

# Terror, terrorismo e reconhecimento

## *Terror, terrorism and recognition*

---

Jô Gondar\*

**Resumo:** O artigo discute as noções de terrorismo e de terror numa perspectiva psicanalítica. Com Freud, podemos questionar a divisão do mundo em duas partes: nós e eles, razão e violência bruta, bárbaros e civilizados; o que nos permite escapar dos clichês e da hierarquia de modos de ser. Com Ferenczi, podemos perceber que o que aterroriza um sujeito não é a violência física, mas o fato de seu sofrimento não ser reconhecido. Uma articulação entre as ideias de Ferenczi e do filósofo Axel Honneth permite-nos entender o descrédito como problema social e político, problema que o psicanalista tunisiano Fethi Benslama associa à indústria de mártires do jihadismo.

**Palavras-chave:** Terror. Terrorismo. Descrédito. Reconhecimento. Islamismo radical.

**Abstract:** *In this paper I intend to discuss the notions of terror and terrorism from a psychoanalytical perspective. With Freud, we can question the idea of splitting the world: they and we, reason and brutal violence, barbarians and civilized. In this way, we can escape from the clichés and from the presupposition of a hierarchy of cultures and ways of being. With Ferenczi, we can notice that what terrifies someone is not physical violence in itself, but the fact that his suffering may not be recognized. An articulation of Ferenczi's and philosopher Axel Honneth's ideas allow us to understand denial as a political and social problem, which the Tunisian psychoanalyst Fethi Benslama associates to the martyrs industry of jihadism.*

**Keywords:** *Terror. Terrorism. Denial. Recognition. Radical islamism.*

---

\* Rio de Janeiro-RJ-Brasil.

Caberia aos psicanalistas explicar um assunto tão complexo como o terrorismo? O que nos autoriza a dizer algo sobre uma prática que possui raízes históricas, culturais, políticas e ideológicas? É fato que a complexidade do tema demanda uma investigação inter ou transdisciplinar. A psicanálise, contudo, pode e deve participar dessa investigação; não somente porque os analistas podem dar testemunho do que sua clínica lhes mostra sobre a violência em suas diversas faces, mas, principalmente, porque a psicanálise se apresenta também como uma interpretação da cultura, de seu mal-estar e, mais que isso, de seus horrores. Na esfera da cultura, temas como estranheza, violência, horror e terror não são alheios à nossa reflexão. Com relação a essas questões, a implicação de um psicanalista é dupla: ele é alguém que, enquanto cidadão, experimenta os efeitos do terrorismo na cultura e na política, ao mesmo tempo em que pode analisar com alguma distância o que acontece, usando o instrumental teórico da psicanálise. Este jogo entre imersão e distância, ou implicação e reserva é próprio de nosso ofício; nós o utilizamos não apenas na clínica, mas também em nossa reflexão sobre a cultura e seus horrores.

Neste artigo pretendemos discutir as questões do terror e do terrorismo articulando algumas ideias de Ferenczi às do filósofo alemão Axel Honneth. Isso vai nos permitir trabalhar com a noção de reconhecimento subjetivo numa perspectiva psicanalítica que é, ao mesmo tempo, social e política. Essa perspectiva se enriquece com a análise do terrorismo jihadista realizada pelo psicanalista tunisiano Fethi Benslama, proveniente de um país de cultura muçulmana. Buscamos, nessa tripla articulação (Ferenczi/Honneth/Benslama), formas de pensar o terrorismo e o terror que escapem dos clichês e da pressuposição de uma hierarquia de culturas ou modos de ser. E para isso é preciso, de saída, discriminar os dois termos: o terror é um afeto, enquanto o terrorismo é uma categoria política.

### **Terrorismo: uma definição de conveniência**

Vejamos, primeiramente, o terrorismo. É uma palavra usada como se fosse evidente por si mesma; contudo, não existe consenso sobre ela. Quando um indivíduo ou um pequeno grupo mata ou aterroriza pessoas comuns em nome de uma causa política, ele é visto como terrorista ou herói da resistência, conforme o lado ou o momento em que se esteja. Na França, por exemplo, aqueles que se opuseram à colaboração do governo de Vichy com os nazistas foram considerados, na época, terroristas. Hoje, se orgulham de seu feito. No Brasil,

no Uruguai e na África do Sul, ativistas políticos que foram, durante os anos 70 e 80, considerados terroristas, se tornaram mais tarde chefes de Estado – Dilma Rousseff, Pepe Mojica, Nelson Mandela – e ninguém se preocupou em realizar um estudo sobre seu funcionamento mental. Esta é uma possibilidade que alguns defendem, como costuma se ver em debates sobre o tema: há uma preocupação com a mente do terrorista, como se a dele distinta da nossa. Entretanto, não há um acordo sobre quem deveria ser o objeto de um estudo como esse. Um exemplo: durante os anos 90, o Departamento de Estado norte-americano incluiu o CNA de Nelson Mandela como grupo terrorista, enquanto que, na década seguinte, ele seria homenageado como herói.

A falta de consenso sobre o uso da palavra também vale para as situações em que violência é exercida pelo Estado. Nem sempre é fácil distinguir quando se trata de guerra, quando se trata de ação militar e quando se trata de terrorismo de Estado. É interessante, aqui, lembrar a pergunta de Shankar Vedantam, jornalista do Washington Post: “Se a morte de civis por grupos sub-estatais é terrorismo, por que a morte de civis por Estados é dano meramente colateral?” (VEDANTAM, 2008, p. 12). Vemos, então, que o que se chama de terrorismo muda de acordo com os interesses políticos. É o que se pode chamar de uma *definição de conveniência*, uma definição que varia a todo o momento, tendo apenas um fator constante: o terrorismo está sempre do outro lado.

O jurista alemão Carl Schmitt, simpatizante do nazismo, costumava dizer que o critério fundamental da política era a distinção amigo-inimigo. Contudo, o critério da psicanálise – e aqui entramos na função do analista, enquanto testemunha do terrorismo – caminha no sentido oposto. Ao invés de nos perguntamos quem é amigo e quem é inimigo, perguntamos o que o nosso inimigo pode revelar sobre nós. Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud estende essa ideia a grupos, nações e até mesmo doutrinas: “Ao avaliar uma doutrina, não é suficiente o conhecimento de seu conteúdo positivo: seu lado negativo é quase igualmente importante, ou seja, o conhecimento daquilo que ela rejeita” (FREUD, 1939 [1934-38]). O motivo de rejeitarmos algo ou alguém – por recalque, segregação, projeção ou preconceito – é narcísico e, portanto, fala de nós. Para manter uma boa imagem, no plano individual ou coletivo, os indivíduos, os grupos e mesmo as nações excluem tudo aquilo que poderia manchar a imagem que pretendem construir sobre si, para si mesmos e para os outros.

Nosso trabalho, enquanto analistas, vai à contramão desses procedimentos defensivos.

Não podemos nos contentar com a divisão do mundo em duas partes: nós e eles, razão e violência bruta, civilizados e bárbaros. A civilização não é isenta

de barbárie. De fato, ela começa com a barbárie e a mantém, como outra face de Janus. Freud escreve que a lei e o direito não são tão opostos à violência quanto gostaríamos de pensar; a lei, originalmente, era força bruta e até hoje precisa da força para se exercer.

A lei ainda é violência; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade (FREUD, 1933, p. 199).

Nesse ponto, Freud estaria inteiramente de acordo com o filósofo Walter Benjamin: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 1940, p. 225). Basta, aqui, lembrarmos de que tanto a palavra terrorismo quanto seus métodos e técnicas nascem junto com a Revolução Francesa. Foi ali que o termo foi cunhado, nomeando a prática dos assassinatos em massa comandados por Robespierre. Ele próprio justifica o seu uso como exercício da democracia:

O terror nada mais é do que justiça, imediata, severa, inflexível: portanto, é uma emanção da virtude; não é tanto um princípio especial, mas a consequência do princípio geral de democracia aplicado às necessidades mais urgentes de nosso país (ROBESPIERRE, 1794).

Podemos constatar, assim, que o terrorismo nasce como prática de Estado, estando presente no surgimento das democracias modernas.

De que maneira, como analistas, situamo-nos diante do problema do terrorismo? Não devemos, evidentemente, colocar no mesmo plano os diversos graus e formas de violência, igualando os atos extremos e a violência mediada pela palavra. Creio que nossa tarefa é outra: denunciar a arrogância de quem pretende tudo julgar, falando sobre “eles”, sem que isso implique a problematização do “nós”. Levar em conta o inconsciente e as pulsões não nos conduz ao reino do vale tudo, mas situa a todos – e a nós, incluídos – num terreno move-dição, no qual precisamos ver a nossa parte nos acontecimentos que nos afetam.

Todo terrorista, em qualquer parte do mundo, alega que está reagindo em legítima defesa a um terrorismo anterior. Este é, segundo Jacques Derrida, a convicção de cada um deles. É como se dissessem:

Estou recorrendo ao terrorismo como um último recurso, porque o outro é mais terrorista do que eu; estou me defendendo,

contra-atacando; o terrorista real, o pior, é aquele que me privou de todo outro meio de reagir, e é injusto que esse primeiro agressor se apresente agora como vítima (BORRADORI, 2004, p. 117).

Esse circuito pode ser interminável e nosso propósito, aqui, não é decidir quem seria o pior terrorista. A questão não é quantitativa. O que importa a nós, como psicanalistas, são as qualidades ou as intensidades dos afetos envolvidos e os efeitos psíquicos decorrentes.

Ora, ainda que nem sempre o contra-ataque do terrorista se faça em relação a um ato terrorista anterior, podemos dizer que, invariavelmente, ele reage a uma vivência de terror que ainda se mantém, para ele, presente e insuportável. O terrorista é, antes de tudo, um aterrorizado.

Isso nos permite investigar, mais extensamente, o campo subjetivo, que é nossa área de maior competência, falando agora de afetos e de um deles em particular. Como disse, uma vez, Jacques Derrida, ninguém pode se tornar analista sem ter experimentado, em algum momento, o afeto do terror.

## Terror e descrédito

O que é o terror? Qual a diferença entre terror e outros afetos próximos, como medo ou angústia? Freud propõe definições precisas sobre estes afetos (FREUD, 1920, p. 23-24). Sentimos medo diante de um perigo definido, de um objeto preciso, enquanto que a angústia se refere a um perigo indeterminado, para o qual precisamos nos preparar, mesmo sem saber de onde ele virá. O terror, contudo, “é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele” (*idem*, p. 24). A angústia é um afeto de limiar: sentimos um pé no abismo e, por isso mesmo, podemos nos proteger da queda. Já o terror, ou susto, é um afeto de surpresa e de mergulho. É o que experimentamos ao sofrer um trauma ou, em outros termos, é aquilo que sentimos ao cair no abismo sem qualquer proteção.

O afeto privilegiado por Freud foi a angústia. Ao se referir ao terror, ele fala pelo negativo, apontando aquilo que a angústia tenta evitar: “[Na angústia] existe algo que protege o seu sujeito contra o terror” (*ibidem*). Na psicanálise, foi Ferenczi quem se dedicou a descrever este último em minúcias, investigando sua gênese, seus modos de expressão e suas consequências para a subjetividade.

Ferenczi chama o terror de comoção psíquica. Descreve-o como um estado de choque ou paralisia causado por um aniquilamento subjetivo: o indivíduo experimenta a destruição de seu sentimento de self, de sua capacidade de resistir, agir e pensar, enfim, de toda a sua possibilidade de defender-se diante do outro (FERENCZI, 1934). Embora se trate de um afeto intenso, a comoção psíquica provoca anestesia em quem a experimenta. Essa anestesia se deve à destruição das ligações que estruturam o aparelho psíquico e fornecem coesão ao eu. O eu se cliva, se fragmenta, perde sua forma própria e aceita qualquer forma que lhe seja dada, “à maneira de um saco de farinha” (*idem*, p. 109). Por este motivo, aquele que experimenta um estado de terror tende a se identificar com o agressor, que passa então a dominar e dar forma ao seu eu. Vale a pena transcrever a descrição de Ferenczi sobre as consequências corporais e mentais do choque aterrorizante:

Um choque inesperado, não preparado e esmagador, age como um anestésico [...] [Dá-se] a suspensão de toda espécie de atividade psíquica, somada à instauração de um estado de passividade desprovido de toda e qualquer resistência. A paralisia total da motilidade inclui também a suspensão da percepção e do pensamento. A consequência disso é que a personalidade fica sem nenhuma proteção (*idem*, p. 113).

A paralisia do indivíduo aterrorizado envolve o aspecto sensorial (daí a anestesia), motor (suspensão dos movimentos) e intelectual (suspensão do pensamento). Essa paralisia traz duas consequências importantes: a primeira, já mencionada, é o fato de que durante a mesma “se aceita sem resistência toda impressão mecânica e psíquica” (*ibidem*). A segunda é que esta vivência não é capaz de inscrever-se no psiquismo: não subsiste nenhuma representação do trauma que teria provocado a comoção psíquica, nada mais restando ao indivíduo do que repeti-lo, compulsivamente, buscando elaborá-lo e liquidá-lo.

Mas o que causa o terror? Esta é a contribuição mais original de Ferenczi. A comoção psíquica não é causada pela violência física que acontece num primeiro momento, mas pelo fato de, num segundo momento, o sofrimento de quem experimenta a violência não ser reconhecido.

Quando um adulto diz a uma criança abusada, por exemplo, que nada aconteceu, que ela está mentindo ou fantasiando coisas, ele faz a criança perder a confiança em sua própria percepção, sentindo que seus afetos e ela mesma, como pessoa, não têm importância. É o que Ferenczi chama de *Verleugnung*, termo que pode ser traduzido por desmentido ou descrédito. O desmentido não é apenas uma questão de palavra: são os afetos de um sujeito, o seu sofri-

mento e ele próprio que estariam sendo desmentidos. A conjunção entre a violência do ato e o descrédito da vítima teria como efeito a comoção psíquica. “O pior é realmente o desmentido, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento [...] é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico” (FERENCZI, 1931, p. 79).

Ferenczi construiu este modo de entender o terror a partir de histórias familiares que envolviam uma criança abusada. Cabe observar, porém, que neste modelo o que importa não são os personagens e sim as relações. Relações de poder, de dependência, de desvalorização, de desrespeito; em suma, relações políticas, na mesma medida em que afetos como vulnerabilidade, ambivalência, humilhação e vergonha podem ser considerados, como propõe Homi Bhabha, afetos políticos (BHABHA, 1994). Nesse sentido, o descrédito é uma noção importante para entender tanto os terrores individuais quanto os coletivos.

Freud havia destacado, como necessários à produção do terror, o efeito surpresa e o despreparo do sujeito. A estes dois, Ferenczi soma outro elemento, para ele o principal: o que, subitamente, se quebra na vivência traumática é a confiança. O desmentido faz com que um sujeito perca a confiança, não apenas no outro, mas também em si mesmo e no próprio testemunho dos seus sentidos. É por este motivo que ele tende a incorporar a perspectiva do agressor. O maior sofrimento e a maior surpresa de uma criança abusada se dão quando o adulto, suporte de toda a sua confiança e de todas as suas relações com o mundo e consigo própria, não reconhece sua existência nem seus afetos.

O protótipo de toda a confusão é estar ‘perdido’ quanto à confiabilidade de uma pessoa ou de uma situação... o momento do desvario intervém quando se vai ao encontro de uma situação com uma certa representação antecipada e, no lugar disso, encontra-se uma outra coisa, frequentemente o oposto (FERENCZI, 1990, p. 84).

Essa destruição súbita da confiança – no mundo e em si mesmo – é também o que Jean Améry (1995) destaca na vivência da tortura: “A confiança na humanidade, abalada pelo primeiro tapa no rosto, demolida pela tortura, não se readquire mais (AMÉRY, 1995, p. 61).

## Honneth e o reconhecimento recusado

A destruição da confiança em si e no mundo nos permite ver o quanto o crédito ou descrédito de um sujeito se encontram entrelaçados à sua possibilidade de ser reconhecido pelos que o cercam. O não reconhecimento de sua existência, de seus modos de ser e sentir, incluindo aí a integridade do seu corpo, seus gostos, sua orientação sexual e suas crenças, podem ser vividos como aniquilamento subjetivo. Desse modo, enquanto não-validação das percepções e dos afetos de um sujeito, o desmentido pode ser entendido como um reconhecimento recusado.

Ora, todo indivíduo possui a necessidade vital de ser visto, ouvido, aprovado e respeitado em seu entorno. Nesse caso, o descrédito de um sujeito deixa de ser considerado como um assunto de âmbito privado e se torna um problema de esfera pública e coletiva.

É nessa linha que se desenvolvem os trabalhos do filósofo Axel Honneth, da Escola de Frankfurt. Ele mostra que as questões relativas ao reconhecimento intersubjetivo não podem ser reduzidas ao âmbito privado, devendo ser consideradas como assunto da esfera pública e coletiva. O filósofo alemão trata dos problemas do reconhecimento nas situações em que ele falha, investigando o que ele denomina “formas de reconhecimento recusado” (HONNETH, 2003). Essas formas de recusa não consistem – ou não consistem apenas – em infligir danos físicos a alguém; o que elas fazem é violar a integridade dos seres humanos, enquanto seres que necessitam de aprovação e reconhecimento, ferindo a compreensão positiva que podem ter de si mesmos, compreensão adquirida na relação com os outros.

Honneth aborda três formas de reconhecimento e, portanto, três níveis onde ele pode falhar: o primeiro é o nível amoroso da experiência primária com a mãe: a ausência deste reconhecimento é vivida como violação; o segundo é o plano jurídico, no qual a falta de reconhecimento é vivida como privação de direitos fundamentais; o terceiro é o plano cultural, no qual a recusa de reconhecimento é vivida como ofensa ou degradação de modos de vida. (HONNETH, 2003). Em sua tese, Honneth sofisticava uma tripartição que já estaria presente na filosofia hegeliana; em sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel teria proposto pensar os embates pelo reconhecimento em três níveis: família, direito e solidariedade comunitária.

Os problemas do reconhecimento e de sua recusa permitem a Honneth estabelecer uma imbricação entre os campos afetivo, social, jurídico e político. Ao tratar da primeira condição de reconhecimento, o campo do



amor ou, mais especificamente, da relação amorosa com a mãe, o filósofo busca suporte num psicanalista, que se destacou por seu interesse pelos vínculos afetivos primários entre a mãe e o bebê – Donald W. Winnicott. O que define as questões relativas ao reconhecimento, segundo Honneth, não é o conflito entre instâncias psíquicas (Freud) ou entre posições ou lugares (Lacan), mas sim os modos de relação afetiva. Daí o seu apreço por Winnicott, psicanalista que pode ser situado, por seu tipo de interesse e sensibilidade, na esteira de Ferenczi. De qualquer modo, é curioso vermos um filósofo e pesquisador social apoiando-se em montagens psicanalíticas, admitindo o plano amoroso do reconhecimento como pressuposto para a constituição do sujeito de direitos e, principalmente, para o entendimento das reivindicações políticas.

Essas ideias o levam a concluir que o motor das rebeliões políticas não é o interesse econômico ou de sobrevivência, mas o sentimento de injustiça que provém das experiências de recusa de reconhecimento. O sentimento de injustiça estaria ligado às vivências afetivas dos sujeitos, vivências que estariam na gênese da violência e dos conflitos políticos. (*idem*).

Se articularmos Ferenczi a Honneth, ou seja, se entendermos o reconhecimento como avesso do descrédito<sup>1</sup>, damos conta de uma possibilidade que não era tão clara à primeira vista: os sujeitos que sofrem de uma recusa radical de reconhecimento podem experimentar estados de terror ou comoção psíquica. Nesse caso, a produção do afeto de terror não diz respeito apenas ao sujeito que o sofre, mas a todo o seu entorno social. Trata-se de uma produção, na qual todos estão implicados. Não se recusa reconhecimento, nem se produz terror sem consequências.

Algumas delas são políticas.

## Terror e Jihad

O reconhecimento também é um tema abordado pelo psicanalista tunisiano Fethi Benslama, ao tratar da crise da cultura islâmica e de seus efeitos

---

<sup>1</sup> Cabe observar que a noção de reconhecimento concebida enquanto avesso do descrédito se distancia em muito da concepção lacaniana de reconhecimento. Esta última inspira-se na dialética do senhor e do escravo, enquanto que a primeira aproxima-se da ideia de espelho de Winnicott, baseada na profundidade do olhar materno.

entre os mais jovens. Originário de um país cuja população é quase 100% muçulmana, Benslama se refere a um “desejo humano de reconhecimento” para explicar o sucesso da indústria de mártires do islamismo radical, conduzindo os jovens à destruição e à autodestruição como forma de heroísmo.

Tivemos, na história, muitas formas de terrorismo. Mas nada que se comparasse ao modo pelo qual ele se dá atualmente, já que em nenhum outro momento essa prática se transformou numa indústria da morte voluntária. Benslama afirma que o florescimento dessa indústria fala de um desarranjo profundo na cultura atual do Islã. Esse ideal destrutivo e autodestrutivo estaria indicando um déficit radical de reconhecimento em todos os níveis.

É preciso se perguntar como, em certo momento, o ‘morrer por’ pode se tornar atraente para milhares de pessoas. A questão deve ser colocada com toda a reponsabilidade, pois só é possível apelar ao sacrifício de si quando está em jogo uma experiência devastadora para o sujeito, ligada à consciência de seu próprio valor (BENSLAMA, 2005).

Segundo Benslama, a cultura e as sociedades do mundo muçulmano não seriam mais capazes de proteger as crianças e os jovens dos estados de desamparo e de terror que os tornam vulneráveis às manipulações do jihadismo. As instituições sociais não mais preservam o narcisismo fundamental de seus membros, favorecendo o autodesprezo, infligindo feridas psíquicas e morais, desvalorizando a vida e a honra das pessoas. A preservação e o respeito pela existência humana são precários, tanto materialmente quanto simbólica e juridicamente.

Os tormentos se intensificam lá onde existem infelicidade e vergonha de ser. Particularmente nos problemas de identidade: o sujeito se diz que ele não vale nada, que ele tem um defeito, é um lixo. A oferta jihadista lhe propõe uma oportunidade: a salvação pelo culto, pela saída de emergência da glória (BENSLAMA, 2015).

São esses déficits de reconhecimento – e não a crença religiosa – que incitam os jovens ao jihadismo. Os recrutadores da morte sagrada apresentam a esses jovens – em geral, meninos entre 15 e 25 anos – um inimigo palpável para canalizar suas pulsões agressivas, além de uma promessa de dignidade sublime e heroísmo através do autossacrifício. O ideal glorioso é uma prótese eficaz para o déficit de reconhecimento.

Mas, teríamos nós, ocidentais, algo a ver com a crise atual da cultura islâmica? Sim, diz Benslama. O Ocidente é, em parte, agente dessa crise, desde o século XIX e ainda hoje. Benslama usa a mesma expressão utilizada por Sartre para falar da revolta dos africanos contra o colonizador: trata-se de um efeito bumerangue. Hoje, diz ele, assistimos ao retorno do bumerangue, mas esquecemos do seu ponto de partida. Desde o desembarque de Napoleão no Egito, em 1798, o mundo muçulmano é obrigado a ceder a um projeto de civilização, no qual não se reconhece: passou então pela violência do colonialismo; pela violência dos governos pós-coloniais; pela corrupção alimentada pelas multinacionais e as guerras internas; pela aliança entre os Estados Unidos e a Arábia Saudita, permitindo a esta financiar movimentos islâmicos radicais; pela dissolução do exército iraquiano, que deixou meio milhão de soldados ao léu, disponíveis para a canalização da vingança.

Podemos pensar, segundo a perspectiva aqui apresentada, que tudo isso foi vivido pela juventude muçulmana como humilhação, ferida no autorrespeito, ofensa aos modos de vida, enfim, recusa de reconhecimento, no sentido de Honneth; tudo isso foi vivido como aniquilamento subjetivo provocado pelo desmentido ou descrédito, no sentido de Ferenczi. O islamismo radical não cria, mas captura e manipula esses afetos, produzindo máquinas da morte, soldados dispostos a perder a vida para que suas vidas adquiram valor.

E qual é o valor de uma vida?

Ainda que o Ocidente tenha – também – responsabilidade sobre a ida do bumerangue, a tática do revide, utilizada por ambos os lados, faz desse processo um bumerangue interminável.

A declaração de guerra ao terror, através de mecanismos repressivos, só faz incrementar seu circuito repetitivo. A repressão, tanto no sentido psicanalítico quanto no político – através da guerra ao terror em todos os níveis, o da polícia, o da economia e o dos militares – acaba produzindo e reproduzindo, justamente, aquilo que pretende desarmar. (BORRADORI, 2004, p. 109).

A alternativa talvez possa vir, ao invés da via da guerra, pela via do reconhecimento: promover condições para que ele se dê, ao invés de desacreditar ou desmentir; esvaziar as circunstâncias da violência, criar possibilidades para que as vidas possam ter sentido. Para que esse reconhecimento se faça, é preciso que se compreenda como um sujeito se constitui, como circulam seus afetos, em que aspectos ele se apresenta vulnerável e necessitado de um outro.

Aqui reside a importância da psicanálise: entender a constituição subjetiva é fundamental, tanto para criar respostas não violentas às agressões, quanto

para apontar a responsabilidade coletiva nas situações de terror e de terrorismo. Talvez, seja esta a nossa melhor contribuição, enquanto analistas, ao testemunhar os eventos individuais e coletivos de nossa época.

### **Autora**

**Jô Gondar.** Psicanalista, membro efetivo/Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ), doutorado Psicologia Clínica/Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), profa. titular/Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

### **Tramitação**

Recebido em 16/08/2016

Aprovado em 11/10/2016

### **Referências**

AMÉRY, Jean. La torture. In: \_\_\_\_\_. *Par-delà le crime et le chatiment*. Paris: Actes Sud, 1995.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232. (Obras escolhidas, Walter Benjamin, 1).

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BENSLAMA, Fethi. *Déclaration d'insoumission: à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*. Paris: Flammarion, 2005.

\_\_\_\_\_. Pour les désespérés, l'islamisme radical est un produit excitant. *Le monde: Culture et idées*, Disponível em: <<http://www.lemonde.fr/idees/>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERENCZI, Sándor. (1931). *Análise de crianças com adultos*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 69-83. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).

\_\_\_\_\_. (1934). *Reflexões sobre o trauma*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 109-117. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).

FREUD, Sigmund. (1920). *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 13-179. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

\_\_\_\_\_ (1933 [1932]). *Por que a guerra?* Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 191-208. (ESB, 22).

\_\_\_\_\_ (1939 [1934-38]). *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 13-161. (ESB, 23).

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Justification of the use of terror*. Disponível em: <[www.fordham.edu/halsall/mod/robepierre-terror.html](http://www.fordham.edu/halsall/mod/robepierre-terror.html)>. Acesso em: 05 mai. 2016.

VEDANTAM, Shankar. Quando a violência se disfarça de virtude: uma breve história do terrorismo. In: VARVIN, S; VOLKAN, V. D. (Org.) *Violência ou diálogo? Reflexões psicanalíticas sobre terror e terrorismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 3-25.