VIOLÊNCIA e PSICANÁLISE

ATUALIZAÇÕES INTERSABERES

São Paulo
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
2021

ORGANIZADORAS
JACQUELINE MOREIRA
MIRIAM DEBIEUX ROSA

COLEÇÃO COLETIVO AMARRAÇÕES

Catalogação 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

Ficha elaborada por: Elaine Cristina Domingues CRB5984/08

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 colegas[32] 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, invertemos 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 elucida 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 consequentemente 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, consequentemente, 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 consequências, 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. (TWAIN, 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 escravidão[33]. 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 estupros 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. (LEGMAN[34] apud FANON, 1952/2008, p.131)

34 LEGMAN, Gershon. Psychopathologie des comics. Les temps modernes, nº 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, absolveram- 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

> clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo 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 homem 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, incialmente, 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* (*Gewaalt*), 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, antissemitismo 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 conferences*. 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 collègues[35] de la *Rede Internacional Coletivo Amarrações: Políticas com juventudes* [Réseau International Collectif Amarrages - 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 fortuity. (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 suprimiés. 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 pen.r 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 hazard. (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 subjugue 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'infamiliaire.

> 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 conquêrir 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 continuelle qui nous accompagne pendant une vie de faim, de froid, d'offenses, de cruautés et de cœurs brisés. (TWAIN, 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 XVIe 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'esclavage[36]. 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 utilisées 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 châtiment 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. (LEGMAN[37] 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, nº 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* (*Gewaalt*), en soulignant leur origine commune et leur développement parallèle (VANIER, 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 IIIe 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 cisgendré, 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, phallocentriques, 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-raca-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 *Collége de France* (1975-76). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEIDEGGER, M. La question de la technique, *In; Essais et conferences*. 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. (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.