

DESENRAIZAMENTO E RADICALIZAÇÃO NA JUVENTUDE CONTEMPORÂNEA

*Lucíola Freitas de Macêdo**
*Ilka Franco Ferrari***

RESUMO

Neste artigo, as experiências de desenraizamento e suas relações com a radicalização de jovens que aderem ao terrorismo jihadista são interrogadas a partir das seguintes questões: o que faz com que a solidão e o desamparo promovidos pelo desenraizamento culminem na radicalização e adesão dos jovens ao jihadismo e movimentos afins? Quais as relações entre o desenraizamento, a radicalização e as mutações do laço social na contemporaneidade? O desenraizamento e a radicalização serão problematizados tendo como ponto de partida a hipótese a de que na atualidade o ser falante se conecta principalmente ao seu próprio modo de gozo, modificando-se, assim, o seu modo de se conectar à linguagem enquanto modo de fazer laço social.

Palavras-chave: desenraizamento; radicalização; pulsão de morte; juventude; laço social.

UPROOTING AND RADICALIZATION IN CONTEMPORARY YOUTH

ABSTRACT

In this article, we question the experiences of uprooting and their relations with the radicalization of young people who adhere to jihadist terrorism: what causes that the loneliness and the abandonment promoted by the uprooting, culminate in the radicalization and adhesion of the young people to the jihadism and related movements? What are the relations between uprooting, radicalization, and mutations of the social bond in contemporary times? Uprooting and radicalization are problematized

* Membro da Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Minas Gerais, e da Associação Mundial de Psicanálise.

** Professora nos cursos de Graduação e Pós-graduação em Psicologia da PUC Minas, membro da Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Minas Gerais, e da Associação Mundial de Psicanálise.

based on the hypothesis that in the present the subject connects mainly to his own mode of enjoyment, modifying his way of connecting to the language as a way of making social bond.

Keywords: uprooting; radicalization; death drive; youth; social bond.

DESARRAIGO Y RADICALIZACIÓN EN LA JUVENTUD CONTEMPORÁNEA

RESUMEN

En este artículo se interrogan las experiencias de desarraigo y sus relaciones con la radicalización de jóvenes que se adhieren al terrorismo jihadista: ¿Qué hace que la soledad y el desamparo promovidos por el desarraigo, culminen en la radicalización y adhesión de los jóvenes al jihadismo y movimientos afines? ¿Cuáles son las relaciones entre el desarraigo, la radicalización, y las mutaciones del lazo social en la contemporaneidad? El desarraigo y la radicalización son problematizados teniendo como punto de partida la hipótesis de que en la actualidad el ser hablante se conecta principalmente a su propio modo de goce, modificándose así su modo de conectarse al lenguaje como modo de hacer lazo social.

Palabras clave: desarraigo; radicalización; pulsión de muerte; juventud; lazo social.

INTRODUÇÃO

Em “Juventude e trauma, a experiência do desenraizamento” (Macêdo, 2017a, p.165-180), título do primeiro artigo publicado durante o estágio pós-doutoral realizado no Programa de Pós-graduação em Psicologia-PUC Minas, os efeitos da experiência de desenraizamento (*bodenlosigkeit*)¹ no contexto da ascensão dos regimes totalitários do século XX foram problematizados. Naquele artigo investigou-se se entre situações díspares, tais como a dos jovens *jihadistas* cooptados pelo Estado Islâmico e aquela dos “meninos do tráfico”², haveria pontos de convergência. Observou-se, como ponto em comum nas situações citadas, a presença da experiência de desenraizamento.

As questões que o presente artigo buscará elucidar são fruto dos desdobramentos do primeiro momento dessa pesquisa e, em especial, das ressonâncias produzidas pelo tema da “Soirée de l’Association Mondiale de Psychanalyse – As mutações do laço social”, debate ocorrido em Paris em 30 de janeiro de 2017; como também do argumento da jornada clínica

de *L'envers de Paris*, que teve por tema “As novas faces da segregação”. Eis as questões a serem examinadas: quais as relações entre o desenraizamento e as mutações do laço social na contemporaneidade? O que faz com que a solidão e o desamparo, promovidos pelo desenraizamento, se tornem presas fáceis do supereu em sua vertente mortífera, o que muito comumente se evidencia através da radicalização das posições por parte dos jovens contemporâneos? Haverá algo que favoreça, não ao ímpeto disruptivo e destrutivo da pulsão de morte, próprios à radicalização, mas a abertura à criação e a caminhos mais afeitos à vida?

A questão sobre o que poderá favorecer, nas situações mencionadas, uma abertura à criação, assim como à constituição de caminhos mais afeitos à vida, será abordada a partir das narrativas do trauma como recurso capaz de incidir sobre a paralisação da vida psíquica, tanto no contexto do tratamento psicanalítico, como no campo das narrativas elaborados no campo das artes e da cultura.

Vale ressaltar ainda que as hipóteses examinadas neste artigo tiveram como ponto de partida em suas construções, a entrevista “Le rêve d’un autre monde”, realizada com Serge Herfez (2017) – coordenador de um serviço de consultas no hospital Salpêtrière, em Paris, que acolhe jovens radicalizados e suas famílias.

PALAVRAS, RAÍZES E LAÇO SOCIAL

O termo “desenraizamento” comporta múltiplas nuances. Em psicanálise, as menções às raízes evocam as relações do ser falante com a linguagem e com as palavras (Bassols, 2017). Quando dizemos raiz, estamos nos referindo ao fato de existir a linguagem e ao laço fundante e fundamental do sujeito com a linguagem e não apenas aos laços de pertencimento a uma família, sociedade, profissão, ou pátria.

Como ressalta Alberti (2017), Lacan esclarece que o laço social concerne não apenas às relações do ser falante com a linguagem, mas também ao que faz com que seus corpos se mantenham juntos:

No fim das contas, há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo *discurso*, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela

qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga isto é, o ser falante (Lacan, 1972-1973/1985, p.74).

Se, em tempos de primazia do simbólico, os ideais organizavam as sociedades, hoje, nem a nacionalidade, a comunidade de pares, a profissão ou o pertencimento à família são experimentados como estáveis, levando os jovens à sensação generalizada e algumas vezes difusa de se perceberem sem chão, à deriva, sem raízes. Consoante ao espírito de nosso tempo, há também uma tendência ao isolamento e à solidão: o ser falante conecta-se principalmente ao seu próprio modo de gozo, ao passo que se modifica o modo de conectar-se à linguagem como modo de fazer laço social.

Sigamos o aporte de Lacan, já em 1953, por ocasião do Congresso de Roma:

À medida que a linguagem se torna mais funcional, ela se torna imprópria para a fala, e ao se tornar demasiadamente particular, perde sua função de linguagem... quanto mais o ofício da linguagem se neutraliza, aproximando-se da informação, mais lhe são imputadas redundâncias... mas o que é redundância para a informação é precisamente aquilo que, na fala, faz as vezes de ressonância. Pois nesta, a função da linguagem não é informar, mas evocar (Lacan, 1998/1966a, p. 300-301).

O que dizer do laço social, levando em conta tais coordenadas? Não só a cultura, seus fenômenos e produções, como também a clínica dos sujeitos em análise dão testemunho das consequências das mutações do laço social. No mundo regido pelo par consumidor- produto, as trocas já não parecem prioritariamente orientadas pelo simbólico. Elas adquirem outro estatuto, marcadas pelo tom da satisfação dos imperativos de gozo do momento: são pontuais, efêmeras, múltiplas na aparência, mas unas quanto ao seu cerne, o gozo do Um sozinho (Macêdo, 2015a). Tais mutações se fazem notar nas flutuações das identificações e na *deslocalização* do gozo, que não se deixa apreender inteiramente pelas cadeias de sentido; ou ainda, na solidão e no isolamento dos indivíduos reduzidos a seus corpos, tanto quanto no desaparecimento da vergonha e da culpa (Ferrari, 2104).

Em “Le djihadisme, est une révolte générationnelle et nihiliste”, o estudioso do islã, Oliver Roy (2015), aborda o que supõe se constituir

como uma das causas do desenraizamento próprio aos jovens da *jihad*³: uma ausência de transmissão. Em sua grande maioria nascidos em países europeus, os jovens *jihadistas* romperam com seus pais e, mais exatamente, com aquilo que seus pais representam em termos de cultura e de religião.

Antes da conversão, são jovens ocidentalizados que não se revoltam contra a ocidentalização, ou seja, compartilham a cultura de sua época e lugar. Quase todos cometeram pequenos delitos e tiveram uma passagem pela polícia. Mas eis que, nos diz Roy (2015), um belo dia, convertem-se a uma facção radical do Islã que rejeita o conceito de cultura.

Encontram na *jihad* um lugar e uma promessa de reconstrução de si, sem o apoio e a referência dos pais ou da cultura ocidental. Eles se radicalizam em torno de um grupo de “amigos” encontrados no bairro, na prisão, ou em algum clube esportivo. Com eles recriam uma “família”, uma fraternidade de gozo, em torno da vontade de matar e do fascínio pela própria morte. Tudo isso bastante facilitado pelas redes sociais, amplamente utilizadas na exibição e propagação do terror.

Em relatório apresentado por ocasião do VIII Encontro Americano de Psicanálise da Orientação Lacaniana, intitulado “Meninos maus, crianças sozinhas” (Drummond, 2017), examinou-se a minuciosa entrevista publicada na revista *Mental*, em que a psicanalista Clotilde Leguil dialoga com Serge Herfez (Herfez & Leguil, 2017), coordenador de um serviço de consultas no Hospital Salpêtrière que acolhe jovens radicalizados e suas famílias. Um dos pontos centrais da conversa foi o fenômeno de radicalização. O recrutamento dos jovens pelo *Daesh* acontece muito comumente pela internet e se dá pelas mais variadas razões: como forma de responder a um ideal ou a uma decepção amorosa, a apelos masoquistas ou a uma vocação de salvar o mundo.

De um modo geral, a situação dos jovens é múltipla e variada: alguns são convertidos, outros vêm de famílias muçulmanas; alguns vêm de meios extremamente desfavorecidos, outros não; alguns têm famílias desestruturadas e outros famílias relativamente bem estruturadas. Em geral, são as famílias que buscam a consulta para o jovem. A entrevista considera a hipótese de que a radicalização dos jovens seja lida como índice de uma precariedade simbólica, levando a pensar que corresponda a uma clínica já não assentada sobre o nome do pai, os ideais, ou a

sublimação. Herfez entende a tentativa desses jovens de enfrentar a crise da adolescência, se submetendo a este tipo de influência sectária, como um esforço de resolução de seus sintomas e de seu sofrimento.

A partir dos atentados de novembro de 2015 em Paris e das subsequentes análises de diferentes autores sobre os motivos que levaram à adesão de jovens franceses à *jihad*, Éric Laurent (2016) formula uma pertinente questão: a chave para abordar tal situação encontrar-se-ia na revolta dos jovens, seja por questões internas ao próprio islamismo, seja pela evocação do sofrimento pós-colonial e a identificação desses jovens à causa palestina?

Quanto aos filhos de imigrantes, especificamente, uma das hipóteses consideradas relevantes quanto ao que favoreceria à cooptação e à radicalização dos jovens é a recusa simultânea por parte destes, tanto da cultura dos pais, quanto da cultura ocidental. Tal recusa os faria radicalmente sós, restando-lhes como único elo o “bando de irmãos” que se ligam por um gozo que os excede, seja o da causa triunfante, seja a fascinação pela ideia de uma potência total e sem limites, ou por um ódio ao ocidente como projeção do ódio a si mesmo. Daí adviria a identidade do “supermulçumano” (Laurent, 2016, p. 88).

Outro ponto digno de nota é que a idade dos jovens varia entre 14 e 25 anos, e 40% dos que frequentam o Centro de Prevenção das Derivas Sectárias ligadas ao Islã, em Paris, receberam em algum momento de sua vida o diagnóstico de depressão. São jovens que no momento em que são aliciados e doutrinados se encontram muito fragilizados, hipersensíveis, colocando em questão o sentido da própria vida. A primeira ação dos recrutadores é desliga-los de seus laços com sua família, amigos e das mídias compartilhadas com eles, para em seguida apresentar-lhes a *jihad* em seu viés ideológico como o caminho da salvação.

Ainda que se tente cercar as causas por vários lados, não é possível localizar uma causa unívoca. O que, por outro lado, não justificaria a propensão a “normalizar” os atos terroristas incorrendo-se num uso simplista da noção de “banalidade do mal” (Arendt, 1999), como se uma inexpressiva normalidade pudesse levar alguém a tornar-se um genocida. Confrontada à época pela polêmica gerada por esta noção, Hannah Arendt esclarece que o que entende por “banalidade” é propriamente a falta de causas precisas e de “raízes”, nos diz, Laurent (2016, p. 94).

Há ainda duas relevantes questões no âmbito desse debate: 1) o problema da radical rejeição ao capitalismo global, donde se nutrem tanto o ódio ao modo de vida ocidental, quanto a sua relação com os objetos de consumo; 2) o processo de *fascistização*; ou seja, a atual questão dos laços subterrâneos entre a radicalização e o fascismo, advindos com a crise dos valores liberais, concomitantes ao declínio do comunismo e do socialismo, deixando abertas as portas ao *salafismo* político e aos movimentos neofascistas e ultraconservadores de todos os tipos. Tais movimentos costumam reunir todos os descontentamentos, todas as frustrações, e também todos os oportunismos, numa espécie de bricolagem ideológica onde tudo cabe (Laurent, 2016, p. 95-96).

SEGREGAÇÃO E RADICALIZAÇÃO

Para Camilo Ramirez (2017), as manifestações de ódio que invadem a vida cotidiana marcam brutalmente os modos de vida nas grandes cidades europeias. Ele evoca, em “As novas faces da segregação”, a fórmula escrita por Daniel Roy no rescaldo do terrível ataque de Manchester em maio de 2017: o efeito terrorista do *Daesh* não apenas coloca as sociedades ocidentais de joelhos, como também as radicaliza. Trata-se, na radicalização, de uma desconexão selvagem e brutal do Outro, em nome da qual uma certeza de juntar-se ao absoluto não é movida por ideais ou utopias, mas por uma colusão mortífera com o Um absoluto, fora de qualquer dialética.

O papel da religião e do discurso teológico é um aspecto da questão que não pode ser negligenciado, ainda mais quando se nutre de uma renovada “martirilogia”. Os efeitos em cascata advindos da radicalização não são, no entanto, os únicos em torno dos quais as práticas segregativas proliferam. Tudo muda rapidamente, sem trégua e sem intervalos, transformando constantemente esse mundo que já não se ordena com base no antigo binarismo da ordem simbólica e, sim, parece aspirar à vertigem do regime ilimitado, o qual Jacques Lacan nomeou de não-todo.

É importante observar – e nisso reside toda a sutileza da questão – que o problema não parece estar, propriamente, numa relação de causalidade direta entre a segregação e a violência, ou entre esta última

e o mal radical do qual nos fala Hannah Arendt (2012). A segregação é parte de toda e qualquer operação simbólica, fazendo-se presente na dimensão da alteridade do gozo: segrega-se o gozo outro, deslocado, inassimilável; segrega-se o que resiste a integrar a própria rede de referências e significações; mas segrega-se, sobretudo, a partir de um não saber fundamental sobre o gozo. O gozo maligno em jogo no discurso racista se nutre do desconhecimento da lógica que o constitui: seu crime fundador, hoje, não seria o assassinato do Pai, mas a vontade de aniquilar aquele que encarna o gozo que se rejeita (Laurent, 2014).

Ademais, não é incomum atribuir-se, equivocadamente, como causa da segregação de estrutura, a suposta vontade caprichosa de um Outro mau, ou de um Deus maligno e obscuro. Uma vez encobertas a segregação de estrutura e a extimidade do gozo, restaria o fascínio pelo sacrifício, acompanhado de uma impotência colossal, ou de seu oposto suplementar, o ódio absoluto.

Mas, quanto a essa questão, caberá ainda uma ressalva: a segregação inerente à operação simbólica não é equivalente e nem mesmo similar à segregação que se descortinou e foi colocada em marcha, por exemplo, com o advento do nazismo e da máquina concentracionária, fundadas na vontade arbitrária e no gozo mortífero de aniquilar o semelhante. No caso dos campos de extermínio, e certamente em situações semelhantes, indivíduos e populações inteiras, tal como aconteceu a propósito do nazismo, às expensas das ações, da vontade, ou do desejo de cada um em sua singularidade, são destituídos de sua condição de cidadãos, reduzidos brutalmente à condição de dejetos, e lançados numa situação aniquiladora e sem saída (Macêdo, 2017b, p. 36-43).

Pensando os tempos atuais, em que despontam no horizonte novas modalidades de segregação (Macêdo, 2015a), e nesse âmbito, os desdobramentos mais agudos do grave problema do acolhimento aos refugiados da Síria, tais situações colocam na ordem do dia a discussão sobre os destinos da pulsão de morte a as figuras do mal-estar na contemporaneidade. O refugiado, neste início de século, parece encarnar o resto, “o refugio da globalização” (Bauman, 2005, p. 107), formado pelo cada vez mais populoso contingente de pessoas que jamais conseguirão se incorporar ao sistema produtivo; ou ainda, o *homo sacer*, como indica

Giorgio Agamben em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007, p. 187-194). Tais figuras problematizam os modos de subjetivação dos que estão na margem, em situações em que claramente há um vazio jurídico, o que os lança numa zona de total e irrestrita anomia e indeterminação.

APROXIMAÇÕES

Guardadas as grandes e fundamentais diferenças entre a realidade brasileira e aquela europeia, um fator que parece aproximar a experiência de desenraizamento do jovem brasileiro, cooptado pelo tráfico de drogas, certamente proveniente da interação de uma ampla e complexa gama de fatores – e aquela dos jovens cooptados pelo *Daesh*, é a presença massiva da droga. No caso dos jovens *jihadistas*, a adição se apresenta sob os auspícios do uso do Captagon, conhecido como “a droga do *jihadistas*”, que vem sendo fabricada clandestinamente, em grandes quantidades, no Oriente Médio e amplamente utilizada pelos combatentes do Estado Islâmico. O Captagon era a marca comercial do cloridrato de fenetilina, quando teve, em 1986, sua comercialização proibida pela Organização Mundial de Saúde. Trata-se de uma droga sintética, estimulante, formada pela mistura de anfetaminas com a teofilina. Induz a um alto nível de dependência e, entre seus efeitos, estão a euforia e a inibição do medo, da dor, do apetite e do sono. A comercialização da droga é apontada como um dos modos de financiar a compra de armas e as operações militares do *Daesh*.

A deriva dos jovens brasileiros, moradores de vilas e favelas, cooptados pelo tráfico de drogas, disseminadores de uma rede de violência em troca de uma “superidentidade”⁴, funcional apenas no âmbito de determinada rede, célula ou facção criminosa, parece ter como pilares, justamente, as cadeias de consumo encabeçadas pela adição.

Outro fator que permite aproximar realidades tão distintas é que não é incomum que a passagem ao ato se apresente como a saída de uma zona de anomia, tendo como moeda de troca, no mais das vezes, a própria vida, tanto no âmbito dos jovens-bomba da *jihad*, quanto no caso dos “meninos do tráfico” das favelas brasileiras, como bem retrataram Fernando Meirelles e Kátia Lund (2002) em “Cidade de Deus”. Deparamo-nos assim, com novas facetas do horror e da barbárie,

pulverizadas na pseudonormalidade da vida cotidiana das grandes cidades, que de tempos em tempos tem seu curso repentinamente interrompido por explosões, tiroteios ou balas perdidas, trazendo em seu rastro, a questão do trauma (Macêdo, 2017a, p. 174-175).

O escritor israelense Amós Oz (2016, p. 28), por sua vez, recomenda a literatura como antídoto à radicalização, assim como o humor, o exercício da argumentação e certa propensão à jocosidade. É o que nos diz em *Como curar um fanático*. Podemos acrescentar ao conjunto dos antídotos ao fanatismo a experiência analítica. Uma experiência que, diante da experiência do que é “sem chão”, não se agarra à crença, à verdade, ou à ideologia. Uma experiência que acolhe a desorientação, o desvio e a errância como inerentes à condição humana, e não como algo que se deva combater ou destruir. Se há algo que possamos chamar de “radical” numa análise levada o mais longe possível, isso concerne a certo tipo de experiência do que é *bodenlos*⁵, o que em psicanálise chamamos de “des-ser” (*desêtre*), ou como quer a homofonia em francês, *désert*/deserto.

“SUPERIDENTIFICAÇÕES”, “SUPERIDENTIDADES”: ÍNDICES DISCRETOS DAS PSICOSES ORDINÁRIAS?

Em “Paradoxos dos sinais discretos das psicoses ordinárias”, François Ansermet (2017) adverte que se os sinais das psicoses ordinárias podem se apresentar de forma discreta, não é possível dizer o mesmo quanto às suas consequências: quanto menos os reconhecemos, mais invasivos se tornam. Tais índices incluem desde bizarrices, um manejo particular da linguagem, transtornos tênues do pensamento, surtos de angústia não reconhecidos como tais, sentimentos persistentes de exclusão e não inserção, barreiras persistentes nos relacionamentos, rejeição brusca do outro, sem razão e sem história, uma desconexão em relação ao tempo e outros tipos de perturbações que surgem sem que se as tenha visto chegar.

Assim como os sinais, as soluções engendradas por estes sujeitos também podem ser discretas. Ansermet chama a atenção para o fato de que tais soluções possam ser buscadas através dos *prêt-à-porter* identitários como modos de tratar a angústia e o desamparo. Adverte também que tais soluções, prontas para o uso, potencializadas pelos meios de comunicação

e pelas redes sociais, trazem um potencial disruptivo, uma vez que os impasses, antes vividos no âmbito da vida privada, rapidamente se coletivizam e facilmente derivam para a radicalização.

A essa série dos sinais discretos propõe-se agregar a chamada “superidentificação ao papel social” e o recurso a uma “superidentidade” como suplências imaginárias em face da precariedade dos recursos simbólicos. O desenraizamento de um grupo, povo e/ou geração, e a vulnerabilidade e o desamparo que poderão advir daí, deixam entrever uma imensa propensão à invenção, mas também à violência. Na ausência dos recursos que favoreçam à criação, os jovens poderão engajar-se em redes das quais raramente conseguem se desembaraçar, pois costumam se naturalizar, sendo percebidas como parte do laço social subjacente à ideologia que os reúne.

É nessa fratura que as “superidentidades”, situações nas quais os jovens recebem um novo nome ou pseudônimo, diferente do nome de batismo e de família, encontram uma ancoragem. As mutações da ordem simbólica e a diluição do campo do Outro favorecem a proliferação das irmandades, nas quais grupo, célula ou facção poderão encarnar o corpo do Outro por meio de uma satisfação direta e mortífera das pulsões e, em especial, das pulsões agressivas (Miller, 2016, p. 28).

Em “Efeito do retorno à psicose ordinária”, Jacques-Alain Miller (2010) aborda o alcance da forclusão generalizada e da precariedade simbólica na clínica contemporânea. O termo “psicose ordinária” foi cunhado por ele a partir do último ensino de Lacan “para driblar a rigidez de uma clínica binária”. A psicose ordinária possibilitou-lhe introduzir o terceiro excluído pela construção binária neurose-psicose: “Se vocês não reconhecem a estrutura da neurose do paciente, podem apostar que se trata de uma psicose velada” (Miller, 2010).

Apontar o horizonte de uma psicose ordinária é adentrar o campo das nuances, dos meios tons e das gradações, através de pequenos indícios e não de uma presença ou ausência absolutas. Arriscaria a dizer que há uma zona de indeterminação entre as estruturas tal como pensadas na primeira clínica como estruturas estanques, separadas pela presença ou ausência do Nome do Pai, o que faz com que em alguns casos não se possa localizar uma neurose, pois não encontramos a estabilidade, a

constância, nem os elementos bem recortados e bem definidos próprios a essa estrutura, mas também não há a presença dos fenômenos nítidos próprios às psicoses ditas extraordinárias. Os pequenos indícios que apontariam para uma psicose ordinária se manifestam no modo como o sujeito experimenta o mundo que o cerca, as relações com o outro, seu próprio corpo, a sexualidade, manifestando-se no mais das vezes, nos termos de Lacan (1966b/1998, p. 565) em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, por meio de uma “desordem na junção mais íntima do sentimento da vida”.

Miller (2010) situa essa desordem a partir de três registros, que ele chama de “externalidades”: social, corporal e subjetiva. Tais registros podem nos ajudar a melhor localizar esses pequenos indícios. A externalidade social remete à identificação com uma função social ou profissão em sua vertente de excesso, tanto para mais quanto para menos: ou o sujeito não se ajusta, se desliga, se desconecta, ou, ao contrário, se dedica incondicionalmente ao seu Outro. O trabalho e/ou a posição social funciona como seu único ponto de ancoragem e amarração à vida. Em alguns casos de psicoses ordinárias, o que faz as vezes de Nome do Pai é o pertencimento a uma empresa, clube, igreja, seita, ou grupo, ou *ter* um trabalho, causa, ou ocupação ao qual dedicar-se inteiramente, sem medida, dialética ou divisão.

O recurso à identidade, ou a uma “superidentidade” una e sem fissuras, poderá cumprir a função de suplência imaginária frente à precariedade quanto à inscrição da função fálica, sob a forma, por exemplo, de uma “sobreidentificação diacrítica ao papel social” (Miller, 2003, p. 40), tal como sugerem os casos de alguns sujeitos com tendências fortemente melancólicas, questão amplamente discutida no âmbito do seminário *As psicoses ordinárias* (Miller, 2003, p. 39-43).

Nesses casos, a estabilização do sujeito constitui-se como uma amarração por meio de uma inscrição direta, através da captura imaginária de um traço ou uma de série deles (por exemplo, uma coleção de sentenças superegoicas, ou de injunções normativas), que lhes fornecem uma coesão imaginária. Essas sentenças são notáveis por seu caráter não dialético, cujos traços não se relativizam por meio da elaboração simbólica. O sujeito se identifica com o ser literal do traço

significante, ao pé da letra, e não com a sua função de representação. Os traços tomados do Outro podem fazer as vezes de ideal – não do Eu, mas da norma social. A captura desses traços é capaz de conter, através de uma cobertura imaginária, o transbordamento de gozo inerente à não falicização do nome. Ainda que pertença ao campo da linguagem, não se trata de uma inscrição simbólica, pois não se inscreve pelas vias do ideal do eu, ou de uma elaboração simbólica e, sim, comumente, através de uma coleção de normas e/ou de sentenças superegoicas.

NARRATIVAS DO TRAUMA

Para concluir, indica-se com Freud (1921/1976, p. 91) o caminho das confluências entre as vicissitudes da “psicologia individual” e aquelas da “psicologia de grupo”: “desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social”. Juntamente com as coordenadas precisadas por Miller (2017) em sua Conferência de Madrid: “pensar que a psicanálise é apenas uma experiência de *um por um*, uma experiência íntima alheia ao caos, ao mal-estar que prevalece lá fora, é um erro”.

Não apenas no âmbito do funcionamento de regimes políticos francamente totalitários, como também no interior de pequenos grupos ou facções de vocação totalitária, coadunam-se fenômenos identitários de massa nos quais seus integrantes, identificados ao corpo de sua organização, entregam suas vidas e seu destino a um aparelho que deles se encarrega integralmente (Laurent, 2017, p. 42). Em tais situações, dá-se uma redução da linguagem ao seu mínimo funcionamento (Macêdo, 2014, p. 265-280). A palavra caduca:

Basta um dicionário constituído de uma dúzia de signos diferentemente combinados, mas unívocos, não importa se acústicos, táteis ou visuais... na memória de todos nós, sobreviventes, sofrivelmente políglotas, os primeiros dias do Lager ficaram impressos sob a forma de um filme desfocado e frenético, cheio de som e fúria, e carente de significado: um caleidoscópio de personagens sem nome nem face, mergulhados em um contínuo e ensurdecido barulho de fundo, sobre o qual, no entanto, a palavra humana não aflorava (Levi, 2004, p. 80-81).

Em tempos de recrudescimento das normas e de retorno de práticas e movimentos políticos de vocação totalitária, lugares onde inscrever bordas simbólicas para os traumas coletivos são da maior importância. Narrar é preciso, pois a linguagem advém, em muitas situações, como o único recurso capaz de fragmentar a petrificação do horror e de incidir sobre a paralização da vida psíquica.

Em “Moisés e o monoteísmo” (1939/1975), Freud aplica o modelo temporal da instalação do sintoma neurótico (acontecimento traumático – recalçamento/defesa – período de latência – retorno do recalçado) à história do povo judeu, demonstrando que, no nível da história da humanidade, o que era rechaçado, silenciado, apagado, ou seja, o que não fosse minimamente *perlaborado* e o que não pudesse ser recordado, certamente se repetiria, pois, na impossibilidade de recordar, tende-se a repetir. Os testemunhos e os diferentes suportes para as narrativas do trauma elaborados no campo das artes, como possibilidades de inscrição na cultura, são recursos que permitem dar ao que aconteceu um lugar no Outro, sem o qual toda a carga de angústia que acompanha os sobreviventes tende a permanecer à deriva, perpetuando-se em uma busca incessante e sem fim de lugares de inscrição.

Resta ainda interrogar como favorecer, com as ferramentas da psicanálise, que o sujeito se desembarace dos apelos da pulsão de morte em situações nas quais a experiência do desenraizamento se apresenta de sua maneira mais nefasta.

O encontro com um analista permite a constituição de uma narrativa do trauma. A passagem do horror ao trauma não se faz de forma espontânea. É preciso construí-la. Nesse processo, quando o sujeito toma a palavra, quando constitui uma narrativa aparelhada por um dispositivo capaz de possibilitar-lhe uma ancoragem no Outro, tem a chance de modificar seu lugar de enunciação.

No curso de um estudo das narrativas do trauma no contexto do pós-guerra (Macêdo, 2015b), foi possível notar que essas narrativas favoreceram a passagem do horror ao trauma, permitindo também localizar o lugar de onde o sujeito fala: poderá tomar a palavra, identificado ao lugar de objeto, de dejetivo, de resto, ou ainda a partir do lugar de sujeito; por meio da narrativa, ainda, terá a chance de forjar

uma fecunda torção, aproximando-se do que Lacan (1959-1960/1991, p. 173) postulou como uma topologia da extimidade.

A narrativa do trauma poderá fornecer os indícios para localizar as diferenças entre o relato de uma experiência de vitimização e um testemunho que se enuncia a partir de uma perspectiva de extimidade (Macêdo, 2014, p. 190-191). As narrativas de vitimização costumam se constituir segundo uma lógica dual e linear, pouco sensível às torções entre a exterioridade e a interioridade, entre o familiar e o estranho, entre saber e não saber, entre agir e padecer, restringindo-se, no mais das vezes, ao par vítima/algoz.

No âmbito da extimidade, uma narrativa poderá se tecer *a partir do lugar* de objeto, mas não *em seu lugar*. Assim, o Outro poderá vir a funcionar desinvestido de sua vertente de puro horror e ser reinvestido não exatamente pela pungência cortante do acontecimento traumático, ou por sua vertente opaca e irreparável, mas pelo trauma como possibilidade de saída da petrificação mortífera própria ao horror. Como possibilidade de constituição de bordas e margens, levando-se em conta a experiência traumática e suas marcas, como uma aposta na chance de se tecer um novo laço com o que se viveu, o que remete às vicissitudes de uma vida vivida em sua intensidade e singularidade, mas, também, em sua inexorável fragilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que este percurso não nos leve a formular uma conclusão unívoca a propósito das complexas relações entre o desenraizamento e a radicalização na juventude contemporânea, ele nos permitiu situar alguns pontos relevantes na abordagem do problema: 1) Além dos laços de pertencimento, tais como família, pátria, relações sociais e de trabalho, laços afetivos, é preciso situar os laços do sujeito com a linguagem; 2) os jovens radicalizados dão testemunho de uma desconexão brutal do Outro, em nome da qual a certeza de juntar-se ao absoluto é impulsionada por uma colusão mortífera com o Um absoluto, fora de toda e qualquer dialética; 3) a presença massiva da droga é um fator que parece favorecer o desenraizamento e a radicalização

dos jovens. A exemplo daqueles cooptados pelo *Daesh*; 4) o recurso a uma “superidentidade” una e sem fissuras poderá cumprir a função de suplência imaginária frente à precariedade quanto à inscrição da função fálica; 5) há uma expressiva confluência entre as perturbações referidas por jovens radicalizados e os sinais discretos que apontam para as psicoses ordinárias; 6) os testemunhos e os diferentes suportes para as narrativas do trauma elaborados no contexto de um tratamento psicanalítico, ou ainda no campo das artes e da cultura, são recursos que permitem dar um tratamento ao trauma, permitindo que, a partir da “fragilidade das raízes”, delineiem-se horizontes consoantes, não com o ímpeto disruptivo e destrutivo da pulsão de morte, mas com uma abertura à criação e à invenção, próprias aos caminhos mais afeitos à vida.

A questão que persiste, ainda, é a de saber como se constituem os deslocamentos e torções entre o sujeito, o objeto e o Outro, quando o que prevalece não é o recurso à dimensão simbólica da linguagem, que, sem dúvida, foi o que estruturou as narrativas do trauma tributárias do pós-guerra, produzidas ao longo do século XX.

Há que se investigar, ainda, a incidência do recurso à palavra, no âmbito das experiências de desenraizamento do século XXI, e como se constituem, tanto no nível do que testemunham os sujeitos um por um, quanto no nível mais amplo das incidências da experiência do desenraizamento no campo da fala e da linguagem na cultura, em dada época e lugar. O uso que os sujeitos contemporâneos fazem da palavra parece evidenciar uma relação com o simbólico diferente daquela inscrita sob a égide do Nome do Pai.

No âmbito da clínica e da experiência analítica, opera-se com o trauma como *troumatisme*⁶ e sabe-se que o que daí advém não é exatamente o horizonte da reparação, mas justo o que insiste, reitera e se apresenta como irreparável. O trabalho com a palavra sob transferência permitirá instaurar um antes e um depois onde antes não havia, favorecendo a constituição de bordas e amarrações para que o irreparável não se alaste por todos os espaços do corpo e da vida. Se a dimensão do horror é capaz de fixar o sujeito à eternização de um instante que jamais se tornaria passado, o trabalho analítico poderá se constituir como uma chance de inscrição de uma temporalidade, para que se possa seguir vivendo.

Como já atestaram Primo Levi (1994), Hannah Arendt (2012, 2015) e tantos pensadores, escritores e poetas ao longo do último século, o impedimento à palavra forjado pelos regimes totalitários, desencadeadores do isolamento, da solidão e do desamparo, impelem inexoravelmente à submersão no nebuloso mar da mudez e da incomunicabilidade, perpetuando a vertente dilacerante e mortífera da experiência do desenraizamento.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alberti, C. (2017). Não há mais que isso, o laço social. *Lacan Quotidien*, 732, 4. Recuperado em 12 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/07/LQ-732-C.pdf>>.
- Ansermet, F. (2016). Paradoxos dos sinais discretos das psicoses ordinárias. *Opção Lacaniana online nova série*, 7, 21. Recuperado em 10 dez. 2017 de <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_21/Paradoxos_dos_sinais_discretos_na_psicose_ordinaria.pdf>.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia das Letras.
- Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2015). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Bassols, M. Rel i lamp/Raíz y relâmpago. (2017). *Lacan Quotidien*, 714. Recuperado em 14 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-714.pdf>>.
- Bauman, Z (2005). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Drummond, C. (2017). Meninos maus, crianças sozinhas. VIII Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana. Buenos Aires. Recuperado em 10 out. 2017 de <<http://www.asuntosdefamilia.com.ar/pt/Conversaciones/10/Cristina-Drummond.pdf>>.
- Ferrari, I. (2014). O consumidor e a perversão. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online], 17(3), suppl.1, 652-665. Recuperado em 19 dez. 2017 de <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v17n3s1/1415-4714-rlpf-17-03-s1-00652.pdf>>.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Freud, S. (1975). Moisés e o monoteísmo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1939)
- Freud, S. (1976). Psicologia de grupo e a análise do ego. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)

- Herfez, S., & Leguil, C. (2017). Le rêve d'un autre monde. *Mental*, 35, 77-92.
- Lacan, J. (1985). *O seminário: livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1972-1973).
- Lacan, J. (1991). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1966a).
- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1966b)
- Lafer, C. (2007). A política e a condição humana. In Arendt, H. *A condição humana* (p. 341-352). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Laurent, E. (2014). Le racisme 2.0. *Lacan Quotidien*, 371. Recuperado em 16 dez. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/01/LQ-371.pdf>>.
- Laurent, E. (2016). Das crises identitárias aos triunfos das religiões. *Curinga*, 41, 83-109. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais.
- Laurent, E. (2017). Paixões religiosas do falasser. *Opção Lacaniana*, 75-76, 33-45. São Paulo: Edições Eolia.
- Levi, P. (2004). *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.
- Macêdo, L. (2014). *Primo Levi, a escrita do trauma*. Rio de Janeiro: Subversos.
- Macêdo, L. (2015a). A biopolítica e as novas segregações. VII Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana. São Paulo. Recuperado em 14 out. 2017 de <<http://oimperiodasimagens.com.br/pt/faq-itens/a-biopolitica-e-as-novas-segregacoes-luciola-freitas-de-macedo/>>.
- Macêdo, L. (2015b). Primo Levi e o testemunho do trauma. *Cadernos de Psicanálise – SPCRJ*, 3(34), 49-63. Rio de Janeiro: A Sociedade.
- Macêdo, L. (2107a). Juventude e trauma: a experiência de desenraizamento. In N. Brown, L. Macêdo, & R. Lira. (Orgs.), *Trauma solidão e laço na infância e na adolescência, experiências do Cien no Brasil* (p. 165-180). Belo Horizonte: EBP Editora.

- Macêdo, L. (2017b). Lacan e a segregação. *Curinga*, 44, 36-43. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais.
- Miller, J.-A. (2003). *La psicosis ordinaria: La convección de Antibes*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2010). Efeito do retorno à psicose ordinária. *Opção Lacaniana online nova série*. 1(3). Recuperado em 12 out. 2017 de <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_3/efeito_do_retorno_psicose_ordinaria.pdf>.
- Miller, J.-A. (2016). Em direção à adolescência. *Opção Lacaniana*, 72, 20-29. São Paulo: Edições Eolia.
- Miller, J.-A. (2017). Conferência de Madrid. *Lacan Quotidien*, 700. Recuperado em 27 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/05/LQ-700-5.pdf>>.
- Oz, A. (2016). *Como curar um fanático?*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ramirez, C. (2017). *As novas faces da segregação*. *Lacan Quotidien*, 714. Recuperado em 14 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-714.pdf>>.
- Roy, O. (2015). Le djihadisme, est une révolte générationnelle et nihiliste. *Le Monde*. Recuperado em 12 dez. 2017 de <http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html>.

NOTAS

- ¹ Algumas traduções do termo para a língua portuguesa preferem o termo desarraigamento. Optamos pelo termo desenraizamento, tal como proposto por Celso Lafer (2007, p. 347) em “A política e a condição humana”, posfácio ao livro *A condição humana* publicado pela Forense Universitária em sua 10ª edição.
- ² Expressão cunhada pelo rapper MVBill, que dá título ao documentário “Falcão, meninos do tráfico”, retratando a vida de jovens das favelas brasileiras envolvidos com o tráfico de drogas. “Falcão” designa aquele cuja tarefa é vigiar a comunidade e informar quando a polícia ou algum grupo inimigo se aproxima.
- ³ Guerra Santa dos muçulmanos. Luta armada contra os infiéis e inimigos do Islã.
- ⁴ Notas de aula do curso “Pensar o totalitarismo: interpretações contemporâneas da barbárie”, proferido por Newton Bignotto no primeiro semestre de 2016, no âmbito do programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.
- ⁵ *Bodenlos*, o que é sem fundamento, sem raízes. Termo como o qual Vilém Flusser nomeia e dá título à sua autobiografia filosófica.

⁶ *Trou* significa furo, buraco. Com o neologismo *troumatisme* Lacan renova a noção de trauma, enfatizando não tanto a dimensão do recalque, passível de vir à luz mediante a interpretação, ou a dimensão da memória e do esquecimento, referidas a algum conteúdo recalçado, mas sua dimensão de furo, de um encontro com o real que não tem correspondência no simbólico. O termo, advindo da conjunção entre *trou* e *traumatisme*, aparece por primeira vez no *Seminário 21: Les non-dupes errent*, na aula de 19 de fevereiro de 1974 (inédito).

Recebido em 02 de março de 2018

Aceito para publicação em 11 de fevereiro de 2019