. E continua: “um indivíduo cuja constituição se acha frágil reage ao brusco desprazer, não pela defesa, mas pela identificação ansiosa e pela introjeção daquele que o ameaça ou o agride” (p. 353-355; grifo nosso).

Em outros termos: o sujeito submetido ao medo intenso do agressor identifica-se primariamente com ele, internaliza-o em sua própria economia de gozo ou psíquica, e passa a atuar de modo a obedecer irrefletidamente a esse mesmo agressor. Cada gesto seu reproduz o de quem, como violador, pespega em si coordenadas intencionais de terrorismos do sofrimento. Teríamos assim “a obrigação impiedosa a uma criança de ser aquela que assume, repara e cura um sedutor danificado” (BOKANOWSKI, 2000, p. 82).

Essa ideia sobre a “identificação com o agressor” foi bastante controversa à época. Freud a recriminou duramente e tentou dissuadir Ferenczi a não apresentá-la por julgar que ela recuperava a teoria da sedução já abandonada pela psicanálise. Ainda assim, ela foi apresentada à comunidade psicanalítica e, para sua surpresa, não causou as dissensões que imaginou. A nosso ver, isso pode ter ocorrido justamente por essa ideia da “identificação com o agressor”, explícita em revisitar questões suspensas por Freud, se alinhar mais às proposições sobre o Supereu introduzidas no capítulo VII de *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930), escrito poucos anos antes. Nele, seu autor é cristalino em dizer que

[...] um montante de agressividade deve ser desenvolvido na criança contra a autoridade que lhe impede as primeiras e

também mais significativas satisfações [...]. Ela é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa. Encontra saída para essa difícil situação econômica recorrendo a mecanismos conhecidos, ao acolher dentro de si, por *identificação*, essa autoridade inatacável, que então se torna Supereu [...]. (p. 100; grifo nosso).

Seja a identificação com a autoridade inatacável, de Freud, ou com o agressor sedutor, de Ferenczi, sem minimizar tal diferença, tudo indica que estamos diante de um mesmo produto impingido por quem institui, no caso brasileiro, o medo do agressor, o terrorismo do sofrimento, o sadismo do mando. Eis uma fresta da tese que vamos propor na sequência.

4. O sujeito (brasileiro) e sua verdade: §

Recordemos que nossos esforços se voltam à micropolítica, isto é, ao enunciado: “o que eu fiz com o que fizeram de mim?”, de Sartre (1970), ou no que perseguimos como a própria política do sujeito brasileiro.

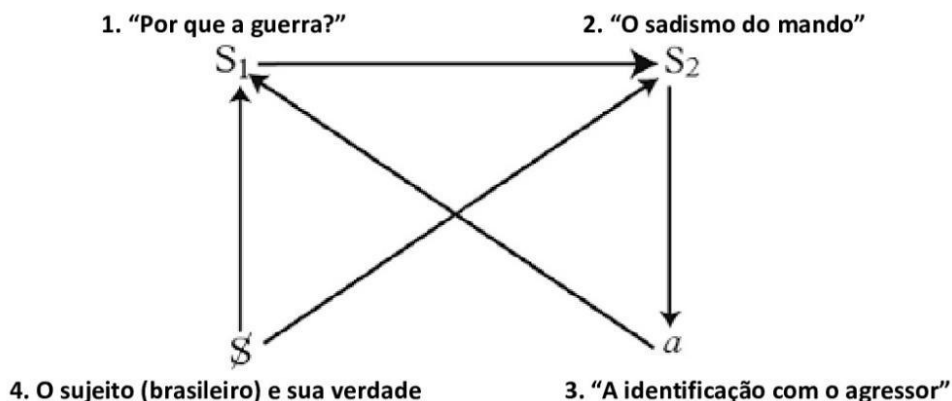
Achamo-nos no puro terreno das especulações: é admissível pensar que grande parte do que podemos chamar *sujeito brasileiro*, ao longo da história, possa ter sido atormentada (e ainda é) por um contínuo “terrorismo do sofrimento” (FERENCZI, 1933), ou seja, por um estado de “angústia realista” (FREUD, 1933) que, uma vez materializada no medo, induz de múltiplas formas tal sujeito à introjeção da subalternidade.

Consecutivamente violentado, ele perceberia no outro violento o desejo de destruição, de morte e do próprio terror do sofrimento. Isso resultaria, talvez, em uma “violência iniciadora” (FERENCZI, 1933) ou “violência fundadora” (ENRIQUEZ, 1990), primária, arcaica, que pode levar o sujeito à identificação impensável com o agressor: haveria então submissão aos

seus desejos, sujeição ao seu gozo e repetição espelhada de suas ideias, afetos, perseguições, exclusões, alucinações, negacionismos e atos. Esse sujeito se converteria em um objeto para o gozo do outro (coronel), fazendo do gozo dele o seu próprio ao introjetar esse outro em sua própria economia de gozo.

Tal identificação com o agressor produziria um perene “estado de sujeição” (FREUD, 1932) que alimentaria a fome voraz de nossos eternos coronéis de ontem e de hoje: dos latifúndios ao Planalto. E, estando nesta posição – que é o lugar da verdade (LACAN, 1969-70) –, o sujeito sustentaria assim a violência de Estado, ou seja, a violência da lei de todos que Freud nos diz não diferir da violência do Um.

Nosso tamborete de quatro pés está montado. Nessa topologia quaternária, seguindo a perspectiva lógica da estrutura lacaniana do *discurso do mestre*, tratar-se-ia de um Estado que convocaria o sujeito, mantido sob recalque, a sustentar continuamente sua política de ultraviolência – isto é, um Estado que mantém o sujeito sob a barra, que divide \$ de S_1 (vetor $\$ \rightarrow S_1$). Ao mesmo tempo, esse sujeito retroalimentaria o “sadismo do mando” (Freyre, 1933), de acordo com o vetor $\$ \rightarrow S_2$, desde que identificado com o agressor (vetor $S_2 \rightarrow a$).



(Figura 8 novamente. Fonte: autor a partir da topologia do discurso do mestre proposto por LACAN, 1969-70)

Isso condenaria a grande parcela de sujeitos brasileiros a uma erótica do “amor objetal passivo”, como nomeia Ferenczi (1933, p. 353): uma infantilização generalizada desses sujeitos, sufocados por uma mônada social que, com raríssimas brechas, lhes permitiria arrancar-se da “alienação” e alcançar algum modo de “separação” (LACAN, 1964) – moebianamente falando. Sabemos desde Freud (1930) que a condição infantil é essencialmente perverso-polimorfa, que goza de múltiplas formas, inclusive por meio da agressão e da violência. Logo, especulamos que essa mesma parcela de sujeitos pode estabelecer não apenas um laço objetal passivo, mas um laço *passivo-agressivo*, uma vez regredido a uma identificação com aquele que o violenta.

A pobreza que tanto desumaniza o sujeito poderia ser uma *tática* para manter essa massa de brasileiros fixados a um Estado de infantilização subalternizada, muito em decorrência da sujeição ao “sadismo do mando” (FREYRE, 1933). Essa mesma infantilização, por sua vez, poderia servir

como *estratégia* para se manter o “estado de sujeição” (FREUD, 1932), como haveria de demandar toda violência de Estado que se compare ao nosso. O Estado ultraviolento seria assim a *política*, ou em melhores termos: a nossa necropolítica. Em resumo: a pobreza é a tática; a infantilização é a estratégia; e a violência é a política – pelo menos no que diz respeito ao nosso país onde tal violência transborda ainda mais do que em outros.

Quando falamos de massa de sujeitos brasileiros, referimo-nos à grande parcela dos excluídos econômica e socialmente, de pobres em razão disso, mas falamos também de boa parte de setores da classe média que, como “drugues”, se revela igual ou mais pobre em formação e informação, escondida por detrás de seus discursos moralizantes, individualistas, meritocráticos, religiosos, conservadores e protofascistas. Isso só faz divinizar os apetites de gozo dos intocáveis coronéis. Trata-se, pois, do homem médio de que falamos no início, e de muitos de seus seguidores marçanos, mesmo sendo vítimas das perversões do primeiro – os verdadeiros “drugues” da sociedade digital.

É provável que uma grande parte do sujeito brasileiro seja mesmo conservadora, moralista, flerte com o fascismo, endeuse militarismos a espelho de seus algozes coronéis de ontem e de hoje. Identificados com eles, sufocados no caos narcísico de sua condição infantil, assim como os escravos em relação ao senhor da casa-grande, possivelmente esse sujeito introjeta traços perversos-polimorfos desse senhor, fazendo seus os traços dele. O quadro de Debret, de 1827 (reproduzido abaixo), é um retrato preciso do que descrevemos e encerra bem a nossa reflexão. A cruel cena de um banquete brasileiro conta com seus senhores à mesa sendo servidos e abanados por sujeitos negros vestidos, como num espelho, à moda de seus patrões. Outro sujeito negro à porta os protege. Porém o mais triste: crianças negras, provavelmente filhas daqueles que lhes servem, estão nuas, no

chão, alegres talvez, sendo alimentadas com restos de comida dos senhores, como se fossem animais de estimação. Em termos de sujeito brasileiro, que ultraviolência maior se poderia esperar?

Figura 9 – Un dîner brésilien/Um jantar brasileiro, 1827, J-B. Debret.



(Fonte: MNBA).

Conclusão: o trágico alegre

Mas, a despeito de tudo isso, e na contramão de qualquer lógica racional, o sujeito brasileiro produziu um país alegre, colorido, multicultural, alegórico, bastante criativo, muito caloroso, ainda que ultraviolento.

Figura 10 – Festa do Boi, no Maranhão



Figura 11 – Marujada, em Goiás



Figura 12 – Congado, em Minas Gerais



Figura 13 – Carnaval, no Rio de Janeiro



(Fontes: Web)

Não corroboramos a ideia de Safatle (2015), ainda que fértil, de termos aqui uma espécie de “alegria melancólica”, como se houvesse uma catarse reativa a tanta violência e opressão. Em contrapartida, dizemos que operaria no Brasil, com efeito, uma maneira de ser um sujeito mais “trágico alegre” do que propriamente reativo, algo que teria a capacidade de converter o funesto em fruição – sem romper propriamente com esse funesto. O sonho longínquo da democracia multirracial dos trópicos, como quis Darcy Ribei-

ro (1995) com sua Roma Negra, definitivamente não se cumpriu. Nosso infantilismo subalternizado, ainda que trágico alegre, mas passivo-agressivo, deve ser identificado demais com o agressor a ponto de nos interditar grandes rupturas. Nem mesmo na primeira década dos anos 2000, quando o país achou que estava rico, gerido por um governo popular de centro-esquerda, garantiu nossa chancela como um possível Estado tropical do bem-estar social a fazer atenuar nossa abissal desigualdade. Mas a voracidade da direita conservadora, corrupta e patriarcal subjugou o governo popular em coalizões e conchavos, típicos de nossos voos de galinha. O desastre econômico que se seguiu, as falcatruas reveladas e a decepção com o fim do avanço social fizeram emergir de nossos votos o coronelismo mais torpe, arcaico e brutal com a ascensão da extrema direita em fins da segunda década.

Nosso “vínculo trágico” (ENRIQUEZ, 1990), e agora, sabemos, nosso *vínculo trágico alegre*, poucas vezes se mostrou tão evidente quanto hoje. Nossas festas, nossa alegria carnavalesca, nossa antropofagia cultural funcionam *pari passu* com nosso declínio e decrepitude como nação moderna. Identificados com um coronel introjetado no nosso caos narcísico, uma vez aterrorizados por seu sadismo do mando, é possível que, obedientemente, tenhamos nos mimetizados em fazer da perversão dele a nossa. De modo passivo-agressivo, não é de se estranhar que pratiquemos, como num espelho, sua necropolítica, seus caprichos egoicos e sua avacalhada forma de conceber um país.

O que o sujeito brasileiro faz com o que fizeram dele? Talvez seja justamente a nossa condição infantil, que tanto nos introjeta subalternidade, que tanto nos faz repetir conservadorismos perversos, a mesma que magnificamente nos leva a produzir uma pletora de cores, sabores, culturas, misturas e êxtases... Afinal, que criança não gosta das cores?

Retomando a questão de partida, sobre o que nos leva como sujeitos a produzir um país que desemboca tão adesivamente nessa ultraviolência conservadora de hoje, respondemo-la com Joaquim Nabuco:

A escravidão permanecerá por muito tempo como característica nacional do Brasil. Ela espalhou por nossas solidões uma grande suavidade, seu contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi a que ele guardou. Insufiou-lhe sua *alma infantil*, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, sua felicidade sem dia seguinte [...]. (NABUCO, 1883, s/p.; grifo nosso).



REFERÊNCIAS

BOKANOWSKI, T. Sándor Ferenczi. São Paulo: Via Lettera, 2000.

ENRIQUEZ, E. Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FERENCZI, S. Confusão de língua entre adultos e crianças. In: Escritos

psicanalíticos. 1909-1933. Rio de Janeiro: Taurus, 1933.

FREIRE COSTA, J. Violência e psicanálise. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FREUD, S. Um estudo autobiográfico. Edição Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, v. 20, 1980. (Obra original publicada em 1925).

FREUD, S. O mal-estar na civilização. Obras Completas (1930-36). São Paulo: Companhia das Letras, v. 18, 2010. (Obra original publicada em 1930).

FREUD, S. Por que a guerra? Edição Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, v. 22, 1980. (Obra original publicada em 1932).

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise 32. Edição Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, v. 22, 1980. (Obra original publicada em 1933).

FREYRE, G. Casa-grande & senzala. São Paulo: Círculo do Livro, 1988. (Obra original publicada em 1933).

KUBRICK, S. *Laranja Mecânica*. Filme inglês adaptado do romance *Clockwork Orange*, de Anthony Burgess, 1971.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise. In Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. (Obra original publicada em 1948).

LACAN, J. O seminário. Livro 3. As psicoses. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Seminário proferido em 1955-56).

LACAN, J. O seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Seminário proferido em 1964).

LACAN, J. O seminário 15. O ato psicanalítico (inédito). (Seminário proferido em 1967-68).

LACAN, J. O seminário. Livro 17. O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Seminário proferido em 1969-70).

LACAN, J. O seminário 22. RSI (inédito). (Seminário proferido em 1974-75).

LACAN, J. O seminário. Livro 23. O sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Seminário proferido em 1975-76).

LIMA, M. A. O grafo do ato analítico. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*. 20(1), 53-67, jan./abr, 2017. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/s1516-14982017001003>.

LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri-SP: Manole, 2005.

MAJOR, R. Por que os Estados Gerais da Psicanálise, hoje? In R. Major (Org.). *Estados Gerais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

MARCUSE, H. Eros e civilização. 8. ed. São Paulo: Guanabara, 1985. (Obra original publicada em 1955).

NABUCO, J. O abolicionismo. Brasília: Edições Câmara, 2019. (Obra original publicada em 1883).

PEREIRA, M.R. As uvas verdes: a invenção do supereu e o nascimento da criança-sinthoma de nossos tempos. In G. Araujo; R. Ferreira. (org.). Texturas do vazio em psicanálise. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

PESSOA, F. Mestre, meu mestre querido! In Poemas. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

PRADO-JÚNIOR, C. Formação do Brasil contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 2000.

RIBEIRO, D. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAFATLE, V. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SARTRE, J-P. O existencialismo é um humanismo. Lisboa: Presença, 1970.

NOTRE PERVERSION-POLYMORPHE : QU'EST-CE QUE NOUS AMÈNE, EN TANT QUE SUJETS, À PRODUIRE UN PAYS SI VIOLENT, CONSERVATEUR ET INFANTILE?

Marcelo Ricardo Pereira

Libertaste-me, mas o destino humano é ser escravo.

Acordaste-me, mas o sentido de ser humano é dormir.

[Vous m'avez libéré, mais le destin humain est d'être un esclave.

Tu m'as réveillé, mais le sens d'être humain est de dormir.]

(F. Pessoa)

SUR LA QUESTION DU DÉPART

En général, le Brésil a toujours été réactionnaire, que ce soit en matière de politique, de religion ou de coutumes, bien qu'apparemment ouvert aux étrangers, à l'anthropophagie culturelle, aux partis et aux nouveautés. Dans la sphère politique, même lorsque les rares gouvernements plus progressistes ou populaires prennent le pouvoir, ils ne le font qu'au prix d'une modalisation des discours et des pratiques, ainsi que d'arrangements et de coalitions qui tendent à maintenir les acquis de la plupart des conservateurs qui ont traversé notre histoire. Les radicaux ne semblent pas être les bienvenus dans ces terres tropicales. Attaché aux arrangements, le pays se montre réconfortant et renforce une sorte de droite conservatrice, modérée, qui flirte fortement avec le militarisme, et qui est aussi structurellement patriarcale, corrompue et excluante. Ici, toute avancée sociale ne se produit que s'il y a de nombreuses concessions aux élites politiques et économiques, ce qui conduit toute tentative de réforme à être essentiellement conservatrice. Cela

nous a coûté cher : nos vol sont toujours de gallinacés! Les élites ont tendance à stupidité, et toute avancée sociale sera bientôt vouée à l'échec. Un retard atavique nous accompagne depuis la colonisation, à travers les empires, les républiques, les dictatures, jusqu'à ce que le point culminant soit probablement décrit par l'histoire comme le plus grand désastre politique et l'hécatombe sociale de ces derniers temps : la montée d'un gouvernement d'extrême droite en 2019, y compris avec le soutien d'une grande partie de cette aile conservatrice et modérée, un gouvernement avec des actes de violence sans entrave, la déconstruction et même l'anéantissement de l'idée moderne de nation.

Mais c'est précisément notre pays, qui ne semble pas avoir d'affection pour l'extrémisme politique, qui paraît avoir massivement adhéré aux impulsions fascistes de la droite radicale et qui poursuivre à maintenir sa politique de violence et d'anéantissement presque intacte. C'est une vague mondiale, une désillusion avec la démocratie, mais ici l'extrémisme se raffine cruellement en aggravant les conditions de vie de ceux qui n'en ont déjà aucune. Que pourrait-il se passer ? Comment expliquer, d'un point de vue subjectif – c'est-à-dire du point de vue de l'individu brésilien – cette adhésion apparemment injustifiée à de telles causes extrémistes ?

Nous n'ignorons pas les centres honorables de résistance tout au long de notre histoire récente, les différents mouvements qui se sont opposés à de telles impulsions, mais une question de départ s'impose ici : malgré cette résistance, qu'est-ce qui nous amène, en tant que sujets, à produire un pays qui mène de façon si collante à l'*ultra-violence* conservatrice qui nous accable aujourd'hui ?

Nous utilisons l'expression « ultra-violence » non sans raison. Elle fait allusion à *Clockwork Orange* [Orange Mécanique] (1971), un film dans lequel Kubrick montre à nu une sorte de politique juvénile des « drugues

» (un argot russe qui servait à nommer les complices pervers de la bande d'Alex, le chef). Les *drugues* se moquent de la société occidentale petite bourgeoise, libèrent les pulsions les plus archaïques et pratiquent un mode de nécropolitique dans lequel le sadisme du commandement, la terreur de la souffrance et la violence s'unissent. Les jeunes pervers de l'œuvre de Kubrick ont probablement révélé la préfiguration de ce qui allait être configuré comme un monde hyperdigital, hyperexposé et hyperimaginaire, propre à ce que Lipovetsky (2005) nommera dans son livre *A era do vazio* [L'âge du vide] comme « l'hypermodernité ». Parmi les pertes et les gains dérivés de ce monde 'hyper', il y a la libération sans voile, sans métaphores, sans couverture symbolique de cette partie de la population qui était auparavant réprimée par la culture dite hégémonique, par la presse, par l'université, par les syndicalistes, par les écologistes, par la classe artistique et même par les élites politico-économiques elles-mêmes – même si elles étaient stupides dans leur vision du pays. L'Internet en tant que *mass media* a peut-être libéré une grande partie des sujets brésiliens qui composeraient une « société industrielle de masse » donnée, comme Marcuse (1955) le théorisait en son temps, mais qui, maintenant, a été pluralisée, élargie et rebaptisée « numérique ». L'homme moyen, masculin, blanc, raciste, misogyne, homophobe, violent, agraire, mal formé et amoureux des militarismes et des fascismes a trouvé sur le Web le souffle nécessaire pour persévérer dans son existence si réprimée par le long temps pré-numérique. Contre le politiquement correct, son idéologie suprémaciste a irradié des influences. Peut-être le sujet brésilien commun, le « *homem marçano* » (PESSOA, 1985, p. 101), s'est-il laissé influencer par cette libération violente, reproduisant en quelque sorte la suprématie dont il est lui-même victime. Cela nécessitera des efforts d'analyse, car le questionnement qui se présente est de connaître les effets de cette influence supposée, les raisons qui l'ont incitée et le sujet

qui l'a produite. « Dans l'homme 'libéré' de la société moderne, voici que ce déchirement révèle : au plus profond de l'être, sa effroyable fissure » (LACAN, 1948, p. 126, traduction libre). L'examen de cette question sera notre prochaine étape.

LE CONCEPT DE VIOLENCE

Avant de dévoiler la question, il est important d'introduire la notion de violence qui nous guide, ainsi que sa forme potentialisée – 'l'ultra-violence' -, récupérée par Kubrick en 1971. Nous serons brefs sur ce détournement orienté par la psychanalyse.

En définitive, le concept psychanalytique de la violence est assez flou. L'utilisation du terme connaît en soi une mosaïque de définitions, de réflexions et d'imprécisions qui ne nous permet pas une certaine univocité interprétative. C'est un concept issu d'autres domaines de la connaissance, qui n'est pas exclusif au freudisme, mais qui trouve en lui des apports puissants, même diffus, lorsqu'il est associé à l'agressivité et à la constitution du sujet. Pour notre cible, qui relie la psychanalyse à d'autres théories sociales, une consultation rapide nous permet d'identifier quelques références qui nous sont chères. Les théoriciens de l'école de Francfort, à l'exemple de Marcuse (1955), ont été des princes en utilisant le terme de violence basé sur l'approximation entre le freudisme et le marxisme. L'impulsion agressive trouve son destin dans la violence institutionnalisée par l'État et par le capital. Si la répression serait phylogénétiquement nécessaire – dit Marcuse – le « plus-répression », en référence directe à la plus-value, serait la partie de la formation du Je qui est le résultat de conditions sociales spécifiques, maintenues dans l'intérêt de la domination par la violence. Seulement un « Éros fort » pourrait soumettre les pulsions destructrices qui l'en-

gendrent ; et c'est précisément ce que la civilisation moderne est incapable de faire, puisqu'elle dépend pour son existence même, du embrigadement, du contrôle et de la violence même qui la constitue. La répartition de la pénurie, ainsi que l'effort pour la surmonter par le travail, ont été imposés aux sujets, d'abord par la simple violence, ensuite par son utilisation la plus rationnelle : le pouvoir.

La Psychanalyse du Lien Social, qui a ensuite fusionné avec la Psychosociologie, compte Enriquez (1990) parmi ses principaux théoriciens. Comme les Francfortois, l'auteur entre dans l'anthropologie psychanalytique de Freud, et sa notion de père de la horde, pour montrer comment chaque lien social se présente comme un lien tragique. L'autre de nos satisfactions est aussi celui qui peut nous désirer ou nous rejeter. Il possède des volitions contradictoires et représente un danger permanent pour notre narcissisme constitutif. La relation humaine s'établit sur une base d'angoisse incontrôlable : « le chaos est en nous », dit Enriquez (1990, p. 160). Elle est présente de manière hallucinatoire, enchanteresse, terrifiante, déchirante. L'un des moyens d'essayer de se débarrasser de ce chaos est la violence, une possible « violence fondatrice » dans laquelle une victime expiatoire remplace l'agression de tous contre tous. C'est la base de toute communauté qui a besoin d'échapper au monde des doubles où régnerait une violence réciproque.

Lacan (1948), à son tour, développera quelques thèses sur la notion d'agressivité en psychanalyse qui partageraient ce chaos hallucinatoire, déchirante et narcissique, qui peut se déployer dans la violence. Si pour l'auteur l'agressivité se manifeste dans l'expérience de la constitution subjective elle-même, « donnée comme intention d'agression et comme démembrement corporel » (1948, p. 106, traduction libre), c'est peut-être précisément dans cette idée « d'intention » que reposerait l'idée de violence.

L'agressivité comme « une des coordonnées *intentionnelles* du Je humain, et surtout par rapport à la catégorie de l'espace, fait concevoir son rôle dans la névrose moderne et dans le malaise de la civilisation », dit l'auteur (p. 122, soulignement ajouté, traduction libre).

C'est notamment cette idée d'*intention* qu'il faut souligner, car elle démontre contenir la clé qui nous permettrait de comprendre les buts mêmes de la violence. Les sources de cette idée se trouvent dans les théories du mouvement appelé États Généraux de la Psychanalyse, initialement dirigé par Major (2003), qui a réuni des psychanalystes de différents courants et appartenances institutionnelles pour discuter des impasses de la psychanalyse au tournant du 21^e siècle et de ses alliances avec les théories politiques et sociales. Au Brésil, Freire Costa (2003) a été l'un de nos représentants expressifs. Dans son célèbre livre sur ce sujet, l'auteur affirmera simplement et directement que la violence serait l'utilisation souhaitée de l'agressivité à des fins destructrices. C'est précisément parce que le *sujet violenté* ou l'observateur de la situation perçoit chez *l'autre violent* le désir de destruction, de mort, de terreur de la souffrance, que l'agression prend le sens d'acte violent. Ainsi, il convient de noter comment la violence a un sens, une intention et, par conséquent, une politique. Ce concept de Freire Costa nous plaît beaucoup. Nous le soulignons, ainsi que son objectif, afin de pouvoir l'utiliser pour résoudre la question originale proposée ici.

Quant au terme d'ultra-violence, il répondrait, à notre avis, à l'intensification et à la vitesse supérieure que Lipovetski (2005) attribuerait à la modernité de notre temps, c'est-à-dire à l'hypermodernité. Tout y serait porté à l'excès : hypermarchés, hypercapitalisme, hyperpouvoirs, hyperterrorisme... Notre modernité ne connaît plus de limites, ni de critique fondamentale sur elle-même. Si c'est le cas, la violence de notre temps recevrait la même poussée. Presque sans limites et sans critique, elle semble être de-

venue une sorte d'hyperviolence ou d'ultra-violence, telle que nous la percevons dans notre environnement. Peur, insécurité, pulsions destructrices, terreur de la souffrance, sadisme, agression gratuite, barbarie : tout se révèle imminent et peut atteindre à tous et à chaqu'un à tout instant. Dans notre pays, cela semble encore plus exacerbé. Ce n'est plus une possibilité, c'est un fait.

LA MACRO-POLITIQUE, LA MICRO-POLITIQUE ET LA LOGIQUE DU TABOURET

Un principe de méthode est alors approprié. Nous pourrions répondre à la question de départ, à savoir pourquoi nous produisons, en tant que sujets, un pays si attaché à l'ultra-violence conservatrice d'aujourd'hui, en recourant aux savoirs de la macro-politique, à travers des disciplines telles que l'économie, la sociologie, l'histoire, etc., qui ont toujours su annoncer les innombrables causes possibles de ce que nous vivons hier et aujourd'hui : esclavage, capitalisme, néolibéralisme... Si nous suivons la macro-politique, nous savons que la vague néo-conservatrice dans le monde et la vague extrémiste au Brésil auraient des explications très claires – et nous ne les réfutons pas –, comme, parmi beaucoup d'autres, l'exploitation séculaire, la faim et la mort en Afrique subsaharienne ; les dictatures politiques et religieuses croissantes au Maghreb et en Asie mineure ; le déclin européen de l'État-providence et la ségrégation des réfugiés ; de la déception face à la politique de l'administration Obama, un afro-descendant qui a évité d'affronter l'intolérance blanche, masculine et belliqueux des Nord-Américains ; de la désillusion face à la conquête de la démocratie dans la dernière moitié du 20e siècle par les pays d'Amérique latine, qui n'ont même pas renversé ni contraint le maintien continu de leur exclusion sociale endémique.

Néanmoins, c'est la micropolitique qui nous intéresse. Lorsque la question est adressée au sujet brésilien, c'est sur lui que retombent nos efforts de compréhension. Sans ignorer l'importance de ces indices macro-politiques et conscients de la manière dont ils sont déterminants pour produire les sujets que nous sommes, dans une sorte de recherche continue pour comprendre « ce qu'ils m'ont fait », nous tournons, avant, notre réflexion dans le sens de savoir « Qu'est-ce que j'ai fait de ce qu'ils ont fait de moi? », comme le propose Sartre (1970) pour une véritable politique du sujet, c'est-à-dire une micro-politique. La compréhension des déterminants est fondamentale, mais il est indispensable de comprendre ce que chaque sujet a fait de lui-même sur la base de ces mêmes déterminants. Notre époque d'ultra-violence conservatrice et pulsionnelle nous oblige à les déchiffrer de la plus océanique des mers à la plus capillaire des cours d'eau.

Pour cela, nous avons eu recours sans réserve à la psychanalyse. Nous pensons qu'elle, associée aux théories sociales, peut nous offrir une méthode et des catégories fondamentales d'analyse pour faire ressortir une certaine vérité du sujet qui impliquerait dans sa micropolitique. La psychanalyse, comme beaucoup le savent, est un domaine clinique, théorique et de recherche de la subjectivité humaine, fondamentalement comprise comme divisée, ce qui a conduit Freud à établir le sujet de l'inconscient. Un tel sujet n'est pas extérieur au langage, à l'histoire, à la culture ou à l'expérience, mais il est clivé par elles. Sa fascination pour les interactions du sujet avec l'ordre social est également devenue la nôtre :

Mon intérêt, après avoir fait un détour par les sciences naturelles, la médecine et la psychothérapie, s'est tourné vers les problèmes culturels qui m'avaient longtemps fasciné quand j'étais un jeune homme presque pas assez âgé pour penser [...]. Je me suis rendu compte encore plus clairement que les

faits de l'histoire, les interactions entre la nature humaine, le développement culturel et les précipités de l'expérience ne sont que le reflet des conflits dynamiques que la psychanalyse étudie chez l'individu (FREUD, 1925, p. 90, traduction libre).

Parmi les grands interprètes du freudisme, Lacan fut le seul à lui donner une structure philosophique, alignée sur la linguistique, l'anthropologie, les mathématiques et la logique, afin de faire convulser non seulement la clinique, comme beaucoup l'ont bien fait, mais aussi la théorie, en modernisant la psychanalyse et en la séparant définitivement de son ancrage biologiste. Pour ce qui nous intéresse ici, sur le sujet brésilien et son adhésion à l'ultra-violence conservatrice, nous avons pointé parmi les puissants apports lacaniens un exercice logique que nous appellerons librement « la logique quaternaire du tabouret ».

Figure 1 – Tabouret à trois pieds



Figure 2 – Tabouret à quatre pieds



(Sources : Web)

Comme le révèle Lacan lui-même (1955-56, p. 231) : «Tous les tabourets n'ont pas quatre pieds. Il y en a qui se tiennent debout avec trois. Mais alors, il n'est plus question qu'il en manque un seul, sinon ça va très mal...».

Qu'est-ce que cela signifie ? La psychanalyse lacanienne nous donne la

possibilité de théoriser sur une structure à quatre pieds ou à quatre termes. Comme nous l'avons déjà décrit ailleurs (PEREIRA, 2019, p. 113-114), les disciplines ou les domaines de connaissance pourraient être classés selon les termes qui les constituent : nous aurions, par exemple, la topologie *binnaire*, propre à des domaines tels que la pédagogie, le droit, la nutrition, la médecine, qui reposent sur la double raison de principe moral (le vrai et le faux, le bien et le mal, le vertueux et le vicieux, etc.) ; la topologie *ternaire*, qui introduit un troisième terme, qui décentre les deux premiers, comme le fait la psychanalyse freudienne (Conscient, Préconscient, Inconscient ; Moi, Surmoi, Ça ; plaisir, déplaisir, au-delà du principe du plaisir) ; et la topologie *quaternaire*, qui lie les trois termes entre eux avec un quatrième lien, comme on le voit dans la psychanalyse lacanienne ultérieure ou dans certaines parties de la logique aristotélicienne qui l'a influencée (Réel, Symbolique, Imaginaire et Sinthome ; possible, impossible, nécessaire et contingent ; matériel, final, efficient et formel). « Le point de départ de tout nœud est constitué non pas de deux, mais d'au moins trois, et ce que je veux dire, c'est que si vous êtes déjà trois, cela fait déjà quatre » (LACAN, 1974-75, leçon: 15 avril, traduction libre).

On dirait alors que la psychanalyse de Freud, Ferenczi, Bernfeld, Aichhorn, Klein, Winnicott et d'autres obéirait, peut-être, à la topologie ternaire, dans laquelle l'un des termes divise ou décentre les deux autres. La psychanalyse de Lacan, suivie en partie par Mannoni, Dolto et d'autres, obéirait à la topologie quaternaire, dans laquelle un quatrième terme lierait les autres. Voyons comment Lacan introduit cette logique des quatre termes dans ses contributions théorico-cliniques, contenues, par exemple, dans son Séminaire XV (1967-68), où il développe la topologie du tétraèdre du groupe du mathématicien Félix Klein ; dans le XVII (1969-70), où il théorise ses quatre discours à partir de la rotation de leurs éléments ; et dans les XXII

(1974-75) et XXIII (1975-76), où il décrit la topologie du nœud borroméen lié au quatrième lien. Passons aux exemples :

Figure 3 – Les quadrants du tétraèdre de « L'acte analytique » (Séminaire XV, 1967-68) :

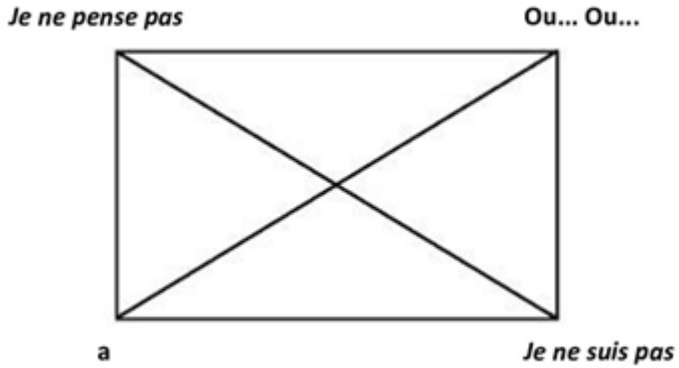


Figure 4 – Les mêmes quadrants avec tous les éléments

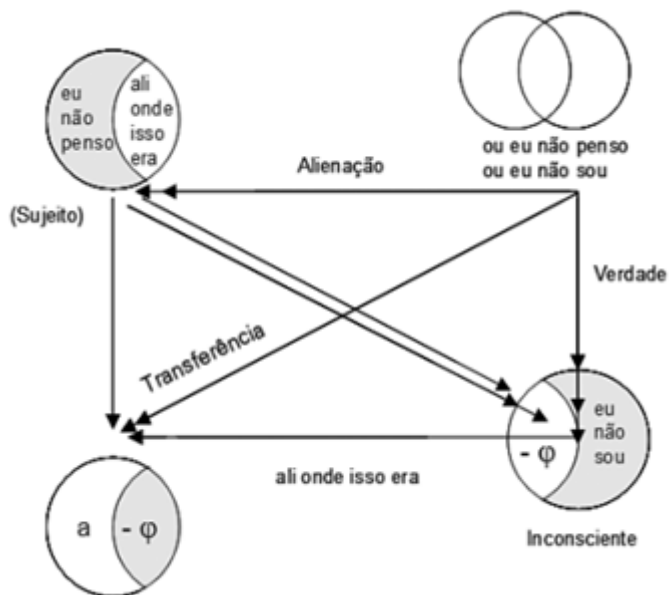


Figure 5 – Les quadrants de la structure du discours du maître, comme le premier des ‘quatre discours’, dans « Le revers de la psychanalyse » (Le Séminaire XVII, 1969-70) :

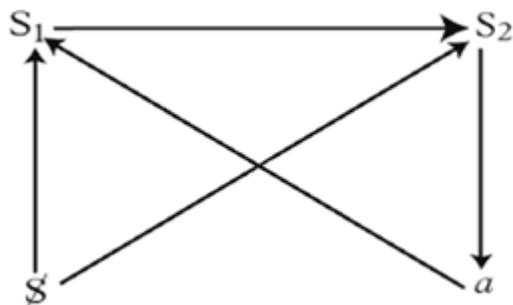
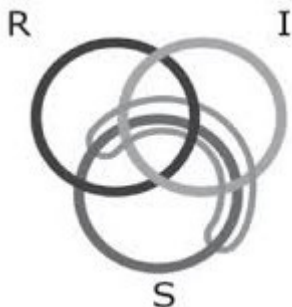


Figure 6 – le nœud borroméen de quatre éléments dans lequel les liens Réel, Symbolique et Imaginaire sont liés par un quatrième lien pris comme la nomination et, plus tard, le sinthome (avec h) dans « RSI » (Le XXII^e Séminaire, 1974-75) et « Le

Sinthome » (Le XXIII^e Séminaire, 1975-76), respectivement :



(Sources : LACAN, 1967-68 ; 1969-70 ; 1974-75 ; 1975-76 ; LIMA, 2017).

Notre thèse : terreur, sujétion et infantilisme

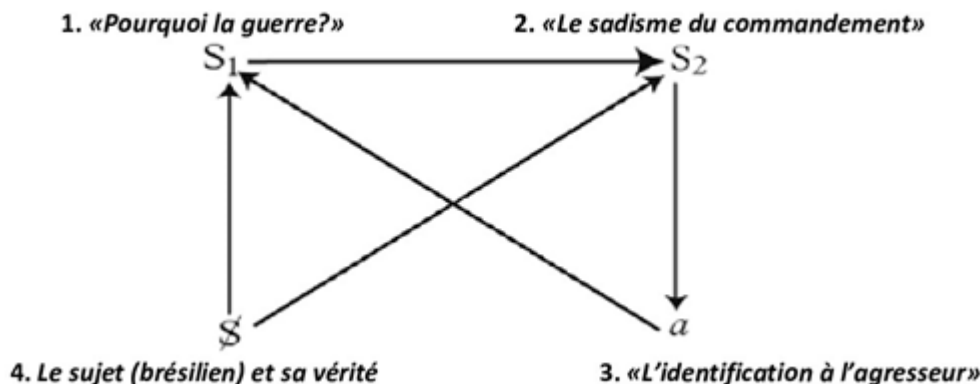
Reprenons depuis le début. Pour répondre à la question (*Qu'est-ce qui nous amène, en tant que sujets, à produire un pays qui mène de façon si col-lante à l'ultra-violence conservatrice qui nous accable aujourd'hui? – d'un point de vue micropolitique*), il suffira de considérer la structure du *discours du maître*, avec ses quadrants et ses vecteurs. Pour cela, nous devons insérer les éléments que nous avons élus pour les quatre quadrants de ce discours, à savoir

- 1) « Pourquoi la guerre ? » (FREUD, 1932)
- 2) « Le sadisme du commandement » (FREYRE, 1933)
- 3) « L'identification à l'agresseur » (FERENCZI, 1933)
- 4) Le sujet (brésilien) et sa vérité (notre thèse)

Nous allons réécrire ces éléments sous la forme de la topologie du *dis-cours du maître* dans lequel le « Pourquoi la guerre ? » sera le S_1 (le signifiant maître à la place de l'agent) ; « Le sadisme du commandement » sera

le S_2 (le savoir à la place de l'Autre) ; « L'identification à l'agresseur » sera l'objet a (le petit autre à la place de la production); et le sujet (brésilien) et sa vérité sera le $\$$ (le sujet barré à la place de la vérité). Voici donc ce que nous proposons :

Figure 7 – Discours du Maître avec les éléments que nous avons élus :



(Source : l'auteur à partir de la topologie du discours de maître proposée par LACAN, 1969-70)

Nous avons clarifié les vecteurs. Dans ce qui est le discours par excellence, le maître (S_1), soutenu par le sujet castré, en manque, barré ($\$$) – vecteur $\$ \rightarrow S_1$ –, se rapporte et soumet le savoir (S_2) – vecteur $S_1 \rightarrow S_2$ –, pour le faire produire des objets (a) – vecteur $S_2 \rightarrow a$ – pour la jouissance et l'usufruit du maître – vecteur $a \rightarrow S_1$. Le sujet ($\$$), à son tour, en plus de soutenir le maître (S_1), entretient une relation active avec le savoir (S_2) – vecteur $\$ \rightarrow S_2$ –, renourrissant la production d'objets pour la jouissance du maître, et non pour la sien propre jouissance.

Cet assemblage topologique peut sembler sophistiqué et obscur, en

principe, mais loin de là. En l'examinant, nous remarquerons sa facilité de compréhension, car nous avons maintenant la structure axiomatique et élémentaire, avec ses éléments et ses vecteurs, qui nous aidera à développer notre thèse sur le sujet brésilien et son adhésion à l'ultra-violence conservatrice qui nous est imposée aujourd'hui. Nous verrons comment au Brésil *la politique ultra-violente de l'État (S_1) force le colonel (S_2) à produire dans son commandement une identification à lui-même comme agresseur (a), destinée à l'usufruit même de l'État*. Quel sujet ($\$$) se vérifie donc dans cette topologie étant en position de soutenir l'État et de maintenir, non sans violence, une relation de subordination étroite avec ses colonels ?

Nous donnons maintenant de la substance à chaque quadrant de cette topologie :

1) « Pourquoi la guerre ? » (Freud) : S_1

En 1932, Einstein et Freud ont échangé une correspondance sous la médiation de la Société des Nations, récemment créée à l'époque. L'éminent physicien demande à Freud les raisons pour lesquelles les êtres humains feraient la guerre. Ces deux lettres sont précieuses, et nous avons pris des parties de la réponse de Freud qui concernent directement nos objectifs :

Cher professeur Einstein [...], vous avez commencé par la relation entre le droit et le pouvoir. Il ne fait aucun doute que c'est le bon point de départ de notre investigation. Mais remplaçons le mot 'pouvoir' par le mot plus nu et cruel 'violence'?. Actuellement, le droit et la violence nous apparaissent comme des antithèses. Cependant, il est facile de montrer que l'un s'est développé à partir de l'autre [...]. L'union fait la force. La violence pouvait être vaincue par l'union, et le

pouvoir de ceux qui s'unissaient représentait désormais la loi en opposition à la violence d'un seul. On voit donc que le droit est la force d'une communauté. *C'est encore la violence*, prête à se retourner contre tous ceux qui s'y opposent ; elle fonctionne selon les mêmes méthodes et poursuit les mêmes buts [...] (FREUD, 1932, p. 246 et 247 ; soulignement ajouté, traduction libre).

Dans la lettre, Freud tente de montrer à Einstein le chemin qui va de la horde imaginaire, centrée sur la force de l'Un, à l'État de droit moderne, centré sur la force la politique de nombreuses personnes. Cependant, tous deux sont constitués par la violence ou, comme le dit Freire Costa (2003), par l'emploi souhaité de l'agressivité à des fins destructrices contre celui qui désobéit soit à l'Un de la horde, soit à la loi de l'État. « Le droit, à l'origine, était la force brute et cela, même aujourd'hui, ne peut se faire sans le soutien de la violence », dit Freud (1932, p. 251, traduction libre). La violence est devenue, en quelque sorte, une *politique d'État*.

La situation est compliquée par le continu « état de sujétion » (p. 248) auquel tous se voient liés. La force inégale dans la communauté est alimentée par une justice également inégale pour résoudre les « conflits d'intérêts » (p. 249), communs aux hommes et aux femmes; aux noirs et aux blancs; aux gagnants et aux perdants; aux maîtres et aux esclaves. Il y aurait alors, dans l'État moderne de droit, « un échec à tenter de remplacer la force réelle par la force des idées » (p. 251, traduction libre), car, comment joue Freud, « le moulin moule si lentement que les gens peuvent mourir de faim avant qu'il ne fournisse leur farine » (p. 256, traduction libre).

Il est important de retenir de cette réponse la prémisse que l'État n'est efficace qu'au prix d'une violence institutionnalisée sous forme de loi, c'est-à-dire une sorte de « violence fondatrice » (ENRIQUEZ, 1990), fon-

dement de toute communauté. Telle serait sa politique, du moins en ce qui concerne le pouvoir de faire venger efficacement toute loi communautaire.

2) « Le sadisme du commandement » (Freyre) : S₂

Casa-grande & Senzala [Maîtres et Esclaves] est un livre remarquable du sociologue brésilien Gilberto Freyre, datant de 1933, dans lequel il présente la formation socioculturelle brésilienne dans le contexte du métissage entre les blancs, principalement portugais, les esclaves noirs de différentes régions d’Afrique et les différents peuples autochtones, les indigènes, qui habitaient déjà le territoire. Freyre démystifie également la notion de détermination raciale dans la formation d’un peuple, et accorde une plus grande importance aux facteurs socioculturels et aux cruels rapports de force qui nous ont constitués. Sous la forme d’un roman historique, c’est l’un des livres brésiliens les plus traduits et les plus édités à l’étranger, même s’il a subi de sévères critiques de la part d’autres sociologues contemporains, dont certains sont liés à l’aile gauche du mouvement noir, moins culturaliste. Freyre les a réfutés alors qu’il était vivant. Nous avons extrait quelques passages incisifs de l’ouvrage pour introduire notre réflexion. L’actualité de l’écriture est impressionnante :

La grande maison a gagné au Brésil [...]. En Amérique tropicale, s’est formée une société agraire dans sa structure, esclavagiste dans son exploitation, hybride dans sa composition [...] semi-féodale. Tout ici est déséquilibré. De grands excès et de grandes carences [...]. Notre tradition révolutionnaire, libérale et démagogique est plutôt apparente et limitée : au fond, ce dont jouit encore l’essentiel de ce que l’on peut appeler le ‘peuple brésilien’, c’est de la pression exercée sur

lui par un gouvernement viril et courageusement autocratique. Même dans les expressions individuelles sincères de mysticisme révolutionnaire – dans ce genre de Russie américaine – de messianisme, d’identification du rédempteur à la masse à réparer par le sacrifice de sa vie ou de sa liberté personnelle, on sent la teinte ou le résidu masochiste: moins la volonté de réformer ou de corriger certains vices de l’organisation politique ou économique que le pur plaisir de souffrir, d’être victime ou de se sacrifier. La tradition conservatrice au Brésil a toujours été soutenue par le *sadisme du commandement* [...]. Le sadisme de l’adolescent se transformait en goût d’ordonner une raclée, d’ordonner d’arracher les dents des noirs, de se battre en sa présence et de jouer aux capoeiras, aux coqs et aux canaris [noms de jeux]; en goût de commandement violent ou pervers [...]. Ils grandissent ensemble, mais l’esclave devient un objet sur lequel le garçon blanc exerce ses caprices [...]. (FREYRE, 1933, p. 19, 43, 53, 86, 87, 356, traduction libre).

Nous savons que l’histoire du Brésil est l’histoire de la défense de la propriété patrimoniale, privée et, pire encore, du maintien violent d’une grande partie de la population loin de cette propriété, sans aucune indication d’aspiration à celle-ci. Des capitaineries aux *grandes maisons* d’hier et d’aujourd’hui, il existe une structure patriarcale, violente et institutionnelle de défense de cette propriété, qui a compté depuis les capitaines de la brousse et surveillants de nos débuts jusqu’aux systèmes policiers et juridiques de l’État de droit d’aujourd’hui (PRADO-JR., 2000).

Notre colonisation était pré-moderne et, une fois indépendante, elle est devenue une semi-république à fort caractère agraire, religieux et militaire : dès le début, nous avons institué la redoutable figure du Lord Colonel (version locale du caudillo latino-américain) dont la personne, *dans son corps même* – « corps respecté en soi » (PRADO-JR., 2000, p. 296) –, rassemblait

le pouvoir de la couronne, la politique, la justice, la religion, la propriété, l'exploitation, l'économie, la vie sociale... Sans compter – bien sûr – le pouvoir sur le corps des esclaves. De là découle ce que Freyre appellera le « sadisme de commandement », une sorte de « terrorisme de la souffrance » (FERENCZI, 1933), comme nous le verrons, imposé à ses subordonnés. C'est une figure qui se perpétue continuellement dans notre imaginaire social. La colonisation ibérique semble avoir produit dans tout le territoire latino-américain des figures de pouvoir similaires.

Nous avons parcouru une longue trajectoire d'introjection de la subalternité de l'esclave, puis du pauvre, dans un véritable « état de sujétion » (FREUD, 1932). Au cours du XIXe siècle, et après l'abolition, nous avons libéré une masse de personnes qui n'étaient plus des esclaves ni des citoyens, dont le dilemme n'était pas exactement la liberté, mais la pauvreté. Et nous savons à quel point la pauvreté est déshumanisante. C'est ainsi que s'est produite une masse de pauvres contenue par la ségrégation, l'exclusion et l'ultra-violence quotidienne et constante. Nous sommes devenus une société de la peur, de la terreur de la souffrance, de « l'angoisse réaliste » (FREUD, 1933), dont l'objet est bien réel.

Cette peur nous condamnerait peut-être à une position infantine, désemparée, négationniste, hallucinatoire, déchirante, attendant toujours la complaisance du maître.

3) « L'identification à l'agresseur » (Ferenczi) : a

Dans la clinique originale de Ferenczi, l'auteur déconcertant de l'époque héroïque de la psychanalyse, on a pu observer que

[...] plus souvent qu'on n'ose le penser, les enfants sont

victimes de violences et de violations [...], de séductions incestueuses [...]. Le premier mouvement [de ces enfants] serait celui du refus, de la haine, du dégoût, d'une résistance tout aussi violente, d'une réaction immédiate, s'il n'y avait pas une *peur* intense [...]. Mais cette peur, lorsqu'elle atteint son point culminant, les oblige automatiquement à se soumettre à la volonté du violeur, à deviner le moindre de ses désirs, à obéir en s'oubliant complètement, et à *s'identifier totalement à l'agresseur*. Par identification, disons par introjection de l'agresseur, il disparaît en tant que réalité extérieure et devient intrapsychique ; et, à ce titre, il sera soumis, dans un état proche du rêve, au *processus primaire*, c'est-à-dire modelé et transformé de manière hallucinatoire (FERENCZI, 1933, p. 351-352 ; soulignement de l'auteur, traduction libre).

Il est à noter que Ferenczi opère, à travers le concept d'*identification à l'agresseur*, une violence « initiatrice » ou « fondatrice » dans le psychisme, l'installant, en tant que tel, dans l'identification primaire. « Un amour objectal est précédé - dit l'auteur - par une étape d'identification. Je qualifierais cette étape comme étant celle de l'amour objectal passif [...], attiré par le *terrorisme de la souffrance* ». Et il poursuit : « un individu dont la constitution est fragile réagit à un mécontentement soudain, non pas par la défense, mais par l'identification anxieuse et l'introjection de celui qui le menace ou le harcèle » (p. 353-355, soulignement ajouté, traduction libre).

En d'autres termes : le sujet soumis à la peur intense de l'agresseur s'identifie d'abord à lui, l'intériorise dans sa propre économie de jouissance ou psychique, et commence à agir de manière à obéir sans réfléchir à ce même agresseur. Chacun de ses gestes reproduit le geste de celui qui, en tant que violeur, se verse en lui-même les coordonnées intentionnelles des *terrorismes de la souffrance*. Nous aurions ainsi « l'obligation impitoyable

envers un enfant d'être celui qui assume, répare et guérit un séducteur endommagé » (BOKANOWSKI, 2000, p. 82, traduction libre).

Cette idée sur « l'identification à l'agresseur » était très controversée à l'époque. Freud la récrimine sévèrement et tente de dissuader Ferenczi de ne pas la présenter, car il pense qu'elle récupère la théorie de la séduction déjà abandonnée par la psychanalyse. Malgré cela, l'idée a été présentée à la communauté psychanalytique et, à sa grande surprise, elle n'a pas provoqué les dissensions qu'il imaginait. À notre avis, cela a pu se produire précisément parce que cette idée « d'identification à l'agresseur », explicite dans le réexamen des questions suspendues par Freud, est plus conforme aux propositions sur le Surmoi introduites dans le chapitre VII de *O mal-estar na civilização* [Malaise dans la civilisation] (FREUD, 1930), écrit quelques années plus tôt. Dans ce texte, l'auteur dit très clairement que

[...] une certaine agressivité doit être développée chez l'enfant contre l'autorité qui empêche les premières et aussi les plus importantes satisfactions [...]. Elle est contrainte de renoncer à la satisfaction de cette agressivité vengeresse. Il trouve une issue à cette situation économique difficile en recourant à des mécanismes connus, en accueillant en lui, par l'*identification*, cette autorité inattaquable, qui devient alors Surmoi [...]. (p. 100 ; soulignement ajouté, traduction libre).

Que ce soit l'identification à l'autorité inattaquable, de Freud, ou à l'agresseur séducteur, de Ferenczi, sans minimiser cette différence, tout indique que nous sommes face au même produit imposé par ceux qui instituent, dans le cas brésilien, la peur de l'agresseur, le terrorisme de la souffrance, le sadisme du commandement. Voici un aperçu de la thèse que nous proposerons ensuite.

4) Le sujet (brésilien) et sa vérité : §

Rappelons-nous que nos efforts se tournent vers la micropolitique, c'est-à-dire vers l'énoncé : « Qu'est-ce que j'ai fait de ce qu'ils ont fait de moi? », de Sartre (1970), ou dans ce que nous poursuivons comme la politique même du sujet brésilien.

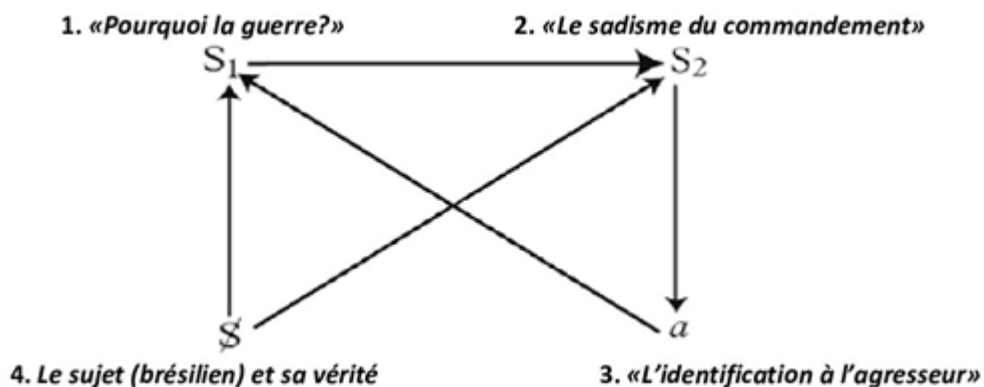
Nous nous trouvons sur la terre pure de la spéculation : il est admissible de penser qu'une grande partie de ce que nous pouvons appeler le *sujet brésilien*, au cours de l'histoire, a pu être tourmentée (et l'est encore) par un continu « terrorisme de la souffrance » (FERENCZI, 1933), c'est-à-dire par un état « d'angoisse réaliste » (FREUD, 1933) qui, une fois matérialisé dans la peur, induit de multiples façons un tel sujet à l'introjection de la subalternité.

Consécutivement violenté, il percevrait chez l'autre violent le désir de destruction, de mort et la terreur de la souffrance elle-même. Il en résulterait peut-être une « violence initiatrice » (FERENCZI, 1933) ou une « violence fondatrice » (ENRIQUEZ, 1990), primaire, archaïque, qui pourrait conduire le sujet à une identification impensable à l'agresseur : il y aurait alors soumission à ses désirs, assujettissement à sa jouissance et répétition en miroir de ses idées, affections, persécutions, exclusions, hallucinations, négations et actes. Ce sujet deviendrait un objet pour la jouissance de l'autre (colonel), s'appropriant sa propre jouissance en l'introjectant dans sa propre économie de jouissance.

Une telle identification à l'agresseur produirait un perpétuel « état de sujétion » (FREUD, 1932) qui alimenterait la faim vorace de nos éternels colonels d'hier et d'aujourd'hui : des latifundia à Brasília. Et, étant dans cette position – qui est celle du lieu de vérité (LACAN, 1969-70) –, le sujet

soutiendrait la violence de l'État, c'est-à-dire la violence de la loi de tout ce que Freud ne sépare pas de la violence de l'Un.

Notre tabouret de quatre pieds est assemblé. Dans cette topologie quaternaire, suivant la perspective logique de la structure lacanienne du *discours du maître*, ce serait un État qui convoque le sujet, maintenu sous le refoulement, à maintenir continuellement sa politique de ultra-violence – c'est-à-dire un État qui maintient le sujet sous la barre, qui divise \$ de S_1 (vecteur $\$ \rightarrow S_1$). En même temps, ce sujet alimenterait le « sadisme du commandement » (FREYRE, 1933), selon le vecteur $\$ \rightarrow S_2$, depuis qu'identifié à l'agresseur (vecteur $S_2 \rightarrow a$) pour la jouissance de l'État lui-même et sa politique de violence (vecteur $a \rightarrow S_1$).



(Figure 7 à nouveau. Source : l'auteur à partir de la topologie du discours de maître proposée par LACAN, 1969-70)

Cela condamnerait une grande partie des sujets brésiliens à une érotique de « l'amour objet passif », comme le nomme Ferenczi (1933, p. 353) : une infantilisation généralisée de ces sujets, étouffée par une monade sociale qui, avec de très rares ruptures, leur permettrait de se sortir de « l'aliénation

» et d'atteindre un certain mode de « séparation » (LACAN, 1964) – moebianement parlant. On sait depuis Freud (1930) que la condition infantile est essentiellement perverse-polymorphe, qui jouit des formes multiples, y compris par l'agression et la violence. Par conséquent, nous supposons que cette même portion de sujets peut établir non seulement un lien objectal passif, mais aussi un lien *passif-agressif*, une fois régressé à une identification avec celui qui le viole.

La pauvreté qui déshumanise tant le sujet pourrait être une *tactique* pour maintenir cette masse de Brésiliens dans un état d'infantilisation subalternisée, en grande partie à cause de la soumission au « sadisme du commandement » (FREYRE, 1933). Cette même infantilisation, à son tour, pourrait servir de *stratégie* pour maintenir « l'état de sujétion » (FREUD, 1932), comme l'exigerait toute violence d'État qui se compare au nôtre. L'État ultra-violent serait donc *politique*, ou en meilleurs termes : notre nécropolitique. En bref : la pauvreté est la tactique, l'infantilisation est la stratégie et la violence est la politique – du moins en ce qui concerne notre pays où une telle violence déborde encore plus que dans d'autres

Lorsque nous parlons de la masse des sujets brésiliens, nous faisons référence à la grande partie des exclus économiques et sociaux, pauvres de ce fait, mais nous parlons également d'une bonne partie des secteurs de la classe moyenne qui, en tant que « drugues », se révèlent égaux ou plus pauvres en formation et en information, cachés derrière leurs discours moralisateurs, individualistes, méritocratiques, religieux, conservateurs et protofascistes. Cela ne fait que diviniser les appétits de jouissance des colonels intouchables. Il s'agit donc de l'homme moyen dont nous avons parlé au début, et de beaucoup de ses adeptes marçans, même s'ils sont victimes des perversions des premiers – les véritables « drugues » de la société numérique.

Il est probable qu'une grande partie du sujet brésilien soit réellement conservateur, moraliste, flirte avec le fascisme, déifie les militarismes à l'image de ses bourreaux, les colonels d'hier et d'aujourd'hui. Identifié à eux, étouffé dans le chaos narcissique de leur condition infantile, ainsi qu'aux esclaves par rapport au maître de la grande maison, ce sujet introjecte peut-être des traits pervers-polymorphes de ce maître, faisant siens ses traits. Le tableau de Debret de 1827 (reproduit ci-dessous) est un portrait précis de ce que nous avons décrit et peut clore notre réflexion de façon dramatique. La scène cruelle d'un banquet brésilien met en scène leurs maîtres à table, servis et secoués par des sujets noirs habillés, comme dans un miroir, à la mode de leurs maîtres. Un autre homme noir à la porte les protège. Mais le plus triste : des enfants noirs, probablement fils de ceux qui les servent, sont nus, par terre, heureux peut-être, en train de se faire nourrir avec les restes des maîtres, comme s'ils étaient des animaux de compagnie. En ce qui concerne le sujet brésilien, à quelle plus grande ultra-violence peut-on s'attendre ?

Figure 8 – Un dîner brésilien/ Um jantar brasileiro, 1827, J-B. Debret.



Fonte: MNBA.

CONCLUSION : LE TRAGIQUE JOYEUX

Mais, malgré tout cela, et contrairement à toute logique rationnelle, le sujet brésilien a produit un pays joyeux, coloré, multiculturel, allégorique, assez créatif, très chaleureux, même si ultra-violent.

Figure 8 – La Fête du bœuf, au Maranhão.



Figure 9 – La Marujada, en Goiás.



Figure 10 – Le Congado, en Minas Gerais.



Figure 11 – Le Carnaval, au Rio de Janeiro.



(Sources: Web)

Nous ne corroborons pas avec l'idée de Safatle (2015), bien que fertile, d'avoir ici une sorte de « joie mélancolique », comme s'il y avait une catharsis réactive face à tant de violence et d'oppression. D'autre part, nous

disons qu'il fonctionnerait au Brésil, en fait, une manière d'être un sujet plus « tragique joyeux » que proprement réactif, quelque chose qui aurait la capacité de convertir le funeste en jouissance – sans rompre exactement avec ce funeste. Le rêve lointain d'une démocratie multiraciale sous les tropiques, comme le voulait Darcy Ribeiro (1995) avec sa Rome noire, ne s'est certainement pas réalisé. Notre infantilisme subalternisé, même s'il est tragique joyeux, mais passif-agressif, doit être trop identifié à l'agresseur au point de nous interdire les grandes ruptures. Même la première décennie des années 2000, lorsque le pays se croyait riche, géré par un gouvernement populaire de centre-gauche, n'a pas garanti notre homologation en tant que possible État providence tropical pour atténuer nos inégalités abyssales. Mais la voracité de la droite conservatrice, corrompue et patriarcale a soumis le gouvernement populaire à des coalitions et des arrangements, typiques de nos vols de gallinacés. Le désastre économique qui a suivi, les cambriolages qui ont été révélées et la déception de la fin du progrès social ont fait émerger de nos votes le coronelisme le plus vil, le plus archaïque et le plus brutal avec la montée de l'extrême droite à la fin de la deuxième décennie.

Notre « lien tragique » (ENRIQUEZ, 1990), et maintenant, nous le savons, notre *lien tragique joyeux*, a rarement été aussi évident qu'aujourd'hui. Nos fêtes sans fin, notre joie de carnaval, notre anthropophagie culturelle vont de pair avec notre déclin et notre décrépitude en tant que nation moderne. Identifiés à un colonel introjecté dans notre chaos narcissique, autrefois terrorisé par son sadisme de commandement, il est possible que, docilement, nous nous soyons imités en faisant nôtre sa perversion. De manière passive-agressive, il n'est pas étonnant que nous pratiquions, comme dans un miroir, sa nécropolitique, ses caprices égoïstes et sa façon chaotique de concevoir un pays.

Que fait le sujet brésilien avec ce qu'ils ont fait de lui ? Peut-être est-ce précisément notre condition infantile, qui nous introduit tant de subalternité, qui nous fait répéter un conservatisme pervers, le même qui nous conduit magnifiquement à produire une pléthore de couleurs, de saveurs, de cultures, de mélanges et d'extases... Après tout, quel enfant n'aime pas les couleurs ?

Pour revenir à la question de départ, à savoir ce qui nous amène, en tant que sujets, à produire un pays qui mène de façon si collante dans l'ultra-violence conservatrice actuelle, nous y répondons avec Joaquim Nabuco :

L'esclavage restera longtemps une caractéristique nationale du Brésil. Elle a répandu sur nos solitudes une grande douceur, son contact a été la première forme que la nature vierge du pays a reçue, et c'est celle qu'elle a conservée. Elle gonflait son âme d'enfant, ses tristesses sans regret, ses larmes sans amertume, son silence sans concentration, son bonheur sans lendemain [...]. (NABUCO, 1883, s.p. ; soulignement ajouté, traduction libre).



REFÉRENCES

BOKANOWSKI, T. Sándor Ferenczi. São Paulo: Via Lettera, 2000.

ENRIQUEZ, E. Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FERENCZI, S. Confusão de língua entre adultos e crianças. In: Escritos psicanalíticos. 1909-1933. Rio de Janeiro: Taurus, 1933.

FREIRE COSTA, J. Violência e psicanálise. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FREUD, S. Um estudo autobiográfico. Edição Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, v. 20, 1980. (Obra original publicada em 1925).

FREUD, S. O mal-estar na civilização. Obras Completas (1930-36). São Paulo: Companhia das Letras, v. 18, 2010. (Obra original publicada em 1930).

FREUD, S. Por que a guerra? Edição Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, v. 22, 1980. (Obra original publicada em 1932).

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise 32. Edição Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, v. 22, 1980. (Obra original publicada em 1933).

FREYRE, G. Casa-grande & senzala. São Paulo: Círculo do Livro, 1988. (Obra original publicada em 1933).

KUBRICK, S. *Laranja Mecânica*. Filme inglês adaptado do romance *Clockwork Orange*, de Anthony Burgess, 1971.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise. In Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. (Obra original publicada em 1948).

LACAN, J. O seminário. Livro 3. As psicoses. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Seminário proferido em 1955-56).

LACAN, J. O seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Seminário proferido em 1964).

LACAN, J. O seminário 15. O ato psicanalítico (inédito). (Seminário proferido em 1967-68).

LACAN, J. O seminário. Livro 17. O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Seminário proferido em 1969-70).

LACAN, J. O seminário 22. RSI (inédito). (Seminário proferido em 1974-75).

LACAN, J. O seminário. Livro 23. O sintoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Seminário proferido em 1975-76).

LIMA, M. A. O grafo do ato analítico. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*. 20(1), 53-67, jan./abr, 2017. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/s1516-14982017001003>.

LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri-SP: Manole, 2005.

MAJOR, R. Por que os Estados Gerais da Psicanálise, hoje? In R. Major (Org.). *Estados Gerais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

MARCUSE, H. Eros e civilização. 8. ed. São Paulo: Guanabara, 1985. (Obra original publicada em 1955).

NABUCO, J. O abolicionismo. Brasília: Edições Câmara, 2019. (Obra original publicada em 1883).

PEREIRA, M.R. As uvas verdes: a invenção do supereu e o nascimento da criança-sintoma de nossos tempos. In G. Araujo; R. Ferreira. (org.). *Texturas do vazio em psicanálise*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

PESSOA, F. Mestre, meu mestre querido! In Poemas. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

PRADO-JÚNIOR, C. Formação do Brasil contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 2000.

RIBEIRO, D. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAFATLE, V. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SARTRE, J-P. O existencialismo é um humanismo. Lisboa: Presença, 1970.

SOBRE OS AUTORES

ANA CAROLINA DIAS SILVA

Doutoranda em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestre em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista CAPES/PROSUP. Psicóloga pela Universidade Federal de Minas Gerais, com ênfase em Processos Clínicos e Formação Complementar Aberta em Subjetividades Políticas e Territórios. acdsilva.psi@gmail.com

ANDRÉA MÁRIS CAMPOS GUERRA

Professora Associada da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisadora com Bolsa de Produtividade do CNPq e com pesquisa “Adolescências e Leis” financiada pela FAPEMIG. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa PSILACS (Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo) da UFMG. Mestre em psicologia social pela Universidade Federal de Minas Gerais e doutora em teoria psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com Estudos Aprofundados em Rennes II (França). Psicanalista. andreamcguerra@gmail.com

ANGELA BUCCIANO DO ROSARIO

Psicanalista. Doutora em Psicologia pela PUC Minas. Tem experiência na área clínica atuando principalmente nos seguintes temas: psicanálise, infância, adolescência, processos de subjetivação, violência, transgressão e instituição. jackdrawin@yahoo.com.br

BIANCA FERREIRA RODRIGUES

Psicóloga e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Doutoranda em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMinas). Doutoranda em Psicologia Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Minas. Bolsista CAPES. biancaferreira025@gmail.com

CHRISTIANE ODETE DE MATOZINHO

Psicóloga. Psicanalista. Mestre em Fundamentos Teóricos e Filosóficos da

Psicologia pela UFSJ. Doutoranda em Estudos Psicanalíticos pela UFMG. Pesquisadora do Núcleo PSILACS/UFMG. biancaferreira025@gmail.com

CLÁUDIA PERRONE

Psicóloga e psicanalista associada da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Professora do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação de Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). claudiaperrone@ufrgs.br

CRISTINA LIMA DA ROCHA CANNAS

Psicóloga no Capsij Aquarela de São Leopoldo, RS e mestranda no Programa de Pós-graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura, UFRGS. claudiaperrone@ufrgs.br

DEIVISON MENDES FAUSTINO

Sociólogo, Professor Assistente do Programa de Estudos Superiores em Serviço Social e Política Social da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP-B) e pós-doutorando em Psicologia Clínica pelo IPUSP. É membro do Instituto Amma Psique e Negritude, e pesquisador associado do projeto temático da FAPESP - ‘Vulnerabilidades de jovens às IST/HIV e à violência entre parceiros. Pesquisador da obra e pensamento de Frantz Fanon e autor dos livros: “Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro” e “A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos”. deivison.faustino@unifesp.br

FÍDIAS GOMES SIQUEIRA

Doutor e Mestre em Psicologia (Estudos Psicanalíticos) pela UFMG. Especialista em Segurança Pública e Justiça Criminal pela EG/FJP. Psicólogo pela PUC Minas. Psicanalista. Co-coordenador do Programa de Extensão “Já É” e pesquisador do Núcleo PSILACS/UFMG. fidias.siqueira@gmail.com

FUAD KYRILLOS NETO

Professor Associado do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). Doutor em Psicologia Social pela PUC de São Paulo. Tem experiência na área de Psicologia, atuando principalmente

nos seguintes temas: clínica, subjetividade, psicanálise, reforma psiquiátrica, instituições e história da psicanálise. fuadneto@uol.com.br

GABRIEL INTICHER BINKOWSKI

Psicanalista, Professor temporário e pós-doutorando em Psicologia Clínica pelo IPUSP, supervisor clínico do Grupo Veredas: Psicanálise e Migração do IPUSP e coordenador do grupo de pesquisa RELAPSO - Religião, Laço Social e Psicanálise. Mestre e Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne, onde foi professor, como também nas Universidades de Angers e de Picardie Júlio Verne. Pesquisador na área de religiosidade, clínica transcultural e interseções entre psicanálise, política, pesquisa e ética. Professor de cursos e seminários no Instituto Sedes Sapientiae e no CEP de São Paulo. gabriel.binkowski@gmail.com

JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA

Professora da Pós-Graduação em Psicologia da PUC Minas. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Mestre em Filosofia pela UFMG. Psicanalista. Bolsista Produtividade CNPq PQ2. jackdrawin@yahoo.com.br

JERZUI MENDES TORRES TOMAZ

Psicanalista, professora da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Possui Mestrado e Doutorado em Letras e Linguística. É Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e integra o Laboratório de Estudos sobre Psicanálise, Cultura e Subjetividade (LAEpCUS). Seus interesses de pesquisa acadêmica abrangem as interfaces entre Psicanálise, Educação, Saúde Coletiva e Arte. jertzuitomaz@hotmail.com

LEÔNIA CAVALCANTE TEIXEIRA

Profª Titular do PPG em Psicologia da Universidade de Fortaleza. Dra. em Saúde Coletiva com Pós-Doutorado em Psicologia, Ms. em Educação. Membro do GT da ANPEPP “Psicanálise, política e clínica”, da “Rede Internacional Coletivo Amarrações – Psicanálise & políticas com juventudes” e do “Movimentos Cada Vida Importa – a Universidade na prevenção e enfrentamento da violência no Ceará”. leonia.ct@gmail.com

MARCELO RICARDO PEREIRA

Professor de Psicologia, Psicanálise e Educação do Programa de Pós-Graduação e da Faculdade de Educação da UFMG. Pós-Doutor pela USP, UFRJ, Aix-Marseille e Cataluña. Membro da Rede Coletivo Amarrações, Red INFEIES e Lepsi SP-MG. Bolsista Produtividade 2 CNPq e PPM-FAPEMIG. mrp@fae.ufmg.br

MARIN CORTIAL

Engenheiro, professor de matemática do ensino nacional francês, mestre em strofísica, graduando de psicologia na Universidade de Rennes II. andreamcguerra@gmail.com

MIRIAM DEBIEUX ROSA

Psicanalista, professora titular do Programa de Psicologia Clínica da USP, onde coordena o Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política e o Grupo Veredas: Psicanálise e Migração. Bolsista de produtividade do CNPq. Presidente da RedIPPol - Rede Interamericana de Pesquisa em Psicanálise e Política. Autora do livro “Histórias que não se contam: psicanálise com crianças e adolescentes”. Publicou também o livro “A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento” (Ed. Escuta e Fapesp, 2016). debieux@terra.com.br

OMAR DAVID MORENO CÁRDENAS

Psicólogo, Universidad del Valle. Psicanalista. Mestre e doutorando em Psicologia (Estudos psicanalíticos) pela UFMG. Pesquisador colaborador do PSILACS. davidmc.90@gmail.com

PRISCILLA SANTOS DE SOUZA

Doutoranda e mestre em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Membro do Laboratório de Pesquisa e Extensão - Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL) onde coordena o Projeto de Extensão Relações Raciais, Psicanálise Gênero e participa do Projeto Veredas: psicanálise e imigração. Atua como Técnica em Assuntos Educacionais na Universidade Federal do ABC (UFABC) e é coordenadora da Tamuya - Escola de Formação Popular.

RENATO SARIEDDINE ARAÚJO

Psicólogo pela PUC/ MG. Doutorado no Centre de Recherches Psychanalyse, Médecine et Sociétés - (CRPMS), atuando principalmente nos seguintes temas: ódio, mal-estar, clínica, coletividade e cultura. renatosarieddine@gmail.com

RODRIGO GOES E LIMA

Mestre em Filosofia com concentração em Estudos Psicanalíticos pela The New School for Social Research (2019-2021 - Nova York/EUA). Graduação em psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG - 2012-2016), com ênfase em Processos Clínicos e Formação Complementar Aberta em Ciência Política. Pós-graduado em Psicanálise: Clínica da Criança e do Adolescente (PUC-Minas - 2018-2019). Integrante do Núcleo de pesquisa Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS). rodrigo.goeselima@gmail.com

ROSE GURSKI

É psicóloga e psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Professora do Instituto de Psicologia UFRGS, do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do Programa de Psicologia Clínica USP. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (NUPPEC/UFRGS). rose@rosegurski.com. br

SANDRA DJAMBOLAKDJIAN TOROSSIAN

Psicanalista. Professora do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS/ Departamento de Psicanálise e Psicopatologia/ PPG em Psicanálise: clínica e cultura. djambo.sandra@gmail.com

STÉPHANIE STRZYKALSKI

É psicóloga (UFRGS), mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura (PPGCLIC/ UFRGS) e pesquisadora associada ao Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (NUPPEC/UFRGS). stefanidomingues@hotmail.com

