



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Estudos da Linguagem

LETÍCIA CESTARI MATUI

**BRASILEIRAMENTE ESTRANGEIROS,
ESTRANGEIRAMENTE BRASILEIROS:
DISCURSO E LÍNGUA-CULTURA NO LAÇO ODIAMOROSO**

Campinas,

2024

LETÍCIA CESTARI MATUI

**BRASILEIRAMENTE ESTRANGEIROS, ESTRANGEIRAMENTE
BRASILEIROS:**

DISCURSO E LÍNGUA-CULTURA NO LAÇO ODIAMOROSO

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Linguística Aplicada.

Orientadora: Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA LETÍCIA CESTARI MATUI, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. MARIA JOSÉ RODRIGUES FARIA CORACINI.

Campinas,

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Ana Lúcia Siqueira Silva - CRB 8/7956

M437b Matui, Letícia Cestari, 1995-
Brasileiramente estrangeiros, estrangeiramente brasileiros : discurso e
língua-cultura no laço odiamoroso / Letícia Cestari Matui. – Campinas, SP :
[s.n.], 2024.

Orientador: Maria José Rodrigues Faria Coracini.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Estrangeiros. 2. Discurso. 3. Psicanálise. 4. Desejo. 5. *Amódio*. I.
Coracini, Maria José Rodrigues Faria, 1949-. II. Universidade Estadual de
Campinas (UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Brazilianly foreign and foreignly Brazilian : discourse and language-
culture in the love-hate bond

Palavras-chave em inglês:

Foreigners

Discourse

Psychoanalysis

Desire

Hainamoration

Área de concentração: Linguística Aplicada

Titulação: Mestra em Linguística Aplicada

Banca examinadora:

Maria José Rodrigues Faria Coracini [Orientador]

Marluza Terezinha da Rosa

Renan Kenji Sales Hayashi

Data de defesa: 28-05-2024

Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-4423-0014>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0952732333516586>



BANCA EXAMINADORA:

Maria José Rodrigues Faria Coracini

Marluza Terezinha da Rosa

Renan Kenji Sales Hayashi

**IEL/UNICAMP
2024**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós-Graduação do IEL.

EPÍGRAFE

“En un periódico del barrio del Raval, en Barcelona, una mano anónima escribió:

Tu dios es judío, tu música es negra, tu coche es japonés, tu pizza es italiana, tu gas es argelino, tu café es brasileño, tu democracia es griega, tus números son árabes, tus letras son latinas.

Yo soy tu vecino. ¿Y tú me llamas extranjero?”

(Galeano, 2016, p. 70).

AGRADECIMENTOS

Em um trabalho que abarca tantos *outros*, seria impossível apontar, com exatidão, todos aqueles que, de alguma forma, atravessam e constituem partes daquilo que posso reconhecer como parte de mim e, portanto, desta dissertação. Agradeço, aqui, aqueles que apoiaram, de forma direta ou indireta, a produção destas linhas, para que delas vertesse a força *odiamorosa* que me movimenta como discente acadêmica, como brasileira ou, simplesmente, como humana.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por financiar esta pesquisa de Mestrado sob a modalidade Bolsa no País (processo nº 2021/006962-5). É indiscutível a importância do apoio às pesquisas acadêmicas que viabilizam produções cada vez mais diversas e diversificadas, para que os rostos *outros* dentro das universidades possam refletir não o privilégio hierarquizante, mas a pluralidade dos corpos que se posicionam no espaço científico brasileiro a partir das mais diversas áreas do saber.

Agradeço, também, ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (IEL/UNICAMP), instituição que me acolheu desde os meus primeiros passos na Pós-Graduação, proporcionando o espaço que foi meu palco – e de tantos outros discentes – de debates e (des)encontros teóricos e de vida.

A Profa. Dra. Marluza Terezinha da Rosa e Prof. Dr. Renan Kenji Sales Hayashi por aceitarem o convite para compor a Banca Examinadora tanto de meu Exame de Qualificação quanto da Defesa de Mestrado, enriquecendo a produção deste trabalho de maneira significativa.

Aos participantes de pesquisa que dispuseram uma parcela de horas para dialogar comigo nas entrevistas que perpassam este trabalho, dividindo um pedaço, também, de suas histórias, suas percepções, anseios e angústias. Foram entrevistas enriquecedoras e desafiadoras, sem as quais não seria possível a produção desta Dissertação. Muito obrigada.

Aos meus pais, meus primeiros *Outros*, que me amparam e auxiliam diariamente. Em um mundo que preza pelo capital acima de tudo e de todos, foi meu pai quem me mostrou que o sucesso toma diferentes formas entre aqueles que perseguem algo do seu *querer*. Deste conselho, decidi *seguir as Letras* daquilo que me instigava. Hoje vejo na trajetória, e não mais na ilusão de uma linha de chegada, o prazer naquilo que estudo. De minha mãe, não carrego os traços fenotípicos, mas carrego, com orgulho, todos os outros traços os quais posso reconhecer

em mim. Dela, aprendi responsabilidade e persistência; aprendi carinho e acolhimento. Gosto de pensar que sua maneira de criar seus filhos, que nunca se baseou em autoritarismo, mas em diálogo, fez com que eu me tornasse uma pessoa um pouco mais justa, e que a força que me movimenta estará sempre no seu respeito e no seu amor que refletem nos laços que criei ao longo de minha vida e que, espero, vertem nas folhas deste trabalho.

A Marco Antonio Chiminazzo: meu companheiro, melhor amigo, amor. Aquele que, junto ao nosso gatinho, faz de nossa casa, um lar. Os caminhos da vida podem ser espinhosos, mas há, naqueles que nos proporcionam amparo, a possibilidade de atravessarmos os obstáculos sem o medo do incerto. Marco é aquele que caminha junto comigo, lado a lado, incentivando-me a seguir em frente. Toda a minha jornada acadêmica tem o seu suporte e, sem ele, as páginas deste trabalho não teriam passado de uma idealização distante.

Aos meus amigos que acompanham minhas risadas e acolhem minhas lágrimas, cujo apoio foi essencial para que eu mantivesse o foco durante esses anos de Mestrado. Dentre eles, nomeio, especificamente: Gustavo Costa, que me acompanha desde a infância, que viu todas as minhas péssimas escolhas de corte de cabelo ao longo dos anos e que me ampara em uma amizade calma e acolhedora; Guilherme Assis, que, preenchendo projetos acadêmicos e de vida com boas risadas, faz dos meus dias mais divertidos e mais otimistas; Gabriela Garcia, amiga que, entre boas músicas e filmes, proporciona conselhos e diálogos dos quais sou profundamente grata; e Ana Julia Valezi, amiga que a Pós-Graduação me presenteou, aquela que, entre conversas, cervejas e risadas, proporcionou-me um foco de luz em muitos momentos confusos desde o primeiro semestre do Mestrado.

Agradeço, também, ao grupo de orientandas, as quais tive o imenso prazer de compartilhar um espaço rico de diálogos, conselhos e críticas: Michelle Sauan, Danieli Francisquini, Andreza Rocha, Louise Pavan, Giulia Gambassi e Fernanda Boito. Este grupo se fundamenta em uma vontade compartilhada de acompanhar a prosperidade dos trabalhos acadêmicos de todos aqueles que por ali passaram e, dos primeiros aos últimos dias de meu Mestrado, foram vocês que me ampararam nos pontos-cegos e nas dúvidas no desenvolvimento de meu trabalho. Dentre todos aqueles que fizeram parte deste trajeto, destaco, especificamente, o apoio de Fernanda Boito que, entre conversas em grupo e mensagens reconfortantes, auxiliou-me com conselhos e incentivos em momentos em que a vida acadêmica me parecia indecifrável; e de Giulia Gambassi, pesquisadora a qual tenho grande respeito, em quem me inspiro pela sua potência e resiliência científica e da qual sou grata por toda a ajuda prestada desde menores aos maiores desafios e dificuldades que enfrentei no Mestrado.

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini, que apostou e acreditou em meu potencial, especialmente em momentos em que eu não o enxerguei. Sua maneira de conduzir a pesquisa acadêmica é inspiração e exemplo, mostrando-me o caminho que gostaria de continuar percorrendo por uma ciência não-dicotômica ou hierarquizante. Tenho orgulho de ter sido orientada por uma pesquisadora que emana potência de vida e de sabedoria, que conduz seus orientandos de maneira justa e que não tolera o conformismo de um suposto conhecimento estático.

Agradeço, por fim, todos aqueles *outros* que aqui não foram diretamente nomeados e que, talvez, eu nem possa nomeá-los, por nem saber exatamente quem são. Somos atravessados por muitos *outros*, suas vozes ecoam nas entrelinhas das nossas próprias vozes, latentes e persistentes. A todos esses outros que fazem morada nos (in)cômodos deste trabalho, que também perpassam meu discurso e que fazem estremecer algo de minha constituição subjetiva, deixando traços em minha história acadêmica e de vida, o meu mais sincero muito obrigada.

RESUMO

Este trabalho parte do pressuposto de que, na relação entre sujeitos, há o desdobramento de conflitos e tensões que desestabilizam noções de identidade e de alteridade. Apostando no laço (in)cômodo entre relações sociais, esta pesquisa parte do olhar da perspectiva discursivo-desconstrutiva, integrada à área da Linguística Aplicada, a qual opera às margens dos conflitos e convergências entre a visão desconstrutiva de Jacques Derrida, a psicanálise de Jacques Lacan e o discurso a partir de Michel Foucault. A partir dessa posição epistemológica, articulamos a problemática identitária com reflexões desconstrutivas de impossibilidade do pertencimento estático do sujeito de linguagem, dialogando com as propostas lacanianas de desejo, aquilo que nos movimenta em prol de um Ideal simbólico inconsciente, e de *hainamoration*, isto é, a relação entre ódio-amor que não permite distinção. Lançamos, então, a hipótese de que as representações de si e do outro, presente nos dizeres de brasileiros a respeito de estrangeiros, fazem emergir fragmentos de *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985). Para mobilizar nossa hipótese, realizamos entrevistas com brasileiros discentes de uma universidade pública, indagando sobre suas relações e percepções frente ao outro estrangeiro. Como resultados de análise discursiva, notou-se, primeiro, que o dizer dos participantes da pesquisa parecem indicar uma desestabilização de noções comumente aceitas do que é ser brasileiro, o que emerge também em suas percepções frente ao estrangeiro, fazendo ruir noções identitárias dentro do próprio território nacional. Em um segundo momento, notamos, também, a desestabilização identitária entre aqueles que tiveram experiências entre o dito materno e o dito estrangeiro, seja por relações familiares, de percepções de língua-cultura ou experiências de migração. Colocando a ruir identitário dos dois grandes eixos em discussão, os discursos dos participantes parecem apontar para a tensão entre o discurso cartesiano da necessidade de saber dizer-se em identidade, bem como a imposição de saber distinguir o outro estrangeiro, com a impossibilidade de fazê-lo de maneira completamente satisfatória, ecoando, pelas linhas da discursividade, movimentos *odiamorosos* entre o prazer e o desprazer das relações entre ser brasileiro e ser estrangeiro.

Palavras-chave: estrangeiro; discurso; psicanálise; desejo; *hainamoration*.

ABSTRACT

This work arises from the assumption that the relationships between the self and the other can unfold conflicts and tension that destabilize notions of identity and otherness. Taking part of the Applied Linguistics field, and with the aim to investigate the (un)comfortable positions between those social ties, this research has its basis on the perspective of the discursive-deconstructive perspective, which operates on the margins of conflicts and dialogues between Jacques Derrida's deconstructivism, Jacques Lacan's psychoanalysis and Michel Foucault's theories regarding discourse. From this epistemological position, we articulate the identity problem with the deconstructive discuss on the impossibility of static belonging of the subject constituted by language, as well as posing a dialogue with the Lacanian concepts of desire – that which moves us in favor of an unconscious symbolic Ideal -, and of *hainamoration* – that is, hate-love intertwined, which does not allow for their full distinction of feelings. Taking that into consideration, the present work has the hypothesis that the representations of the self and others, present in Brazilian's statements about foreigners, give rise to fragments of *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985). To mobilize our hypothesis, we conducted interviews with Brazilian students at a public university, asking about their relationships and perceptions towards foreigners. As a discourse analysis result, it was firstly noted that the research participants' statements seem to indicate a destabilization of commonly accepted notions of that it means to be Brazilian, which moves and crosses their perception of foreigners, leading to the collapse of identity notions within the national territory itself. Secondly, it was also noted that the identity destabilization seemed to emerge from their discourse among those who had experiences between what was said to be maternal and foreign, whether through family, perspectives on language-culture or migration experiences. Through these perspectives, the participant's discourse seemed to point to the tension between the Cartesian discourse of the need to identify what is one's identity and what constitutes otherness, as well as the impossibility to do so in a completely satisfactory way. That conflict, placed within discourse, echoes hate-love displacements between pleasure and displeasure when it comes to the relationships between being seemingly Brazilian and being seemingly foreign.

Keywords: foreigner; discourse; psychoanalysis; desire; *hainamoration*.

LISTA DE CONVENÇÕES UTILIZADAS NA TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

(()) - marcação de elementos além do dizer, como risadas, suspiros, etc.

:: - extensão da vogal/consoante

/ - separação de sentenças com pausa curta

// - pausa prolongada entre sentenças

MAIÚSCULAS – variação de entonação para finalidade de ênfase

Itálico - palavras em outras línguas-culturas

[*Itálico*] – comentários das pesquisadoras, como ininteligibilidade do dizer, supressão para fins de anonimização ou adição de escrita no corpo do enunciado

[...] – indicação de recorte do enunciado

... – quebra ou interrupção no dizer do participante

SUMÁRIO

Introdução	13
1. Identidade em suspenso, identificação <i>ad infinitum</i>	22
1.1. A identidade como (a impossível) síntese do sujeito	22
1.2. Do anseio identitário à identificação <i>ad aeternum</i>	27
2. “O rosto do estrangeiro queima a felicidade”	33
3. Desejo, logo odeio; desejo, logo amo	38
3.1. Desejo de desejar	38
3.2. Odeio, logo amo	43
4. Discurso e língua-cultura no laço odiamoroso	49
4.1. Língua-cultura e discurso entre representações de si e do outro	49
4.2. Um discurso odiamorizante	53
5. Da pesquisa discursivo-desconstrutiva ao recorte universitário	56
5.1. O olhar discurso-desconstrutivo no costurar da pesquisa acadêmica	56
5.2. <i>Incorporando o corpus</i> : entrevista o brasileiro?	60
6. Quem é o brasileiro? Quem é o estrangeiro?	69
6.1. “Antes de falar do estrangeiro, a gente tem que saber o que a gente é”	69
6.2. Os <i>outros</i> brasileiros: o indígena que “não existe mais”	77
6.3. Os <i>outros</i> brasileiros: o paulista e a “síndrome do gringo”	83
6.4. Os <i>outros</i> brasileiros: o privilégio do nome e a “síndrome do imigrante heroico”	90
6.5. “Problematizar o próprio brasileiro, problematizar o estrangeiro”	96
7. A estrangeiridade é um (des)prazer	100
7.1. (Des)prazer pela língua-cultura: <i>chez moi, chez l’autre... chez « mautre »</i>	100
7.2. (Des)prazer pela língua-cultura: <i>chez « mautre » – chez (le) maître</i>	110
7.3. O outro que nos <i>estrangeiriza</i> : “desumbigados”	116
7.4. O outro que nos <i>estrangeiriza</i> : o “dilema do imigrante” e “ <i>los gringos</i> ”	124
8. Estrangeiramente brasileiros, brasileiroamente estrangeiros?	132
Referências bibliográficas	139
ANEXO I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	146
ANEXO II – Roteiro de entrevista semiestruturado	149

INTRODUÇÃO

Àqueles que são brasileiros, a figura do país incondicionalmente receptivo faz parte de seu imaginário. Somos o país tropical, da batucada, da miscigenação. Somos marcados pelo estereótipo do bom amigo, acolhedor, aquele que faz o estrangeiro se sentir à vontade. Nas praças brasileiras, não é difícil localizar estátuas dedicadas aos imigrantes, partindo do amor que o brasileiro nutre entre seus ideais e que se expande aos demais, acolhendo e assimilando diferenças. Sob os ecos do discurso de uma receptividade incondicional, somos a morada de muitos *outros*, carregando no rosto as marcas de uma ambivalência que parece destacar a ideia de que, aqui, temos a liberdade para sermos o que quisermos, como quisermos. Afinal, não é a própria Constituição Brasileira¹ que ampara a ideia de que todos, brasileiros ou estrangeiros, são iguais perante a lei? Assim sendo, o semblante identitário de *ser brasileiro*, atravessado por imagens de calor, acolhimento e democracia étnica, reforça nosso posicionamento no mundo e, assim, a âncora do pertencimento se funda em nosso âmago e sustenta nosso gozo de *ser*.

Em contrapartida, como bem aponta a psicanálise freudiana e lacaniana, há algo que escapa ao domínio do sujeito, algo que desestabiliza o princípio do prazer. Para compreender-se como um *todo*, ainda que pautado no discurso da alteridade, é preciso que não haja o externo ou estranho, e logo a própria noção de estrangeiro se mostra como um paradoxo. Ora, se o outro é igual a mim, por que consigo reconhecer, em seu rosto, as marcas da diferença? Ele age como eu não agiria; ele vive, respira e se relaciona com seus pares de uma forma estranha a mim, mesmo que o senso comum me lembre, como um mapa pregado em nossas mentes, que, no Brasil, esse outro é parte de nossa história.

Instaurando-se o conflito, vemos despontar lapsos de uma agressividade latente, escorregando das mãos de um país presumivelmente caloroso. Somos aqueles que, com cartazes e narizes de palhaço, protestaram contra a permanência de médicos cubanos vindos ao país pelo programa *Mais Médicos* em 2013, sob a pretensão de que tais estrangeiros estariam sendo trazidos ao país para “usurpar” empregos que deveriam, supostamente, ser postos à disposição apenas de brasileiros². Somos aqueles que agrediram mais de mil venezuelanos no estado de

¹ Informação extraída Art. 5º, Título II (“*Dos direitos e garantias fundamentais*”), Capítulo I (“*Dos direitos e deveres individuais e coletivos*”) da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 15 mai. 2023.

² Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/08/1333210-dilma-ve-imenso-preconceito-contra-os-medicos-cubanos.shtml>>. Acesso em 28 mar. 2021.

Roraima, em 2018³, expulsando refugiados sob o coro brasileiro do hino nacional⁴. Somos o país que assistiu, em 2022, ao assassinato de Moïse Mugenyi Kabagambe, imigrante e refugiado político congolês que residia no Brasil, violentamente agredido por seu empregador ao reivindicar seu salário⁵, levando à organização de diversos protestos que reivindicavam uma resposta judicial contra uma ação xenofóbica e racista⁶. Nas veredas do Brasil continental, categorizamos e separamos, também, os indígenas⁷ e os nordestinos⁸, destinando posições na hierarquia nacional a todos aqueles que nem sempre são considerados como “verdadeiros brasileiros”, provocando atos violentos pelo corpo físico e da linguagem.

Somos aqueles que assistem, calados, aos noticiários que parecem reportar uma série de sintomas de que algo não atende à ordem da *nação unificada na diferença* ou do *país indubitavelmente harmonioso*. Coniventes, varremos esses indícios para baixo dos panos, muitas vezes minimizando os seus efeitos com argumentos que apontam para um acidente (“é um caso isolado!”), um exagero (“acho que o noticiário aumenta as coisas...”) ou para o extremismo de alguns grupos (“somente pessoas radicais agem dessa maneira”). Somos aqueles que, pelo silêncio, reviramos, com (des)gosto, a contraposição de imagens e estereótipos entre brasilidade e estrangeiridade, permissivos com a ordem sintomática que volta e revolta o contraste entre a identidade do *ser* e o reconhecimento do *outro*.

Diante dessa possível contradição, parecia notório, em um primeiro momento, que deveríamos colocar sob holofotes uma discussão acerca da noção de *alteridade*, já que esta concepção apresentaria a possibilidade de refletir sobre aquilo que coloca o *eu* e o *outro* frente a frente. Como um conceito formal e dicionarizado, a alteridade marca a “característica, qualidade ou estado de ser distinto, diferente, de ser outro”⁹. Sob essa definição, portanto, a alteridade seria o reconhecimento da fronteira capaz de delimitar e, portanto, tornar identificável o que seria um indivíduo, um grupo ou uma nação. Como exemplifica Silva

³ Disponível em: < <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/19/pacaraima-tem-ruas-desertas-apos-confronto-entre-brasileiros-e-venezuelanos.ghtml> >. Acesso em 28 mar. 2021.

⁴ Disponível em: < <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/video-brasileiros-cantam-o-hino-nacional-enquanto-venezuelanos-sao-expulsos/> >. Acesso em 01 dez. 2021.

⁵ Disponível em: < <https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2022/02/01/moise-congoles-espancado-e-morto-no-rio-o-que-se-sabe-sobre-caso-ate-hoje.html> >. Acesso em 25 jul. 2022.

⁶ Disponível em: < <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/05/protestos-por-moise-congoles-assassinado-no-rio-acontecem-em-pelo-menos-9-capitais.ghtml> >. Acesso em 30 mai. 2024.

⁷ Disponível em: < <https://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2023/07/27/violencia-contra-povos-indigenas-no-brasil-aumenta-em-2022-aponta-o-conselho-entenda.ghtml> >. Acesso 01 fev. 2024.

⁸ Disponível em: < <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2022/10/04/puc-campinas-abre-sindicancia-para-apurar-audios-de-supostos-alunos-contra-nordestinos-apos-eleicoes.ghtml> >. Acesso em 01 fev. 2024.

⁹ Segundo a definição de *alteridade* do Dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/alteridade/> >. Acesso em 10 fev. 2024.

(2000), dizer que *sou* brasileiro carrega, em suas entrelinhas, a afirmação de que *não sou* argentino, uruguaio, francês etc. Logo, afirmar *ser brasileiro* conduz, implícita ao enunciado, a negativa de *não ser estrangeiro*; e, do outro lado da mesma moeda, carrega o entendimento de que é preciso delimitar *o outro* como *o estrangeiro* para, assim, poder afirmar minha brasilidade.

No entanto, há uma problemática que pode despontar dessa definição de alteridade dicionarizada: se partimos do pressuposto de que ela se fundamenta somente pelo reconhecimento e delimitação da *diferença*, estaremos fadados, ao mesmo tempo, a sempre contrastá-la com nossa *identidade*, definindo quem seria o *outro* por sua discrepância física, política e/ou cultural (Bhabha, 1998). Em outras palavras, se partimos do pressuposto de que à alteridade caberá apenas a definição “daquele que não é igual a mim”, haverá nesse reconhecimento da diferença uma tentativa de controlar posições por uma oposição supostamente imperturbável entre identidade e alteridade, como se a existência de “um” e a distinção do “outro” fossem facilmente traçáveis e localizáveis. Inevitavelmente, se partirmos dessa definição que tenta estabelecer pertencimentos fixos, torna-se inevitável que transbordem sintomas pelas frestas daquilo que é incontrolável ao sujeito e à sociedade da metafísica cartesiana, mostrando um contorno insatisfatório ou, por vezes, problemático nas relações sociais. Nesse sentido, tendo em vista nosso horizonte de pesquisa, que repousa nas relações de brasileiros e estrangeiros na contingência do ser e dos laços sociais, é preciso questionar: quem seria “o brasileiro”? E quem seria “o estrangeiro”?

Questionamo-nos, então, como essa tensão poderia ser analisada pela ótica da linguagem de uma forma não redutora ao processo identitário como único e imutável, compreendendo que a temática que perpassa as linhas deste trabalho poderia seguir diversos caminhos em uma discussão tão cara aos estudos das Ciências Humanas e da Linguagem. Como um desafio que nunca cessa de *se inscrever*, isto é, de se impor ao fazer inscrição em nossa realidade psíquica e discursiva, borrando os limites entre aquilo que pensamos ser e aquilo que acreditamos que o outro é, refletir sobre as relações sociais de brasileiros e estrangeiros parece não cessar, também, de *se escrever*, de tomar parte em diversas produções acadêmicas sob inúmeras posições teóricas, hipóteses e (in)conclusões.

Tendo isso em vista, propomos lançar nosso olhar aos possíveis (des)confortos entre ser brasileiro e ser estrangeiro a partir da *perspectiva discursivo-desconstrutiva* (Coracini, 2019): articulando um saber-fazer na pesquisa acadêmica sob uma visão não-redutora às disciplinas, operamos às margens da psicanálise de Jacques Lacan, da desconstrução de Jacques

Derrida e das noções discursivas de Michel Foucault. Desde um litoral epistemológico que se desloca entre posições de saber que dialogam ora em convergência, ora em divergência (Da Rosa; Rubbo; Peixoto, 2015), acreditamos poder analisar a problemática aqui assinalada não somente pelo palco identitário que apresenta posições mascaradas como verdades (Foucault, 1979) e imagens historicizadas (Foucault, [1969] 2008), mas também pelo olhar que problematiza os discursos que se fazem latentes pelas veredas do significante em ação de fala, que faz pulsar relações para além da lógica binária pelos efeitos de sentido.

Voltamo-nos, então, à teoria da psicanálise lacaniana (Lacan, [1958/1959] 2016; [1961/1962] 2003) que nos brinda com a reflexão sobre a constituição do sujeito para além da pressuposição identitária da metafísica cartesiana. Ancorando-se na teoria do inconsciente freudiano, Jacques Lacan lança a tese da articulação da psique como uma linguagem: em outras palavras, a psique humana seria estruturada por relações entre significantes de constituição inconsciente que organizam o sujeito frente ao seu próprio *desejo de ser*. Esse desejo, ainda que não se faça explícito ao sujeito, é aquele que o movimenta em prol de um Ideal por relações de *identificação* (Lacan, [1949] 1996; [1961/1962] 2003), organizando seu reconhecimento de si como sujeito, seus afetos e suas relações sociais (Lacan, [1972/1973] 1985).

Em suma, a partir da tese lacaniana, concordamos que, se o mundo é um palco, então todos os humanos que nele residem são atores¹⁰ que recebem as coordenadas do que fazer em cena, atuando em prol da satisfação dos olhos vigilantes do diretor, para dele buscar estabelecer nosso próprio prazer de *ser* e, sobretudo, *ser reconhecido* como sujeito. É preciso notar, contudo, que essa analogia só funciona na medida em que compreendemos esses processos como inconscientes, isto é, fora do controle do indivíduo, descentralizando, portanto, a noção metafísica comumente aceita de que o sujeito sabe quem é e que consegue facilmente identificar quem é o *outro*. Os sujeitos, portanto, movem-se pelo cenário da vida relacionando-se com seus semelhantes que atuam, também, conforme seu próprio roteiro subjetivo, enlaçados entre o singular do sujeito e o comum do discurso social (Coracini, 2007). Por vezes, lutamos pelos holofotes, ainda que saibamos que não teríamos a estrutura necessária para sustentar o espetáculo sem o outro que nos atravessa. Dessa relação (des)prazerosa, despontam movimentos de um ódio-amor, ódio imbricado ao amor que se volta ao outro e a si mesmo – movimento denominado por Lacan ([1972/1973] 1985) como *hainamoration*, isto é, como uma

¹⁰ Paráfrase do início do um monólogo do personagem Jaques, na peça teatral *As you like it* de William Shakespeare: “All the world’s a stage, / And all the men and women merely players” (Shakespeare, [1623] 2004, p. 83).

articulação *inlugarizável* do ódio que fundamenta e não existe sem o amor; e do amor que só existe se contiver, em si, traços odiosos.

Tendo em vista os fios que cosem o pano de fundo de nossa pesquisa, a gênese deste trabalho partiu do **pressuposto** de que a relação entre sujeitos traz em seu cerne o desdobramento de conflitos e tensões que desestabilizam noções de identidade e de alteridade. Lançamos, então, a **hipótese** de que as representações de si e do outro, presentes nos dizeres de brasileiros a respeito de estrangeiros, fazem emergir fragmentos de *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985). A partir de nossa hipótese, direcionamos os seguintes **questionamentos** como um norte de nosso trabalho: que representações de si e do outro estrangeiro emergem nos dizeres dos participantes brasileiros? Como os efeitos discursivos dessas representações podem dialogar com a noção lacaniana de *hainamoration*?

Esta pesquisa, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo nº 2021/06962-5), possui como seu **objetivo geral** contribuir às discussões sobre a discursividade que acomete as relações entre brasilidade e estrangeiridade. Para isso, os **objetivos específicos** se consolidam em três pilares, a partir dos quais buscamos: contribuir para as discussões acerca do desejo nas relações de identificação; refletir sobre o papel exercido pela *hainamoration* no discurso do brasileiro na (re)construção de percepções de si e do outro; e, por fim, fomentar a discussão desconstrutiva que tensiona percepções de ser brasileiro e ser estrangeiro.

Tendo em vista o propósito de nossa pesquisa, apresentaremos, nas próximas linhas, o percurso por nós percorrido na construção deste trabalho: dividida em oito capítulos, nossa dissertação navega pelo aprofundamento teórico que embasa nossa posição epistemológica, pelo desenrolar da produção de nossa pesquisa acadêmica e, por fim, pelos capítulos de resultado de análise, bem como nossas (in)conclusões. Essa jornada se mostrou desafiadora: as noções aqui discutidas dialogam entre si de forma estreita, deixando poucas (se não inexistentes) margens à distinção. Contudo, ainda assim, era preciso delimitar um início, bem como um ponto de basta entre eixos, buscando costurá-los de forma a não deixar dúvidas de que se trata de noções imbricadas umas às outras, efeitos de si e para si, refletindo na nossa proposta desconstrutora de não se ater a conceitos engessados ou encerrados. Apresenta-se, assim, o (des)enrolar da trama de nossa pesquisa.

O **primeiro capítulo**, “**Identidade em suspenso, identificação *ad infinitum***”, articula-se sobre dois eixos. Esse percurso teórico tem seu início a partir da noção de *identidade*,

propondo discutir como essa visão é disputável pela impossibilidade de fixarmos nossa existência, deslocando o sujeito de sua (su)posição de uma identidade definida a uma promessa de completude postergada (Derrida, 2001). Em seguida, seremos conduzidos à noção de identificação tal como postula a psicanálise de Jacques Lacan – a saber, a *identificação imaginária* (Lacan, [1949] 1996) e a *identificação simbólica* (Lacan, [1961/1962] 2003). Pelas veredas da teoria lacaniana de identificação, indagaremos aquilo que nos desloca da noção de uma identidade fixa, marcando nosso movimento constitutivo constante (Coracini, 2007) que articula a percepção que temos de nós mesmos, o que atualiza, também, nossa relação com os outros a nossa volta (Lacan, [1961/1962] 2003).

Estabelecida a impossibilidade de rigidez e o movimento identificatório, passaremos ao **segundo capítulo** que tem como título uma citação da obra *Estrangeiros para nós mesmos* de Julia Kristeva ([1988] 1994): **“O rosto do estrangeiro queima a felicidade”**. Por estas linhas, avançaremos na crítica que coloca em contraste a oposição entre identidade e alteridade ao colocaremos em xeque a concepção de *estrangeiro*. Em síntese, se, por um lado, o estrangeiro é comumente visto como aquele de terras alhures, de pertencimento fixo a um outro grupo, povo ou nação, discutiremos, a partir daquilo que nos aponta a psicanálise freudiana, a possibilidade de pensá-lo para além das fronteiras geopolíticas, desestabilizando as fronteiras daquilo que se compreende como um *dentro* e um *fora* (Arbex Jr, 1998; Sayad, 1998). Veremos como essa *deslugarização* do senso comum do “estrangeiro” mobiliza percepções e imagens que criamos entre fascínio e escárnio não somente daquele que vejo como *o outro, o externo e diferente*, mas também das próprias definições de identidade que traçamos a nós mesmos, instigando aquilo que Koltai (2000) sublinha como *movimentos de alma*.

Ponderando, então, a possibilidade de analisar o sujeito para além das delimitações de grupo, compreendemos ser preciso indagar como o movimento identificatório inconsciente poderia impactar em nossas relações entre o dito estrangeiro e o dito materno, questionando qual o papel do desejo de *ser* nas relações entre sujeitos. Tendo isso em vista, nosso **terceiro capítulo “Desejo, logo odeio; desejo, logo amo”** abarca a temática de *desejo* e *hainamoration* também sobre dois eixos que dialogam entre si. Toma palco, primeiro, uma breve discussão sobre a noção de *pulsão* segundo Sigmund Freud ([1915] 2013), para logo deslizar à discussão acerca do *desejo* segundo a psicanálise lacaniana, apresentando-o como aquele que marca a *falta constitutiva* do sujeito. Para além disso, veremos como a questão do desejo não se conduz de maneira puramente pacífica, assimilando, concomitantemente, a vontade de *ter* e a vontade de *anular* o outro (Quinet, 2012). Essa compreensão amarga e conflituosa nos permite avançar

à outra proposta lacaniana basilar deste trabalho, apresentada brevemente em linhas anteriores: *a noção de hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985). Exploraremos com maior profundidade esse neologismo que apresenta *haine* (ódio) e *amoration* (alusão à *enamouré*, enamorar-se) operando como um só significante que forma uma relação inseparável entre ódio-amor, tecendo uma malha de afetos e que obriga o sujeito a se posicionar perante o outro e a si mesmo (Dias, 2012).

Já no **quarto capítulo**, intitulado “**Discurso e língua-cultura no laço odiamoroso**”, iniciaremos nossa abordagem a partir das noções de *discurso* segundo Michel Foucault ([1969] 2008; [1971] 1996) e de *língua-cultura* segundo Coracini (2014; 2020), para então unir os fios que costuram a malha do desejo e da discursividade capazes de respaldar imagens de estrangeiros e brasileiros. A noção de língua-cultura – isto é, a compreensão de que não há dissociabilidade possível entre língua e cultura – coloca em contraste o papel do discurso na nossa constituição como seres sociais e seres de linguagem. Veremos como a língua(gem), segundo o pensamento foucaultiano, aponta para convenções para além do indivíduo, atendendo uma ordem discursiva que sobrepõe hierarquizações e que instiga posições (Foucault, [1969] 2008; [1971] 1996; 1979). Essa leitura, impulsionada pelos pontos de convergência entre discurso e psicanálise, autoriza-nos refletir acerca do pensamento lacaniano de que a linguagem inconsciente é, também, permeada por um discurso de cunho social (Lacan, ([1969/1970] 1992; [1970] 2003).

Pincelado nosso horizonte teórico, deslocaremos o nosso olhar para o desenvolvimento da pesquisa em suas nuances entre teoria e método, abrindo o caminho para o **quinto capítulo “Da pesquisa discursivo-desconstrutiva ao recorte universitário”**. Nele, discutiremos, com maior profundidade, nosso posicionamento teórico-metodológico a partir da perspectiva discursivo-desconstrutivista (Da Rosa; Rubbo; Peixoto, 2015; Coracini, 2019), trazendo à baila o limiar entre noções de *sujeito*, *verdade* e *linguagem*. Sendo um trabalho alocado na área de Linguística Aplicada, navegaremos pelas perspectivas fundamentais que alicerçam nosso modo de ver e agir na pesquisa acadêmica, argumentando acerca da importância do diálogo entre diversas áreas do saber para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

A partir dessa discussão de nossa posição teórico-metodológica, perguntamo-nos, ainda em nosso quinto capítulo, como tratar da relação conflituosa entre o brasileiro e o estrangeiro de maneira adequada. Voltamo-nos, então, à possibilidade de realizar entrevistas para a gravação de seus áudios, transcrição e análise posterior, acreditando poder, assim, *dar corpo ao corpus* para, assim, *incorporá-lo* pela/na linguagem, tornando parte de nosso trabalho

as percepções de si, do outro e das relações tão conflituosas e desejantes que despontam dos/nos enunciados. Exploraremos questões de seleção do grupo para a realização das entrevistas, bem como os desafios que acometeram o desenvolvimento da pesquisa em contexto pandêmico e que desaguam nos processos de formação discursiva (Foucault, [1969] 2008) de nossos participantes. Por fim, percorreremos uma breve apresentação de nossos participantes, contextualizando sua história de vida para dar contornos às silhuetas que se fazem presentes em nosso trabalho e que se fazem presentes em língua(gem).

Sob o amparo de um roteiro semiestruturado, questionamos nossos entrevistados se eles já haviam tido contato com estrangeiros, se eles tinham imigrantes em suas famílias, se eles já haviam visitado outro país e como eles viam a relação do brasileiro com a figura do estrangeiro. Não é possível, e nem era de nossa pretensão, controlar a ordem dos enunciados – procuramos deixar os participantes mais ou menos livres para discutir aquilo que eles julgassem pertinente à temática, considerando ser um modo frutuoso de compreender, sem nunca apreender, os efeitos de sentido que transbordam pelas margens da discursividade do sujeito. Tendo em vista o contexto de uma produção acadêmica, sabíamos que era preciso de-cidir, isto é, fazer cisão (Coracini, 2008) nos registros discursivos presentes em nosso trabalho, selecionando-os e categorizando-os para, assim, apresentar a trama dos eixos temáticos que compõe nossa pesquisa. Assim sendo, a partir daquilo que despontou das entrevistas, apresentaremos, em seguida, dois capítulos de resultados de análise dos registros discursivos.

O **sexto capítulo**, intitulado “**Quem é o brasileiro? Quem é o estrangeiro?**”, se desloca em diversos eixos temáticos, os quais separamos em subtópicos menores. Nele observamos aquilo que emerge dos recortes discursivos dos participantes, com a finalidade de refletir acerca da imagem que o brasileiro tem sobre si mesmo, colocando-a em contraste com a percepção do *outro*, partindo daquilo que pondera uma de nossas participantes ao afirmar que “*antes de falar do estrangeiro, devemos saber quem é o brasileiro*”. Já no **sétimo capítulo**, “**A estrangeiridade é um (des)prazer**”, voltamo-nos aos recortes que, seja pela relação familiar ou pela experiência em outros países, trazem à baila representações conflitantes entre o dito materno e o dito estrangeiro. São aqueles que, segundo a proposta de uma de nossas entrevistadas, são *desumbigados* – brincando com a palavra em língua espanhola *desubicados*, fora de lugar, “sem saber onde está o seu umbigo”.

Trata-se de uma discussão extensa, complexa e desafiadora. Não pretendemos apresentar uma resposta final ao *ser brasileiro* ou ao *ser estrangeiro*, muito menos asseverar hierarquias entre posições discursivas como uma resposta ao metafísico ocidental. Nosso olhar,

escrito e inscrito no corpo do papel/tela dos dizeres de nossos participantes, navega às margens de um suposto saber. No embate entre discursos que se fazem latentes nas linhas de nosso trabalho, algo parece retornar, insistir e persistir, como um possível *desconforto reconfortante* entre as imagens que criamos de nós e dos outros, o irrepresentável ou inominável, e a construção de nossa psique que deseja algo que não pode ter por completo; algo que, no limiar entre discursos, mostra-nos uma ordem, para logo desfazê-la.

1

IDENTIDADE EM SUSPENSO, IDENTIFICAÇÃO *AD INFINITUM*

Como uma forma de colocar sob holofotes as contradições que regem a vida humana, o escritor uruguaio Eduardo Galeano afirma que “a identidade não é uma peça de museu, quietinha na vitrine, mas a sempre assombrosa síntese de nossas contradições de cada dia” (Galeano, 1989, p. 92)¹¹. Essa sentença ecoa com a proposta de nosso trabalho: temos como finalidade refletir acerca das representações do “estrangeiro” a partir da visão do “brasileiro”, mas isso só se faz possível se pensarmos, em um primeiro momento, como o ser humano se constitui como sujeito em sociedade. Afinal, quem sou eu e o que faz de mim um ser singular? E, na certeza de quem sou, seria o outro uma negativa de mim, um “não-eu”? Longe de ser uma pergunta de fácil explicação, a citação de Galeano nos provoca os primeiros lampejos daquilo que nos (contra-)indica àquilo que somos: “*uma síntese assombrosa de contradições*”.

Partiremos, então, do conceito de *identidade* como aquele que pretende encapsular a essência do ser, isto é, mostrar quem somos de uma forma *sintetizada*, para então colocá-lo em debate ao questionar sua veracidade frente ao sujeito e sua constituição singular e social. A partir dessa problematização, discutiremos como a *síntese* do sujeito só se faz como *um assombro, uma sombra* que opera como um lembrete que nos contradiz e incomoda, deixando rastros no imaginário humano. Deslizando ao segundo eixo teórico, seremos, assim, lançados ao terreno tenebroso da *identificação* como uma marca daquilo que *queremos*, mas não *podemos* ser em completude.

1.1. A identidade como (a impossível) síntese do sujeito

A noção do sujeito autossustentável está no âmago do pensamento metafísico, sobretudo ocidental. Trata-se daquele que, através da racionalidade, seria capaz de fazer lógica de sua existência de forma a considerar-se inteiro e coerente, sendo incapaz de admitir a possibilidade de *ser falado*, narrado e construído por qualquer outro que não ele mesmo (Sarup, [1988] 1993). Como aquele que controla seu próprio universo, o sujeito seria, nessa perspectiva,

¹¹ Tradução nossa [“La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día”].

aquele marcado por uma *identidade* autossuficiente e autocontida (Silva, 2000), como um mapa pré-fixado que viabiliza rastrear aquilo que o sujeito – ou um grupo – naturalmente *é*. Não seria possível, no constructo identitário, retirar a essência do ser: sem ela, o sujeito simplesmente não existiria – ou seria algo completamente diferente, um outro que não ele mesmo. No contexto de nosso trabalho, seria plausível pensar a identidade de um grupo ou indivíduo como “o(s) brasileiro(s)”, por exemplo. Mas o que define esse mapa identitário do brasileiro? Poderíamos mapeá-lo por suas características físicas? Por sua língua nacional? Ou seriam somente os limites geopolíticos que demarcam essa verdade identitária do brasileiro? Por ora, deixaremos esses questionamentos ruminarem *em suspenso* – sem, de fato, suspendê-los.

Em contrapartida ao posicionamento da metafísica clássica, diversos autores passaram a questionar essa concepção que sugere a crença na duração da verdade, do sujeito completo e de sua identidade fixa, fazendo estremecer o lugar daquele que sabe quem *é* e quais verdades lhe comportam (Sarup, [1988] 1993). Desde a passagem do estruturalismo ao pós-estruturalismo, destacaram-se diversas posições que lançam ao debate se a identidade seria mesmo uma marca essencialista, ou se ela seria *construída* a partir de uma estratégia, um posicionamento ou uma performance (Hall, 2000). Discutiremos algumas dessas reflexões nas próximas linhas, com ênfase no liame entre a filosofia, a psicanálise e os estudos da linguagem. Vale ressaltar, contudo, que as reflexões aqui postuladas fazem parte de uma esfera diversificada e complexa que atravessa caminhos variados dos estudos filosóficos, feministas, culturais, antropológicos e linguísticos, não se limitando a uma só forma de (re)produzir e dissipar saberes frente à crítica identitária.

Em seu nono seminário intitulado *A identificação* (Lacan, [1961/1962] 2003), Jacques Lacan tece críticas à proposta de um sujeito idêntico a si mesmo, representado pela fórmula $A=A$, apontando as dificuldades de simplificar o processo identitário a partir do sujeito uno. Partiremos de sua provocação: se “*A*” *é essencialmente igual a* “*A*”, “se é tão igual assim, por que separá-lo dele mesmo, para tão depressa aí recolocá-lo?” (Lacan, [1961/1962] 2003, p. 14). Como bem aponta Lacan ([1961/1962] 2003), não deveria ser possível despedaçar algo de um sujeito que *é*, supostamente, homogêneo. Assim sendo, se somos capazes de separá-lo em grupos, características, motivações ou posicionamentos, talvez seja porque esse sujeito não é tão unificado quanto se pressupõe. Nessa esteira, o autor lança o debate de que algo escapa à ideia de completude e unidade do ser justamente porque sua existência não está completamente em si próprio. Pelo contrário, a base para a existência do ser está alhures a si mesmo, constituído por algo além daquilo que embasa o conceito comumente aceito de identidade.

Esse argumento se estende, também, à sua reflexão a partir da frase cartesiana “penso, logo sou”: para Lacan ([1961/1962] 2003), pensar não é, fundamentalmente, uma ação que pode ser explicada somente pelo consciente do sujeito. Em outras palavras, o ato de *pensar* é composto pelo paradoxo de que, como humanos, somos tomados por nossos pensamentos, mas não precisamos colocar um esforço consciente para que o pensamento exista. Não “pensamos em pensar” – isto é, não precisamos instituir ações conscientes para que o pensamento se forme e se faça viver em nossas mentes. Outro indicativo de que talvez não sejamos senhores de nossa psique está em situações em que algo atravessa nossos pensamentos e que nos surpreende, colocando em xeque o nosso controle pleno sobre a nossa psique. A partir dessa argumentação, algo parece deslocar o sujeito de si mesmo, levando Jacques Lacan ([1961/1962] 2003) a lançar à discussão a proposta freudiana de *inconsciente* como uma estrutura que esfacela essa ilusão de unidade do ser.

Para Lacan ([1961/1962] 2003), *penso onde não sou, existo onde não penso* conscientemente, onde não consigo *lugarizar*¹² como um órgão empiricamente verificável dentro do ser humano. Isso não quer dizer, contudo, que Lacan concebe o inconsciente como uma massa mística totalmente independente à consciência, como bem nos lembra Zizek (2010). O inconsciente é uma *estrutura* que se articula na psique do sujeito, que se organiza com uma ordem e lógica próprias, diferente daquela que pressupõe a metafísica cartesiana. Trata-se, a partir da proposta lacaniana, de um inconsciente *estruturado como uma linguagem* – questão que discutiremos com maior atenção posteriormente. Neste momento, convém ressaltar que estamos diante de uma organização separada do controle do sujeito, mas que nele reside, operando como um arranjo do traumático recalcado que fala abertamente segundo regras que diferem da lógica do “eu” identitário.

Concordando com essa concepção de um sujeito descentralizado, estremecido em sua própria constituição, partiremos para o olhar desconstrutor que lança o filósofo Jacques Derrida. O autor apresenta críticas àquilo que chama de *metafísica da presença* (Derrida, 2001), ponderando que, para que se fixe a *presença* de algo – como a identidade, o significado ou a

¹² A palavra “lugarizar” é comumente atribuída ao antropólogo francês Augé (1994), embora já venha sendo utilizada por diversos outros autores. Não é difícil, assim, encontrar o uso de “lugarizar” em diversas produções antropológicas, filosóficas, linguísticas etc. Na concepção de Augé (1994), *lugarizar* trata da ação do sujeito de definir um espaço específico como aquele que ele acredita melhor refletir sua identidade, podendo ser sua residência, sua comunidade, seu país ou um espaço personalizado, o qual o sujeito aponta como *o seu lugar*, espaço a que ele *pertence*, de onde ele fala e é reconhecido pelos outros, lugar onde ele faz história. Segundo Souza (2013), *lugarizar* é, portanto, atribuído à ação de atribuir sentido a algum tipo de vivência, como uma necessidade de estipular um certo espaço como um lar.

língua –, é preciso admitir a *ausência* de um opositor, mostrando um paradoxo intrínseco à própria racionalização binária. Pressupor uma *presença* seria, ao mesmo tempo, procurar uma *essência* que deve ser alcançada ou descoberta, lógica que se mostra insatisfatória perante todas as nuances da existência humana psíquica e social. Afinal, somos sujeitos passíveis de transformação constante porque a vida própria não é estática; não é *presença*, e sim *acontecimento* (Derrida, [2005] 2012). Como aquilo que acontece *entre* presença e ausência, o *acontecimento* suspende a noção de linearidade do tempo ao mostrar que passado, presente e futuro do sujeito só existem como conceitos, mas que a vida mesma *acontece como rastro* em um ponto-cego – só a decifro, possivelmente, no *só-depois* do acontecimento, quando ele próprio já passou (Derrida, [2005] 2012). A vontade de apontar a verdade do sujeito, isto é, sua *identidade*, só acontece quando o sujeito é colocado diante do medo de *não saber* quem é, bem como diante da pressão de *precisar saber* (Derrida; Roudinesco, 2004).

A partir da crítica derridiana da insuficiência do ser como uma entidade completa, presente e estática, somos levados, agora, à identidade do sujeito a partir da concepção de *différance*: segundo Derrida (2001), a *différance* remete ao *movimento* que difere e posterga, que não deixa estática a identidade de algo (do sujeito, da linguagem) porque adia sua possibilidade de *ser*. A *différance* não é uma estrutura em si; mas ela parte da estrutura metafísica de polos opostos justamente para ali lançar aos holofotes a sua impertinência (Derrida, 2001). Segundo Saal (2005), essa noção mostra sua força ao abrir as possibilidades para que tenhamos críticas à metafísica cartesiana, lançando a presença *a posteriori* em uma expectativa do *por-vir* nunca apreendido (Derrida; Roudinesco, 2004). A proposta de *différance*, portanto, parece movimentar as noções clássicas de constituição do sujeito, concebendo-a como aquela capaz de abarcar diferenças que residem em um ser só, diferenças que ora conversam entre si, ora se contradizem – mas que, de qualquer maneira, fazem parte da experiência humana (Derrida, 2001).

De acordo com a proposta de descentralização do sujeito e de afastamento da lógica cartesiana do *cogito*, Michel Foucault ([1969] 2008) aponta para a própria história da sociedade e do sujeito não pela escansão – isto é, pelo dissecar de seus elementos em unidades distinguíveis –, mas sim pelo devir, pela promessa de tornar-se algo ou alguém. O autor afirma, também, que a história não seria “(...) *forma*, mas *esforço incessante* de uma consciência em se recompor e em tentar readquirir o domínio de si própria, até as profundezas de suas condições” (Foucault, [1969] 2008, p. 15, grifo nosso). A concepção de um sujeito descentralizado de si não trava somente a impossibilidade de ser completo, único e estático; ela escancara, para além

disso, o próprio esforço necessário para assim afirmar-se, lançando a sua história e a história da civilização ao desconforto do não-pertencimento.

Perante as discussões identitárias e sua incapacidade de atender à ordem humana, social e psíquica, ainda que critiquemos uma presença controlável ou uma verdade consciente, é preciso cautela: não seria legítimo encarar a concepção metafísica da identidade com uma ingenuidade já superada – ou, retomando Galeano (1989), como uma peça de museu empoeirada em uma vitrine. Mosé (2008), ao retomar concepções nietzschianas, pondera que a crença na permanência do ser é uma resposta ao tenebroso da existência, já que aceitar a elasticidade humana, capaz de torcer e retorcer, modificando-se em um eterno *vir-a-ser*, resultaria no entendimento da impossibilidade de esquivar-se completamente da dor, da incerteza ou, até, da morte. Forjamos identidades para acreditarmo-nos únicos; fixamos nossa existência para, assim, contemplarmos o incógnito como um velho conhecido, aquele que sei nomear, que identifico e que sou capaz de controlar.

Dessa maneira, parece-nos profícuo navegar pela discussão acerca da identidade não como aquela que o sujeito possui, mas sim como aquela que ele não é capaz de apreender, subordinando-o ao movimento constante frente à sua intrínseca necessidade de pertencimento, mas que nunca é verdadeiramente atingida por ser uma ilusão (Coracini, 2007). Trata-se, portanto, da identidade *em suspenso*, que paira sobre nossas cabeças e que traça uma ferida que nos aflige porque não somos capazes de encontrar uma cura para a inquietação identitária. Se pensada a partir de um posicionamento *em suspenso*, a identidade só é capaz de se articular *sob rasura* (Derrida, 1973), isto é, sob a incapacidade de suportar toda a discussão que a rodeia, mas que, ainda assim, não consegue ser excluída completamente, deixando rastros e fissuras, pairando sobre nossas cabeças.

Retomando a proposta de Galeano (1989), concordamos que a reflexão identitária se mostra como uma *síntese assombrosa de contradições*: síntese daquilo que não sou e que – ainda que tente – não posso resumir; síntese da impossível construção de uma identidade imutável. Nessa busca incessante pela resposta do *quem sou eu*, encontramos não a esfera da unidade e durabilidade identitária, mas dos processos de *identificação* para a constituição do sujeito. Essas identificações apontam para posicionamentos identitários flexíveis que atravessam o *não-ser* do sujeito, deslocando-o em relações que nem sempre fazem sentido, nem sempre sustentam suas vontades conscientes, mas que, mesmo sob contradição, irão construir e reconstruir sua subjetividade.

1.2. Do anseio identitário à identificação *ad aeternum*

Confrontados pela vontade de pertencimento – ainda que seja impossível, de fato, alcançá-lo –, nossa discussão se desloca aos processos de *identificação* que o sujeito estabelece ao longo de sua vida, colocando em movimento frente à falta de estabilidade identitária. Nessa perspectiva, Hall (2000) nos lembra que o senso comum sugere a identificação como aquela que se constrói a partir de pontos de semelhança: busco em outros indivíduos traços daquilo que já reconheço como pertencente a mim mesmo e, a partir disso, sou capaz de identificá-lo como um igual, de enxergar na existência de um semelhante um pilar de sustentação que fortifica meu pertencimento no mundo. Todavia, ainda que concordemos que tal perspectiva atravessa a experiência identificatória do sujeito com seus semelhantes, acreditamos que, para além da identificação entre sujeitos apenas pelo efeito de igualdade e afinidade, a psicanálise oferece uma concepção de identificação que, assim como aponta Nasio (1997), subverte esse senso comum a partir das considerações de Sigmund Freud e, posteriormente, de Jacques Lacan.

Em um primeiro momento, Freud argumenta que, apesar de possuir como um horizonte de referência a relação com o outro, a identificação seria um processo articulado de maneira intrapsíquica, ou seja, não seria fundamentada no laço entre indivíduos, mas faria parte do âmbito inconsciente e fora da compreensão lógica entre semelhantes. Sob tal perspectiva, a identificação não seria passível de apreensão completa, sendo capaz de se manifestar somente através de rastros, fragmentos muitas vezes imperceptíveis para o sujeito em seu cotidiano (Nasio, 1997). Apesar de não nos propormos a aprofundar nossa reflexão teórica sobre as concepções freudianas de maneira exaustiva, é preciso notar que Freud deu os primeiros contornos à teoria psicanalítica acerca da noção de identificação (Nasio, 1997), temática que perpassa diversas de suas obras.

A noção de identificação freudiana, descentralizando a relação entre indivíduos para a formação de um laço solidário e redirecionando nosso olhar ao inconsciente como espaço para o movimento identificatório, abre as portas para a articulação da teoria da identificação lacaniana, sobretudo frente àquilo que Lacan (2005) denomina como *imaginário, simbólico e real* na estruturação psíquica do sujeito. Posto isso, é preciso nos deter, ainda que brevemente, em uma explicação do que seriam esses três registros do inconsciente humano em sua esteira teórica para, assim, avançar nas discussões de identificação segundo o psicanalista francês.

Em seu texto *O simbólico, o imaginário e o real* (Lacan, 2005), Lacan apresenta a *satisfação imaginária*¹³ como um “certo metabolismo das imagens” (Lacan, 2005, p. 18), isto é, como o âmbito de articulação de uma imagem e do valor que a ela se atribui. Já simbólico, por sua vez, se articula em significantes (Lacan, [1961/1962] 2003) e, portanto, se estrutura como uma linguagem detentora de uma função (Lacan, 2005). Para o autor, ao tentar compreender algo do simbólico do sujeito, é preciso compreender que seus significantes, sejam eles concebidos em sintomas ou atos falhos, só serão assim articulados por se apresentarem na esteira da linguagem inconsciente, atendendo a suas regras e à sua função por relações de diferença significantes, isto é, representando outra coisa que não ele próprio. Já o registro do real é apresentado como “a totalidade ou o instante esvanecido” (Lacan, 2005, p. 45): ele é, em outras palavras, o contingente da psique, aquilo que, na articulação com o simbólico e com o imaginário, irá instituir a lei ou a culpa na busca pela completude e satisfação do sujeito – dois horizontes também inapreensíveis em sua totalidade.

Como uma explicação suplementar, Zizek (2010) apresenta a analogia do jogo de xadrez para facilitar o entendimento desses três registros. Em seu exemplo, o nível simbólico seria aquele que apresenta as regras da linguagem desse jogo de xadrez inconsciente, estipulando quais e como as peças devem se movimentar no tabuleiro. O âmbito imaginário seria aquele que confere os nomes as peças (rei, rainha, cavalo...), bem como a imagem que designamos a elas. Em outras palavras, atribuímos valores a essas peças em âmbito imaginário, mas seu funcionamento de jogo se dá a partir de suas próprias regras intrínsecas ao simbólico. Já o real, por fim, é aquele que abarca toda e qualquer circunstância contingente: os acontecimentos imprevisíveis internos e externos que afetam o jogo e não podem ser previstos, escapando ao sujeito dada sua dimensão inexplicável e inapreensível. O real atravessa e afeta a relação entre o imaginário e simbólico, indomável pela consciência.

Tendo em vista a articulação dos três registros da psique, voltar-nos-emos ao processo de *identificação* a partir da ótica lacaniana, sendo ele intimamente ligado à relação entre simbólico, imaginário e real. Nesse âmbito, o autor faz a distinção entre o processo de *identificação imaginária*, a qual ficou comumente conhecida como o *estádio do espelho* (Lacan,

¹³ Nota-se que Lacan (2005), ao apresentar os três registros fundamentais na constituição do sujeito, retoma a teoria das *pulsões*, articuladas por Freud ([1915] 2013), partindo da ideia de um objeto que se articula sempre em busca por sua satisfação plena, ainda que inacessível. Trataremos da teoria pulsional com maior profundidade posteriormente; neste momento, cabe sublinhar esse ponto de retorno a Freud para o desdobramento inicial da teoria lacaniana do funcionamento psíquico.

[1949] 1996), e o processo de *identificação simbólica*, a saber, a identificação entre significantes que se articulam em uma cadeia inconsciente (Lacan, [1961/1962] 2003).

Em seu texto *O estágio do espelho como formador da função do eu*, Lacan ([1949] 1996) define como identificação imaginária aquela que tem seus primeiros contornos no bebê que, a priori, não se reconhece em sua própria imagem no espelho. A partir dessa imagem concebida como externa, o bebê passa a admitir a existência de algo para além de si mesmo, algo que ele reconhece como um estranho que se presentifica diante de seus olhos. Essa seria a apreensão primária que um sujeito faz ao discernir o que seria o “eu” a partir do reconhecimento do “outro”, sendo, para Lacan ([1949] 1996), a função principal da *imagem*: estabelecer uma relação entre o organismo, através da operação especular, com a realidade à sua volta. Em suma, a partir da imagem refletida, frente ao reconhecimento de um “outro”, constitui-se sua imagem no espelho, imagem totalizante e totalitária que releva um rosto concebido como algo externo, diferente, e que costura, em âmbito imaginário, sua falta e descentralização originária, passando a se entender como um *ser*, como um *eu* (Quinet, 2012).

É preciso fazer nota de que a proposta lacaniana acerca do estágio de espelho inaugura uma teoria que difere do senso comum da binaridade entre *a identidade e a alteridade*. Como vimos anteriormente, a noção identitária também reconhece o “outro” na dialética com o “eu” (Silva, 2000); contudo, essa visão falha ao traçar essa diferença como uma fronteira que separa essas duas instâncias, tornando facilmente identificável o que é o “eu” e o que é o “outro” – e, mais do que isso, lançando o desconforto frente àquilo que se concebe como externo totalmente à conta da alteridade, como se o reconhecimento do outro fosse a barreira limitante que explicaria todas as relações de aproximação e afastamento (Bhabha, 1998).

Em contrapartida, a teoria lacaniana de identificação imaginária (Lacan, [1949] 1996) apresenta uma nova proposta que vai além da relação entre o “eu” e o “outro” como uma fronteira facilmente explicável: pela função especular, o sujeito passa a reconhecer a distinção entre o mundo interno e o mundo externo, sim; mas, ademais, essa distinção não é facilmente disposta à psique, já que, para além do reconhecimento do outro, o estágio do espelho inaugura a compreensão da *necessidade do outro* na constituição do eu e a impossibilidade de separar completamente o que seria esse “eu” e esse “outro”, o que institui aquilo que Lacan chama de *função alienante e narcísica* da identificação imaginária (Lacan, [1949] 1996) – o que pode ser relacionado àquilo que Sigmund Freud conceitualiza como *narcisismo primário* (Quinet, 2012).

Assim como o mito de Narciso, sob a via especular que não consegue, a priori, discernir onde o *eu* se encerra e onde o *outro* se inicia, o *eu* é o *outro*, assim como o *outro* sou *eu*, mostrando sua função alienante. A imagem do espelho é, nesse sentido, o *eu ideal* do sujeito formado a partir de um outro aparentemente externo. É importante ressaltar, como nos lembra Quinet (2012), que a imagem do espelho, apesar de ser aquela que auxiliará no reconhecimento de si, será sempre uma imagem invertida, mesmo que nossa visão não seja capaz de assim compreendê-la. Para o nosso olhar, aquilo que se apresenta é aquilo que *é*. Assim, a despeito de uma imagem virtual e invertida, ao olhar o outro que está no espelho, ao concebê-lo como um diferente que traça, ao mesmo tempo, os limites da própria existência daquele que observa, atende-se à satisfação narcísica de saber-se um corpo, já que, ainda segundo Quinet (2012), o mundo visual é fundamentalmente narcísico. A identificação imaginária, instaurada a partir do estádio do espelho, continua operando ao longo da vida do sujeito em relação aos seus outros – ou *pequenos outros*, para distinguir do grande Outro da identificação simbólica, do qual trataremos posteriormente –, articulando a forma com que o sujeito se relaciona com aqueles ao seu redor.

Traçada uma síntese da identificação de âmbito imaginário, voltamo-nos, agora, à *identificação simbólica*, “aquela na qual confiamos através de seus equívocos, até de suas ambiguidades” (Lacan, [1961/1962] 2003, p. 14), apontando para a linguagem no centro da experiência constitutiva do sujeito. Como já assinalamos anteriormente, para Lacan (1977), o inconsciente não é um espaço enigmático alhures ou um ser obscuro que age independente ao sujeito. Trata-se de um *sistema* que opera fora do controle consciente do sujeito, mas que *faz parte* de sua psique tanto quanto a própria consciência. Isso se traduz em uma posição cara à sua teoria: ao apresentar o inconsciente como uma *estrutura do e no* sujeito, Lacan aponta sua organização *como uma linguagem* que funciona a partir de regras e normas que o âmbito consciente recalca pela rememoração e simbolização (Safatle, 2020).

Compreender a estrutura simbólica como uma estrutura de linguagem é voltarmos à própria pergunta *do que é língua e linguagem* na visão lacaniana. Para falar da linguagem, Lacan (1977) se volta à discussão linguística do par *significante e significado*, debruçando-se sobre o primeiro como ponto de primazia na/da linguagem inconsciente. Neste ponto, Lacan ([1972/1973] 1985) retoma e discute a proposta basal de Ferdinand de Saussure ([1916] 2006) por seu contato, sobretudo, com os estudos linguísticos de Roman Jakobson – o que é possível observar no segundo capítulo de seu vigésimo seminário, intitulado “A Jakobson” (Lacan, [1972/1973] 1985).

Ferdinand de Saussure, em sua obra póstuma *Curso de Linguística Geral* ([1916] 2006), instaura um corte no campo dos estudos da linguagem ao romper com a teoria da comunicação vigente à época. Para Saussure ([1916] 2006), a linguagem é a composição entre língua e fala, focando seus estudos no funcionamento da língua como objeto. Não está em nossa proposta dissecar o estudo linguístico proposto por Ferdinand de Saussure; o que nos salta aos olhos, aqui, é sua proposta de que a língua é organizada a partir de um sistema de *valores*. Isso se traduz no entendimento de que, para o autor, uma palavra, por exemplo, não é uma unidade em si mesma – ou seja, uma palavra não é *dotada de identidade*. Um significante se constitui a partir de um *feixe de relações possíveis de um nível para o outro*; ele se articula a partir de um sistema de diferenças, e o que temos a apreender dela não é sua essência, e sim seu *efeito de unidade* que uma palavra, por exemplo, faz transbordar.

O que é essencial sublinhar, aqui, é que Lacan não retoma a discussão de *significantes* e *valores* da mesma maneira como ela se desdobra na área da Linguística: acerca disso, o autor diz ter percebido “que era difícil não entrar na linguística a partir do momento em que o inconsciente estava descoberto” (LACAN, [1972/1973] 1985, p. 25), articulando, assim, sua teoria do significante na topologia do inconsciente. Isso não quer dizer, contudo, que Lacan esteja lançando mão da Linguística bem como se consolida esta área de estudo: diferenciando-se dela, Lacan aponta que “meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da linguística”, diferenciando-a ao chamar sua proposta de “*linguisteria*” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 25). A linguisteria lacaniana seria, portanto, uma forma de deslocar as questões articuladas pelo psicanalista a partir de seu contato com os estudos linguísticos, mas deixando claro que não se trata *da Linguística* ou *sob a Linguística*.

A *linguisteria* lacaniana, então, toma parte do posicionamento que compreende não haver relação fixa entre significante e significado; o que há, na verdade, é uma tentativa de cristalizar a palavra na forma em que ela é utilizada (Lacan, 1977). Nesse sentido, a partir de sua tese de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, Lacan pretende estudar essa dimensão simbólica por sua relação entre significantes em cadeia. Em outras palavras, se um significante solo não emana sentido, é preciso que ele esteja em relação com uma série de outros significantes para que ocorra a articulação da esteira simbólica do sujeito, bem como sua estrutura. Em outros termos, o significante atual estará sempre relacionado a outros significantes virtuais, posicionando o sujeito como aquele que emerge de uma relação pura entre significantes no âmbito simbólico (Nasio, 1997).

Nessa topologia da cadeia significante, a identificação simbólica está ligada àquilo que Lacan ([1961/1962] 2003; [1962/1963] 2005) chama de *Outro* (ou grande Outro): segundo Quinet (2012), o Outro representa um palco que se ilumina onde o sujeito consciente não está presente e que pode determinar aquilo que o sujeito pensa e sente, mesmo que este não se dê conta ou que não possa traçar sua origem. A ordem simbólica é, nesse sentido, aquela que dirige e controla nossos atos: “nossa fala e gestos [são] ditados por algo sem nome que tudo impregna” (Zizek, 2010, p. 16). Esse Outro simbólico é aquele que articula o desejo do sujeito, bem como sua percepção de si e do mundo através de seu discurso (Lacan, [1961/1962] 2003). Nessa esfera, Safatle (2020) sublinha que o universo simbólico não é determinado a partir de uma lei normativa ou estática; a lei do simbólico organiza as distinções e oposições dos significantes, já que, sozinho, um significante não possui significado fixo e intransferível. Nessa cadeia significante, o sujeito desliza em prol de identificar-se com o Outro, desejando nele encontrar a fonte de si, fonte de sua perfeição pelo *Ideal do Eu* (Quinet, 2012).

Nessa busca pela identificação simbólica, Lacan sublinha o *traço unário* como fundamental na relação do sujeito com o Outro, argumentando a impossibilidade da identificação total do sujeito com esse Outro inconsciente. Em outras palavras, o sujeito procura identificar-se completamente com o Outro barrado que, por sua vez, não permite sua devoração total. Dessa maneira, o sujeito somente é capaz de conceber *traços* desse Outro simbólico, traços que incorporará em si mesmo sem se dar conta (Lacan, [1961/1962] 2003). É justamente por só ser possível incorporar *rastros* do Outro que ele se mascara como traços do próprio sujeito, fazendo-o acreditar, por vezes, que sempre os possuía, que esses fragmentos do Outro sempre fizeram parte de sua suposta essência verdadeira e singularidade.

A busca do sujeito por si mesmo é, essencialmente, a busca pelo Outro, marcando a idealização do sujeito de ser alguém completamente perfeito, completamente dono de si, o que perpassa, também, sua relação com o outro – seja ele aquele que reconheço como parte de meu grupo ou, ainda, aquele que reconheço, pelo senso comum que delimita o que seria o nacional e o estrangeiro, como um estranho. Nessa busca incessante pela completude, é preciso questionar: qual é o lugar em que se posiciona o estrangeiro nesse litoral entre aquilo que quero ser e, nessa mesma esteira, aquilo que *não* aceito que o outro é?

2

“O ROSTO DO ESTRANGEIRO QUEIMA A FELICIDADE”

Falar do *estrangeiro* é representá-lo através das convenções e pressuposições de mundo e da linguagem que se carregam desse *outro*. Comumente, o estrangeiro pode ser concebido como aquele que não sou eu, que transborda para além das muralhas daquele que penso que sou, dos limites em que fui colocado e que, de certa maneira, tracejei a mim mesmo. Estrangeiro, nesse sentido, é aquele que está além do que reconheço como semelhante, que está fora de minha perspectiva diária ou de um contexto comum e similar. Como algo que externo que não me pertence, o estrangeiro lampeja incômodos por não me permitir a ilusão de homogeneidade, alimentando minha curiosidade ou aflição frente àquilo que extrapola meu conhecimento de mundo; que se mostra como um desconhecido que não compreendo completamente, carregando traços, costumes e línguas que não reconheço; que reside em outro país, outro continente, outra realidade que não a minha. Como uma face externa, o estrangeiro, nesse sentido comum, seria a representação do esquisito, do bizarro, do extraordinário e extravagante; é a existência de algo alhures a percepção costumeira que se manifesta na imagem de um forasteiro.

A noção do que é o estrangeiro atravessou os tempos através de lentes comumente excludentes antes mesmo que se estipulassem fronteiras geopolíticas – fronteiras essas que implementaram limites sob sistemas governamentais distintos, indo mais além do desenho das fronteiras físicas ao ditar regras e sistemas de agenciamentos sociopolíticos que abrem um leque de demandas a um cidadão de uma cidade, de um estado ou de uma nação. Nesse sentido, segundo Kristeva ([1988] 1994), antes mesmo dessa delimitação de fronteiras nacionais, o estrangeiro, se externo a uma família ou comunidade, seria o inimigo; se não compartilhasse das devoções religiosas, seria o insidioso; se não fosse fiel ao senhor de determinado território, seria o estranho de origens longínquas. Posteriormente, com a constituição dos Estados nacionais, a definição de estrangeiro como aquele que não pertence a determinada nação passou a ser comumente aceita, tornando-se padrão (Kristeva, [1988] 1994); contudo, a necessidade de se traçarem limites entre o interno e o externo parece ter atravessado a experiência humana no âmbito de sua constituição, colocando à beira de si um outro estranho, agente heteróclito.

Como lembra Rajagopalan (2003), ao passo que as sociedades foram se consolidando como nações, na tentativa de moderar excessos, viu-se a necessidade de sublinhar os limites entre o interno e o externo através de regras de comportamentos entre semelhantes.

Parece-nos emergir, aqui, uma tentativa de demarcação de verdades que se imbricam: primeiro, trata-se da suposta *verdade do indivíduo nacional* ou indivíduo que faz parte de um grupo específico, aquele que possui características pré-estabelecidas e que atende, no escopo geral, a uma só identidade; e, para além disso, apresenta-se uma tentativa de demarcação da verdade do outro, a *verdade do estrangeiro*, aquele tomado como diferente, que oferece aquilo que não sou e que nunca poderá carregar as mesmas marcas de um grupo de identidade única do qual o indivíduo faz parte. Seriam, portanto, tentativas de engessamentos identitários que, bem como discutimos, não se fazem naturalmente.

Ladeando o senso comum, por conseguinte, o estrangeiro seria aquele negado ou delimitado como sujeito extrínseco ao comum nacional; aquele que, justamente por não atender a uma série de convenções dissipadas em uma determinada comunidade, é comumente excluído da experiência de um grupo no sublinhar de diferenças. Por outro lado, se visto como aquele que oferece uma oportunidade de se experimentar um lugar-outro, seja este um espaço físico ou subjetivo, para que o sujeito tente suprir uma vontade de mudança, o estrangeiro pode ser visto como vias para a transformação do monótono, subversão do cotidiano ou renovação do ser (Koltai, 2000).

Pode-se argumentar que tal efeito advém das próprias imposições de fronteiras como, por exemplo, as geopolíticas, que pretendem fornecer uma ilusão de homogeneidade entre um só povo – o que poderia, em um efeito contrário, demandar a saída ou instigar a transformação, porque compreendemos que os sujeitos, em seu sentido linguístico, psicanalítico ou filosófico, não conseguem sustentar uma estagnação perpétua em sua maneira de ser e viver. Ao contrário, somos seres de mudança, seres em constante (trans)formação, e a pretensão de uma identidade nacional única, assim como todas as outras vias identitárias das quais tratamos no capítulo anterior, só faz reverberar o *outro* que estará sempre presente para nos lembrar que a unidade nem sempre seria uma solução viável ou, ainda, possível (Arbex Jr, 1998).

Frente ao reconhecimento do diferente em relações entre sujeitos, Koltai (2000) argumenta que a imagem do estrangeiro sempre impulsionará *movimentos de alma*, movimentos que desencadeiam posicionamentos frente ao outro, colocando à prova identidades, verdades e jogos de poder. Nessa mesma esteira, Kristeva ([1988] 1994) diz que a singularidade do estrangeiro nos impressiona como um lembrete de que esse *outro é alguém*, alguém com traços e ideais diferentes, e que o discernimento daquilo considerado estrangeiro é capaz de cativar (“Pelo menos, sou também singular e, portanto, devo amá-lo”) e/ou repelir (“Não, prefiro a minha própria singularidade e, portanto, devo matá-lo”) (Kristeva, [1988]

1994, p. 11). Nesse jogo conflituoso de relações com o outro, torna-se impossível se manter neutro frente à face do estrangeiro, deixando transparecer a inquietação que faz estremecer a maneira pela qual nos relacionamos com o mundo à nossa volta e como nos portamos frente a essa figura que transborda para além da compreensão plena.

Mas de onde vêm esses *movimentos de alma* frente à figura do outro estrangeiro? Além do consenso que o define como aquele de outra nação, aquele que irá abalar qualquer padronização de costumes e supostas verdades concebidas como um caminho único, a psicanálise nos brinda com o argumento de que o estrangeiro também é capaz de escancarar a própria estranheza constitutiva do ser. Por concordarmos com isso, voltamos nosso olhar a Freud ([1919] 2010) quando o autor apresenta *Das Umheimlich* – que, em português brasileiro, pode ser traduzido como “o estranho”, “o incômodo” ou “o inquietante” – para tratar daquilo que o *eu* tenta rejeitar da psique e que, pela falha em excluí-lo completamente, retorna como um espanto, um incômodo ao sujeito. Em outras palavras, *Das Umheimlich*, segundo a tese freudiana, não é o estranho que incomoda por ser externo; ao contrário, ele é aquele que perturba justamente por escancarar ao *eu* que a sua própria constituição carrega pontos-cegos, pontos irreconhecíveis em si próprio, que o desloca de uma posição de plena consciência. O *Umheimlich*, portanto, *aponta* para o inconsciente radical que nunca se *evidencia*, mas que, ainda assim, deixa rastros incômodos que deslizam e escapam de nossas mãos toda vez que supomos apreendê-lo (Freud, [1919] 2010).

Nessa esteira, para autores como Arbex Jr (1998) e Koltai (1998), a figura do estrangeiro não é apenas aquela que instiga um choque de alteridades; para além disso, ela é aquela que atua mais ou menos como um espelho que deforma noções do *eu*. Ao mostrar sua face incômoda, o estrangeiro é aquele que nos lembra que há um *inquietante* também em nós, desafiando os limites impostos pela lógica da metafísica ocidental. Assim como postulamos no capítulo anterior, se considerarmos que a relação com o outro estará sempre atravessada pelo Outro¹⁴, aquele que coloca o sujeito em razão de seu desejo e que desliza entre significantes em cadeia, parece-nos possível teorizar que o estrangeiro poderia ser um fator que desloca pressuposições identitárias, convocando algo da esfera simbólica do sujeito que perpassa seu imaginário e instiga, portanto, certos *movimentos de alma* – lançando mão da expressão de Koltai (2000) – frente a si mesmo e ao outro *dito* estrangeiro.

¹⁴ Baseando-nos na reflexão teórica levantada no capítulo anterior, lançamos mão, doravante, da distinção lacaniana entre o *outro*, com letra minúscula, referente ao outro semelhante, imaginário com o qual nos relacionamos diariamente; e o *Outro*, com letra maiúscula, referente ao Outro da esfera simbólica do inconsciente.

Concordando com essa posição, Enriquez (1998) ressalta que o encontro com o estrangeiro nos aflige justamente porque esse rosto tão *outro* se apresenta como um lembrete que vai além do reconhecimento narcísico do externo, além da identidade e alteridade: ele sinaliza a contingência do real que se contrasta com aquilo que idealizo sobre mim mesmo. É nesse sentido que compreendemos a afirmação de Kristeva quando a autora afirma que “o rosto do estrangeiro queima a felicidade” (Kristeva, [1988] 1994, p. 11): ele faz cinzas das certezas do *eu*, de sua pretensa estabilidade identitária, e evidencia o caráter impetuoso e indomável do real.

Nesse caminho tortuoso, uma possível saída para contestar esse estranho que nos habita é a projeção: o sujeito estende sua inquietação para o estrangeiro externo, voltando os holofotes para seus costumes, seu estilo de vida, sua estranheza, para as verdades prescritas que lhe endereçamos (Arbex Jr, 1998). Essas ditas verdades cativam e rechaçam, engessam e *coisificam* não só o outro com o qual me relaciono ou construo em âmbito imaginário, mas que também coisificam o próprio sujeito, porque tenta traçar para si mesmo algumas verdades constitutivas, verdades ilusórias que permitem um suspiro de alívio narcísico.

Nesse diálogo entre o que seria de “*dentro*” e de “*fora*”, lança-se luz a um regime que pretende *outrificar* em estrangeiro: constrói-se uma fronteira entre o eu e o outro pela diferença, transformando o estrangeiro em uma espécie de caricatura. O estrangeiro é, então, representado como aquele que rechaço por ser distinto do que reconheço como um *eu*, um *nós* de um grupo, ou como aquele que se mostra como um oásis frente ao monótono, utopia de mudança. Seja por uma via aparentemente positiva e/ou negativa, seja como aquele que aceito e/ou rejeito, o estrangeiro parece ser sempre *lugarizado* a partir de representações entre identidade e alteridade: sendo aquele que mexe com o encantamento ou horror em relações sociais, o estrangeiro parece estar sempre *coisificado* como o externo, o desconhecido, o indesejável. Delimitando o “outro” que “não pode ser eu”, faz-se girar aquilo que Mbembe (2021, p. 72) chama de “moinhos de vento da sua imaginação”, isto é, faz girar, em círculos, as representações do imaginário do sujeito que precisa delimitar fronteiras para assim poder reconhecer-se em um grupo, que se atualizam ao longo dos tempos, mas que precisam, ainda assim, manter-se mais ou menos fixos para *lugarizar* a imagem de pertencimento.

Na realidade pós-moderna em que vivemos, seria uma missão quase impossível encontrar grupos que nunca se relacionaram com o dito diferente, principalmente tendo em vista o processo de globalização que desafia as fronteiras nacionais desde o século XX. Entretanto, é necessário ressaltar que a globalização não é sinônimo de *universalização*, de um caminho

trilhado igualmente por todos, dispondo das mesmas oportunidades, como bem nos lembra Bauman (1999). Assim sendo, a globalização, como um fruto do sistema capitalista vigente, também atenderá jogos de hierarquização, dissipação de poder e regulamentações de verdades, assim como sugere Foucault (1987), perpassando diversas esferas sociais que regulamentam posições entre sujeitos e discursos. Nessa mesma esteira, Rajagopalan (2003) ressalta que a expansão da globalização também auxiliou no fortalecimento de movimentos contrários, movimentos de regionalização entre indivíduos que buscam se fechar em grupos de semelhantes – o que, é fácil deduzir, traduz-se na exclusão e marginalização sob a marca de um *outro* que carrega consigo diferenças insuportáveis para um coletivo que se enxerga como parte de um universo nacional e cultural específico.

Para além disso, Sayad (1998) assinala os *movimentos migratórios* como uma das marcas que posicionam o emigrante/imigrante – já que não existe o imigrante sem que este seja, primeiro, um emigrante de algum lugar – no cerne dos conflitos identificatórios. Nesse sentido, é possível ponderar que, a partir do momento em que se confundem os limites entre os grupos, ou seja, quando aquele que antes era visto como distante está logo ao meu lado, inicia-se uma série de confusões do próprio princípio constitutivo dos sujeitos. Os processos migratórios, como traz à baila Sayad (1998), ressaltam paradoxos antes mascarados pela ortodoxia nacional, instigados pelos rostos daqueles que parecem movimentar questões espaciais, sociais e subjetivas, colocando a experiência do sujeito consigo e com o mundo à sua volta às margens constitutivas, descentralizando seu então papel principal.

Como assinala Mbembe (2021), a *lugarização* do *outro* como externo, ameaçador ou estranho é uma forma de produzir a narrativa da identidade e da diferença; contudo, essa ficção retorna como um gosto amargo, já que a narrativa do “outro diferente”, ao ser criada, passa a fazer parte, também, do construto imaginário do sujeito, porque criamos a ideia do “outro” a partir da própria linguagem que nos constitui. Instaura-se, assim, um conflito irremediável: o rosto do estrangeiro parece lançar o sujeito a uma cadeia de sentidos que não somente não dá conta da *estranheza* do outro, mas que estremece e alarma seu próprio *fascínio e desprazer* em relação ao seu posicionamento no mundo. Essa questão será explorada a seguir, procurando compreender os movimentos desejantes que instigam posicionamentos frente ao outro, transbordando das rachaduras dos próprios muros identitários que tentamos construir incessantemente.

3

**DESEJO, LOGO ODEIO;
DESEJO, LOGO AMO**

Como procuramos discutir até aqui, a relação com o outro sempre instiga conflitos. No que tange essa relação entre sujeitos, Caterina Koltai, fazendo referência à Hebe Tizio (1991 *apud* Koltai, 2000), sublinha não existirem paraísos coletivos, apenas infernos comuns. Enigmático por suas diversas facetas, encontrar-se com o externo, diferente ou o estrangeiro nos leva à compreensão de que não somos únicos em nossa forma de viver, induzindo àquilo que Koltai (2000) apresenta como *movimentos de alma*. Quando iniciada a busca por aquilo que o sujeito compreende como um “eu”, ele já não pode mais voltar atrás: se é somente a partir da relação com o outro, tão estranho e semelhante, que sou capaz de me reconhecer, e se tenho como horizonte simbólico um Outro que reside em mim, mas que não consigo acessar ou traduzir completamente, então faz parte de mim, também, algo que me descentraliza de minha lógica; algo que não deixa claro onde o “eu” termina e o “outro” começa. A partir daquilo que tecemos da relação entre identificação imaginária e identificação simbólica ao sujeito, questionamos qual é o papel do desejo inconsciente e como ele atravessa a relação dos sujeitos com seus semelhantes.

3.1. Desejo de desejar

Tomaremos parte da discussão sobre o *desejo*, primeiro, a partir de sua definição comum: à primeira vista, o desejo seria equivalente a uma vontade profunda ou aspiração do sujeito, um anseio consciente que o impulsiona a buscar aquilo que lhe é fonte de cobiça. “O desejo na gravidez”, por exemplo, é uma frase popularmente utilizada para se referir à ânsia ligada às alterações hormonais e ao apetite intensificado durante o período gestacional. Por essa interpretação do desejo, o sujeito *sabe* o que quer e, muitas vezes, é capaz de tomar medidas para atender a essa carência.

Em contrapartida, para além do deslocamento consciente que se movimenta em razão de sua vontade, a psicanálise lacaniana dá um salto à frente ao observar que a relação que entrelaça sujeito e seu objeto de desejo é mediatizada pela existência do Outro, aquele que embasa o simbólico do inconsciente, latente apenas em fagulhas e fragmentos que escapam pelas frestas da linguagem (Lustoza, 2006; Quinet, 2012). Contudo, antes de buscarmos nos

aprofundar no âmbito simbólico do desejo do sujeito, voltar-nos-emos à proposta freudiana de *pulsão*.

Os primeiros contornos da noção de *pulsão* nos trabalhos de Sigmund Freud, sobretudo na obra *As pulsões e seus destinos* (Freud, [1915] 2013), apresentam-na como aquilo que se encontra na fronteira psíquica entre o anímico e o somático do sujeito, impulsionando-o entre o estímulo biológico e psíquico rumo à sua meta: a satisfação pulsional. Em outras palavras, para atingir o prazer do sujeito, as pulsões traçam diferentes caminhos em razão dessa necessidade de satisfazer algo localizado no limite entre o biológico e subjetivo. Segundo Freud ([1915] 2013), a pulsão se articula de maneira diferente ao estímulo, sendo este concebido como puramente fisiológico. O estímulo, portanto, seria uma força momentânea que atua sobre o corpo do indivíduo – como, por exemplo, um feixe de luz intenso atingindo nossos olhos, um som agudo que irrita nossos tímpanos, o cheiro de comida que se espalha pelo ar e que parece incitar o estômago, que agora se revira de fome. Já a pulsão se diferencia do estímulo por atuar não como uma força pontual externa ao corpo, por exemplo, mas sim como uma força *constante* que tem origem e atua *na* psique do sujeito. Não há como fugir na pulsão, uma necessidade persistente que busca sua satisfação *ad infinitum* (Freud, [1915] 2013).

A pulsão, ainda segundo a tese freudiana, seria regulada a partir da relação de prazer-desprazer, como uma balança que tenta se equilibrar entre essas duas instâncias anímicas, buscando sempre aumentar a satisfação e diminuir o desconforto. Para compreender o que classifica uma pulsão, quatro termos são colocados para discussão, a saber, a *pressão* da pulsão, bem como sua *meta*, seu *objeto* e *fonte*: sumariamente, a pressão é a força-motora, impulsionando-a em sua própria essência; a meta seria sempre a satisfação, podendo tomar diversos caminhos para buscar alcançá-la; já a fonte é o processo de estímulo de uma parte do corpo ou órgão do sujeito; e, por fim, o objeto seria a instância através da qual a pulsão poderia alcançar a sua meta (Freud, [1915] 2013).

Deter-nos-emos sobre a questão do *objeto* da pulsão: assim como já pincelamos, o objeto é tomado pela psique como uma via pela que a pulsão encontrará uma forma de se satisfazer – seja através do objeto em si ou em conjunto com ele. O objeto, segundo Freud ([1915] 2013), é o elemento mais instável da pulsão, já que tem sua origem alhures e tem seu vínculo garantindo apenas mediante sua probabilidade de alcançar a meta da satisfação. Em outras palavras, a pulsão necessita de um objeto para ancorar seu caminho em busca da sua meta. Esse objeto, contudo, não é fixo, podendo ser alterado ou abandonado a partir do momento que deixa de cumprir seu propósito ali atribuído. A relação meta-objeto é, então,

estreita e complexa na medida em que, se não há meta, não há por que buscar um objeto; e, se não há objeto, não há via para atender à meta da satisfação pulsional. Essa volta da pulsão em razão do objeto de satisfação marca o vazio do prazer, que precisa, mas nem sempre consegue ser preenchido, deslocado por sua busca. Segundo o autor, a pulsão se transforma, adapta-se, instigando essa procura entre prazer-desprazer.

Assim sendo, pensar na pulsão seria pensar, sobretudo, sobre a *moção pulsional* (*Triebregung*). Interessa-nos, aqui, dar um passo à frente para o sexto seminário de Lacan intitulado *O desejo e sua interpretação* (Lacan, [1958/1959] 2016). Neste seminário, o autor retoma o trabalho de Freud acerca da pulsão, sobretudo para tratar da relação entre inconsciente, moção pulsional e a sua busca por um *representante da representação* (*Vorstellungsrepräsentanz*). Desse aspecto, Lacan ([1958/1959] 2016) sublinha dois pontos importantes: primeiro, que o movimento pulsional não é uma instância do consciente ou do inconsciente, mas é aquilo que só se consolida no momento da ação própria de movimento; e, segundo, que esse movimento marca o representante da representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) da pulsão que é, essencialmente, o *recalcado* (Freud, [1919] 2010) – isto é, aquele que é escondido, para Lacan, na esfera simbólica do sujeito, mas que insiste em ali reincidir sob a substituição metonímica do significante. Lacan, então, fecha essa questão ao assinalar: “esse *Vorstellungsrepräsentanz* é estritamente equivalente à noção e ao termo de significante” (Lacan, [1958/1959] 2016, p. 60). Lapidamos o caminho, agora, àquilo que engloba a insatisfação do recalcado e a busca pelo prazer; abrimos, portanto, as portas do desejo na trama do significante.

Ao tratar do *pleasure-seeking* (busca pelo prazer) e *object-seeking* (busca pelo objeto), Lacan ([1958/1959] 2016) afirma que essas duas noções sempre se colocaram em discussões filosóficas hedonistas frente à moral, estabelecendo equivalência entre o prazer e o objeto como a equivalência do prazer e do bem. Em outras palavras, a tradição hedonista concebe o prazer como elemento intrínseco aos objetos buscados, fazendo com que o sujeito possa admitir ou renunciar ao objeto-prazer em prol de um bem maior. Em contradição a esse pensamento, Lacan ([1958/1959] 2016) critica a proposta de um prazer intrínseco ao objeto, como se constituísse parte de sua identidade, bem como renuncia a possibilidade de se atender ao “bem maior” do sujeito pela via consciente. Para o autor, esse posicionamento só seria possível por um sujeito que possui completo domínio sobre seus próprios hábitos, ações e anseios – o que, como discutimos no capítulo anterior, esfacela-se em uma faceta identitária duvidável.

O desejo, Lacan ([1958/1959] 2016) prossegue, não é da ordem do controle consciente, incidindo para além do limite do domínio do sujeito sobre si mesmo e ancorando-se no eixo simbólico, isto é, no eixo de significantes. Nessa esteira, se o desejo se ancora na linguagem inconsciente para sua articulação, é possível inferir que o desejo do sujeito é, na verdade, *o desejo do Outro* (Lacan, [1962/1963] 2005). Dito de outra forma, aquilo que se articula como um desejo no sujeito é, na realidade, um horizonte estipulado pela ordem simbólica do inconsciente. Esse horizonte deixa a impressão de marcar um destino ao sujeito, dando as coordenadas para que ele se movimente na cadeia inconsciente pelo processo metonímico do significante; contudo, essa marca só é capaz de se apresentar como um rastro que resulta em uma busca desejante que nunca verá seu final, impossível de se alcançar, mas que o mantém em ação como sujeito de linguagem (Coracini, 2014).

Referente a este tópico de um desejo impossível de se conceber, mas que mantém o sujeito em uma busca incessante (Coracini, 2020), concordamos com a teoria de Lacan ([1968/1969] 2008) ao assinalar que o desejo traça a ambiguidade e dependência do sujeito na esteira simbólica. Segundo Safatle (2020), a teoria lacaniana do desejo foi articulada em diálogo com a teoria de Alexandre Kojève ([1947] 2002), filósofo conhecido pela sua releitura da teoria de Georg Hegel, que concebe o desejo como uma instância de pura negatividade, impossível de nomear dada sua essência vazia: “daí Kojève [irá] insistir que *o desejo humano não deseja objetos, ele deseja desejos*, ele só se satisfaz ao encontrar outra negatividade” (Safatle, 2020, p. 38). Essa percepção nos é cara ao enlaçar a noção lacaniana de simbólico com o desejo: como vimos em parágrafos anteriores, Lacan ([1972/1973] 1985; 1977) parte do pressuposto de um significante vazio; um significante que, sozinho, não significa nada. Seu valor é completamente atribuído a partir da relação que ele trava com os demais significantes – e, nesse sentido, a própria ideia de valor é colocada como uma contingência¹⁵, já que o *valor é concedido*, deixando de lado a concepção de uma *essência* da palavra e das coisas. Nesse sentido, Lacan ([1958/1959] 2016) teoriza que o desejo, atribuído à trama do simbólico, será tão vazio quanto

¹⁵ Convém apontar que o significante com valor *contingente* é um ponto de distanciamento entre Lacan ([1972/1973] 1985) e Saussure ([1916] 2006), que apontava a atribuição de valor ao significante como *arbitrário*: “É aí, sem dúvida que, antes que qualificá-lo de arbitrário, Saussure podia ter tentado formular – o significante, melhor teria valido colocá-lo com a categoria de contingente. O significante repudia a categoria de eterno e, no entanto, singularmente, ele é por si mesmo” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 56). Lançar mão da *arbitrariedade* deixa margens à interpretação de algo que não segue regras, normas, quase lançado ao acaso. A *contingência*, em contrapartida, parece apontar para um jogo de probabilidade e incerteza, mas atende, ainda assim, às regras de uma cadeia significante e de um Outro inconsciente, atravessado pelo real. Aquilo que aparece entre relações significantes e, portanto, relações desejantes é incerta, mas possui um motivo para ali se fazer latente.

os fios de significantes que tecem sua cadeia. Em outras palavras, a trama significativa inscreve uma hiância simbólica no sujeito, e é precisamente nesse ponto de hiância que se situa o desejo.

A teoria kojéviana (Kojève, [1947] 2002), por ancorar-se na releitura hegeliana da *falta* do sujeito, parte da percepção do desejo como uma *manifestação de seu vazio*: a falta do sujeito o leva a desejar algo, mas não é o objeto que está em jogo – o sujeito, mesmo que consuma o objeto que acredita ser fonte de seu desejo, não será levado à satisfação plena. Lacan ([1958] 1998), por sua vez, lançará mão desse aspecto hegeliano da *falta* como força motriz do desejo ao apresentá-lo como um *falta-a-ser*. Nas palavras de Safatle (2020), o neologismo lacaniano *falta-a-ser* sintetiza a indeterminação basal do sujeito moderno, aquele que *deseja* estar a par com seus atributos físicos, com suas representações, imagens ou papéis sociais que lhe foram atribuídos, mas que sempre falha ao não encontrar esse objeto de completude, encontrando apenas o *vazio*, aquilo que não se *manifesta*, mas que aponta para uma *falta* latente.

Essa busca do *sujeito que falta*, atrelada ao desejo inconsciente, irá se estender para os vínculos estabelecidos entre o *eu* e o *outro*, sublinhando a trama entre identificação simbólica e imaginária. Isso porque, como aponta Lacan ([1958/1959] 2016), na identificação imaginária, o sujeito delineará jogos de superioridade frente à imagem do outro que também servirão para apresentá-lo a si mesmo como sujeito falante. Dito de outra forma, a relação do sujeito com o outro imaginário faz com que ele, inscrito em linguagem, formule sua relação com o outro semelhante como uma relação fantasmática, permitindo que o sujeito acometa algo de seu desejo nessa relação conflituosa. Nas palavras do autor, esta dialética do fantasma permite pensar na relação entre o outro imaginário, desejo e afeto como uma “função de nível de acomodação, de situação de desejo do sujeito como tal, e é exatamente por isso que o desejo humano tem esta propriedade de ser fixado, de ser adaptado, de ser cooptado, não a um objeto, mas sempre essencialmente a um fantasma” (Lacan, [1958/1959] 2016, p. 29). Essa relação aparentemente paradoxal aloja no cerne constitutivo do sujeito um embate, percebendo a semelhança frente ao outro como uma ameaça à própria existência narcísica: “devo destruir meu adversário, pois nossa coexistência é impossível (...). Ao mesmo tempo, não devo destruir meu adversário, pois sem ele não há suporte identificatório possível para mim” (Lustosa, 2006, p. 48).

Portanto, para além da demanda que movimenta o sujeito somente em busca daquilo que lhe gera fascínio – como seria atribuído ao desejo como um “anseio do ser” –, é essencial sublinhar que o desejo inconsciente, quando articulado na relação frente ao outro, não se limita ao âmbito positivo. Kristeva ([1988] 1994) sugere que a presença do outro convida o sujeito a

encarar o inacessível do simbólico, coberto por um revestimento insistente de bondade e ruindade, harmonia e ameaça, perturbando o imaginário. Afinal, como relembra Lacan ([1958/1959] 2016), a relação de um sujeito com o outro marca uma demanda de posicionamento, feita por intermédio da linguagem simbólica – isto é, pela mediação do sistema de significantes do Outro.

Estabelece-se, assim, um conflito inesgotável nessa organização afetiva entre o desejo e o outro, entre fantasma e narcisismo: permeada por rastros de amor, compreende-se a necessidade do outro para sua própria existência; contudo, da mesma maneira, compreende-se também o ódio, relação de agressividade para com aquela imagem alhures que revira o estômago daquele que se pretende inteiro, superior ou fixo (Lacan, [1949] 1996; Lacan [1958/1959] 2016) –, mas que é, e nunca deixará de ser, marcado pelo desejo da falta-a-ser (Lacan, [1958] 1998).

3.2. Odeio, logo amo

Acerca da organização afetiva, Freud ([1915] 2013) nos recorda de um fator basal: no início da vida do sujeito, o Eu primário, ao não reconhecer no mundo externo uma fonte de prazer, dele nada quer saber, tendo em si mesmo a fonte do amor necessária. Nessa fase, segundo o autor, não há o objeto para o Eu primário e, portanto, não há o exterior. Reconhecendo, posteriormente, o mundo externo, e frente à estranheza do que não é somente seu, o Eu procura assimilar somente aquilo que lhe parece causa de prazer, tentando desvencilhar-se daquilo que seria angustiante (Freud, [1915] 2013). Contudo, como bem assinala Dias (2012), o prazer não é possível sem, também, existir o desprazer, já que o reconhecimento do mundo externo rompe com a aparente unidade do ego, colocando no centro da constituição primária do Eu o elemento *primordial* na relação afetiva: o *ódio*, apontado por Freud ([1915] 2013) como mais antigo que o *amor*.

Para Freud ([1915] 2013), portanto, o objeto introduz o ódio e o amor no sujeito. Em primeira instância, o objeto o induzirá ao ódio justamente por concebê-lo através do externo, como um estranho e fonte de desconforto. Caso o objeto passe a ser entendido como uma possível fonte de prazer, ele se torna fonte de amor, o qual o ego-prazer fará de tudo para incorporá-lo a si mesmo. Contudo, caso incorporado, ele passa a ser concebido como *interno* ao Eu, como parte de si, e não mais como um objeto ao qual ele deve perseguir. Assim sendo, o ego-prazer buscará outro objeto alheio a si mesmo para odiar, novamente, como um algo

externo, estranho e, portanto, desconfortável. É importante sublinhar, contudo, que Freud ([1915] 2013), ao apontar a dialética ódio-amor, não está tratando da relação pulsão-objetos – já que a pulsão não é uma entidade completa, um ser alheio ao sujeito que se movimenta fora dele –, mas sim da relação do princípio de prazer entre o *Eu com os objetos* – que, por sua vez, envolve as pulsões e suas articulações.

Outro fator importante a sublinhar na proposta freudiana (Freud, [1915] 2013) é que, primeiro, o autor parece apresentar o par ódio-amor pela ótica binária, chegando a afirmar que amor e ódio são opostos completos. Contudo, logo em seguida, Freud ([1915] 2013) pondera que, pelo princípio do prazer, as primeiras fases de envolvimento amoroso do Eu com o objeto são pela *incorporação* e pela *devoração*, detonando o caráter agressivo desse amor, fazendo transbordar a possibilidade de que algo de uma ambivalência entre esse amor-ódio exista frente ao objeto.

Já Lacan ([1953/1954] 1986), em seu primeiro seminário intitulado *Os escritos técnicos de Freud*, propõe as três paixões do ser: o amor, o ódio e a ignorância. Uma paixão, segundo o autor, se configura a partir do signo linguístico, suspendendo, temporariamente, a relação entre significante e significado, colocando os pilares da paixão em uma superposição frente ao significado. Em termos práticos, isso quer dizer que a dimensão do significado triunfa provisoriamente, fazendo com que o ser veja o mundo com *absoluta certeza* daquilo que ele sente¹⁶. Ele acredita amar e odiar com todo o seu ser, criando, em âmbito imaginário, a barreira entre amor e ódio como fronteiras impermeáveis. Como analisa Dias (2012), ele ama sem hesitar e odeia sem condições, significando o mundo a sua volta frente à sua ignorância, seu ponto-cego que são as paixões do ser.

Posteriormente, em seu vigésimo seminário (Lacan, [1972/1973] 1985), Lacan avança nessa perspectiva do amor e do ódio sob a visada, agora, da relação entre o sujeito, o gozo¹⁷ e o Outro. Segundo a posição odiosa do sujeito, Lacan afirma que “o ódio, que é mesmo

¹⁶ É preciso apontar, como recorda Dias (2012), que a dimensão da paixão difere da psicose justamente porque essa suspensão e esse triunfo do significado se dão *momentaneamente*, diferentemente de casos em que a psicose se faz presente.

¹⁷ Tratar do *gozo* certamente se apresenta como uma tarefa complexa, articulando-se ao longo das reflexões lançadas por Lacan em seus diversos seminários. Deste ponto, sublinharemos que o gozo em Lacan não é uma mera atualização do afeto em Freud: Dias (2012) ressalta que a passagem da concepção de afeto freudiano para o gozo lacaniano sublinha seu abandono da teoria econômica em Freud, ponto que pode ser melhor observado na leitura do segundo seminário lacaniano, em que o psicanalista francês retoma a leitura da pulsão de morte para tratar da articulação da falta no nível simbólico. Para Lacan ([1972/1973] 1985), o inconsciente como linguagem é a topologia onde o gozo se articula. Resumidamente, o gozo é fálico, ou seja, ele é aquele que marca um imperativo (*Goze!*) que o sujeito falante não consegue atingir: ele é “(...) conjugado ao impossível e (...) esse não

o que mais se aproxima do ser, que eu chamo de ex-sistir. Nada concentra mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 164). Ao deslocar a palavra *existir* como *ex-sistir*, Lacan expõe, no hífen que coloca em destaque o “ex” da “existência”, o caráter do que está *de fora*, externo, mas que faz parte de nossa constituição. Em outras palavras, o que nos dá *existência* é, justamente, aquilo que nos é dado a partir do *externo*: é a marca da descentralização do sujeito da identidade, marca do impossível de *ser* completo. O ódio, como explica Dias (2012), é anterior não só ao amor, como também ao sujeito. Trata-se, como pondera o autor, de uma condição de espécie: para *existir*, o sujeito é inscrito na condição da castração, impossibilitando que todas as suas necessidades e demandas sejam atendidas, sendo impossível, também, sustentar o desejo do Outro completamente. No ódio ao *exterior*, portanto, há traços do afeto da sua própria condição de *existência*.

Neste mesmo seminário, o autor pontua que “o amor, certamente, faz signo, e ele é sempre recíproco”, bem como “o amor, se aí está uma paixão que pode ser ignorância do desejo, não menos lhe deita toda a sua poja” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 12). Segundo ele, o amor demanda amor; isso porque o amor é cego e *demandar ser completo*, querendo tornar-se *Um* com aquele que ama. Contudo, nessa mesma busca pela completude do *ser*, o pertencimento escapa o tempo todo ao sujeito de linguagem – afinal, como bem pontua Lacan, “nenhum significante se produz como eterno” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 56). Dito de outra forma, o amor marca a busca pela completude; mas essa completude, como já discutimos, é impossível – ser sujeito de linguagem infere nossa natureza como sujeitos faltantes, sujeitos de falha.

É preciso sublinhar, nesse aspecto, que o amor se mostra como uma *ilusão de signo*. O que isso quer dizer, em outras palavras, é que o amor não *significa nada*, já que “o signo não é signo de alguma coisa, mas de *um efeito que é aquilo que se supõe*, enquanto tal, *de um funcionamento do significante*” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 68, grifo nosso). Dizer que o amor faz signo, portanto, é compreender o amor como uma vontade que se ancora na ilusão de *ser* – isto é, parte de uma vontade de se articular completamente ao sujeito -, mas que falha pela impossibilidade de fazê-lo. Restam, portanto, apenas *efeitos* da função significante do sujeito – e, portanto, restam apenas *efeitos* do amor. Lembramos, novamente, que o amor é narcísico: o sujeito busca reciprocidade, seja com o Outro primeiro (sua mãe) ou o Outro atualizado ao

pára de não se escrever é a sua articulação. O que se produz é o gozo que não se deveria” (Lacan, ([1972/1973] 1985, p. 81). Na esteira lacaniana, o gozo é recalcado; e, como instância recalcada, ele se repete no nível do real inconsciente. O gozo não é da ordem do ser, mas sim da ordem do fracasso em ser, do *falta-a-ser* do sujeito.

longo de sua vida. Essa tentativa de relacionar-se amorosamente com o Outro, em nível simbólico, ainda que sob um olhar amoroso, atualiza a frustração e o ódio do sujeito.

Seguindo esses fios que tecem uma trama *odiamorosa*, chegamos ao ponto fundamental da relação entre ódio e amor na teoria lacaniana: como já vínhamos apontando, algo indica que o par ódio-amor não está fundamentado em uma dualidade. Nesse ponto, Lacan ([1972/1973] 1985) concorda com a reflexão do filósofo pré-socrático Empédocles, afirmando que, para o filósofo grego, Deus seria o mais ignorante de todos os seres por desconhecer o ódio. Lacan prossegue apontando que a cristandade tomou essa ignorância frente ao ódio e traçou o amor como seu oposto – Deus seria, para os cristãos, capaz apenas de amar. “Infelizmente, isto não cola, porque não conhecer de modo algum o ódio é não conhecer de modo algum o amor também. Se Deus não conhece o ódio, é claro, para Empédocles, que ele sabe menos do que os mortais” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 120).

Nesse tópico, Dias (2012, p. 35) sublinha que a conexão entre amor e ódio é “íntima”, atualizando ambos o simbólico e o imaginário do sujeito. Podemos, também, jogar com a definição de *intimidade* entre os significantes: *intrínseco* ao ódio, está o amor; *inerente* ao amor, está o ódio. Concordamos, assim, com a proposta lacaniana de uma “enamoração feita de ódio (*haine*) e de amor, um *amódio*¹⁸” (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 122). Assim sendo, Lacan cunha, em seu vigésimo seminário, o neologismo *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985, p. 122), afirmando que a análise clínica necessita do lembrete de que não se (re)conhece nenhum tipo de amor sem o ódio. Segundo Dias (2012), não é verdade que o ódio se fundamenta apenas pelo caminho destrutivo; pelo contrário, o ódio é um componente fundamental à constituição do sujeito, operando por sua positividade – isto é, como uma força que induz o movimento do sujeito a reconhecer-se e posicionar-se. Como base fundamental, o ódio é aquele,

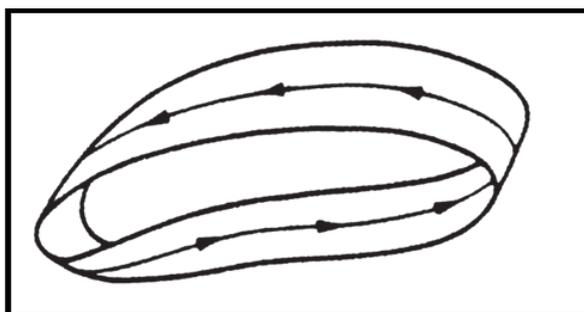
¹⁸ Comumente, o neologismo lacaniano *hainamoration* é traduzido para o português brasileiro como *amódio* – e assim o deixamos, aqui, neste ponto do corpo de nosso texto por se tratar de uma citação direta da tradução do vigésimo seminário de Lacan. Contudo, a tradução oficializada “*amódio*”, sob nossa perspectiva, apesar de combinar as palavras *amor* e *ódio* de maneira concisa, altera sua ordem constitutiva – o que altera, também, o efeito de sentido que acreditamos ser mais adequado: do ódio que, para além de atravessar o amor, é aquele que se caracteriza como alicerce para tal relação; aquele que, em primeira instância, fornece as vias para que o amor exista. Assim sendo, ao longo de nossa dissertação, lançaremos mão, doravante, da palavra “*hainamoration*” ao nomear diretamente esta noção lacaniana, optando por deixá-lo assim como cunhou Lacan na língua francesa – isto é, com a palavra *haine* (*ódio*) necessariamente posicionada antes de *amoration* (alusão ao termo *enamouré*, *enamorar-se*, aquilo que remete ao amor). Permitir-nos-emos, também, a jogar com a palavra ao referirmo-nos à *hainamoration*, utilizando combinações como “*ódio-amor*”, “*odiamor*”, “*odiamoração*” e “*odiamorizante*”, mas sem a pretensão de lançá-las como uma nova proposta de tradução do neologismo que nomeia essa noção, por ora. Seriam necessárias tantas outras páginas para discutirmos o trabalho que envolve uma tradução lacaniana e sua filosofia, o que desviaria de forma considerável do foco temático de nossa pesquisa.

também, que abre a possibilidade de que exista o amor a si e ao outro, entrelaçando afetos de tal maneira a tornar impossível sua dissociabilidade.

Concordando com a teoria percorrida até aqui, concordamos, também, que narcisismo e agressividade são correlatos; assim sendo, o desejo, atravessado por relações de identificação imaginárias e simbólicas, constitui-se, também, como uma agressividade narcísica (Moreira, 2005). Isso nos mostra como, por vezes, podemos desejar o que não queremos, buscar o que nos causa desconforto ou relacionarmo-nos com o outro para então desprezá-lo. Um exemplo disso seria o que Lacan ([1972/1973] 1985, p. 135) chama de “*gozume*”, isto é, o gozo do ciúme que desponta de um ódio-ciumento, amor-odioso. Esse exemplo nos leva a ponderar que há o gozo de odiar-amar; ou, melhor dizendo, há, nos ciúmes (que nada mais é, também, que a marca de uma relação odioamorizante), um gozo que ladeia os contornos da *hainamoration*.

Assim sendo, parece-nos produtivo pensar na articulação da noção de *hainamoration* sob um funcionamento similar à Banda de Moebius – ou contrabanda –, banda torcida sob fundamentos topológicos da qual a psicanálise lacaniana lança mão como metáfora para o funcionamento do psiquismo humano. Como elucidada MD Magno (1999), a contrabanda, sob características diferentes da banda euclidiana, possui como propriedade fundamental a unilaterialidade: dada a sua torção, se traçarmos um ponto de partida na superfície da banda sob a pretensão de contorná-la, logo se perceberá uma volta ao mesmo ponto de partida sem alternar lados. Em outras palavras, por sua torção topológica, a contrabanda não possui pontos orientáveis, marcando uma relação de retorno imprescindível ao mesmo, já que não se sabe ao certo onde está o ponto de partida e o ponto de chegada. Para além disso, dada sua propriedade unilátera, a contrabanda possui apenas uma margem e uma borda, o que anula a lógica binária que pressupõe a existência de dois lados distintos, duas margens, duas bordas, sempre marcando um *ou* outro, aqui *ou* ali.

Figura 1 – Topologia da Banda de Moebius



Fonte: Nasio (2011, p. 15).

Em suma, a topologia da banda moebiana parece ser uma via expressiva para uma reflexão metafórica acerca da *hainamoration* lacaniana: assim como a contrabanda, superfície unilátera que não está dentro nem fora, nem ali nem aqui, consideramos essa noção *odiamorizante* como uma relação que não é nem puramente ódio nem puramente amor. Na relação de identificação imaginária e simbólica entre sujeitos, ancorada em um narcisismo agressivo e na vontade de apreensão do outro, estamos diante da possibilidade de lançar luz à *hainamoration* como aquela que respalda tais relações entre semelhanças e diferenças desejanter, (re)lançando afetos indissociáveis.

Tudo dependerá do posicionamento do sujeito, dado pelas regras do jogo do desejo do Outro e seu discurso (Dias, 2012). Nesse sentido, seguindo o fio dos preceitos elucidados até então, voltar-nos-emos, no capítulo seguinte, para questões sobre o papel da linguagem - que também é cultura - na formação discursiva que atravessa os âmbitos imaginário e simbólico. Concordamos, nesse sentido, com Eckert-Hoff (2010) ao afirmar que a discussão da constituição do sujeito precisa passar, necessariamente, pela questão linguística, já que não há possibilidade de existir um sujeito se não houver um lugar sobre o qual ele se apoia para cindir-se, para deslizar e (re)construir sua própria forma de ser e interagir com o mundo, identificando-se ao passo que representa, ressignifica, articula-se em linguagem. Afinal, como sustenta Lacan ([1967] 2003), somos sujeitos do inconsciente: sujeitos desejanter, instáveis, cindidos entre ódio e amor, entre um mal-estar que pressupõe um bem-estar... e assim nos constituímos porque somos, em primeira instância, sujeitos de linguagem.

4

DISCURSO E LÍNGUA-CULTURA NO LAÇO ODIAMOROSO**4.1. Língua-cultura e discurso entre representações de si e do outro**

A maneira como concebemos a constituição do sujeito, entrelaçando sua percepção de si com sua percepção de mundo, ou do que seria o “eu” e o “outro”, inevitavelmente nos conduz a refletir sobre a articulação com a linguagem. Neste tópico, Mosé (2008) aponta que a vontade metafísica de durabilidade não condiz com a articulação orgânica da linguagem ao longo dos tempos – afinal, uma mesma língua(gem) permanece a mesma no decorrer dos séculos? –, sugerindo que a relação entre o significante e o mundo só é possível através de uma convenção hierarquizada da palavra. Dito de outra forma, da mesma maneira que a lógica cartesiana concebe o sujeito como aquele dotado de uma identidade e senhor de sua consciência (Sarup, [1988] 1993), ela concebe, também, a linguagem como uma entidade preenchida por uma essência própria, como se ela fosse o ponto de partida para a dispersão de verdades inalteráveis que tentam classificar ou dar *um* nome ao mundo e às coisas (Mosé, 2008). Trata-se de uma filosofia conteudista que parte da língua(gem) como um meio de comunicação – isto é, como uma forma de transmitir informações e pensamentos a partir de um alicerce racional.

Contudo, Derrida (1973) relembra que a tradição metafísica frente à linguagem, apesar de não dar conta de seu deslizamento orgânico, também não pode ser concebida como completamente superada. Nesse sentido, o autor comenta os estudos do linguista Roman Jakobson – o qual aponta que o signo linguístico seria composto pela junção entre significante e significado como elementos de ordem sensível e inteligível –, expondo que há, ainda no par significante/significado, uma relação de divisão propriamente metafísica, como o par supostamente distinguível entre o sensível e o inteligível, o particular e o universal etc. Isso porque, como bem pontua o autor, a cientificidade dos estudos da linguagem, ainda que o tente, não consegue se distanciar completamente de suas raízes metafísico-teológicas (Derrida, 1973). Se partimos de uma sociedade fundamentada pela lógica metafísica e teológica, então, mesmo que a critiquemos – e, como argumenta Derrida (Derrida; Roudinesco, 2004), temos o dever de criticá-la, lançando-a à reinterpretação –, ainda devemos compreender e analisar os efeitos que essa metafísica impõe em nossas visões de mundo e da linguagem.

A respeito de Derrida e sua relação com a linguagem, em sua obra intitulada *O monolinguismo do outro* (Derrida, [1996] 2001), o autor apresenta uma de suas sentenças de

maior destaque: “Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha” (Derrida, [1996] 2001, p. 13). Em um percurso que reflete sua própria constituição entre línguas como sujeito franco-magrebino, Derrida ([1996] 2001) questiona se há verdade na concepção de monolíngua, apontando que uma só língua é composta por diversas outras línguas, outras culturas, outras formas de organização que se fazem presentes como fantasmas, como rastros imbricados na língua da qual lançamos mão sob uma ilusão de unicidade. Nesse sentido, ela atravessa, constitui e fornece a ideia de segurança necessária ao sujeito para que ele se reconheça como parte do mundo, de si, da sociedade – mas essa língua não é dele, não lhe pertence e não é estática, bem como o sujeito que dela lança mão.

Coracini (2007), ao dialogar com o texto de Derrida ([1996] 2001), pondera como a ilusão da monolíngua está na vontade de uma sociedade metafísica que, “em nome da racionalidade, de verdades universais, continua, bem depois do acontecimento de Babel, a impor ‘sua’ língua, a língua do poder, a língua dos estrategicamente vencedores – na economia, na política, na sociedade...” (Coracini, 2007, p. 47). Concordando com esse posicionamento, concebemos a língua(gem) não somente pela sua impossibilidade de unidade, mas também pelas forças que fazem transbordar um *efeito* de completude, advindas de jogos de hierarquização e imposições racionais e políticas. É a própria porosidade da língua que revela a heterogeneidade daquela dita única, e são essas mesmas lacunas que denunciam a tentativa de homogeneizar e neutralizar diferenças, relações e valores hierarquizados dentro do funcionamento da língua. O valor unificado de uma língua(gem) não é natural; não há nada em sua composição que seja *essencialmente sua*. Se há esse efeito, é porque *esse valor lhe foi atribuído*.

Dentre as relações de poder e posicionamentos possíveis entre línguas, logo chegamos à compreensão de que não seria admissível falar de língua sem, ao mesmo tempo, falar de cultura. Deste ponto em diante, lançaremos mão da proposta de *língua-cultura* de Coracini (2014; 2020): pelo hífen que une língua e cultura, denuncia-se a impossibilidade de pensá-las como entidades separadas. O hífen, nesse aspecto, serve-nos como um elo entre litorais, elo que (con)funde a suposta lugarização entre os elementos. Coracini pontua, em uma entrevista cedida à revista Alea, que as línguas estão “sempre ligadas às culturas, porque umas não existem sem as outras: não há língua sem cultura e não há cultura sem língua, entendendo cultura, fique bem claro, como modo particular de um povo ou de um grupo social se relacionar com o mundo, com o outro e consigo mesmo” (Celada; Andrade; Gasparini, 2021, p. 337).

Derrida (2001) assevera que a língua não deve ser concebida como inocente ou neutra. Pelo contrário, a linguagem carrega em si pressupostos das mais diversas facetas, pressupostos esses inseparáveis, articulados entre si, enredados em um sistema que vai além da compreensão ou apreensão do sujeito. O autor defende a noção de linguagem como aberta às múltiplas interpretações, interpretações que *contornam*, mas não são capazes de *preencher*, representando e re-apresentando os sujeitos e as coisas em *différance*, em um encadeamento que nada mais faz que deixar rastros de representações impossíveis de se consolidarem definitivamente - isto é, representações marcadas pelas “diferenças e rastros de rastros” (Derrida, 2001, p. 32). Nessa mesma esteira, concordamos com Coracini (2010a) quando a autora assinala que entrar no jogo da linguagem-cultura é entrar, também, em uma cadeia de movimentos, deslocando discursos e colocando algo de subjetivo naquilo que se enuncia, seja pela fala, pela escrita ou pelo silêncio.

A partir dessa visão, compreendemos que a linguagem se articulará de tal forma a apontar uma palavra sempre relacionada à outra, e uma cultura à outra, representando o sujeito e as coisas a partir de uma convenção que se transforma ao passo que o sujeito fala, atendendo uma cadeia discursiva adquirida na/pela cultura (Coracini, 2007). Afinal, uma língua-cultura é nossa, mas não é completamente ou exclusivamente nossa (Derrida, [1996] 2001). O efeito de unidade de uma língua-cultura é, então, um valor que lhe foi atribuído *discursivamente*. Tomando tal noção como síntese dessa relação interdependente, a palavra estaria sempre submissa a um efeito cascata, sustentada no devir de sua interpretação e disseminação, sempre aberta à possibilidade do incontrolável (Coracini, 2010a).

No que tange sua abertura, Foucault ([1969] 2008) trata a linguagem como aquela que, mesmo ligada, por um lado, pelo enunciado que se manifesta pelo gesto da escrita ou da articulação da palavra, é também incapaz de se esgotar inteiramente, lançando mão de memórias, de materialidades externas que evidenciam outra forma de registro. Nessa esteira, a linguagem estaria, portanto, sempre sujeita à repetição, à transformação, ao resgate do já-dito e do não-dito. Borbulhando no cerne dos enunciados, há uma série de enunciados outros que seguem e precedem aquilo que se exprime: passamos, assim, à compreensão de que, na articulação de uma língua(gem), constituem-se relações e atribuição de valores, o que nos leva à admissão da *contingência discursiva* no âmago da linguagem.

É sob essa impossibilidade de fechamento que os enunciados se relacionam, buscando algo alhures para se fazerem compreender, mesmo que esses, segundo Foucault ([1969] 2008, p. 32), “escapem à consciência do autor; mesmo que se trate de enunciados que

não têm o mesmo autor; mesmo que os autores não se conheçam”. É preciso aclarar que Foucault não dialoga diretamente com o conceito de inconsciente tal qual a psicanálise lacaniana; mas que, à sua maneira, também abandona a noção do sujeito cartesiano e da linguagem unificada (Foucault, [1969] 2008). Portanto, ao lançar mão da linguagem, o sujeito está lançando mão, também, de uma rede discursiva que se multiplica e se transforma ao passo que é articulada ou pronunciada pela língua; que busca memórias já apagadas, que relembra algo sob as vias da interpretação de um passado que se faz presente, de um discurso do outro que, ao ser enunciado, agora também é seu – e que, para mais, ao ser enunciado, deixa de ser seu (Coracini, 2007).

Nesse sentido, o discurso marca a dispersão e descontinuidade do ser, posicionando-o em relação a uma rede de lugares que lhe são distintos. Nesse âmbito, é importante ressaltar que, para Foucault ([1971] 1996), a posição que marca a articulação da linguagem se apresenta como uma vontade de verdade e unidade, vontade essa que marcará um sistema de exclusão por discursos que se dizem e são ditos. Trata-se, portanto, de verdades *produzidas*, e que somente podem ser produzidas por/no discurso (Coracini, 2007), marcando uma ordem discursiva (Foucault, [1971] 1996) que sobrepõe o dito e o não-dito em determinados *posicionamentos*. Essa posição dialoga com a noção de relação entre significantes e atribuição de valores que tratamos anteriormente, mas que, além disso, denuncia a relação de hierarquização imbricada ao sistema de língua(gem) (Foucault, 1979), fruto da disseminação do poder que se alastra pelos dizeres em fragmentos, engrenando-se como uma força produtiva nas relações e efeitos discursivos.

Trata-se, portanto, de uma linguagem que atravessa e fundamenta o subjetivo do sujeito – seja ele entendido como inconsciente (Lacan, 1977), como arquivo (Foucault, [1969] 2008) ou como aquele que coloca o sujeito em movimento absoluto (Derrida, 2001). Constituídos *pelo* discurso e *no* discurso, movimentamo-nos e somos movimentados pelas linhas da discursividade, dos efeitos que delas emanam e que nos fazem representar a nós mesmos e o mundo a nossa volta, sempre passíveis de hierarquizar, regulamentar, dissipar e resistir às diversas forças que se fazem pela linguagem – forças sociopolíticas, repressoras, criativas, subjetivas e/ou desconhecidas entre línguas-culturas.

4.2. Um discurso odiamorizante

Na esteira da psicanálise lacaniana, como vimos anteriormente, o Outro se configura como o elemento basilar da busca desejante do sujeito, já que é em prol do desejo dessa figura de autoridade que o sujeito se movimentará em cadeia significativa (Lacan, [1958/1959] 2016). Nesse aspecto, ressaltamos aquilo que aponta Zizek (2010) sobre a existência do Outro como bússola do sujeito: apesar de apropriar-se de um poder fundador, como aquele que direciona o olhar do sujeito para determinadas ações ou vontades, o Outro é virtual e frágil na medida em que é um pressuposto subjetivo. Isto significa que o Outro somente é capaz de ditar regras e inferir demandas aos sujeitos porque, mesmo que em âmbito inconsciente, agimos como se ele existisse, sustentando-o na mesma medida que ele dita nossa posição identitária.

É preciso sublinhar, contudo, que o Outro *não* é um discurso tal como se propõem os estudos discursivos; mas ele se articula *como um discurso* inconsciente do qual o sujeito toma parte como uma verdade. Zizek (2010) argumenta que, dado seu caráter virtual, o Outro, a fim de existir e exercer seu poder, é dependente da articulação da linguagem para fazer-se ouvir e, portanto, dependente de uma rede de pressupostos discursivos que o colocam na posição dominante. Assim sendo, o Outro, assim como o próprio sujeito, é barrado e, portanto, não é autoritário como uma força irremediável, sendo passível de mudanças, de atravessamentos, de posicionamentos que formam e transformam as relações que o sujeito tem consigo, com o pequeno outro e com o mundo ao seu redor, travando seu desejo simbólico e moldando relações entre fascínio e escárnio (Quinet, 2012).

O Outro é aquele tomado como guardião do tesouro do desejo; mas esse Outro só existe e se articula dentro do próprio simbólico do sujeito (Lacan, [1961/1962] 2003). Assim sendo, “para Lacan, a linguagem é um presente tão perigoso para a humanidade quanto o cavalo foi para os troianos: ela se oferece para nosso uso gratuitamente, mas, depois que a aceitamos, ela nos coloniza” (Zizek, 2010, p. 20). O desenrolar simbólico não é, portanto, harmonioso ou até aceitável para o sujeito da consciência: somos constantemente tomados pelo mal-entendido, pelo *querer e não conseguir* dizer algo (Coracini, 2011a). Somos sujeitos tomados pelo *falta-a-ser* (Lacan, [1958] 1998) e, portanto, por um *falta-a-dizer* que nos atormenta. O Outro parece oferecer o caminho desejante que o sujeito deve seguir, mas a própria linguagem trava e *trai* o sujeito que quer dizer algo de seu simbólico.

É preciso lembrar, como já pontuamos, que partimos dessa possibilidade de pensar o *vazio desejante* em relação ao conceito de *discurso* nos lados entre o dito brasileiro e o dito estrangeiro. Lacan aponta haver múltiplas maneiras de interrogar o desejo (Lacan, [1968/1969] 2008) e, sendo assim, não nos dispomos à tentativa de saturar suas possibilidades investigativas. Posto isso, o que a noção lacaniana nos brinda é que o desejo não pode dizer-se completamente, isto é, não se apresenta completo em enunciado. Ao contrário, o desejo só é capaz de deixar rastros, *desinências* situadas no puro dizer, mas que falham quando representadas. Como argumentamos anteriormente, Coracini (2010b) aponta ser nas falhas, nas brechas na linguagem porosa que é possível analisar um discurso – não sob a pretensão de desvelar o que se esconde nas entrelinhas, mas para problematizar ou sustentar aquilo que é dito, que aponta para algo de subjetivo no ato enunciativo.

Lacan ([1972/1973] 1985) argumenta que a noção de discurso deve ser tomada como um laço social, fundado sobre a linguagem. A linguagem, como já argumentamos, é falha, falsa e faltante, fazendo com que o próprio laço social seja, de certa forma, faltante em sua articulação. Nas *desinências* do simbólico, isto é, nos rastros que se dissipam discursivamente, haverá sempre o tormento de não poder dizer-se completamente – e, para além disso, haverá também o ciúme de não poder *dizer o Outro completamente*. Há, no corpo da língua(gem), a contingência daquilo que se atribui pelo *Eu ideal* da identificação imaginária e do *Ideal do Eu* da identificação simbólica; há, portanto, no posicionamento simbólico e imaginário, um posicionamento discursivo (Dias, 2012). Se há sujeito, há linguagem. Se há linguagem, há desejo.

É nesse sentido, portanto, que pretendemos falar da relação de brasileiros com a figura do estrangeiro nos capítulos posteriores: nossa proposta reside em apostar que, *se há o vazio do falta-a-ser, há a discursividade da hainamoration*. É através de seus dizeres que levantamos a possibilidade de refletir sobre essa relação discursiva e constitutiva do sujeito – que odeia porque ama, e que só é capaz de amar porque, no cerne desse amor, também há rastros de ódio, sem poder discerni-los de maneira explícita, lugarizável. Afinal, se somos sujeitos do inconsciente e, na face dessa mesma moeda, sujeitos de linguagem, somos, também, seres de erros, falhas, comunicações sempre entrecortadas, deslizando em uma cadeia significativa que (re)molda nossos sentidos ao passo que se desloca em uma cortina de fumaça opaca da língua(gem). Em meio à fumaça, só podemos apreender fuligens daquilo que achamos que dizemos ou daquilo que achamos que o outro diz; fuligens que deixam manchas na narrativa sempre reinterpretada quando recontada. Como apresenta Lacan ([1972/1973] 1985), onde há

fumaça, não há fogo, e sim o fumante – isto é, há o efeito de sentido que dissipa algo da articulação simbólica pela ordem significante.

DA PESQUISA DISCURSIVO-DESCONSTRUTIVA AO RECORTE UNIVERSITÁRIO

5.1. O olhar discurso-desconstrutivo no costurar da pesquisa acadêmica

Após percorrer as teorias que nos norteiam e antes de adentrarmos nas discussões que atravessam nossos resultados, é preciso voltar nosso olhar à perspectiva de pesquisa sobre a qual nos debruçamos e lançamos mão como um norte de saber-fazer acadêmico: *a perspectiva discursivo-desconstrutiva*.

Nossa perspectiva, sob uma proposta que descentraliza o olhar binário da ciência metafísica ocidental, opera, sobretudo, às margens do olhar de Michel Foucault¹⁹, a partir de sua perspectiva do discurso como *prática* atravessada por relações de poder e historicidade; do olhar desconstrutor de Jacques Derrida, tomando como base a noção do sujeito movido pela impossibilidade da presença e estabilidade polarizada, criticando ideias do logocentrismo e da metafísica clássica; e, por fim, do olhar da psicanálise de Jacques Lacan²⁰, que subverteu o pensamento cartesiano do sujeito transparente, apontando-o como deslocado, inconsciente e,

¹⁹Sobre o pensamento de Michel Foucault, cabe ressaltar que sua trajetória filosófica, assim como a de Jacques Lacan e de outros autores, consiste em uma progressão entre teorias que nem sempre concordam entre si, o que leva às críticas de alguns autores no que se refere a uma aparente homogeneização teórica de seu pensamento. Para afastarmos dessa concepção errônea, é relevante ressaltar, para fins didáticos, as três fases do pensamento teórico de Michel Foucault: a arqueológica, a genealógica e a ética, respectivamente (Abreu; Lovera, 2014). Interessa-nos destacar que, apesar de marcarem períodos de postulações por vezes tidas como divergentes, é possível ponderar que a ideia do discurso como prática, do questionamento do conceito de verdade e o desafio das relações de poder são pilares fundamentais que constituem as três fases de Michel Foucault, cada qual a sua maneira, e das quais lançamos mão através da perspectiva discursivo-desconstrutiva.

²⁰ Por vezes, a teoria lacaniana é colocada por alguns como um avanço pós-Freud, como um pupilo que supera seu mestre, rechaçando suas teorias e criando algo inteiramente novo. Contudo, afirmar a psicanálise lacaniana como um de nossos pilares teóricos é, também, reconhecer a proposta freudiana como fundamental àquilo que lançamos mão neste trabalho, o que não é feito por nós levemente: em seu texto *Ouverture a la section clinique* (1977), Jacques Lacan ao explicar seu posicionamento e teorias desenvolvidas no campo da psicanálise, caracteriza como um movimento de retomada, releitura e, por vezes, ressignificação freudiana – o que pode ser encapsulado em sua famosa citação: “L’inconscient donc n’est pas de Freud, il faut bien que je le dise, il est de Lacan. *Ça n’empêche pas que le champ, lui, soit freudien*” (Lacan, 1977, local. 3, grifo nosso). Interpretamos essa citação como um indicativo de que a proposta de inconsciente articulado como uma linguagem é uma proposta lacaniana, já que não estava presente como uma esteira de significantes em Freud; contudo, isso não quer dizer que o campo seja lacaniano, para Lacan. Para o autor, seu campo é freudiano, isto é, ele parte da proposta freudiana. Nesse mesmo sentido, cabe também lembrar, alguns anos depois, da conferência de 1980 proferida pelo psicanalista em Caracas, em que ele afirma: “C’est à vous d’être lacaniens, si vous voulez. *Moi, je suis freudien*” (Lacan, [1980] 1986, pp. 81-87, grifo nosso). Portanto, ancorar-nos nos ensinamentos de Jacques Lacan é, também, (re)tomar, (re)ler e (re)lançar Sigmund Freud.

acima de tudo, constituído por uma linguagem que torna o sujeito tão instável quanto ela mesma (Coracini, 2019).

É importante observar que tais perspectivas não convivem em uma harmonia engessada; logo, o olhar discursivo-desconstrutivo também não se propõe a neutralizar diálogos e embates ao tecer considerações a partir das noções lacanianas, derridianas e foucaultianas. É preciso aclarar: a perspectiva discurso-desconstrutiva não nega as divergências entre os autores, compreendendo bem que Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida possuem tanto pontos de divergência quanto posições de convergência; sendo assim, suas teorias não se baseiam em uma mútua compreensão passiva, deixando claro a existência de entraves teóricos que constituem discussões fundamentais nos saberes da psicanálise, filosofia e linguagem. Parece-nos claro, portanto, que aquele que se propõe a trabalhar sob a perspectiva discursivo-desconstrutiva não deve se deixar levar por uma convergência inescrupulosa. Como bem nos apontam Da Rosa, Rubbo e Peixoto (2015, p. 254), “na perspectiva discursivo-desconstrutivista, trabalhamos no constante jogo de forças que marca tal discussão, considerando tanto os elos como os duelos como constitutivos desse olhar”.

Para além disso, concordamos com Birdman e Hoffmann (2017) quando os autores, ao explorarem as conjunções e disjunções entre as reflexões de Jacques Lacan e Michel Foucault, ressaltam como suas teorias foram marcadas pelos diálogos com diversos campos do conhecimento, lapidando caminhos férteis de reflexões teóricas entre críticas e concordâncias. Adicionando esse mesmo preceito para a relação dos demais autores com as noções de Jacques Derrida, podemos argumentar que o olhar discursivo-desconstrutivo estaria posicionado como uma maneira de realizar a pesquisa acadêmica em busca da desconstrução de categorias de disciplinas como únicas e estáticas, reiterando a possibilidade de travar diálogos entre aqueles que coincidem ou desafiam saberes diversos em suas perspectivas teóricas (Coracini, 2019).

Nessa esteira, partindo daquilo que ressalta Coracini (2019), cabe uma breve exposição dos conceitos basais de diálogo filosófico entre os autores, a saber, concepções sobre sujeito, verdade e linguagem, dos quais a perspectiva discursivo-desconstrutiva lança mão como base fundamental para o seu desenvolvimento e que permeiam, em diálogo com outros autores e conceitos, nossa fundamentação teórica, explorada anteriormente, e nossa análise de pesquisa. Como muitos dos preceitos dos quais trataremos aqui já foram explorados com maior profundidade nos capítulos teóricos de nosso trabalho, propor-nos-emos a pincelar as noções principais em linhas gerais sob a finalidade de desenhar resumidamente a perspectiva discursivo-desconstrutiva na prática da pesquisa acadêmica como um todo.

Assim sendo, voltamo-nos, primeiro, ao diálogo entre os três autores nas *questões referentes ao sujeito*: Lacan postula que, quando falamos, “não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (Lacan, [1957] 1998, p. 520). O que Lacan pretende mostrar-nos com tal argumento é que, para a psicanálise, somos sujeitos do inconsciente e que, como tais, existimos no inconsciente onde *não* pensamos racionalmente (Lacan, [1961/1962] 2003). Derrida, por sua vez, vê o sujeito também como deslocado de si mesmo, sendo, portanto, um “sujeito como efeito de espaçamento” (Da Rosa; Rubbo; Peixoto, 2015, p. 270). Ou seja, para o autor, o sujeito pode ser visto pela *différance*, noção que se refere à *não-presença*. Já Foucault, apesar de não se referir à concepção lacaniana de sujeito do inconsciente, também tem como pressuposto um sujeito descentrado, sujeito que não condiz com a noção cartesiana de unidade, constituído pelo externo, pelos discursos e pelas relações de poder que o atravessam (Da Rosa; Rubbo; Peixoto, 2015). Em síntese, olhando para esses três focos em relação ao sujeito, é possível afirmar que aquilo que converge em seus pensamentos e de que lançamos mão em nosso olhar discursivo-desconstrutivo é a noção de um *sujeito descentrado* pelo inconsciente, pela *différance* e pelos discursos (Coracini, 2019).

Segundo, olhamos para as *questões referentes à concepção de verdade*: para os três autores, ao mesmo passo que não concordam com a concepção metafísica de um sujeito centrado em si mesmo, sujeito lógico e imutável, como nos aponta Coracini (2019), os autores também rejeitam uma concepção de verdade universal, já que ela estaria no cerne da lógica cartesiana clássica de imutabilidade das coisas. Ao contrário, voltam-se à existência de *verdades* no plural, verdades que se moldam e remoldam a depender do momento histórico-social e das formações discursivas nas quais se inscreve o sujeito. Relembrando alguns conceitos já explorados anteriormente, para Lacan ([1961/1962] 2003), sempre há um Outro que guiará as noções do sujeito, e esse Outro é traçado por horizontes sociais. Para Foucault (1979), as verdades nos são dadas a partir das relações de poder como uma força produtiva. Derrida, por sua vez, assim como nos lembram Da Rosa, Rubbo e Peixoto (2015), por não admitir a concepção cartesiana clássica de unidade e pressupostos fixos, também não concebe a verdade como algo estático, sempre jogada *ad aeternum* em um jogo de *différance*.

Por fim, voltamo-nos às *questões referentes à concepção de linguagem*: a linguagem tem papel central na perspectiva discursivo-desconstrutiva, já que é através dela que a prática da pesquisa nesse campo se consolida (Coracini, 2019). Como ponto de convergência entre os três autores em questão, lança-se luz à objeção ao olhar instrumental da linguagem que

a coloca como objetiva, transparente e incapaz de interferir na realidade. Em outras palavras, a concepção cartesiana da linguagem enxerga-a como um instrumento de mediação entre o homem e a realidade empírica, instrumento completo que seria utilizado para referir-se à realidade sem deixar-se interferir pelas nuances de poderes sociais ou pelo inconsciente. Essa implicação será apontada como ilusória tanto por Lacan, já que este vê o inconsciente constituído como uma linguagem e, portanto, considera-a como tão fragmentada quanto o próprio sujeito deslocado (Lacan, [1957] 1998; [1961/1962] 2003); por Derrida, que nega a primazia de qualquer significante assim como a estagnação da linguagem, sempre passível de deslocamento e desconstrução, lançada à reinterpretação crítica (Derrida; Roudinesco, 2004; Saal, 2005); e por Foucault, que enxerga o discurso como força produtiva que a desloca de um papel meramente comunicativo. Em outras palavras, para Foucault, a linguagem é concebida como ação direta na realidade, criando e transformando posições de poder e regimes de verdade dissipadas em discursividade (Foucault, 1979; [1971] 1996).

Em suma, como apontam Da Rosa, Rubbo e Peixoto (2015), a perspectiva discursivo-desconstrutiva serve-se dos pensamentos dos três autores pós-estruturalistas compreendendo-os como subversivos frente à filosofia, ao discurso e à psicanálise. Estes possuem diferenças, mas também possuem pontos de diálogo que, ao serem articulados, possibilitam um olhar profícuo para a pesquisa acadêmica. Assim sendo, consideramos que, frente à natureza de um campo como a Linguística Aplicada, a qual se ancora não sobre um único modelo de produzir conhecimento, mas que coloca em diálogo e embates perspectivas diferentes para uma discussão produtiva dentro do campo da linguagem, apontamos a perspectiva discursivo-desconstrutiva nessa esteira de deslocamentos e articulações de concepções que, comumente, são explicados somente em esferas individuais (*e.g.* Sarup, [1988] 1993). Esse entrelaçar de pensamentos serve-nos para “[interrogar] a linguagem, o sujeito, os saberes, as verdades, os discursos e nosso próprio discurso” (Da Rosa; Rubbo; Peixoto, 2015, p. 255). A partir das críticas postuladas pelos autores que constituem nosso alicerce filosófico, a perspectiva discursivo-desconstrutiva tem por objetivo, de modo geral, refletir acerca das relações de construção de verdades e práticas sociais que constituem o sujeito *da* e *na* linguagem.

Pelas noções as quais movimentamos em nossa perspectiva de pesquisa discursivo-desconstrutiva, partimos do pressuposto de que a relação entre sujeitos traz em seu cerne o desdobramento de conflitos e tensões que desestabilizam noções de identidade e de alteridade. Nossas inquietações nos levaram, então, a lançar a **hipótese** de que as representações de si e do

outro, presentes nos dizeres de brasileiros a respeito de estrangeiros, fazem emergir fragmentos de *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985). Tendo nossa hipótese em vista, lançamos como **perguntas de pesquisa**: que representações de si e do outro estrangeiro emergem nos dizeres dos participantes brasileiros? Como os efeitos discursivos dessas representações podem dialogar com a noção lacaniana de *hainamoration*?

Em síntese, o **objetivo geral** de nosso trabalho está na contribuição das discussões de discursividade contribuir às discussões sobre a discursividade que acomete as relações entre brasilidade e estrangeiridade. Como **objetivos específicos**, buscamos: i) contribuir para as discussões acerca de desejo e *hainamoration* nas relações de identificação; ii) refletir sobre o papel exercido pelo discurso na (re)construção de percepções de si e do outro; e, por fim, iii) fomentar a discussão desconstrutiva que tensiona percepções do brasileiro sobre ser brasileiro e ser estrangeiro.

5.2. Incorporando o corpus: entrevistar o brasileiro?

Com a finalidade de contemplar as questões que abarcam nosso trabalho, realizamos entrevistas de caráter voluntário com brasileiros para a coleta de registros discursivos através da gravação e transcrição do áudio²¹. Contudo, uma inquietação frente à realização das entrevistas aflorou desde a idealização do projeto de pesquisa: pretendíamos entrevistar brasileiros, mas, nesse aspecto, sabíamos, desde o início, ser impossível realizar entrevistas com “o brasileiro”, isto é, sob a pretensão de pressupor a realidade brasileira como constituída por uma única via por/para todos.

Tínhamos em mente, desde o início, que diferentes indivíduos falam a partir de diferentes grupos sociais que, por sua vez, traduzem-se em formas específicas de produzir um discurso. Foucault ([1971] 1996), ao discorrer sobre a ordem que guia dos sentidos dos discursos, ressalta o desnivelamento entre os discursos que *se dizem*, a saber, aqueles que se apresentam pelo ato mesmo de serem pronunciados, e os discursos que *são ditos*, discursos estes que retomam discursos antigos e os transformam, fazendo-os reverberar em um sistema cultural de maneira mais ou menos velada, como uma cortina de fumaça. Em contexto

²¹ A execução deste trabalho foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais (CEP-CHS) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) sob o CAAE 49283021.0.0000.8142. A realização das entrevistas, juntamente com sua gravação e transcrição, estão amparadas pela assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) por todos aqueles entrevistados. Todos os participantes possuíam mais de 18 anos no momento da realização das entrevistas e receberam uma cópia do TCLE (Anexo I).

brasileiro, somos um país de gigantesca proporção geográfica, com cinco regiões distintas que carregam diferenças linguístico-culturais entre si, além de distinções étnicas e econômicas, evidenciando um país de território vasto não somente no sentido geográfico, mas também naquilo que reflete sua relação com os discursos de uma maneira mais ou menos particular, inconsciente e atravessada pelo contexto sócio-histórico heterogêneo, (res)significando percepções.

A proposta de entrevistar *o* brasileiro seria, portanto, uma proposta enganosa e impossível, já que “ser brasileiro” dependerá de quem estamos falando, bem como a historicidade que regula aquilo que é propagado ao longo dos tempos, ou aquilo que é esquecido, silenciado às margens do saber, atendendo a ordem das *formações discursivas*. Segundo Foucault ([1969] 2008), as formações discursivas tomam sua forma no corpo do enunciado, permitindo ou barrando a produção e dispersão de certos saberes na sociedade e na vida do sujeito.

Nesse sentido, concordamos com Foucault ([1969] 2008) quando o autor aponta que, ao debruçarmos sobre os discursos do sujeito, somos capazes de compreender as nuances de sua própria (de)formação, já que falar de si e do mundo produz uma realidade que enlaça algo da ordem do comum e do singular. Tendo isso em vista, tomando como pressuposto a impossibilidade de se falar do brasileiro sem levar em consideração aquilo que fundamenta um sujeito a depender do contexto em que ele se insere, necessitávamos traçar um recorte, isto é, um grupo para nossas entrevistas. Voltamo-nos, então, ao *grupo universitário*.

Questionando não só a possível posição de nossos entrevistados, mas também a nossa própria posição de inserção no ambiente acadêmico, tomamos a decisão de indagar como a posição como discentes acadêmicos poderia contemplar uma certa formação discursiva, interferindo, ainda que no não-dito, nas respostas às perguntas acerca da sua percepção e relação com a estrangeiridade. Dessa mesma questão, reconhecemos a urgência de assumir o lugar a partir do qual também falaremos, pelas linhas desse trabalho, e a partir do qual nos deixamos falar. Afinal, tratamos dos dizeres dos entrevistados, discutimos suas possíveis nuances discursivas, desejantes e *odiamorizantes* a partir de nossa própria discursividade, o que não se esvai quando vestimos o semblante acadêmico. Acreditamos, portanto, que discurso da ciência, ainda que se pressuponha imparcial e verdadeira, deixa transbordar efeitos que apontam para a inserção do pesquisador naquilo que ele se propõe a escrever, analisar e ordenar (Coracini, 2003).

Ainda sobre a escolha do grupo de universitários, não poderíamos deixar de abordar, ainda que brevemente, a proposta lacaniana (Lacan, [1969/1970] 1992) que, ao apresentar os quatro discursos fundamentais para a constituição dos laços sociais, apresenta, dentre eles, o discurso do universitário²². Este discurso seria aquele que atende à ordem da referência bibliográfica como autoridade, subordinado ao autor, dissipando o dizer Científico como um estatuto de verdade (Quinet, 2012). Contudo, é preciso aclarar que os discursos não são fixos – o sujeito circula por eles, deixando aberta a possibilidade de transformá-los, deslocando-se de uma posição a outra (Lacan, [1970] 2003).

Assim sendo, frente às possibilidades de posicionamentos discursivos, como bem argumenta Coracini (2003), ao nos posicionarmos como produtores de saberes acadêmicos, estamos admitindo, também, nosso próprio posicionamento como produtores discursivos, mesmo que isso não seja uma regra aceitável pelo discurso de autoridade científica. O ambiente universitário brasileiro se traduz em um espaço múltiplo, capaz de abarcar discursos que atendem a movimentos tão incessantes quanto os próprios sujeitos que compõem esse espaço, deslizando entre cadeias significantes e produzindo saberes diversos. Nesse sentido, escapa também à ordem do sentido a nossa própria posição na comunidade acadêmica, enlaçando o dizer dos entrevistados e a análise da entrevistadora sobre o corpo da escrita, fazendo decantar aquilo que transborda o nosso próprio *falta-a-ser*, englobando algo do comum, do singular e do inapreensível. Como aponta Lacan ([1970] 2003), é justamente aquilo que é dito que soa como um alerta, algo em que podemos nos ancorar para buscar efeitos de sentido – já que, concordando com o psicanalista francês, “seguir a estrutura é certificar-se do efeito da linguagem” (Lacan, [1970] 2003, p. 405).

Em 2021, enviamos um e-mail para a comunidade acadêmica de uma universidade pública do Estado de São Paulo, com a finalidade de convidar discentes de graduação e pós-graduação de diversas áreas do conhecimento para que participassem da pesquisa de maneira voluntária. As entrevistas – que tiveram duração entre quarenta minutos e duas horas, aproximadamente – foram realizadas a partir das diretrizes fornecidas por Coracini (2019), sob as quais o entrevistador se norteia pela temática geral da discussão, mas não prevê respostas padronizadas e não tem como objetivo estimular discussões fechadas. Sob tal parâmetro, evitamos, de maneira geral, questionamentos que exigissem respostas específicas, favorecendo ao participante que falasse de suas experiências e percepções de vida visando à temática do

²² Os quatro discursos lacanianos são: o discurso do mestre, da histérica, do analista e do universitário (Lacan, [1969/1970] 1992).

projeto – o que, para nós, possibilitaria uma discussão vista como mais rica e imprevisível dos registros discursivos.

Todas as entrevistas foram realizadas no ano de 2021 e tiveram seus áudios gravados para a transcrição posterior. O ano em que as entrevistas aconteceram não poderia ser mais significativo para aquilo que se apresenta no corpo de nosso trabalho. Em primeiro lugar, estávamos em meados do segundo ano da pandemia de Covid-19, doença que, pelo espalhar silencioso do vírus, infectou milhões de pessoas ao redor do mundo, tirando a vida de milhares de brasileiros em casos registrados. Máscaras, higienização das mãos e distanciamento social eram normas para aqueles que se preocupavam com sua saúde e de seus entes queridos, sob a nuvem escura que pairava da incerteza de vida-morte. Nesse mesmo cenário, cresceram as tensões entre aqueles que não acreditavam nos números oficiais da pandemia, que se recusaram a tomar a vacina e que espalhavam informações falsas de prevenção e cura da doença. Discussões de âmbito político tomaram conta do imaginário brasileiro – desde as publicações em redes sociais até os (poucos) encontros presencialmente, a polarização política parecia tomar proporções complexas a cada dia, atribuindo culpas e mentiras a um, ao outro ou àqueles tantos *outros* que nem sabemos bem quem são. Entre tantas formas em que se desdobrava a força da polaridade do dizer-fazer político, brotava, constantemente, aqueles que se diziam *mais brasileiros*, ou aqueles que apontavam para o outro como inferior dentro do próprio país. Somos mesmo a terra da harmonia entre brasileiros?

No Brasil de 2021, ser brasileiro não era somente questão de patriotismo para alguns; era questão de nacionalismo. Odiar ao outro não era somente uma possibilidade; odiar ao outro era, muitas vezes, instigado pelos agenciamentos discursivos que se dissipavam pelas sombras das *fake news* e dos vídeos na internet. Quem tem a culpa? Quem fala por quem? Quem abraça o lado de quem? Para muitos, a tensão das posições políticas, adicionadas à incerteza de saúde global na pandemia, foi um caminho tortuoso a ser percorrido, e que desagua nas condições das produções de discurso de nossas entrevistas. Vale ressaltar, nesse aspecto, que nossas perguntas percorriam a relação do brasileiro com o estrangeiro e que a culpabilização da própria Covid-19 foi, muitas vezes, atribuída somente ao asiático como um povo que deu origem à doença²³ – despontando posturas xenofóbicas e racistas²⁴. Certa vez, na fila do supermercado, esperando para ser atendida no caixa, ouvi uma senhora olhar para um grupo de

²³ Disponível em: < <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/03/19/eduardo-bolsonaro-culpa-china-por-coronavirus-e-gera-crise-diplomatica.ghtml> >. Acesso em 30 mai. 2024.

²⁴ Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/05/brasileiros-de-ascendencia-asiatica-relatam-ataques-racistas-durante-a-pandemia.shtml> >. Acesso em 30 mai. 2024.

homens asiáticos e dizer, em tom sarcástico, que eles poderiam estar ali “desde que não trouxessem mais doenças”. Foram diversas as agressões que se espalharam pelo discurso dos brasileiros, que se ouviam quase cotidianamente pelos corredores dos ambientes comuns, o que parece ter intensificado uma relação *estrangeirizadora* entre *ser brasileiro* e *ser estrangeiro*, já tomada por conflitos anteriores, como buscamos discutir logo ao início de nosso trabalho. Somos mesmo o país do acolhimento?

Ainda sobre as condições de produção, tendo em vista a pandemia da Covid-19, assim como as medidas de proteção que visaram diminuir a propagação da doença, todas as nossas entrevistas foram realizadas de modo inteiramente remoto através da plataforma gratuita Google Meet. Não foram, portanto, entrevistas realizadas *olho no olho* – estávamos sentados diante de uma tela do computador ou do celular, cada um em sua residência, intermediados pela mecânica do microfone, do áudio, da conexão de internet – que, por vezes, oscilava, o que é possível observar pelos recortes que possuem a marca “[*ininteligível*]”, para sempre perdida no real da tecnologia.

Voltamo-nos, assim, aos nossos participantes de pesquisa. Nosso trabalho contou com a entrevista de nove discentes de uma universidade pública do estado de São Paulo, os quais forneceram entrevistas mediante os critérios apresentados anteriormente. É preciso sublinhar que, para fins de anonimização, não forneceremos, ao longo deste trabalho, seus nomes reais, lançando mão de pseudônimos e da supressão de quaisquer informações que possam favorecer a identificação dos entrevistados. Nos casos em que os participantes exprimem alguma informação pessoal, como nome, idade, cidade de origem etc., sinalizaremos em colchetes a omissão por necessidade de anonimização.

É preciso assinalar, também, que não são as nove entrevistas, nem todos os recortes, que aparecem no corpo deste trabalho. Dado o volume de informações, com transcrições que tomaram diversas páginas, foi preciso fazer uma de-cisão – jogo com a palavra da qual lançamos mão algumas vezes neste trabalho, já que ela bem explicita que decidir é, também, cindir, cortar, fazer recorte para tentar atender a um objetivo de pesquisa (Coracini, 2008). É curioso perceber, nesse processo, como o recorte *disso e daquilo* parece ser uma forma de tentar controlar o *corpus*, pois dele precisamos *alguma coisa saber fazer*. Paradoxalmente, é instituindo o corte na transcrição das entrevistas que percebemos a contingência daquilo que não selecionamos, não exploramos, não conseguimos incluir dado o espaço considerado adequado à produção de uma Dissertação, bem como a coerência exigida de uma produção acadêmica. Aquilo que não se apresenta aqui, explicitamente, ainda rodeia a ordem do não-dito,

do silêncio que não pretendíamos impor, mas que o fazemos mesmo assim – é o (des)conforto do discurso científico. Selecionamos, portanto, os recortes que apresentavam eixos temáticos mais ou menos congruentes, para assim separá-los em capítulos distintos.

Sob os devidos pseudônimos, escolhidos aleatoriamente e que não possuem vínculo com a identidade de nenhum dos participantes, este trabalho conta com as entrevistas de Julia, Kátia, Violeta, Miguel, Pedro e Marina, abarcando questões de relação entre brasileiros e estrangeiros. Todos os participantes cursavam, no momento da realização da entrevista, distintos cursos na pós-graduação da grande área de Ciências Humanas ou Estudos da Linguagem. Ao iniciar as entrevistas, era pedido aos entrevistados que falassem um pouco sobre eles – sua idade, formação, cidade em que nasceu e outras informações que, muitas vezes, eles mesmos forneciam sem a necessidade da pergunta. Essas informações pessoais não aparecerão no corpo deste trabalho, como já apontamos. Faremos, portanto, uma apresentação breve dada sua pertinência ao desenvolvimento de nosso trabalho, para assim preservá-los.

Julia se apresentou, principalmente, a partir de sua formação e por já ter tido experiências fora do país. Ela explicou ter feito intercâmbio no Japão durante sua graduação, estudando a língua-cultura japonesa durante toda sua vida adulta, com início ao ingressar na universidade. Ela nos explicou, ainda que brevemente, seu objeto e objetivos de pesquisa na pós-graduação, todos sempre voltados à língua-cultura japonesa, de uma forma ou de outra. Essa foi a porta que nos foi aberta para dar início a sua entrevista, em que perguntamos da sua experiência em terras alhures. Dessa questão, despontou-se o fato de Julia ser nipo-brasileira – isto é, uma brasileira descendente de japoneses, apontando-nos ser neta de imigrantes. Outras temáticas foram abordadas ao longo de sua entrevista, como a experiência que ela já teve com os outros ditos estrangeiros no Brasil e em outros países. Contudo, pela necessidade do corte e por considerar frutuosa a discussão desde a ótica nipo-brasileira da participante, frisamos, neste trabalho, questões sobre a maneira como ela compreendia o laço entre ser brasileiro e a estrangeiridade.

Kátia aparece timidamente em nossa pesquisa. Desde o e-mail enviado à entrevistadora, sinalizando interesse em participar da entrevista, Kátia diz trabalhar com muitos estrangeiros, sobretudo hispano-americanos; assim sendo, sua entrevista foi marcada por um retorno constante à temática do ambiente mercadológico e de seu próprio ofício. Pressupomos que, pelo mesmo motivo, ao ser questionada sobre as principais diferenças que ela observava entre brasileiros e estrangeiros, ela toma por *estrangeiros* os hispano-americanos, discorrendo sobre a temática do privilégio evocado por brasileiros. Ao longo de sua entrevista, Kátia

mantém o foco em questões de ensino-aprendizagem de línguas ditas estrangeiras, sobretudo em articulação com as exigências da Pós-Graduação – e, apesar de considerarmos valiosa, não dialogava com a proposta de nosso trabalho de olharmos para a *hainamoration*; por isso, não aparece com veemência no corpo da escrita desta Dissertação.

Marina inicia sua entrevista apresentando-se tal como as outras o fizeram: ela comenta sobre a cidade onde nasceu, sua idade e discorre um pouco sobre sua área da Pós-Graduação. Como aluna de Mestrado, Marina indica ter sido o “papel de cidadã da ciência” que a instigou a participar da entrevista, dizendo compreender a possível dificuldade de que se encontrem pessoas dispostas a isso. Nota-se que todos os participantes evocam, em um momento ou outro, sua posição dentro da academia – o que daria, certamente, uma Dissertação à parte, sendo retirada do corpo deste trabalho. Quando questionada se ela já teve contato com os ditos estrangeiros e como ela enxergava a perspectiva brasileira frente às noções de estrangeiridade, Marina é a primeira a voltar nossos olhos ao brasileiro “especificamente”, dizendo que deveríamos discutir quem seria o brasileiro antes de nos propormos a falar do estrangeiro – porque, segundo ela, “o brasileiro não sabe quem é”. Suas respostas ficaram reservadas ao primeiro capítulo de resultados de análise, ricas em suas problematizações do ser brasileiro.

Já Miguel, ao entrar em contato com a entrevistadora, apresenta-se como um entusiasta da tradução e aprendizagem entre línguas-culturas, temática que ele discorre com frequência, retornando a ela em momentos distintos. Ele dá um panorama geral de sua trajetória acadêmica, dizendo já ser parte do ambiente universitário há muito tempo, logo retornando às questões de aprendizagem de outras línguas-culturas. Interessa-nos ressaltar que foi justamente essa temática que nos levou à relação do brasileiro com o outro estrangeiro, em que Miguel diz já “estar vacinado” por gostar de aprender sobre a cultura de outros países. Desse momento em diante, Miguel discorre sobre aquilo que aparece no corpo deste trabalho, já ao final de sua entrevista.

Pedro, por sua vez, proporcionou uma das entrevistas mais desafiadoras para a transcrição: sua fala era rápida, entrecortada, cheia de entraves e desvios, com poucas margens para o silêncio. Ele se apresenta dizendo ser de outra região do país, mas vinculado a uma universidade pública do Estado de São Paulo. Ele inicia sua entrevista, como a maioria, traçando seu horizonte de pesquisa acadêmica, contando sua experiência da Graduação à Pós-Graduação, experiência marcada pelo contato com estrangeiros. Nenhuma entrevista foi completamente linear; os participantes voltavam às questões sobre as quais gostariam de falar

um pouco mais, abandonavam questões ao meio, discorriam sobre outras temáticas. A entrevista de Pedro foi tomada por uma grande quantidade desses ruídos, lançando-nos informações diversas entre temáticas diversas, por vezes sem contextualização. Ainda que desafiadora, a entrevista de Pedro foi rica e, por isso mesmo, complicada de aplicar um corte para trazê-lo ao corpo da Dissertação. Focamos, portanto, em sua experiência na Espanha, mostrando-se interessado na relação entre brasileiros e hispânicos.

Por fim, a entrevista de Violeta também toma parte, de início, pelas suas experiências acadêmicas, explicando um pouco de sua trajetória como amante das artes. Já em seu e-mail – sendo aquilo que disparou o resto de sua entrevista –, Violeta nos informa ser a primeira brasileira nascida em sua família. Ela explica ser filha de pais hispânicos: seu pai é chileno, sua mãe é argentina. Ela se estende, por um tempo, sobre o processo de migração dos seus pais, contando a história de sua família. Em seguida, ela se volta para sua própria percepção como filha dos ditos estrangeiros e, dessa relação, fizemos os cortes que aparecem no corpo de nossa escrita, mostrando-se confortável e desconfortável entre línguas-culturas, apontando que, por vezes, não saberia me responder o que eu perguntava utilizando a língua-cultura portuguesa-brasileira. Essa observação surge, principalmente, quando questionada sobre a sua percepção frente ao brasileiro e à (não-) identidade latino-americana.

É interessante sublinhar que as temáticas entre as entrevistas parecem conversar – umas mais, outras menos – e assim estabeleceram-se os eixos que deram origem aos capítulos seis e sete deste trabalho. Não solicitamos entrevistas com filhos de migrantes ou pessoas que já viajaram para fora do país, por exemplo; também não esperávamos tantas experiências voltadas à língua-cultura hispânica (de seis entrevistas que aqui aparecem, quatro discutem algo do sujeito hispânico). As questões de problemáticas da própria brasilidade surgiram de forma “espontânea” – isto é, sem que a entrevistadora indagasse diretamente acerca do que eles achavam do brasileiro em si, ou das relações que são mantidas dentro do território nacional. Ponderamos, nesse sentido, se essas respostas foram favorecidas pelas condições de produção em contexto pandêmico e de tensões político-discursivas em contexto brasileiro, as quais pontuamos em linhas anteriores. Essas similaridades surgiram sem que nos déssemos conta no desenrolar das entrevistas, sendo apreendidas apenas no processo de análise em si.

Partimos, agora, para a discussão frente aos dizeres dos participantes, sabendo bem que a contingência do recorte, bem como nossas próprias interpretações, ainda que embasadas pelo crivo da referência bibliográfica, não são capazes de abarcar tudo o que representa ser brasileiro, ser universitário ou, até mesmo, ser entrevistado. Há, no âmbito do (in)controlável

da pesquisa acadêmica, aquilo que se desdobra e aponta um *resto* incontornável, transbordando pelas lacunas da produção de saber e lançando-se *a posteriori*, atendendo a ordem do *só-depois*.

6

**QUEM É O BRASILEIRO?
QUEM É O ESTRANGEIRO?**

6.1. “Antes de falar do estrangeiro, a gente tem que saber o que a gente é”

Nessa busca pela compreensão daquilo que parece emergir da relação do brasileiro com o estrangeiro, uma questão latente surge entre alguns dos participantes da pesquisa: como falar do estrangeiro sem falar, primeiro, do brasileiro?

Como aponta Backes (2000, p. 22), “na história do Brasil, não há um mito fundante, mas vários”, como uma história mal resolvida que não deixa de retornar, movimentando algo do imaginário pela falta simbólica. Não se trata, portanto, de uma travessia fácil, já bem resolvida ou *passível* de resolução. Afinal, se bem resolvida, não necessitaria ser recontada, reafirmada e reestruturada. Como já argumentamos em páginas anteriores, deixamos a identidade em suspenso, mas isso não quer dizer, de forma alguma, que ela foi *suspendida*, excluída, expulsa de nosso arcabouço teórico ou mesmo do que constitui o âmago humano (Derrida, 2001). Como seres sociais – e, para além disso, como seres de laço social (Lacan, [1969/1970] 1992) –, estamos fadados a carregar o fardo da vontade de ser alguém, aquele nomeado, completo, com todas as lacunas preenchidas.

Frente aos questionamentos que nos impulsionam, voltamo-nos ao Recorte 1 de Marina, em que a participante questiona “o que é o brasileiro”. Essa questão não surge como uma pergunta da entrevista, como já explanamos brevemente no capítulo anterior deste trabalho. Em meio aos questionamentos sobre a relação do brasileiro com a figura do estrangeiro, Marina sinaliza, em sua resposta, não entender por que o brasileiro não se consideraria latino-americano. Ao ser requisitada a discorrer mais sobre a temática, Marina detém nossa atenção para uma outra pergunta que lhe parece primordial: podemos falar do estrangeiro sem, antes, falar do brasileiro?

Recorte 1 (R1)

Marina: [...] por que o que é o brasileiro né? / né eu acho que a gente entra muito nisso / antes de falar do estrangeiro a gente tem que saber o que a gente é / e eu acho que o brasileiro não sabe / não tem uma identidade nacional / [...] quem é o brasileiro? / qual é a identidade nacional que a gente tem? [...]

O questionamento inicialmente postulado por Marina – assim como sua provocação ao afirmar que “*antes de falar do estrangeiro a gente tem que saber o que a gente é*” (R1) – não nos parece estranho frente aos estudos que abarcam questões identitárias, sobretudo nas

áreas das Ciências Humanas e da Linguagem. Nesse sentido, não é nosso objetivo trilhar uma revisão de literatura a partir dos trabalhos já propostos sobre a suposta (falha na) identidade brasileira – dada a profusão das produções que abarcam a temática²⁵, seria inviável seu levantamento fiel ou completamente satisfatório. Ainda assim, é preciso sublinhar que o questionamento lançado por Marina (R1) parece atravessar não somente o seu dizer individual, mas, para além disso, aponta para algo de uma discursividade que retorna sempre à incerteza do *ser* brasileiro, retorno que borbulha dentre as mais diversas áreas da pesquisa acadêmica e que se faz latente, aqui, em um posicionamento em R1: quem somos, o que somos, qual é nossa identidade nacional?

Embasamo-nos, assim, nesse enunciado de Marina que parece apresentar uma demanda: “*antes de falar do estrangeiro a gente tem que saber o que a gente é*” (R1). Sob o uso da locução “*tem que*”, o enunciado da participante resume uma obrigatoriedade: *temos que* saber quem somos e o que somos *antes* de falarmos do outro, condição que aponta para uma ordem em que devemos dizê-lo. Fale primeiro de você, explique-se, e só-depois terá o aval para falar do outro. Nesse âmbito, Backes (2000), ao retomar à reflexão do escritor Gabriel García Marquez (1983)²⁶, sublinha o imperativo imposto aos povos latino-americanos e colonizados de que estes apresentem sua identidade de uma forma original, lapidando incessantemente uma nova explicação que sanaria a ferida da indagação identitária em aberto. *Necessitamos* saber quem somos – já que a falta que nos constitui sempre demandará seu preenchimento (Coracini, 2007) – e, acima disso, *necessitamos dizer ao outro* quem somos, lançando traços para que o externo nos reconheça como sujeitos introduzidos em um laço social.

Saindo da alçada identitária, ainda sem abandoná-la, partimos do princípio de que há um movimento indivisível entre o subjetivo e o discursivo, o que significa compreender, também que “*ser brasileiro é ser o que dizem que somos e ver o outro do modo com que o vemos*” (Coracini, 2007, p. 59). Há, no enunciado *dito* individual, uma carga discursiva fornecida não pela essência do ser, mas sim pelo olhar do outro sobre nós mesmos. Mesmo frente às múltiplas armadilhas face à vontade de *ser reconhecido* como alguém, não podemos

²⁵ Para citarmos alguns desses trabalhos, apontamos as propostas de Da Matta (1986), Calligaris (1991) e Backes (2000), bem como o artigo científico que propõe uma revisão bibliográfica da temática identitária brasileira presente em teses e dissertações acadêmicas de Marques e Domingues (2014).

²⁶ “A América Latina não quer nem tem por que ser um barco sem destino, nem tem nada de quimérico que seus desígnios de independência e originalidade se convertam em uma aspiração ocidental” (García Marquez, 1983, p. 46). A partir desta fala, Backes (2000) questiona a obrigação imposta pelo outro aos povos latino-americanos como aqueles para sempre fadados a navegar a bordo de um barco identitário sem destino, necessitando sempre apresentar ao outro *quem* somos, *o que* somos (Backes, 2000).

deixar de fazê-lo e, principalmente, de dizê-lo – não somente porque assim nos impele o desejo do Outro inconsciente (Lacan, [1961/1962] 2003) ou os grupos detentores de poder na hierarquia global (Silva, 2000); mas, também, porque, ao nos nomearmos, fazemos com que o outro acredite que existimos e que ocupamos um posicionamento no mundo (Coracini, 2007). O olhar do outro não perdoa: ele é vigilante, imperativo, e nos mantém em uma posição de desconforto frente à nossa própria imagem (Foucault, 1987).

Esse desconforto parece emergir nessa cadeia enunciativa em que deslizam posicionamentos: o enunciado (1) “*a gente tem que saber o que a gente é*” (R1), lançando mão da primeira pessoa do plural (nós), é contrastado com a sentença posterior, a saber, (2) “*e eu acho que o brasileiro não sabe*” (R1), deslizando o pronome para a terceira pessoa do singular (ele/ela, objeto indefinido). Na relação entre os enunciados (1) e (2), o efeito de sentido que transborda parece apontar para um possível jogo de exclusão e inclusão da participante, como um *fort-da* que se inscreve e se apaga nessa trama identificatória brasileira.

Já tratamos, em nossos capítulos teóricos, sobre a questão das pulsões para Freud ([1915] 2013), em que o autor sublinha a satisfação pulsional como uma busca incessante entre o anímico e o somático do sujeito. A pulsão, assim procuramos articular, procura um objeto externo como uma via de satisfação, podendo ser um objeto alterado a qualquer momento, ou abandonado, caso não atinja a necessidade pulsional do sujeito. Posteriormente, em sua obra *Além do princípio do prazer* (Freud, [1920] 2010), o autor retoma a teoria das pulsões para reformulá-la a partir da *pulsão de morte*. Em síntese, essa via pulsional, segundo a tese freudiana, diz respeito à repressão do estímulo interno e primitivo (anímico) pelo qual todo sujeito deve passar para encaixar-se como ser social. Essa repressão não se dissipa; ela (re)volta como uma repetição e uma agressividade na compreensão do laço entre o objeto traumático e o seu retorno (Freud, [1920] 2010).

Para formular sua teoria acerca da pulsão de morte, Freud ([1920] 2010) observa seu neto em uma brincadeira com um carretel, lançando-o de um lado para o outro, e teoriza que o movimento de aparecimento e desaparecimento do brinquedo serviria à criança como o objeto de satisfação para superar o traumático da ausência materna, estabelecendo-se como uma forma de compreender o desconforto da pulsão de morte. Posteriormente, Lacan ([1953] 1998), ao retomar o jogo de *fort-da* freudiano, agora sob a ótica da relação simbólica, teoriza que o aparecimento e desaparecimento do objeto estabelece uma demanda de posicionamento ao sujeito frente ao deslizamento significante, iniciando seu processo de humanização ao passo que caminha rumo à superação da privação do objeto recalcado. Em outras palavras, segundo

a proposta lacaniana, o sujeito, ao negar-se à passividade frente ao desaparecimento de um objeto (isto é, de um significante), assume essa privação como um alicerce de seu movimento *falta-a-ser* (Lacan, [1958] 1998), movimento desejante que demanda do sujeito que ele reorganize algo do simbólico em sua busca constitutiva. Nesse processo, um significante faltoso será substituído por outro significante para assim manter o sujeito em um jogo discursivo que o apresenta para os outros à sua volta e a si mesmo (Lacan, [1953] 1998).

Em R1, o que parece aflorar desse *fort-da* enunciativo é um posicionamento discursivo da participante: primeiro, inclui-se como brasileira porque (1) “*a gente*”, como um grupo, “*tem que saber*” a resposta de nossa identidade. Em seguida, ao apontar que (2) “*o brasileiro não sabe*” quem ele é, assume uma tentativa de se excluir enunciativamente do grupo pelo uso da terceira pessoa do singular, tornando implícita uma representação de si que a isentaria do desconhecimento identitário. Se, anteriormente, Freud ([1915] 2013) pensava a teoria das pulsões apenas pela via da satisfação a todo custo, em sua teoria da pulsão de morte (Freud, [1920] 2010), é possível visualizar como essa busca pode surgir como uma tentativa de satisfazer um trauma, uma resposta que *falta* ao sujeito frente à demanda do outro (“quem é você?”) e que lhe gera desconforto, demandando uma posição do sujeito (Lacan, [1958] 1998). Na relação entre enunciados (1) e (2), há a demanda identitária (precisamos saber quem é o brasileiro) e o fracasso do vazio (o brasileiro não sabe), lançando o “o brasileiro” temporariamente como um *outro* em terceira pessoa do singular, jogo de inscrição e apagamento frente ao desconforto do *falta-a-ser* brasileiro – e, portanto, dela mesma. Em R2, Marina segue com sua resposta anterior:

Recorte 2 (R2)

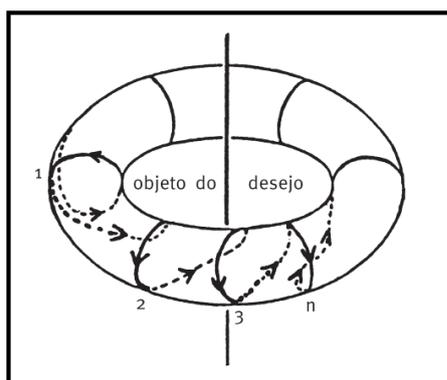
Marina: [...] e eu fico muito:: / a gente não tem essa:: esse sentido de nacionalidade bom / acho que quando tem nacionalidade é uma nacionalidade ruim negativa / e ninguém tem essa nacionalidade boa de amar o seu país e querer o melhor pro seu país e tentar melhorar o seu país / não AI aqui é uma bosta vamos sair daqui que é melhor [...] / é cê cê ouve esse tipo de discurso assim muito / ninguém é... // discurso de valorização é pequeno / [...] eu vejo que o brasileiro tem muito desconhecimento de si assim / e de pesquisar de procurar / a gente não tem interesse nas nossas origens sabe / a gente não é instigado a procurar as nossas origens

A *nacionalidade*, sob uma definição formal, é um substantivo que qualifica o pertencimento de algo ou alguém a um Estado-nação²⁷. No caso de R2, Marina nos chama a atenção para a distinção de dois *sentidos*: há um sentido idealizado, o caminho da nacionalidade

²⁷ Segundo a definição de *nacionalidade* presente no Dicionário Michaelis On-Line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/nacionalidade/> >. Acesso em 20 jul. 2023.

boa, do amor e dedicação à pátria, sendo ele supostamente barrado ao sujeito brasileiro; e o sentido percorrido, o caminho da nacionalidade ruim, aquele que faz o brasileiro enxergar seu país sob lentes negativas, como lugar a ser abandonado. Já tratamos – em especial no terceiro capítulo deste trabalho – de alguns aspectos do desejo do sujeito segundo a tese lacaniana. Avançando nesse sentido, Lacan desenvolve a relação de demanda e desejo a partir da topologia²⁸ do *toro* (Lacan, [1962/1963] 2003):

Figura 2 – Topologia do toro lacaniano



Fonte: (Nasio, 2011, p. 14).

Segundo Lacan ([1962/1963] 2003), a topologia do toro se configura como um anel sem bordas, com seu centro vazado, furado, lugar onde reside o objeto do desejo (Fig. 2). O toro se dobra sobre si mesmo – isto é, o *desejo* se dobra sobre si mesmo, deixando um vácuo em seu centro, espaço onde a demanda não consegue transitar. A demanda, por sua vez, circula pela banda de toro e se endereça ao Outro do inconsciente, sem conseguir acessar o desejo em si, repetindo-se em voltas que não se concluem, mas que circundam o desejo em relação de identificação. Em suma, a repetição da demanda na topologia do anel do toro é aquela capaz de mostrar a falta do objeto do desejo, o vazio que o institui, mas que continua fazendo com que algo do sujeito circunde à sua volta. Se nos permitirmos analisar a relação de *sentido*, agora sob a alçada topológica lacaniana, da nacionalidade boa e ruim (R2), logo podemos refletir que há, na idealização da participante, um movimento discursivo que foraclui o *sentido de nacionalidade bom* do brasileiro.

²⁸ A topologia se dedica a estudar os espaços em relação ao objeto, suas constituições e relações. A questão topológica começa a ser introduzida na teoria de Lacan na década de 60, desdobrando-se entre os estudos da topologia do toro, da banda de Moebius, da garrafa de Klein e do *cross-cap* para articular sua teoria do funcionamento do inconsciente (Nasio, 2011).

A noção de *foraclusão*²⁹ (Lacan, [1955/1956] 1988) é tomada por aquilo que é recusado da cadeia simbólica do sujeito, mas que não consegue ser excluído. Nesse aspecto, mesmo dizendo que o brasileiro não tem o sentido de nacionalidade bom – que só seria possível pelas ações de “*amar*” e “*querer o melhor*” para o país (R2) –, esse *sentido* acaba retornando, insistindo em se inscrever como uma demanda de amor que o brasileiro supostamente não possui, como uma vontade de melhorar e não conseguir, querendo mostrar-se como um objeto de amor ao Outro, inacessível na topologia do toro, o que incide em um *ódio de querer amar* que faz o desejo permanecer circundando a banda simbólica do sujeito.

Essa interpretação parece ganhar força ao observarmos o uso de verbos que apontam como um efeito de sentido de um *esforço* que opera no campo da idealização – afinal, se é necessário apontar para a necessidade de “*amar*”, “*querer o melhor*” e “*tentar melhorar o país*” é porque, paradoxalmente, acredita-se que não se ama, não se quer o melhor nem se tenta melhorar de forma natural ou espontânea.

Marina prossegue afirmando que “*a gente não tem interesse e não é instigado a procurar as nossas origens*” (R2). A palavra “*origem*” emerge ao lado de dois possíveis posicionamentos do brasileiro, a saber, (1) a falta de interesse em sua origem e (2) a falta de incentivo na procura dessa origem. Parece haver, na relação entre enunciados, uma cadeia discursiva que reverbera o efeito de causa e consequência: se não nos “*instigaram a procurar*” uma explicação às nossas origens, então, como consequência, supostamente não nos interessamos por essa busca. Nessa relação destaca-se a demanda dirigida ao Outro ideal, anônimo e indireto: “*a gente não é instigado a procurar nossas origens* (R2). Isto é, *algo (ou alguém)*, detentor do tesouro do desejo, parece ser aquele que *deveria* ter instituído um *sentido* para que o brasileiro encontrasse um tesouro de puro-amor, tesouro da nacionalidade boa, tesouro que poderia estar em sua *origem*.

Em contrapartida, esse Outro falha nessa expectativa ao se mostrar como fonte de confusão e desprazer (Dias, 2012). O resultado desse desejo de uma relação positiva com a sua nação, seguida do desencanto e desvalorização, auxilia, segundo Marina (R2), na relação do brasileiro perante o território estrangeiro pela hierarquização entre aquilo que se concebe entre o *eu/nós nacional* (que é desejado, mas não existe em vias positivas) e o *outro estrangeiro* (sob a possível imagem de um outro bem consolidado): “*aqui é uma bosta vamos sair daqui que é melhor*” (R2) – isto é, vamos emigrar para terras estrangeiras. Parece haver, portanto, um

²⁹ A *foraclusão* é introduzida por Lacan ao final de seu terceiro seminário, “*As psicoses*”. Nele, Lacan propõe uma tradução à palavra *Verwerfung* utilizada por Freud (Lacan, [1955/1956] 1988).

encontro entre o sentido de nacionalidade ruim e a atualização pela forclusão da nacionalidade boa. A demanda do sujeito gira em torno de um desejo do Ideal do brasileiro, um desejo de amar, de ser amado, de ser reconhecido como aquele que ama. Essa demanda, atualizada pela sua impossibilidade de acessar um desejo, retorna como *odiamoroso*, atualizando a noção de espaço entre o que se concebe no imaginário e no simbólico do sujeito, e que incide na relação com o espaço brasileiro e estrangeiro.

O recorte seguinte compõe a mesma resposta de Marina em que se enquadram os dois recortes anteriores, em que ela prossegue falando sobre o ser brasileiro:

Recorte 3 (R3)

Marina: [...] às vezes não me sinto brasileira / porque:: eu não tenho jeitinho brasileiro / eu detesto corrupção furar fila essas coisas / eu sou muito pontual / então às vezes eu não me sinto brasileira por não ter essas características de jeitinho brasileiro que são ruins / na verdade são bem corruptas né / e que geram toda a política que a gente tem hoje / [...] então às vezes eu até me sinto meio não identificada sabe com a minha nação / isso é é muito bizarro [...]

Novamente, há o significante do “*sentido*” no dizer da participante, agora como a impossibilidade de “*sentir-se brasileira*”: sob o enunciado “às vezes não me sinto brasileira” (R3) – que se repete ao longo do recorte –, emerge o efeito de sentido entre aquilo que não se sente no corpo – no corpo humano e, por isso mesmo, no corpo da linguagem. Discorreremos com maior profundidade sobre questões do *corpo* em eixos posteriores; contudo, cabe sublinhar, a partir do que se apresenta em R3, aquilo que Lacan ([1962/1963] 2003) assevera também pela topologia de toro: o vazio do desejo é, também, o vazio do corpo. Nesse sentido, a impossibilidade de *sentir-se brasileira* parece partir de um embate discursivo entre aquilo que se espera do pequeno outro – que ele tome para si a *nacionalidade ruim* (R2) pelo estereótipo do *jeitinho* (R3) – e a idealização do Outro que se quer *incorporar*, isto é, fazer *sentir* no seu corpo o corpo do Outro (Lacan, [1962/1963] 2003).

O jeitinho, portanto, perpassa o discurso de um estereótipo do brasileiro, do qual a participante, em R3, tenta se distanciar, para assim poder se aproximar daquilo que ela considera ser um brasileiro ideal. Os estereótipos, segundo Bhabha (1998), apresentam-se como uma estratégia discursiva que tem em seu ponto central a ambivalência para se fazer valer em uma espécie de repetibilidade mutante nas mais diversas conjunturas históricas. Em outras palavras, um estereótipo bem consolidado é aquele que produz um efeito de verdade em torno de uma generalização de algo que pode ser visto ou compreendido no mundo, criando uma estratégia de individualização ou marginalização que engessa uma característica de um indivíduo ou de um grupo como sua imagem representativa. Ao mesmo tempo, essa

representação engessada de um estereótipo deve ser maleável o suficiente para se adaptar às mudanças sócio-históricas que acometem toda e qualquer sociedade, para assim fazer-se viver em retorno e repetição.

No caso de R3, três representações se atrelam ao estereótipo do *jeitinho brasileiro*: a corrupção, o furar fila e a impontualidade. É possível compreender, assim, o estereótipo como um significante que aglomera e sintetiza uma série de demais significantes que são considerados pela participante como partes de um estereótipo “*que são ruins*” (R3): tenta-se, assim, lançar um *significado* encerrado, fechado em si mesmo do que é o estereótipo do “*jeitinho*”. Observa-se, assim, o estereótipo em funcionamento, trazendo à baila uma série de pressupostos encapsulados em uma só “*verdade*”.

Assim sendo, a participante, buscando assegurar seu posicionamento contrário ao estereótipo, posiciona-se deslocada de uma identificação brasileira, *sentindo-se até não identificada* com a sua *nação* (R3). Trata-se, ainda, de um posicionamento *muito bizarro*³⁰ (R3), isto é, incomum e atípico, apontando para uma estranheza perante o entendimento de que algo imaginado como fundamental àqueles de sua nação reverbera como um desprazer daquilo que *não quer sentir* e, portanto, *não quer ser*, o que parece ganhar força na repetição da primeira pessoa do singular seguida de uma forma de negação: “*eu não tenho*”; “*eu não me sinto*” (R3). A impossibilidade de identificar-se com o Ideal do brasileiro, portanto, leva a participante ao desamparo identificatório, o que pode ser observado no enunciado “*às vezes eu até me sinto meio não identificada com a minha nação*” (R3). O significante “*até*” sustenta o efeito de sentido que tenta estipular um *limite* entre a participante e a posição daqueles *outros* brasileiros dos quais ela procura se afastar: “*até*”, no enunciado de R3, opera como um advérbio que parece tentar destacar uma representação de si que difere posições³¹, buscando impor os limites entre o que se acredita constituir o *eu* e o que se acredita fazer parte dos *outros*, hierarquizando posições entre o que se considera ser, ou que se tenta representar, das fronteiras *de dentro* e *de fora*.

Como ressalta Freud ([1925] 2011), o sujeito, quando lança mão da negativa, tentando reafirmar uma posição distinta daquela que ele nega, muitas vezes deixa transbordar algo de sua verdade inconsciente, algo que tenta foracluir pelo intermédio da fala. Como afirma

³⁰O significante *bizarro* retorna ao final de nosso trabalho no dizer de Pedro (R12).

³¹ Segundo a definição de “*até*” presente no Dicionário Michaelis On-Line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/at%C3%A9> >. Acesso em 05 mar. 2024.

o psicanalista, “o conteúdo reprimido de uma ideia ou imagem pode abrir caminho até a consciência, sob a condição de ser *negado*. A negação é uma forma de tomar conhecimento do que foi reprimido, já é mesmo um levantamento da repressão, mas não, certamente, uma aceitação do reprimido” (Freud, [1925] 2011, p. 250-251). Isso não quer dizer que cremos que todo tipo de negação seja uma afirmativa do inconsciente; contudo, essa proposta parece ganhar força na repetição enunciativa em R3 como uma tentativa constante de negar o *jeitinho*, fazendo escapar esse efeito de sentido de um incômodo frente àquilo que constitui algo da imagem do brasileiro, aquilo que não se quer incorporar, tentando tamponar a vacância da imagem abalada pelo vazio do desejo (Lacan, [1962/1963] 2003), mas que retorna pelo âmago do discurso.

Parece haver, aqui, o prazer de dizer-se diferente, mas que carrega o ódio de não conseguir *provar-se* diferente a si e ao Ideal do brasileiro. Trata-se de um discurso que imbrica a voz do sujeito e a voz social, voz do Outro que movimenta nosso cenário desejante, sob uma esteira discursiva hierarquizante entre aqueles com os quais buscamos nos identificar ou não, instaurando um desconforto perante aquele que tento excluir, mas que resiste à exclusão e retorna (Freud, [1925] 2011) como um sintoma muitas vezes cultural (Freud, [1930] 2010), bem como o movimento daquele que rodeio, demandando amor, mas que só consigo incorporar a partir daquilo que imagino que ele queira de mim.

6.2. Os *outros* brasileiros: o indígena que “não existe mais”

Ao tecer os fios do *ser brasileiro*, um tópico que surge e se repete é “presença dos *outros*” em território brasileiro. As perguntas eram sempre envoltas à relação do brasileiro com o estrangeiro; contudo, seguindo aquilo que se apresentou no eixo anterior – quem é o brasileiro? – despontaram diversas posições entre as falas dos participantes. Ao tratar do distanciamento do brasileiro frente à imagem latino-americana, Violeta retorna à questão do brasileiro que não sabemos quem é, pontuando a questão indígena no Brasil:

Recorte 4 (R4)

Violeta: [...] né até ainda mais se você considerar que a gente cresceu nem sabendo que tem índio né // porque o brasil descobriu que tem índio agora / é incrível / tipo é muito recente né / a gente cresceu na base do índio não existe mais / e eu eu estudei em colégio construtivista // e eu... / não é assim que eu nunca tinha ouvido falar dos índios / mas eu não acho que eu tenha tido uma formação que realmente tenha:: nos formado pra gente se entender como um país que tem muitas línguas // NUNCA / [...] eu lembro que na escola teve a conversa de que não foi descobrimento de que sabe teve teve essa... / [...] mas mesmo assim viu que o bra que tem setecentos e setenta e oito línguas no brasil ninguém me contou / eu não cresci sabendo que tinha essa diversidade / entendeu?

Ao afirmar que devemos levar em consideração que “*a gente cresceu nem sabendo que tem índio*” (R4), Violeta direciona nosso olhar a um suposto *outro* em território brasileiro – a saber, o indígena -, efeito de sentido que desliza da contraposição entre “*a gente/nós*” (primeira pessoa do plural) e “*o índio*” (terceira pessoa do singular), demarcando a separação entre grupos ainda que sobre o mesmo território nacional. O enunciado de R4 apresenta, assim, um “*outro que nós temos*”, mas que nós crescemos sem saber que existe, e é por essa compreensão de que existe um *outro* em território brasileiro que é possível, então, traçar aquilo que a participante alude como um “*nós*” – ou, ainda, como um *outro* em nós mesmos (Lacan, [1949] 1996).

Contudo, essa separação não se dá de maneira clara ou pacífica. Em R4, o verbo “*crescer*”, sempre empregado no passado, se repete ao longo do enunciado em R4 (“*a gente cresceu*”; “*eu não cresci*” [R4]), apontando para uma linha temporal que se fecha enunciativa e discursivamente: lançando mão do pretérito perfeito, Violeta aponta, tanto sob um posicionamento coletivo quanto pessoal, para uma formação já finalizada que se baseia na relação de exclusão do *outro* indígena. Essa posição discursiva parece se reforçar em “*a gente cresceu na base do índio não existe mais*” (R4): o significante “*base*” se abre, primeiro, ao efeito de sentido daquilo que baseia, que dá fundamento para o imaginário do sujeito – já que, como sustenta Coracini (2007), já nascemos carregando pressupostos que são inscritos até antes do nosso nascimento. Não nascemos do nada; o discurso nos precede, atravessando o sujeito antes do momento em que o bebê se inscreve em linguagem. E o discurso, ademais, não é manso: se antes ponderamos, junto a Freud ([1915] 2013) e, sobretudo, Lacan ([1958/1959] 2016), que há incidência do ódio e do amor como pontos indistinguíveis, também se faz necessário considerar, com Foucault ([1971] 1996), que há uma ordem discursiva que opera no corpo da linguagem. Nesse sentido, Dias (2012) relembra que, quanto mais fechado o imaginário egóico, mais o que é tido como externo é alvo de rejeição, respaldado pelos agenciamentos discursivos que perpassam a *hainamoration* que reside no próprio sujeito.

A par com a discussão da *formação*, Magno ([1980] 2008) desenvolve a proposta de Betty Milan para que pensemos na constituição do imaginário e simbólico do brasileiro a partir da *amefricanidade*, isto é, do deslocamento do pensamento eurocêntrico que perpassa o senso comum de que o Brasil foi consolidado *apenas* pelas vozes do *outro/Outro* europeu. Nesse aspecto, o autor argumenta que, dado o desejo de se ancorar na idealização europeia, tendo o *Outro* europeu como bússola identificatória, o sujeito brasileiro buscaria o fazer negando e tentando foracluir as vozes indígenas e africanas que também atravessam sua

constituição subjetiva. Em outras palavras, é justamente porque sempre nos posicionamos e somos posicionados como filhos perdidos de um Pai europeu que nos abandonou (Calligaris, 1991) que buscamos forçar aquilo que não atende ao ideal europeu desejado (Magno, [1980] 2008).

Nesse aspecto, se a memória atravessa o sociocultural e emerge na linguagem (Coracini, 2007; 2011a), logo vemos tensões dessas posições de poder emanarem do cume da língua-cultura (Coracini, 2019). Violeta afirma não acreditar que tenha recebido uma formação “*pra gente se entender como um país que tem muitas línguas*” (R4): sob uma formação mal concebida, o Brasil deixa de *se entender* (R4), de se reconhecer como aquele que possui diversas línguas indígenas como parte de seu arcabouço linguístico-cultural. Parece estar no cerne do enunciado da participante não a discussão da existência de tais línguas ou não, mas sim o (não) reconhecimento dentro do próprio território nacional de que tais línguas-culturas existam. A língua-cultura é, afinal, um modo de pensar-fazer o político (Coracini, 2011a): pelo enunciado “*que o bra que tem setecentos e setenta e oito línguas no brasil ninguém me contou / eu não cresci sabendo que tinha essa diversidade*” (R4), a participante (re)vela o discurso que nunca lhe contaram, que nunca fizeram contagem porque nunca foi reconhecido, pelo discurso vigente, como algo a ser contado – no sentido numérico e narrativo. Contar a língua-cultura do outro seria desvalidar o império da monolíngua-cultura brasileira e, como argumenta Derrida ([1996] 2001), para que isso não aconteça, o discurso monoculturalista necessita minimizar ou, até, aniquilar a ideia de direito à existência de determinados grupos, reduzindo-os à imagem de fantasmas ou mitos, como povos que não existem mais.

Contudo, em nossa abordagem discursivo-desconstrutiva, encaramos a memória do discurso para além das lembranças, fundamentando-se, sobretudo, em esquecimentos, silenciando diversos sentidos que escapam por uma ordem inconsciente ou consciente (Coracini, 2011a). Assim sendo, o real faz furo no discurso: no contraste entre o enunciado (1) “*a gente cresceu na base do índio não existe mais*” e (2) “*o brasil descobriu que tem índio agora*”, há a “*base*” discursiva que tenta excluir, criando um alicerce de que o indígena não existe mais; entretanto, logo em seguida, há o furo nesse alicerce pelo significante da “*descoberta*”, como um possível retorno do marginalizado, aquele que se tentou rechaçar da cadeia simbólica do brasileiro, mas que resiste e insiste em deixar sua marca como um resto do real, do contingente (Lacan, [1962/1963] 2003). Nesse sentido, graças à porosidade da língua, que deixa vazar a pluralidade dos sentidos e do real inconsciente (Coracini, 2011a), *descobrir* guarda, no corpo do significante, um jogo de palavras entre (des)cobrir; assim, *descobre-se*

aquilo que estava *coberto*, camuflado, mas que sempre esteve ali. Ao mesmo tempo, *cobre-se* aquilo que se pretende velar, abrindo-se para o jogo de forças que incide na *descoberta*.

Ainda sobre o discurso e sua resistência, sobretudo no olhar indígena, voltamo-nos ao recorte a seguir, proveniente da entrevista com Miguel em que ele pondera que a experiência do brasileiro com o estrangeiro dependerá da maneira como encaramos quem é o brasileiro, voltando-se, também, à questão indígena:

Recorte 5 (R5)

Miguel: [...] mas eu acho que no caso do brasileiro vai depender da origem também / porque no fundo a gente... / emBOra o alberto fernández tenha dito que os argentinos vieram dos barcos os brasileiros vieram do mato né / não sei se você viu também essa frase foi bastante engraçada o jeito que ele expressou né / na verdade viemos tudo no barco só os índios que vieram do mato né / e o que a gente fez? / quase exterminou os índios / mas no fundo a gente tem carga genética indígena também / até eu tenho né bem:: lá pra trás também / mas eu acho que é tudo mediatizado é mediatizado a:: consciência que você criou em torno de um pertencimento também [...]

A despeito de uma citação equivocada proclamada pelo presidente da Argentina Alberto Fernández em meados de 2021³², que distingue nacionalidades baseada em estereótipos do brasileiro e do argentino, Miguel diz que “*na verdade viemos tudo no barco só os índios que vieram do mato né / e o que a gente fez? / quase exterminou os índios*” (R5). Nesse sentido, Calligaris (1991) afirma, a partir de sua experiência em território brasileiro, que “aqui, salvo os raros índios, não há colonizados” (Calligaris, 1991, p. 164), mas que o retorno da narrativa de colonização estaria sempre presente no imaginário brasileiro como um *ódio receptivo* ao outro estrangeiro. Para Calligaris (1991), isso faz com que o brasileiro receba o outro de braços abertos, mas com um olhar de desconfiança, esperando que o estrangeiro nos demande algo, pois assim consolidou-se o imaginário da invasão portuguesa no Brasil. Isso se traduz na contradição de um possível desejo de recepção-rejeição: quero que o outro me ame, mas já imagino, mesmo antes de conhecê-lo, que dele receberei somente rejeição, cobrança e violência – mesmo se, na maioria das vezes, esse brasileiro que carrega esse imaginário não for parte de grupos de fato colonizados, rejeitados ou violentados, assim como foi (e ainda é) o indígena (Coracini, 2011b).

Avançamos, então, ao enunciado de R5 em que Miguel se posiciona, primeiro, como parte do grupo de imigrantes (“*viemos tudo no barco; o que a gente fez?*” [R5]) para, logo em seguida, se posicionar ao lado do indígena pela herança genética longínqua (“*no fundo*

³² Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/06/09/presidente-da-argentina-diz-que-brasileiros-vieram-da-selva-argentinos-da-europa.ghtml> >. Acesso 31 ago. 2023.

a gente tem carga genética indígena; até eu tenho” [R5]). Nesse aspecto, concordamos com Calligaris (1991) quando o autor aponta que não precisamos viver algo para que essa memória nos seja dada coletivamente. Contudo, mesmo a memória coletiva é vivida de maneira diferente pelos corpos que ela perpassa (Coracini, 2011a) e, sendo assim, a (con) fusão identificatória que parece emanar de R5 permite uma interpretação de que um sintoma se manifesta enunciativamente, retornando e desestabilizando o imaginário brasileiro pelo mesmo movimento *amefricanizante* que propunha Magno ([1980] 2008). Ora somos um “*nós migrantes*”, que vieram dos barcos e que reverberam simbolicamente em nossos posicionamentos discursivos; ora somos um “*nós indígena*”, aqueles que se consideram tão colonizados quanto os povos vítimas de genocídio pela via de uma suposta ou possível *carga genética* (R5).

Nessa mesma esteira, essa leitura do enunciado de Miguel nos permite, junto a Backes (2000), discutir como, para além de apontar o “descobrimento” como uma possível cena traumática para países colonizados, é preciso pensar como um dito trauma colonizador persiste não somente pela sua narrativa originária, mas principalmente pela forma que essa relação com o significante é contada e recontada por diversas instâncias discursivas, enlaçando socialmente um *nó(s)*³³ de uma história como um traço único, *unário* (Lacan, [1962/1963] 2003), relevando ficção e não-ficção aparentemente congruentes e contraditórias. Essa noção parece-nos frutuosa ao olharmos para R5 e seu giro identificatório que parece reverberar de seu enunciado, posicionando-se ora como parte de um grupo, ora como parte de outro.

Como afirma Souza (1994 apud Backes, 2000), todo brasileiro possui uma tendência de dizer-se possuidor de algum traço indígena, mesmo que não o seja, o que pode ser refletido a partir do olhar ao “desconhecimento” não somente como o trauma que tudo iniciou, mas, para além disso, como um *discurso de trauma* contado e recontado de tal maneira a apresentar ao brasileiro uma narrativa originária a partir desse traço que supostamente uniria a todos, mesmos aqueles que possuem poucos ou nenhum laço com comunidades indígenas. Poderíamos teorizar, ainda, se esse traço seria uma tentativa de se fundamentar ao Ideal do brasileiro, agora tomando forma pelo discurso do traumático, ele irá se ancorar no deslizamento metonímico do significante entre *nós imigrantes* e *nós indígenas*, alternando posicionamentos

³³ Propomos, aqui, um jogo com as palavras “nó” - como um laço que une narrativas em um só significante, um só “nó” - e “nós”, já que o que se pretende entrelaçar pelo traço unário é, justamente, uma série de narrativas como um grupo só entre imigrantes e indígenas, pretendendo fazer desse *nó(s)* o discurso do *ser brasileiro*.

do *desejo de buscar desejos* (Safatle, 2020), isto é, do desejo que se movimenta no vazio do não-ser.

Como descendentes de migrantes, não somos os migrantes. Com uma carga genética distante, não somos indígenas. O que somos então? Talvez o deslizamento identificatório seja uma forma de relacionar-se com os “outros” que nos compõem (Lacan, [1949] 1996), bem como com o “Outro” ao qual não consigo atender (Coracini, 2020). É a desestabilização de uma (im)posição que ora extermina, ora é exterminada, tentando fazer “lógica do *ser*” para amenizar algo de uma busca *afetivamente impotente* do sujeito falta-a-ser, até porque esses posicionamentos não se fazem de maneira clara, como um lugar a se pertencer.

Sobre essa questão de pertencimento, voltamos ao enunciado “*mas eu acho que é tudo mediatizado é mediatizado a:: consciência que você criou em torno de um pertencimento também*” (R5) nos ancora, novamente, na força do discurso: seja entre aqueles que “*vieram do barco*” ou “*vieram do mato*”, seu dizer nos aponta, acima de tudo, para a “*mediatização da consciência em torno do pertencimento*” (R5).

A “*mediatização*” parece tratar, no enunciado, daquilo que se propaga com o amparo da(s) mídia(s): não se trata, segundo a organização da sentença, somente de uma noção de consciência que é propagada pelas mídias, mas também do processo de *mediatizar a consciência*, fazendo circular imagens *do que é a consciência* em torno da noção de pertencimento. Nesse sentido, segundo Coracini (2007), as mídias não são integralmente responsáveis por aquilo que se cria ou se incide no social; ainda assim, elas atuam no imaginário dos sujeitos, podendo auxiliar na construção, ainda que ilusória, de um sentimento de identidade – ou, neste caso, de um sentimento de consciência, de lógica completa de si, que controla sua própria verdade. Assim sendo, essa “*mediatização da consciência*” parece dialogar com aquilo que Freud ([1930] 2010) apresenta como *sentimento oceânico*, isto é, um sentimento que tenta se equiparar à eternidade, ao ser ilimitado que tudo pode, que não possui barreiras de acesso à consciência completa do sujeito que supostamente sabe tudo sobre si e sobre o grupo do qual quer/acredita fazer parte.

Nesse enunciado, em contrapartida ao sentimento oceânico (Freud, [1930] 2010) proposto pela “*mediatização da consciência*”, destaca-se a relação de significantes seguintes: (1) *mediatização* → (2) *consciência* → (3) *em torno* →// *do pertencimento*. Observa-se que há a tentativa de acessar o pertencimento, mas esse deslizamento é barrado, detendo-se no seu “entorno”. Não se trata de uma mediatização da consciência que, de fato, *acessa* o

pertencimento, mas de uma mediatização que se propõe a dialogar com a consciência, isto é, com o imaginário do sujeito; mas essa mediatização, acessando apenas a ilusão de controle identitário, não seria capaz de acessar o *pertencimento* do sujeito – barrado pela ordem do contingente simbólico e do real -, acessando apenas aquilo que gira *em seu entorno*, sob a necessidade da uma *criação* de um valor a ser atribuído (Lacan, 1977) no imaginário do sujeito, para, assim, mediatizar o *efeito* de pertencimento discursivo a um povo ou grupo (Bhabha, 1998).

6.3. Os *outros* brasileiros: o paulista e a “síndrome de gringo”

O pertencimento não pertence a ninguém – disso trata a psicanálise (Lacan, [1961/1962] 2003; 1977), a desconstrução (Derrida, 1973; [1996] 2001; 2001) e o discurso foucaultiano (Foucault, [1969] 2008; [1971] 1996); mas há sempre algo que circula, que tenta penetrá-lo para sua apropriação. Nesse processo, designamos posições para tentar interpretá-las, como argumenta Coracini (2011a), é nessa temática que desagua o recorte seguinte, em que Miguel é questionado sobre a sua visão do comportamento brasileiro em outros países, mas que, ao responder, se volta para o comportamento do brasileiro em seu próprio país, o que reflete para a sua experiência em outros espaços:

Recorte 6 (R6)

Miguel: então mas aí é outra questão / a gente dá uma definição do que é o brasileiro [...] / mas é é que eu tô falando que eu conheço mais assim eu tô falando um dos estereótipos / isso é um brasileiro que eu conheço muito bem o brasileiro que tem síndrome de caco antibes / que se acha o americano no meio da selva da savana / [...] quando cê fala O brasileiro quando eu falo O brasileiro que tem síndrome de disneylândia vai comprar se acha isso aí é o paulistano médio de classe média alta que eu falo / [...] mas eu tô falando que aqui e porque eu convivo nesse meio de classe média alta aqui no meio social que eu convivo / é síndrome de gringo [...]

Continuando na esteira dos “outros brasileiros” dentro do território nacional, Miguel apresenta um grupo como “*um dos estereótipos*”: aquele “*paulistano médio classe média alta*” (R6). É relevante ressaltar o uso do plural ao tratar dos “*estereótipos*” em R6: se não somos apenas *um* modo de ser brasileiro, sempre fundamentado em uma memória mediatizada discursivamente (Backes, 2000; Coracini, 2007), da mesma forma, somos levados ao reconhecimento de que essa formação imaginária, embebida pelo discurso inconsciente e social (Quinet, 2012), é constituída não somente por *um* estereótipo, mas vários.

Sob este olhar, voltamo-nos, então, às representações que atendem a esse estereótipo que se desdobram enunciativamente da seguinte forma: (a) o “*brasileiro que tem*

síndrome de caco antibes”; (b) o brasileiro “*que se acha o americano no meio da selva da savana*”; (c) “*o brasileiro que tem síndrome de disneylândia vai comprar se acha isso aí*”; e, por fim, a (d) “*síndrome de gringo*” (R6). Todos esses enunciados parecem apresentar uma descrição do que encapsula o estereótipo do “*paulistano médio classe média alta*”: em suma, trata-se, segundo R6, do brasileiro que se pretende apresentar ou se equiparar ao estadunidense.

Em (a), Miguel traz à baila o personagem fictício Caco Antibes, conhecido na série televisiva *Sai de Baixo* como uma representação daqueles que, por serem de classe econômica elevada, acreditam estarem mais próximos de serem estrangeiros do que brasileiros, em especial norte-americanos. Essa representação do enunciado (a) é asseverada pelo enunciado (b), atrelando-o à noção de um brasileiro que não se identifica como o estereótipo do brasileiro selvagem, e sim com a imagem de um estrangeiro em meio ao dito primitivo e subdesenvolvido. Em (c), trata-se da percepção desse brasileiro que se atrela à idealização do que é ser o outro estadunidense, baseado, muitas vezes, sob um alicerce da Disney – parque de diversões mundialmente conhecido – e da compra exacerbada, mobilizando o mundo da fantasia mercadológica de um parque que vende um produto somente àqueles que podem pagar, tornando notória a discrepância entre classes sociais na mobilização do estereótipo do (d) *brasileiro com síndrome de gringo*.

Os caminhos enunciativos destrinchados parecem trilhar um percurso que nos leva a um embate entre imagens criadas para tentar, pela linha da discursividade, circunscrever um pertencimento inacessível: seria, segundo R6, um tipo de brasileiro que se baseia em seu próprio imaginário de si e do outro para moldar um ideal, buscando se distanciar do estereótipo do primitivo, selvagem, para assim tentar aproximar-se do estereótipo do estadunidense grandioso e consumidor. Para explorar essas veredas entre estereótipos de si e do outro, destacaremos, aqui, o uso do significante “*síndrome*” (R6) como um significante caro na articulação entre estereótipo e sujeito.

Por sua definição formal, a “*síndrome*” só pode ser definida a partir de um *conjunto de sintomas*³⁴, sendo complexa em sua multiplicidade de possíveis causas. Abre-se, então, uma nova via interpretativa: *a via sintomática*. Para explorarmos essa questão, é preciso retomar, novamente, a teoria pulsional de Freud ([1926] 1980), a qual observa a sua relação direta que os sintomas possuem com o recalque e a angústia. Em síntese, o Eu reconhece a vontade de

³⁴ Segundo as definições disponível de *Síndrome* no Dicionário *Michaelis On-Line*. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/s%C3%ADndrome/>>. Acesso em 20 set. 2023.

satisfação pulsional e, pela impossibilidade de atendê-la, tenta recalca-la. Esse processo de recalçamento mostra, à primeira vista, a força do Eu, capaz de reprimir algo que ali quer irromper. Contudo, deslizando em seu próprio domínio, o Eu logo mostra seu descontrole, deixando transbordar algo do recalçamento incompleto: emerge do âmago do sujeito o *sintoma*. O sintoma irrompe a barreira do Eu e mostra algo que o sujeito não consegue decifrar, mas que se manifesta como uma resposta ao perigo do desconhecido, perigo do recalçado. Paradoxalmente, são os mesmos sintomas que serviriam de vazão ao desprazer do sujeito que impossibilitam que ele saia do estado de angústia, voltando sempre a uma posição de sofrimento e desprazer pela repetição, reprodução sintomática que volta e revolta o sujeito para além do princípio do prazer (Freud, [1920] 2010).

Em sua leitura da vazão do sintoma, Lacan ([1953] 1998) afirma que a análise só é possível porque, como inconsciente, o sintoma atende à estrutura de linguagem. Nesse sentido, no desenrolar da cadeia significante, seria possível observar como se estrutura o sintoma e, assim, refletir sobre o desejo inconsciente que organiza o discurso do sujeito – e, portanto, deslizes, lapsos, reticências e repetições que mostram algo da verdade do inconsciente (Lacan, [1958/1959] 2016). É preciso, contudo, pontuar que tal verdade inconsciente nunca será plena, como já tratamos em outros segmentos de nosso trabalho. Entre aquilo que emerge como sintoma e aquilo que se recalca nos enlaces significantes, há o entrave do real (Lacan, [1954/1955] 1985), obstáculo marcado pela repetição. Essa repetição enlaça, de significante em significante, a cadeia simbólica do sujeito, mas deixa uma hiância entre si e o desejo, tomando forma na angústia sintomática (Lacan, [1962/1963] 2005). Nesse sentido, pela ótica lacaniana, o sintoma apresenta-se como uma mensagem codificada que organiza o gozo do sujeito – e, por esse motivo, mesmo quando o significante do recalçamento é, de certa maneira, decifrado, o sujeito não renuncia ao sintoma, pois a sua renúncia resultaria em uma desorganização pulsional (Lacan, [1975/1976] 2007).

Levando a teoria do sintoma desde Freud e Lacan em consideração, voltamo-nos, novamente, à “*síndrome de gringo*” (R6): parece-nos possível teorizar que os fios enunciativos em (a), (b) e (c) deslizam ao formar uma rede discursiva que tem seu ponto de basta em (d), a saber, na “*síndrome do gringo*”, encapsulando o estereótipo que Miguel nos apresenta do paulistano da classe média. A “*síndrome do gringo*” seria, portanto, um conjunto de sintomas que se apresentam e se repetem por seus fios enunciativos: a primeira linha sintomática se faz pela representação de (a) *Caco antibes*; a segunda (b), relacionada a (a), que se dá pela representação do brasileiro que acredita ser estadunidense em meio ao selvagem brasileiro; a

terceira (c) se apresenta pela “*síndrome da disneylândia*”, repetindo o significante *síndrome* e equiparando ao brasileiro que gasta seu dinheiro por querer ter o mesmo poder monetário que se espera de um norte-americano. Essas três linhas entrecruzadas formam os sintomas em discurso que encapsulam a “*síndrome do gringo*”, marcando o estereótipo do “*paulistano médio classe média alta*”.

Esses sintomas, se assim pudermos classificá-los³⁵, podem ser entendidos como algo que se tenta recalcar pela via enunciativa: a partir das representações, vemos a repetição de uma possível angústia dada pela familiaridade do participante com o grupo sobre o qual ele se pronuncia (“*mas eu tô falando que aqui e porque eu convivo nesse meio de classe média alta aqui no meio social que eu convivo*” [R6]). Repete-se essa angústia sintomática porque, como nos lembra Lacan ([1972/1973] 1985), há sempre algo que não se controla nas relações entre sujeitos, e que, por isso mesmo, não consegue parar de se impor em sintomas e em afetos. Essa é a marca do exílio do sujeito de linguagem, aquele que repete o que ele não consegue controlar, que circunda o Outro sem conseguir acessá-lo, como vimos pela topologia de toro (Lacan, [1961/1962] 2003), re-organizando afetos entre o sujeito e o outro. Nesse sentido, apontar e reforçar a sua familiaridade com o “*meio de classe média alta*” a partir de sua “*convivência*” nos permite sublinhar aquilo que nos apresentou Dias (2012): há no *íntimo* aquilo que nos angustia. Pela estrutura em que organizamos o familiar, logo vemos que o cômodo dá de encontro com o incômodo; a *convivência* se abre para uma vivência *conjunta*, porém *conflitante*, apoiada na repetição do comportamento sintomático de tentar delimitar o que seria a “*síndrome do gringo*” no âmago do (in)familiar.

Nesse sentido que parece fazer emergir algo do deslocamento do (in)familiar no dizer de nossos participantes, questionamos Violeta como ela via a receptividade do brasileiro frente à (não) identidade latino-americana – já que, como apontamos ao final do capítulo anterior, Violeta é filha de hispânicos, identificando-se na entrevista como a primeira brasileira de sua família, filha de pais hispano-americanos de diferentes países e que, portanto, a posiciona em uma constituição entre línguas-culturas. Em sua resposta, a participante apresenta, assim como Miguel, a questão do paulista que se reconhece como superior em relação aos *outros* brasileiros, apontando-a como um fator importante na relação entre brasileiros e estrangeiridade:

³⁵É preciso aclarar, nesse âmbito, que não nos serve como objetivo buscar aquilo que poderia ser, como uma suposta análise da psique, o sintoma do sujeito. Quando lançamos mão do conceito de *sintoma* a partir de Freud e Lacan, assim o fazemos como uma via para refletirmos a *síndrome* que acomete um estereótipo.

Recorte 7 (R7)

Violeta: [...] mas assim se eu for pensar na minha bolha não é uma temática que passa / [...] pior ainda em são paulo né / porque o paulista acha que ele é o exemplo do brasil né ((risos)) / então tipo assim PIOR ainda porque o paulista acha que ele é o brasil e ele é especial / não quer ser parecido com ninguém não quer se juntar com ninguém né / tem a cara de pau de falar que nordestino tem que tá longe e é isso que a gente convive aqui na real no frigar dos ovos // então eu acho que tem um espírito muito assim de como se:: / em são paulo existe um espírito de se sentir:: a última bolacha do bolo né uma:: essência melhor positiva não sei mais pra frente não sei o que é que acontece / uma coisa meio de um progresso do seu de são paulo né tipo esse ideário / que ele é MUItto assim que *guettifica* e que não faz se reconhecer como parte de um todo NEM de um todo brasil MUItto menos de um todo américa latina [...]

Para Violeta (R7), portanto, a temática da (não-) identidade latino-americana não “passa” pela “sua bolha” brasileira. A questão da *bolha* retorna durante sua entrevista em diversos pontos e, aqui, serve-nos para discutir a própria posição de Violeta: da mesma maneira que Miguel apontava para o “*paulista classe média alta*” a partir de sua convivência (R6), a participante também fala, neste recorte, a partir de sua posição dentro do grupo *paulista*, ao qual ela lança críticas também sinalizando sua *convivência* (“*e é isso que a gente convive aqui na real no frigar dos ovos*” [R7]). Isso não é concebido por nós como uma contradição, mesmo que essa relação seja conflituosa: pelo contrário, concordamos com Derrida quando o autor assinala só ser possível reinterpretar aquilo que conhecemos, que carregamos como uma herança que nos foi atribuída pelos outros que nos atravessam e constituem (Derrida; Roudinesco, 2004). Contudo, é esse mesmo significante da “*bolha*” (R7) que nos permite relembrar aquilo que buscamos argumentar em nosso terceiro capítulo teórico: mesmo atravessados por tantos outros que nos compõem (Coracini, 2007), somos, também, constituídos pelas formações discursivas (Foucault, [1969] 2008) que embasam e dispersam a historicidade, nossos pressupostos e posições. Se há, dentre as formações discursivas, uma ordem que se instaura (Foucault, [1971] 1996), é possível ponderar como essa mesma ordem constituíra a “*bolha*” da participante e de seus semelhantes, bolha em que não “*passam*” discursos que não fazem parte de sua ordem discursiva, que não são capazes de *furar essa bolha*.

Já na bolha impermeável de sua convivência, a cadeia enunciativa se organiza apresentando o que Violeta acredita que o paulista é e a maneira como ela acredita que ele age a partir de seu posicionamento. Sendo assim, para a entrevistada, o paulista “*é*” aquele que:

- (1) “acha que ele é o exemplo do brasil”
- (2) “acha que ele é o brasil”
- (3) “ele é especial”

O paulista, a partir da visão da participante concedida em R7, seria aquele que se imagina (1) como um “*exemplo*”, aquele que sintetizaria o que é ser um brasileiro ideal, atendendo aquilo que Derrida (2001) pontua como uma ordem da metafísica da presença: seu posto é lugarizável, ele pode ser visto, contado e esculpido a partir de sua constituição exemplar. Como procuramos discutir ao longo deste trabalho, essa presença é uma ilusão, uma vontade de dar significado à existência através da sintetização do ser: o que se dá pelo “*exemplo*” é uma tentativa de “fazer *um*”; mas é a mesma ilusão, também, que embasa o discurso da participante frente ao outro paulista, já que é ela, em seu dizer, que o posiciona a partir dos estereótipos.

Assim sendo, observamos o enunciado seguinte, em que, sendo sintetizada sua existência, ele passa a ser considerado aquele que acha (2) “que é o Brasil”: inflada sua *bolha* identitária, “ser paulista” passaria a ter a mesma significação de “ser brasileiro”. Ele é, então, (3) “*especial*”, singular, próprio e extraordinário³⁶. Como uma entidade especial, o paulista se enxergaria, pela representação que Violeta faz dele, como inserido no âmbito espacial, atualizando as noções de dentro e fora pela via da imagem egóica inflada (Dias, 2012). Nesse processo, ele buscaria validar seu posicionamento:

- (4) “não quer ser parecido com ninguém”
- (5) “não quer se juntar com ninguém”
- (6) “tem a cara de pau de falar que nordestino tem que tá longe”

A partir dessa imagem que a participante tem do paulista, isto é, aquele que acredita ser uma síntese do brasileiro, atualiza-se, em seu dizer, a percepção que se tem desse grupo em sua relação com os outros, excluídos de uma bolha supostamente unificada. Esse efeito de sentido parece ganhar força na relação entre enunciados: se (1) ele acredita ser o *exemplo* do Brasil, totalizando sua imagem, ele passa a (4) não querer ser parecido com ninguém, porque a relação com o outro levaria à distorção da imagem unificada; ele não poderia se compreender como um *exemplo*. Na mesma esteira, se ele (2) acha que ele é o Brasil, ele passa a (5) não querer se juntar com ninguém, porque o paradoxo de adicionar algo externo esfacelaria sua ideia de unidade perfeita, unidade máxima brasileira. Assim sendo, ele é (3) *especial*, espacial, ele toma o espaço que lhe garante escolher quem reside em seu espaço, garantindo-lhe rechaçar o outro pela linguagem, ordenando uma posição ao (6) nordestino que *tem que* estar longe.

³⁶ Segundo a definição de “*especial*” disponível no Dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/especial/> >. Acesso em 29 fev. 2024.

É imprescindível notar, contudo, que não estamos tratando do paulista que se apresenta como “exemplo do Brasil”, mas sim da participante que acredita ser esse o discurso que o permeia, *outrificando* o paulista que, supostamente, *outrifica*, também, aos outros brasileiros. Assim sendo, paradoxalmente, ela parece sustentar o mesmo discurso que critica, partindo da mesma *bolha* discursiva. Como argumenta Koltai (2008), quanto mais um discurso imperialista ou científico tenta se impor pela uniformização, mais disforme ele se manifestará, deixando vazar a ordem discursivamente odiosa frente ao outro, compreendendo-o como aquele capaz de barrar a forma de gozar que se idealiza. Nos enunciados (4) e (5), a participante não aponta uma ordem natural do sujeito que se pretende único, como aquele que “não se junta” e “não se parece”; ela enfatiza a ação forçosa de “*não querer*” se juntar ou se igualar ao outro, de tentar controlar o gozo do outro porque esse outro ameaça barrar a idealização de unidade (Koltai, 2008). O outro mostra a deformidade da identidade – e esse outro, seja ele visto como o outro externo ou como o outro paulista, está em nós, ele faz parte de sua bolha, ele *é* a sua bolha. A deformidade do discurso parece repousar na *tentativa de negação* (Freud, [1925] 2011) que aponta não para a unidade da identidade almejada, mas sim para a diferença da/na falta simbólica.

Lembramos, como apontou Lacan (1961/1962] 2003), que “A” não é essencialmente igual a “A” porque, se assim fosse, não seria necessário reafirmá-lo, deslocando-o para logo voltá-lo ao seu suposto lugar de origem. Da mesma maneira, “o paulista” não é essencialmente “o Brasil”, e a tentativa de negar a relação com o outro só acentua o questionamento identitário, denunciando sua instabilidade. Esse ponto também é explorado pelo enunciado de que “*em são paulo existe um espírito de se sentir:: a última bolacha do bolo*” e “*uma:: essência melhor positiva*” (R7), dissipando-se pelos significantes “*espírito*”, “*essência melhor*” e “*positiva*”. Se, na ordem do simbólico, há uma organização como a de uma linguagem (Lacan, 1977), então é possível pressupor que a idealização do Eu paulista, assim como concebe Violeta, sairia dessa ordem da linguagem ao tentar se ancorar na virtualidade do *espírito*, da *essência positiva*, de algo como uma órbita mística que fundamentaria – sem, de fato, conseguir fundamentar – a idealização identitária que a participante acredita que o paulista possui.

Dentre essa relação apontada por R7 entre o paulista e os *outros*, é preciso sublinhar que discursos preconceituosos e excludentes, por serem comumente reconhecidos pelas representações estereotipadas do outro (Bhabha, 1998), são levados à crença de que sua articulação no imaginário do sujeito é de via consciente e reconhecível. Entretanto, como

buscamos argumentar em R6, os estereótipos podem ser pensados como uma via ao sintoma de algo recalcado, como um desconforto que se (re)vela pela linguagem. Dias (2012) argumenta que tais discursos de exclusão também são da ordem do inconsciente e, concordando com isso, logo observamos a relação de enunciados em R7 não só como uma crítica ao preconceito daqueles que se acreditam um *exemplo* do Brasil, mas também a relação complexa entre-discursos.

Trata-se do discurso que se tem da ideia de discurso do outro: vemos a relação do discurso da própria participante com a imagem que se tem do paulista. O que parece emergir do enunciado de Violeta é que a participante, sendo parte dessa mesma *bolha* paulista que ela critica, assim como da *bolha* hispano-americana, desdobra, pela linguagem, algo de seu próprio incômodo na imagem que ela reproduz das/nas relações sociais: se o paulista, o outro que é também ela mesma, seleciona e exclui, ele “*não se faz se reconhecer como parte de um todo NEM de um todo brasil MUIto menos de um todo américa latina*” (R7). E se “ele”, que também nos atravessa, não “*se faz se reconhecer*”, não age para se reconhecer como parte de um Brasil com muitos outros, então ele não se reconheceria nem furaria sua *bolha* discursiva para *se fazer reconhecer* como uma parte da América Latina.

6.4. Os outros brasileiros: o privilégio do nome e a “síndrome do imigrante heroico”

Interligado à *síndrome do gringo* (R6), Miguel apresenta, também, a *síndrome do imigrante heroico*, a qual optamos por organizar sob outro eixo teórico para melhor analisá-lo, ainda que ele faça parte da mesma resposta fornecida pelo participante sobre sua percepção do comportamento do brasileiro em outros países, voltando-se à temática “do que é ser brasileiro” e sua (não-) identificação com a brasilidade:

Recorte 8 (R8)

Miguel: [...] então sabe tem muito:: difere muito / às vezes tem pessoal que já tem já vem de uma comunidade estrangeira sei lá sírio-libanês às vezes até a comunidade alemã que é a colônia mesmo não é:: alemão de AI me acho alemão / é o pessoal de colônia mesmo / [...] não é:: uma resposta simples acho que tudo intercruza / [...] mas eu tô falando que aqui e porque eu convivo nesse meio de classe média alta aqui no meio social que eu convivo / é síndrome de gringo / isso quando não é síndrome do imigrante heroico né o pessoal de descendência italiana alemã se acham MUIto sabe / infelizmente tem isso também [...]

Em R8, Miguel nos apresenta duas outras possibilidades de grupos em território nacional brasileiro:

(1) “pessoal que já tem já vem de uma comunidade estrangeira”

(2) “síndrome do imigrante heroico”

Desses dois enunciados, R8 relaciona-os com suas representações, em que:

(1) → (3) “é o pessoal de colônia mesmo”

(2) → (4) não é:: alemão de AI me acho alemão”

(2) → (5) “o pessoal de descendência italiana alemã se acham MUIto sabe”

Segundo Lesser (2015), a despeito da definição tradicional de imigração – a saber, aquela que migrou e se instalou em um país estrangeiro³⁷ –, em nosso país, o uso da palavra se desdobra sob contornos mais amplos, sendo comumente utilizado também em uma condição de ancestralidade ou herança por aqueles já nascidos no Brasil por gerações. Nesse aspecto, concordamos com o autor ao apontar que essa outra maneira de emprego do termo *imigrante* desloca não somente a significação formal que se pretende ao termo, mas que, ao ressignificar o uso da palavra, possibilita também o deslocamento e a mescla de posições entre alguns imigrantes e seus descendentes, já que “eles puderam se utilizar de símbolos nacionais múltiplos, mutáveis e muitas vezes contraditórios” (Lesser, 2015, p. 23). Isso poderia ser reconhecido no emprego do verbo *achar* em R7 (“*me acho alemão*” e “*o pessoal de descendência italiana alemã se acham MUIto sabe*”), isto é, como aqueles que “se acham” em um espaço definido na condição de migrante e, assim, se consideram como imigrantes mesmo que não o sejam a partir do significado formal, mas que admitem algo da história do outro para si, interpretando o olhar que incide sobre o passado e deixa efeitos no presente (Coracini, 2011b).

Contudo, o emprego do verbo *achar*, na relação do enunciado (2) com os enunciados (4) e (5), parece carregar uma carga mais acusatória. Em seu emprego informal, uma pessoa que “*se acha*” é aquela que busca transparecer a aparência ou características daquilo que não é, acreditando ser algo que os outros compreendem como um fingimento ou ilusão. Ao contrastar o (3) “*pessoal de colônia mesmo*” com aquele que (4) “*se acha alemão*”, há a distinção entre aquele que seria “*mesmo*” o estrangeiro pela ênfase de algo verídico, idêntico, e

³⁷ Segundo a definição de *imigrante* presente no Dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/imigrante/https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/imigrante/> >. Acesso em 10 out. 2023.

aquele que “*se acha*” estrangeiro, de colônia ou imigrante, mas não é “*mesmo*” nenhuma dessas coisas.

Entre aquele que “é *mesmo*” e aquele que “*se acha*” estrangeiro ou imigrante, Lesser (2015) nos lembra que a competição entre grupos de imigrantes foi historicamente lapidada pela crença de que alguns grupos de estrangeiros seriam melhores do que outros. Esse discurso foi amplamente difundido, sobretudo a partir de grupos de imigrantes europeus. Posteriormente, entre aqueles já considerados euro-brasileiros, marcou-se a noção de hierarquização não somente entre aqueles vistos como “puramente nativos” ou “puramente estrangeiros”, mas também entre grupos de imigrantes que exaltavam culturas europeias a partir do mito de uma soberania étnica e de ética laboral, em detrimento dos demais grupos considerados inferiores e atrasados. Sob esse olhar histórico conflitante, torna-se tangível compreender como essa competição e hierarquização logo se molda em um discurso que perpassa o que é marcado como uma “*síndrome*” (R8), tal qual a “*síndrome do gringo*” (R6), entre grupos, seja pela etnia ou pela classe social – dois aspectos que, bem se sabe, ainda estão fortemente imbricados naquilo que rege a discrepância social entre brasileiros (Coracini, 2011b).

A relação entre enunciados (1) e (3), portanto, aponta para um efeito de verdade do imigrante; ele assevera a “verdade do estrangeiro” porque isso provaria a *estrangeiridade* de compor uma colônia. Já o brasileiro, descendente desses imigrantes, não possui sua validade como tal, ainda que Lesser (2015) tenha argumentado que o posicionamento como migrante é sustentado e reproduzido por diversas gerações. Na relação enunciativa entre (2) → (4) → (5), o que parece emergir é o efeito discursivo de uma *negação à identificação do outro*: o sujeito nunca poderá ser o (1) estrangeiro de (2) uma colônia *mesmo*.

Esse “*estrangeiro de colônia mesmo*” parece tomar a forma de um grande Outro nos dizeres de Miguel, um ponto virtual (Zizek, 2010) que guarda o tesouro do heroísmo europeu. Para o participante, portanto, o sujeito brasileiro somente conseguiria se equiparar à (2) *síndrome do imigrante heroico*, isto é, restaria apenas a busca incessante por aquele Outro imigrante que só pode ser reconhecido através de traços e ficções que tomam forma em seu mito. Esse brasileiro tenta se colocar na esteira significante de (1), tentando *se achar* para, assim, ser reconhecido como igual àquele que deseja. Contudo, pela impossibilidade de acessar o Outro, o participante denuncia o brasileiro que só consegue projetar traços da forma como ele imagina que o Outro quer que ele se comporte. Dessa busca pelo tesouro do significante de *ser*, ele só encontraria o semblante da ilusão de *se achar* algo que não é – seja pela sua própria visão de si ou pela visão do outro que nos fala, a saber, o nosso entrevistado –, emanando possíveis

sintomas de uma *síndrome* (R8) composta por uma idealização do Outro, cujo prazer só se encontra pelo seu fantasma inalcançável (Safatle, 2020). Escoa, pelo dizer do participante, sua posição de tentativa de se deslocar da *síndrome do imigrante heroico*; mas esse distanciamento, ineficaz pela impossibilidade de descolar-se completamente, faz transbordar o retorno da inquietação pelos estereótipos que se têm do “outro que se acha”, do incômodo causado pela busca ou reconhecimento em um grupo.

É possível, no recorte seguinte, observar uma temática similar: Kátia, ao responder à pergunta sobre a diferença que ela considerava existir entre os brasileiros e os estrangeiros, sobretudo hispano-americanos, com os quais ela convive em ambiente de trabalho, volta-se para o sobrenome como posição para *se achar* (R8) ou, como a participante coloca, para *reafirmar privilégios*:

Recorte 9 (R9)

Kátia: [...] o pessoal da argentina nem tanto porque eles acham que eles são branco / mas mas o:: / em geral assim eles têm muito uma pegada da história deles / [...] AH não sei eu acho que tem uma questão do privilégio né de reafirmar privilégio quando o brasileiro evoca o sobrenome / e não muito pra contar na questão ter uma questão cultural uma ances uma ancestralidade tipo não sei / tipo AH meu sobrenome é esse porque eu sou descendente indígena do povo tal / é e aí eles têm isso que é dessa região específica do meu país / tipo não tem muito / eu acho que é no brasil é mais revogando privilégios sabe / ah meus avós são do norte da itália tipo / ah é uma coisa tipo ah não é da região pobre sabe tipo / ou é tipo ah é da europa / da sei lá da alemanha / acho que tem uma pegada meio tipo... / e quando é do brasil ninguém res ninguém pede isso / tipo sei lá silva / ninguém fica AI meu sobrenome é silva porque eu sou não sei o quê / não tem essa

Em R9, evocar o sobrenome parece ser aquilo de maior destaque na diferença para a participante entre brasileiros e hispano-americanos. Pela relação que se tem com o sobrenome, Kátia discerne posicionamentos entre os dois grupos – e, nesse ponto, é importante notar que ela indica a postura do hispano-americano a partir da contraposição brasileira (ele faz o que nós não fazemos; ele é o que nós não somos). O hispano-americano, portanto, é aquele que (1) “*tem muito uma pegada da história deles*”. Há, nesta sentença, a relação significativa entre “*pegada*” e “*história*”, já que a “*pegada*” se abre para dois possíveis sentidos: o primeiro diz respeito à marca ou vestígio no solo que se deixa ao trilhar um caminho com os pés; e o segundo se relaciona com o ato de pegar, agarrar algo ou alguém. Na relação com a “*história*”, portanto, o efeito de sentido poderia escorrer tanto para uma história que se agarra, que não se deixa esvaír pela *pegada*, determinando um nível de controle sobre ela; ou, ainda, poderia ser atribuído aqueles que seguem as *pegadas* deixadas pela *história*, história que deixou vestígios os quais os hispano-americanos tentam rastrear. As duas sugerem, a nosso ver, uma tentativa de se conectar ao passado, buscando algo perdido ou desnaturalizado. Afinal, se é preciso seguir as

pegadas, é porque a história por ali já passou; e, ao mesmo tempo, se é preciso tentar agarrá-la para, assim, controlá-la, é porque ela constantemente escapa.

A partir da sentença (1) sobre a “*pegada da história*”, os demais enunciados parecem apresentar a ordem discursiva do hispano-americano (alguns, como pontuamos, a partir daquilo que ela apresenta que o brasileiro *não* faz). Assim sendo, a cadeia parece se apresentar por:

(1) → (2) “questão cultural” ↔ “ancestralidade” → (3) “descendente indígena” ↔ “região específica”.

A questão cultural é equiparada à ancestralidade, correndo na mesma sentença com valores discursivos atribuídos de forma equivalente: a ancestralidade seria, portanto, uma forma de fazer cultura, bem como a cultura seria asseverada pela ancestralidade. Essa cultura-ancestral desloca-se pela cadeia, apresentando as condições para que ela exista: a cultura-ancestral é estruturada pela descendência indígena que, por sua vez, teria seu valor atribuído pela região específica de origem de um povo, bem como a região teria sua especificidade sublinhada a partir da comunidade indígena que lá reside/residiu. Essas seriam as condições para que haja a (1) *pegada da história* – e o que deixa a *pegada* seria, em última instância, o “*sobrenome*” – que, nesse caso, parece atender a ordem da *letra*, no sentido lacaniano, que marca um *nome próprio* que encapsula todas essas condições para uma *pegada ancestral* exista, o que Kátia aponta não existir no brasileiro.

Neste ponto, é preciso nos deter sobre a questão da *letra* na teoria lacaniana como possibilidade de traço unário na identificação simbólica. Para Lacan ([1961/1962] 2003), o que caracteriza um significante como um nome próprio é a sua articulação com a ordem da letra, fazendo-o se distinguir de um signo, mas que, ainda assim, não deixa de possuir um efeito de significação – atrelado, ainda, àquilo que Lacan chama de “uma soma de advertências” (Lacan, ([1964/1965] 2006, p. 65). Expliquemos. O autor exemplifica a função da letra a partir de ideogramas: para ser lido, é preciso que um ideograma seja nomeado, perdendo algo de sua função referencial ao objeto, restando apenas algo atrelado à ordem da *letra*, de um resto que serve para apontar o rastro do significante, isto é, o seu *traço* (Lacan, ([1961/1962] 2003).

Se lembrarmos daquilo apontado por Lacan ([1961/1962] 2003), o traço se inscreve no sujeito dada a ordem do desejo do Outro ([1958/1959] 2016), articulando-se como um discurso e possibilitando que o sujeito inscreva algo de seu nome no mundo (Lacan, [1961/1962] 2003). Assim sendo, atendendo a ordem da letra, o nome próprio é aquele que

soma advertências, como pontua Lacan ([1964/1965] 2006): ele é, ao mesmo tempo, *insubstituível*, já que se lê um mesmo nome da mesma maneira em diferentes línguas-culturas (Lacan, [1961/1962] 2003), e *faltante*, sugerindo o buraco do desejo que tenta, incessantemente, cobrir sua falta pelo nome, “preencher os buracos” sob uma “falsa aparência de sutura” (Lacan, ([1964/1965] 2006, p. 74). Em R9, a marca do nome próprio estaria refletida no “sobrenome” que, na esteira hispano-americana, seria aquele que nomeia a “*pegada da história*”: ao invocar um sobrenome, invoca-se esse Outro cultural-ancestral da regionalidade indígena, buscando validar sua existência nesse contexto a partir de um rastro de significante que marca o buraco do desejo, as “*pegadas da história*” do Outro que se tenta perseguir ou agarrar.

Em contrapartida, o “sobrenome” ganha outro sentido quando atribuído ao brasileiro, e o uso da palavra “*pegada*” difere daquele primeiro. No Brasil, a participante associa o “sobrenome” como aquele vinculado ao significante “*privilégio*”: (1) “*tem uma questão do privilégio né de reafirmar privilégio quando o brasileiro evoca o sobrenome*”. Dessa vontade de reafirmar o privilégio, a cadeia se apresenta a seguir: (1) → (2) ser “*do norte da itália*” ↔ “*não é da região pobre*” → (3) “*é da europa*” ↔ “*da sei lá da alemanha*”. A reafirmação do privilégio estaria, portanto, na descendência europeia encapsulada pelo *sobrenome*, apontando para a relação entre ser do norte da Itália, respaldado por um imaginário de riqueza, e ser da Alemanha, relevante por ser parte do imaginário da Europa *específica* como superior.

Destacamos, aqui, a especificidade de algumas nacionalidades europeias sublinhadas por R9, já que, logo em seguida, Kátia pondera, a partir do sobrenome “*Silva*”, uma desconfiança frente seu privilégio: “*e quando é do brasil ninguém res ninguém pede isso*” → “*ninguém fica AI meu sobrenome é silva*”. É relevante sublinhar que, apesar de ser apontado pela participante como um nome “do Brasil”, “*Silva*” tem origens portuguesas – sendo, portanto, um sobrenome também europeu. Parece surgir, então, uma relação de hierarquização também entre a imagem (Foucault, 1979) que se tem desses povos, já que alguns desses *outros* ainda estão presentes como *traços do privilégio*, enquanto os demais, como os portugueses, se diluíram entre a imagem pejorativa que se tem dos próprios brasileiros. Equiparados à essa dita irrelevância brasileira, eles passam a ser posicionados como inferiores; é aquele sujeito que “*ninguém pede*” (R8) para se nomear, porque seu nome, expurgado discursivamente como um nome brasileiro, não tem peso de privilégio.

Se o hispano-americano evoca o sobrenome pelo desejo de se vincular com uma ancestralidade cultural indígena, o brasileiro é apontado como aquele que vira suas costas para essa ancestralidade, voltando-se apenas ao desejo de ser o Outro europeu específico – assim

como refletimos junto à proposta de Magno ([1980] 2008) frente à falta de *amefricanidade* do brasileiro. Assim ele o faz pelo *sobrenome*: pela marca de uma herança (Derrida; Roudinesco, 2004) que nos foi dada pelo outro, ela só importará, pela visão de Kátia (R9), se fizer ecoar *privilégios*, atendendo a esteira discursiva do Outro do qual se deseja absorver algum traço hierarquizante, traço de poder que se imagina que o Outro europeu idealizado tem, e que nós, brasileiros, não temos.

Nesse aspecto, cabe ressaltar, por fim, uma possível marca dessa falta que se tenta tamponar: em R9, dentre os enunciados que denunciam o brasileiro que quer reafirmar um privilégio, Kátia afirma que “*no brasil é mais revogando privilégios*”. Por ter utilizado a palavra “*evocar*” anteriormente, acreditamos que o uso da *revoga* tenha sido um deslize; contudo, é preciso ponderar como esse possível erro, na realidade, desvela algo de uma verdade do sujeito: tenta-se evocar o Outro chamando-o por seu nome, mas, ao fazê-lo, o que emerge é a *revoga* de seu privilégio; revoga daquilo que se deseja, mas que o Outro nunca fornecerá. Dele apenas se pode emprestar a ilusão do nome próprio.

6.5. “Problematizar o próprio brasileiro, problematizar o estrangeiro”

A questão do que é *próprio* do brasileiro parece atravessar vários dos dizeres dos nossos entrevistados – seja para problematizá-lo, seja para sustentá-lo como uma verdade. Poderíamos, também, teorizar como a própria reflexão sobre “o brasileiro” nos leva, já, a *outrificar* esses tantos outros brasileiros, separando-os pela via imaginária e pela ordem discursiva que nos atravessa, constituindo-nos e pincelando o mundo a nossa volta (Coracini, 2007). Acerca dessa temática, Violeta, ao dar continuidade à sua resposta sobre a fragmentação da unidade no Brasil pelas posições que os próprios brasileiros tomam, sai da perspectiva do paulista e volta-se para o território nacional como um todo:

Recorte 10 (R10)

Violeta: [...] e acho que o grande lance do que a gente pensa hoje em dia tem muito mais a ver com essa coisa ampla e sem fronteiras mas que não se pretende o universal unificado e única [...] / e eu acho que o brasil tem um pouco da vivência oposta / o brasil tem a vivência da dificuldade de manter unidade na diferença // porque é difícil // [...] eu sinto que a gente tipo vive uma unidade que é enfiada à goela abaixo com um montão de padronização do que seria nacional enfiado goela abaixo / que é um puta processo agressivo violento e desrespeitoso / que anula a diversidade / e aí a gente fica nessa obrigação de ter que conviver uns com os outros sendo que:: teoricamente a gente não quer né [...]

Violeta apresenta, primeiro, o que considera ser *pensado* atualmente frente à relação de brasileiros e seus tantos outros, atendendo à “*coisa ampla*”, “*sem fronteiras*”, que “*não se pretende o universal unificado e único*” (R10). Segundo Backes (2000), a tentativa de abandonar modelos culturalmente opressivos e discriminatórios levou a diversas produções narrativas que enfatizavam uma sociedade utópica pautada no amor entre semelhantes. Entretanto, não parece ser nessa esteira que pondera Violeta, reforçando a idealização não pela unidade, mas que frisa o encontro com o outro, já sem fronteiras, em um modelo social que não pretende universalizar experiências.

É possível observar, contudo, que o significante “*pensar*” se abre à interpretação do âmbito imaginário; é aquilo que pensamos, que tentamos controlar logicamente como um objetivo ideal, mas que nem por isso é natural ou possível à realidade brasileira. Esse pensamento poderia ser vinculado, portanto, ao “brasileiro ideal”, aquele que projeta uma imagem sobre a ampliação, quebra de fronteiras e que não atende à ordem discursiva da metafísica ocidental – isto é, que compreende o laço entre o sujeito e o mundo de tal forma que não prevê a estagnação identitária.

A participante se volta, então, à sua percepção da vivência brasileira, “*oposta*” à imagem projetada e idealizada: “*o brasil tem a vivência da dificuldade de manter unidade na diferença*” (R10). A alteridade, como procuramos expor ao início de nosso trabalho, é o termo que se propõe a dar conta do reconhecimento da diferença, aquele que olha o outro e compreende sua importância. Em contrapartida, por tentar abarcar a diferença, acaba-se por sublinhar somente o *oposto* como via *determinante* nos laços sociais. Assim sendo, no centro da relação de alteridade está, também, a força discursiva da identidade, daqueles que necessitam categorizar *o que é ser brasileiro* ou, ainda, *quem são os outros brasileiros*. Essa questão parece ser o que emerge do enunciado de Violeta: temos a dificuldade de “*manter a unidade na diferença*”, porque somente reconhecer a diferença, sem com ela nada fazer, induz o paradigma da unidade. Assim se instauram conflitos entre o *querer* e *não poder* ser, porque algo escapa à ordem natural – que, aqui, colocaríamos ao lado da *différance* (Derrida, 2001), da mobilidade incessante daquilo que não faz presença, mas que mostra sua necessidade de movimento –, atualizando (des)afetos entre sujeitos:

- (1) “Eu sinto que a gente tipo vive uma unidade que é enfiada à goela abaixo com um montão de padronização do que seria nacional enfiado goela abaixo” → “que é um puta processo agressivo violento e desrespeitoso” → “que anula a diversidade”.

Nota-se, na cadeia assinalada acima, que todos os processos sublinhados pela participante parecem atender ao enunciado em que o deslizamento desagua: a *anulação da diversidade*. Portanto, aquilo que poderia ser tomado, para alguns, como uma maneira positiva de *ser brasileiro* – isto é, pela narrativa da unificação (Backes, 2000) –, é denunciado por Violeta como um processo *agressivo, violento e desrespeitoso*.

Faremos, aqui, a distinção entre *agressividade* e *violência* a partir das discussões propostas por Dias (2012) e Pereira (2021), ambos amparados na psicanálise freudiana e lacaniana. A agressividade é constitutiva, como bem já argumentamos ao longo deste trabalho, mas nem sempre será violenta. A violência, por sua vez, é a agressividade que se dedica ao outro como uma ação que atravessa e ataca seu corpo, muitas vezes impulsionado por uma vontade de machucar, desprezar, rechaçar o outro, ancorado na ordem imaginária inflada pela ignorância do ego (Dias, 2012). Em síntese, a agressividade frente ao outro, bem como a impossibilidade de completar-se ao Outro, fundamenta o sujeito de linguagem (Lacan, [1958/1959] 2016; [1972/1973] 1985). Entretanto, se exacerbada pelo ato, a agressividade se torna violenta (Pereira, 2021), incidindo sobre o corpo do sujeito brasileiro que tem a *unidade e a padronização do nacional enfiada goela abaixo* (R10).

Nessa esteira, o verbo “enfiar” mostra a força autoritária do discurso de unidade: ele obriga o sujeito a engolir, incorporar e fazer como parte de seu corpo *uma* verdade nacional, *uma* forma de ser brasileiro. Tornando-se parte do corpo do sujeito, seria *anulada a diversidade* – isso porque, pelo discurso da unidade, acredita-se ser possível fazer *Um* de forma que o *outro*, o diferente ou o estrangeiro não exista mais. Seria essa a realidade brasileira de “*conviver uns com os outros*” forçosamente (“*o que teoricamente a gente não quer*” [R10]). O sofrimento, instigado pelo discurso de unidade, parece ser colocado pela participante como uma condição de ser brasileiro atualmente, perpassando nossos corpos e nossas teorias – o que Freud ([1930] 2010), ao tratar da insatisfação do ser na civilização, coloca ao lado de uma hostilidade que parece fundamentar a relação social. Aquilo que é enfiado goela abaixo, quando forçosamente empurra o discurso da pátria unificada, pode fazer lampejar o (des)gosto de ser brasileiro na “*dificuldade de manter a unidade na diferença*” (R10).

Nesse mesmo sentido, Miguel, já ao final de sua entrevista, lança a problematização do brasileiro e do estrangeiro, o que parece dialogar com a proposta, que para Violeta parecia ser somente uma idealização, de relações sociais sem fronteiras – ou que, melhor dizendo, “*desestabilizam fronteiras*”, já que elas ali estão não só como barreiras físicas entre países estrangeiros ou regiões brasileiras, mas também como limites discursivos que impõem uma

“*unidade enfiada goela abaixo*”, e delas não podemos fazer *tabula rasa*. Observa-se no recorte seguinte:

Recorte 11 (R11)

Miguel: é acho que na verdade agora essa última parte você me fez pensar em várias coisas né / por exemplo dessa questão de problematizar o próprio brasileiro né / e problematizar o estrangeiro porque por exemplo:: o brasileiro em portugal é um estrangeiro mas ele vai se sentir muito mais em casa / e por exemplo mesmo no brasil você pode se sentir um estrangeiro em outras regiões que não tem nada a ver assim [...]

A questão da *problematização* não foi disparada pelo uso deste significante pela entrevistadora, mas ela incide no enunciado do sujeito de forma ao mostrar sua força operante: não foi uma pergunta fechada ou direcionada que instigou esse posicionamento, sendo pedido de Miguel que ele falasse aquilo que achasse adequado sobre a relação de brasileiros com estrangeiros como forma de finalizar a entrevista. Nesse enunciado, Miguel retoma o *ser brasileiro* e o *ser estrangeiro* pela relação pela via da problematização, isto é, por aquilo que poderia ser lançado para dialogar com o problema do falta-a-ser: “*o brasileiro em portugal é um estrangeiro mas ele vai se sentir muito mais em casa*” → “*e por exemplo mesmo no brasil você pode se sentir um estrangeiro em outras regiões*” (R11).

Estar em um território geográfico, portanto, parece não ser aquilo que dita o que nos faz “*sentir mais em casa*”, bem como nossa própria casa, isto é, nossa nação, pode fazer-nos sentir a estrangeiridade latente nas relações entre sujeitos – seja com os outros a sua volta ou consigo mesmo. Os enunciados de Miguel parecem apontar para uma (des)ordem vinculada ao (des)prazer da estrangeiridade, problematizando posições identitárias engessadas. Ser brasileiro, bem como ser estrangeiro, carrega uma série de discursos, tecendo a trama da identificação, do desejo e da *hainamoration*. A lógica cartesiana não somente pressupõe uma unidade ou um pertencimento, como também conduz o sujeito ao desconforto e estranhamento pela mesma ordem que ela institui. Para além disso, há também a ordem do desejo do Outro, ordem simbólica que (des)organiza afetos e posições, demandando algo do sujeito falta-a-ser. Ainda assim, como bem argumenta Miguel, o problema carrega em seu cerne, também, uma abertura à *problematização* do *ser brasileiro* e do *ser estrangeiro*.

7

A ESTRANGEIRIDADE É UM (DES)PRAZER

A partir das discussões que se desdobraram no capítulo anterior, a pergunta do pertencimento se mostra cada vez mais complicada, desconfortável, intrincada em seu próprio desenrolar (des)identificatório. Como argumenta Miguel (R11), foi preciso *problematizar o próprio brasileiro* e, com isso, *problematizar o estrangeiro*, navegamos, em linhas anteriores, pelo prazer-desprazer das diversas formas de ser brasileiro, sendo retirados da enseada identitária e levados ao oceano do *outro* – outro que habita em nós, que constitui nossa visão e que demanda posicionamentos discursivos. A fronteira, se ainda predominante no imaginário, faz reverberar tensões que se mostram sempre latentes, abarcando, também, algo do simbólico dos sujeitos na relação de si com o Outro/outro, transbordando na discursividade que nos acomete e nos faz *algo* falar. No liame entre desejo e discurso, voltar-nos-emos, neste capítulo, ao embate da estrangeiridade de nossos participantes, atravessados pela temática da língua-cultura e da migração, tensionando afetos.

7.1. (Des)prazer pela língua-cultura: *chez moi, chez l'autre... chez « mautre »*

Quando tratamos da língua-cultura, é preciso lembrar aquilo que nos brindam Derrida ([1996] 2001) e Coracini (2007): uma língua nacional, ainda que tente se apoiar no semblante da monolíngua, assim só é concebida porque há uma hierarquização linguístico-cultural que necessita apresentar a ideia de unidade. Nesse sentido, entre aqueles que nasceram no Brasil, mas que, por razões muitas vezes familiares ou de migração temporária, encontram-se explicitamente entre línguas-culturas, têm suas diversas maneiras de se posicionar *entre* a brasilidade e a estrangeiridade estremecidas, lançando posições e conceitos às relações confusas entre si.

Coracini (2007), no capítulo intitulado *O espaço híbrido da subjetividade: o (bem) estar/ser entre línguas*, entrevista sujeitos entre línguas ditas maternas e ditas estrangeiras, ponderando como as duas desempenham um papel na constituição da subjetividade, deslocando a (impossível) identidade. Concordando com essa posição, voltamo-nos aos participantes de nossa pesquisa que exprimem suas experiências entre *ditos brasileiros* e *ditos estrangeiros*, apontando para algo de sua(s) língua(s)-cultura(s) nesse processo.

Buscando uma aproximação do *ideal do eu* em busca de um *Eu ideal* (Freud, [1914] 2010) entre o ser brasileiro e o ser estrangeiro, estaremos, como buscamos enfatizar ao longo deste trabalho, às margens do familiar e do alhures. Assim sendo, voltamo-nos a Pedro, que se apresenta dizendo ter viajado para outros países, seja para visitar familiares ou por sua experiência de mobilidade acadêmica na Espanha:

Recorte 12 (R12)

Pedro: [...] meu campus também era em getafe que é uma cidade periférica e eu fiquei em alcorcón / tem o levante o getafe eu sempre fui muito:: sempre gostei muito de futebol e então esses... / acho que a geografia do futebol me trouxe muito e consegui visualizar desde criança a cidade de estádio no nuremberg na alemanha pelo time o próprio getafe e enfim / e então quando eu cheguei lá eu acho que eu:: sei lá eu acho que o pertencimento não só à espanha mas a saber sei lá do futebol argentino peruano e aí por isso saber da cultura tal que a torcida não sei o quê / então eu sempre me senti muito próximo assim dos *hispanohablantes* assim / tanto que no:: é bizarro assim no vestibular da [*universidade*] eu fiz vinte e quatro em espanhol e três em português sabe / eu fiquei tipo PUxa o que que acontece entendeu [...]

Em R12, Pedro traz à baila sua experiência na Espanha entrelaçando seu *gosto* (“*sempre gostei muito*”) pelo futebol com sua *sensação* de proximidade com falantes da língua espanhola (“*sempre me senti muito próximo assim dos hispanohablantes*”). Ao longo do recorte, há um constante destaque ao esporte como uma via de aproximação, bem como aquilo que instigou a criação de laços afetivos, com participantes de outras línguas-culturas. Destacamos os seguintes enunciados:

- (1) “a geografia do futebol me trouxe muito e consegui visualizar desde criança a cidade de estádio [...]” → “sei lá eu acho que o pertencimento não só à espanha mas a saber sei lá do futebol argentino peruano e aí por isso saber da cultura tal que a torcida [...]” → “então eu sempre me senti muito próximo assim dos hispanohablantes”.

No encadeamento dos enunciados acima, podemos teorizar a relação de dois significantes: aquele que embasa o deslizamento, o qual atribuímos à infância como propulsor primário (“*desde criança*”), com aquele que serve como vetor para o deslocamento de primazia infantil, o futebol (“*o futebol me trouxe muito e consegui visualizar desde criança*”). Já é bem discutido, entre diversas áreas de produção de saber, que o papel da infância é fundamental para a constituição do sujeito. Nesse mesmo aspecto, recordamos aquilo já explorado sobre o papel do outro para a formação do *eu* na identificação imaginária, o que se dá logo nos primeiros meses de vida de um bebê (Lacan, [1949] 1996). É na infância, ainda, o período em que o sujeito é inscrito na ordem do desejo pela função parental, articulando significantes para, assim,

odiamar a si mesmo e aos outros a sua volta (Dias, 2012). No caso de R12, não nos surpreende que a infância marque um período relevante na vida do participante; o que nos move, a partir desses enunciados, é a relação que o vislumbre infantil se articula à imagem do futebol, atendendo à fantasia ligada ao esporte.

Lacan ([1969] 2003) aponta a fantasia não como uma representação de origem puramente imaginária, mas sim como aquilo que emerge da relação do sujeito barrado com a insígnia inconcebível do desejo. Portanto, a fantasia está, também, no âmbito da estrutura da linguagem do sujeito, buscando tamponar algo de seu vazio entre os elos da cadeia simbólica que só fazem reafirmar a falta que centra sua constituição. No caso de R12, o futebol é visualizado pela criança pela sua “*geografia*”, isto é, pela reprodução em sua psique para a aproximação dos espaços entre os estádios, as torcidas e a cultura dos países hispânicos, permitindo que o sujeito carregue, “*desde criança*”, aquilo que daria suporte à sua falta, já que, bem como aponta Lacan ([1969] 2003), o vazio do sujeito “é manejável por estar envolto pelo *continente* que cria” (Lacan, [1969] 2003, p. 324, grifo nosso). A “*geografia do futebol*”, portanto, entrelaça dois espaços, ambos articulados não pelo contato empírico, mas sim pela fantasia de ver aquilo que possibilitaria atender algo da ordem do desejo: o físico, relacionado aos estádios de futebol, e o subjetivo, abrindo-se como um estreitamento de espaços simbólicos, aproximando o sujeito do universo do Outro idealizado, bem como o outro hispânico, antes desconhecido e estrangeiro desde a infância à vida adulta.

Nesse laço criado com o outro hispânico, cultura e língua se mesclam, evidenciando-se pelo enunciado “*eu sempre me senti muito próximo assim dos hispanohablantes*” (R12). Sublinhamos, aqui, o uso de “*hispanohablantes*” dito na língua espanhola, o que gera o efeito discursivo de ênfase na aproximação da qual ele se refere, já que desloca sua fala da língua dita materna (português brasileiro) para a língua do *outro* no ato de proferir seu sentimento de “*proximidade*” e “*pertencimento*” – dois significantes caros a nossa discussão que permeia a relação entre o que se compreender por brasileiros e o *dito* estrangeiro, marcando efeitos de sua subjetividade (Coracini, 2007). Se o propulsor do desejo foi a infância, assim como seu vetor é marcado pelo futebol, há, na língua-cultura, a possibilidade de dar vazão a essa falta, como uma ponte que aproxima no espaço – físico e subjetivo – do participante, oferecendo-lhe algo semelhante à âncora do pertencimento.

Contudo, assim como observamos em outros dizeres, há também algo que parece resistir nessa relação de “pertencimento” frente ao outro estrangeiro. Observa-se a cadeia de enunciados seguintes:

- (2) “então eu sempre me senti muito próximo assim dos hispanohablantes assim”
 → “tanto que no:: é bizarro assim no vestibular da [universidade] eu fiz vinte e quatro em espanhol e três em português sabe” → “eu fiquei tipo PUxa o que que aconteceu entendeu”

Na cadeia assinalada acima, o significante “*bizarro*” parece disparar ambos os efeitos de aproximação ao *hispanohablante* e de distanciamento da língua-cultura portuguesa-brasileira. Nota-se que o efeito do *bizarro* ser relaciona não mais com o futebol, mas sim com as línguas-culturas amparadas no semblante do materno e do estrangeiro. Voltando à definição do movimento identificatório como *fantasmático* (Derrida, [1996] 2001) entre línguas-culturas, concordamos que é “a partir dos fantasmas que habitam o inconsciente do sujeito e que suscitam momentos de identificações” que observamos “uma mistura do mesmo (do idêntico) e do outro (do diferente)” (Coracini, 2007, p. 125). Entretanto, como bem nos lembra Coracini (2007), essa mistura não é homogeneizadora – e, assim sendo, algo escapa pela via discursiva do *bizarro*.

A própria definição de *bizarro*, segundo o dicionário brasileiro, já não atende uma ordem clara que se pretenderia logicamente ao signo: em primeira instância, o “*bizarro*” é apresentado como aquele que tem boa aparência ou é admirável, para logo depois ser apontado, na mesma lista de definições dicionarizadas, como o esquisito ou estranho³⁸. Nesse aspecto, é possível inferir que “*bizarro*”, neste contexto apresentado por R12 (e similar ao contexto de Marina em R3), permite a leitura de uma abertura de sentidos relacionais no enunciado do participante, ancorando-se em ambos estranhamento e fascínio frente à desestabilização das posições que as línguas-culturas ocupam em sua vida. A nosso ver, ordenam-se os afetos frente à língua-cultura de uma forma não linear ao lançar mão do significante “*bizarro*”, causando efeitos que parecem apontar àqueles da *hainamoration* lacaniana ao desalinhar o dito materno e o dito estrangeiro. Nesse aspecto, seria a desestabilização do imperativo da monolíngua (Derrida, [1996] 2001) que inicia o sentimento de prazer-desprazer – talvez porque se esperava que o império da língua dita materna seria mais poderoso que aquele do âmbito da estrangeiridade.

Derrida (2003) aponta a língua-cultura como aquela que só faz deixar efeitos de pertencimento porque, ao contrário daquilo que comumente se imagina, ela é aquela capaz de

³⁸ Segundo a definição de *bizarro* presente no dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/bizarro/> >. Acesso 29 fev. 2024.

expropriar o sujeito – e, nesse aspecto, é preciso dar ênfase à *expropriação*, ou (ex)propriação, isto é, aquilo que só se apropria se for tomado de fora, ou que nunca se apropria porque carrega, já no corpo da linguagem, a dimensão do inapreensível. A estranheza, *bizarria* entre línguas-culturas abre-se, portanto, ao abalo no território que *fronteiriza* o nacional e o estrangeiro, como uma mola propulsora ao alhures do falta-a-ser inquietante, marcado pela estranheza, mas que nem por isso parece hierarquizar afetos, ainda que assim impere a ordem discursiva da língua materna, língua única da metafísica cartesiana.

Semelhante à possível *expropriação* entre o “materno” e o “estrangeiro” pela língua-cultura, voltamos nosso olhar à Violeta – e, relembremos, a participante é filha de pais hispânicos, apresentando-se como a primeira brasileira de sua família. Quando questionada qual a língua falada em ambiente familiar, a participante afirma ter crescido entre duas línguas, entre duas âncoras constitutivas que oscilavam a depender do contexto em que se encontrava:

Recorte 13 (R13)

Violeta: [...] os meus dois pais meu pai e minha mãe né os dois são de fala hispânica:: / então na minha casa sempre SÓ se falou espanhol dentro de casa / [...] como eu fui desde desde os quatro meses eu ia pra creche / ficava o dia inteiro na creche / então eu sempre cresci nesse ambiente que em casa era espanhol e na escola era português / então quando eu comecei a falar meus pais falavam em espanhol comigo e eu falava português [...]

Em R13, parece haver o destaque e repetição do significante “*casa*” como aquele que sustenta a cadeia discursiva da participante, apresentando-se nos seguintes enunciados:

- (1) “então na minha casa sempre SÓ se falou espanhol dentro de casa” (início do recorte)
- (2) “então eu sempre cresci nesse ambiente que em casa era espanhol e na escola era português” (retorno ao final do recorte)

Pela organização de seu dizer, é possível observar, primeiro, que há a separação entre um ambiente de abrigo pessoal (a *casa*) e um ambiente formal (a *creche* ou *escola*), separação que vai além do âmbito físico ou institucional, demarcando, também, a separação entre línguas-culturas das quais ela lançava mão em determinados espaços. Deter-nos-emos neste primeiro ponto de separação entre línguas-ambientes: em ambiente familiar, falava-se espanhol. Já em ambiente escolar, falava-se português. O destaque dado pela participante que seus pais “*são de fala hispânica*” (R13) abre-nos as portas para indagar o papel constitutivo da língua-cultura: a fala hispânica é representada em seu enunciado como aquela que constitui seus pais, perpassando sua condição de existência. Eles não somente falam uma língua hispânica –

eles *são de fala* hispânica e, portanto, eles *são a fala* hispânica, como uma âncora que lhes confere um posicionamento no mundo.

Atentemo-nos ao enunciado: “*então na minha casa sempre SÓ se falou espanhol dentro de casa*” (R13). O conectivo “*então*” parece se apresentar como uma consequência que justifica seu próprio posicionamento em ambiente familiar a partir da convivência com seus Outros – isto é, o pai e a mãe –, já que a constituição linguística-cultural dos pais é aquela que dá luz ao espaço *dentro de casa*, ancorado na língua-cultura hispânica. Nesse aspecto, relembremos aquilo que nos expôs Derrida ([1996] 2001): mesmo a língua dita materna, a língua com a qual nos apresentamos e nos fazemos reconhecer, não é mesmo a nossa língua; ela é a língua do outro, língua que nos foi emprestada pelo outro e que nunca irá, de fato, pertencer-nos. Posto isso, ainda que seja aquela na qual nos reconhecemos como sujeitos no mundo, ela será sempre estranha, como uma língua estrangeira constituída por línguas outras que, muitas vezes, nem sabemos apontar quais são (Coracini, 2010a).

Por conseguinte, o conectivo “*então*” ecoa, no enunciado (R13), como uma abertura que demarca uma consequência, como se a constituição em língua-cultura hispânica dos pais fosse a fonte para o que viria a seguir: a exclusividade inevitável da língua-cultura espanhola em casa. Traça-se, assim, uma possível ligação entre a causa de pertencimento dos pais como hispânicos (“*se são de fala hispânica...*”) com aquilo que ressoa como uma consequência que respinga em sua própria experiência linguístico-cultural (“... *então* só se falou espanhol dentro de casa”). Relacionando a constituição dos pais com a consolidação da dinâmica da “*casa*” ancorada pela língua-cultura hispânica³⁹, o significante “*então*” parece apontar para o seu posicionamento de subordinação à dinâmica linguística-cultural, já que são os pais aqueles que traçam a relação primordial da criança entre desejo e castração do falo (Lacan, [1957/1958] 1999).

³⁹ É preciso notar, neste ponto, que discutimos a língua-cultura hispânica/espanhola no singular porque assim a faz Violeta. Contudo, é necessário fazer nota daquilo que aponta Derrida ([1996] 2001) – e que já discutimos aqui, sendo posição da qual tomamos parte – que uma língua não é somente *uma* língua, constituída por muitas outras. No caso de Violeta, ela não somente é constituída por línguas-culturas que desempenham um papel velado, escondido no discurso da monolíngua, como também é perpassada por duas variantes linguísticas distintas, já que o castelhano falado no Chile, terra natal do pai, e na Argentina, terra natal da mãe, não é *a mesma língua* ou *o mesmo espanhol*. Tratamos do “hispânico” e do “espanhol” aqui pelo singular, mas frisamos a importância que temos em mente, ao tratarmos de uma língua, que não estamos, nunca, tratando de *uma* língua ou *uma* cultura, sobretudo, nesse caso, entre línguas-culturas que se dissipam entre contextos nacionais distintos, mas que se confundem na vivência de Violeta no Brasil sob o semblante da unidade instituída pela/*na casa* que envolve e enlaça sua família.

Expliquemos: para Lacan ([1957/1958] 1999), a mãe é a primeira via de desejo do sujeito – isto é, ele quer ser desejado pela mãe. Nessa esfera, há também o papel do pai, aquele que interdita o sujeito pela castração do falo – e, aqui, é importante ressaltar que o falo, para Lacan, não faz referência a um órgão de ordem biologicamente masculina, mas sim a um *significante puro*, uma posição de leis que organiza a inadequação fundamental do sujeito frente ao seu desejo (Safatle, 2020). Essa ordem parental (des)alinha o sujeito e o desejo, atribuindo-lhe apenas um fantasma: como já discutimos a partir de Lacan ([1958/1959] 2016), o sujeito se relaciona sempre com alguma coisa que se parece mais ou menos com esse objeto de desejo perdido, mas que, tal como um fantasma, só faz mostrar o espectro daquilo que não se tem. No caso do enunciado que se apresenta em R13, é possível teorizar como o papel exercido por ambos os pais de Violeta impõe, simultaneamente, a ordem do desejo primário e a imposição da lei do significante pela ordem da língua-cultura hispânica, apresentando-se como uma consequência entre desejo e reverência daquela que herda uma língua materna – o que ganha força, também, pela ênfase ao dizer que “*sempre SÓ se falou espanhol*” (R13) –, sendo colocada na ordem discursiva dessa língua-cultura pela demarcação de um ambiente afetivo como *a casa*.

Já em uma suposta contraposição à língua-cultura do núcleo familiar, Violeta apresenta a língua-cultura portuguesa-brasileira como centro de sua vida escolar, ambiente formal educacional no qual ela fora inserida desde seus quatro meses de idade. Destacamos, aqui, o fragmento em que a participante afirma: “*então eu sempre cresci nesse ambiente que em casa era espanhol e na escola era português*” (R13). No enunciado em questão, sublinhamos o uso do advérbio de tempo *sempre* seguido do verbo *crescer* na primeira pessoa do singular do pretérito perfeito. A palavra “*cresci*”, se isolada, poderia representar um verbo de ação ou transformação que se fechou no passado: “*eu cresci*” – isto é, já não cresço mais, questão passada que pode ter consequências nas ações subsequentes, mas que não reverbera ativamente no presente. Contudo, ao utilizar o advérbio *sempre* anteriormente (“*sempre cresci*”), a participante deixa transbordar outro efeito de sentido: ela “*sempre*” cresceu, dando efeito de prolongamento temporal que, mesmo passado, parece reverberar em seu processo de crescimento de maneira perpétua e constante, lançando-a sempre ao *ambiente* deslocado entre duas línguas-culturas.

Desse mesmo fragmento, retorna o significante da *casa* ao final de seu dizer, dessa vez ressignificando posições entre línguas-culturas. Se antes a *casa* era o ambiente de dominação do Outro hispânico, instaurado pela via da língua-cultura materna e paterna, agora, ao final do recorte, esse significante se desloca, o que é possível observar pela cadeia

enunciativa presente: “*então eu sempre cresci nesse ambiente que em casa era espanhol e na escola era português*” → “*então quando eu comecei a falar meus pais falavam em espanhol comigo e eu falava português*” (R13).

Segundo Eckert-Hoff (2010), no que tange à relação entre lugar discursivo e lugar físico, concebe-se, à primeira vista, o lugar discursivo como aquele que atende ao sujeito cindido, barrado, constituído por deslizos e errâncias, sujeito da subjetividade. Já o lugar físico pode ser entendido como espaço do corpo social, território, história. Contudo, a despeito da vontade consciente de distinguir logicamente seus posicionamentos, concordamos quando a autora sinaliza que ambos os lugares se configuram pelo imbricamento, entrelaçando-se em um território de intermédio que negocia um espaço entre línguas-culturas para, assim, permitir se compreender como sujeito (Eckert-Hoff, 2010). São as duas línguas-culturas que a atravessam e fazem dela sujeito, dois lugares distintos que se entrelaçam no âmago do ser.

Entretanto, a despeito de sua formação *entre-lugares*, lembramos aquilo que apresenta Derrida ([1996] 2001): a língua marca uma autoridade que demanda um retorno de si à sua casa – autoridade essa que articulamos com a autoridade do desejo do Outro que se impõe pela língua-cultura da “*casa*”. A marca do retorno à casa, ao final do recorte, aponta para o deslocamento do significante: agora, o lugar da escola, isto é, da língua-cultura portuguesa-brasileira, marca seu traço dentro da casa, infiltrando-se ao tomar espaço como a língua-cultura em que Violeta lança mão primeiro pela fala. Há, nessa relação, a possibilidade de reflexão não somente sobre a constituição entre línguas-culturas da participante, como também sobre o jogo de forças entre elas. Há a autoridade do Outro hispânico, da ordem da familiaridade primeira (isto é, seus pais), que constrói o ambiente da casa; há, também, a autoridade da língua-cultura da sociedade em que ela se insere (Coracini, 2007; 2011a) e que também se faz morada. Nesse sentido, se a sociedade é composta por discursos diversos que se dissipam pelos efeitos de verdade (Foucault, 1979), então é possível interpretar que há uma ordem discursiva que se impõe, também, pelo uso e o silêncio de certas línguas-culturas em determinados contextos (Foucault, [1969] 2008). A *casa*, articulada no laço de ser entre línguas-culturas, não o faz de maneira estaticamente pacífica, já que a ordem discursiva é um jogo de forças (Foucault, [1971] 1996) entre o Outro familiar e o Outro social.

Observe-se, no recorte 14, a continuação de sua resposta:

Recorte 14 (R14)

Violeta: [...] / e aí depois na minha:: na minha vida sempre foi assim / meus pais falam espanhol [...] / porque tipo eles nem percebem que tão falando espanhol [...] / e eu

sempre falando em português / por exemplo se eu chegava da escola começava a falar português / e em algum momento tem alguma virada do assunto e eu começo a falar espanhol que eu não consigo descobrir cem por cento qual é / mas eu acho que tem a ver um pouco com aquilo que eu te falei no começo de se o assunto é mais digamos teórico uma coisa assim / ou mais prático talvez acho que eu tendo a falar em português / e isso se começa a entrar às vezes numa coisa mais subjetiva mais das minhas emoções eu acho que talvez eu comece a falar em espanhol sabe / e isso permanece até hoje / até hoje é assim / os meus pais falam em espanhol comigo e eu falo nos dois / eu vou transitando de um pro outro

Ponderamos, no recorte anterior, como a língua-cultura portuguesa-brasileira parecia fazer seu caminho agora dentro da *casa* da participante, teorizando sobre um possível jogo de forças discursivas que se compõe e impõe uma demanda ao sujeito. Essa questão parece se destacar em R14, em que é possível observar dois movimentos em relação às línguas-culturas. Contemplaremos, primeiro, os enunciados assim como eles se desdobram: (1) “*por exemplo se eu chegava da escola eu começava a falar português*” → “*e em algum momento tem alguma virada do assunto e eu começo a falar espanhol que eu não consigo descobrir cem por cento qual é*”.

É possível observar, entre o deslizamento da cadeia (1), àquela que chega de um lugar externo, da escola como espaço outro em que predomina o uso da língua-cultura portuguesa-brasileira, para logo se inserir no lugar interno, ambiente familiar. Como procuramos argumentar no recorte passado, parece haver, aqui, a ação de forças discursivas entre línguas-culturas no espaço interno, já que a distinção entre a língua-cultura hispânica dentro de casa (*chez moi*) e da língua-cultura portuguesa-brasileira do outro (*chez l'autre*) agora se encontram em seu ambiente familiar. Esfacela-se, assim, o semblante da distinção racional entre línguas-culturas, marcando a possibilidade constitutiva em con-fusão, fusão no contato de línguas-culturas distintas que confundem a lógica homogeneizadora que perpassa a vontade de ser único até na(s) língua(s) que acredita dominar (Coracini, 2007).

Nesse mesmo sentido interpretativo, a participante sugere uma “*virada no assunto*” entre uma língua-cultura e outra. Aqui, supomos que a palavra “*virada*” atua como um significante na medida em que atende o efeito de sentido do deslocamento da percepção entre dentro ou fora, isso ou aquilo, impossibilitando sua *lugarização*, fixação de um lugar. Nesse aspecto, parece haver uma relação entre a noção de *extimidade* postulada por Lacan ([1962/1963] 2005), neologismo que une o êxtimo, ou seja, o externo, com o íntimo do sujeito, algo de fora inerente ao sujeito do qual ele não pode se desvencilhar, confundindo os sentidos das línguas-culturas – o que parece ganhar força a partir do enunciado “*eu não consigo descobrir cem por cento qual é*” (R14), como uma *virada ilugarizável*.

A virada entre línguas-culturas parece atender algo da ordem incontrolável da participante, difícil de compreender, talvez porque a decisão – ou “de-cisão” (Coracini, 2008, p. 192), jogo com a palavra do qual já lançamos mão em outros momentos deste trabalho, explorando como “decidir” é, ao mesmo tempo, cindir, cortar – não ocorre em âmbito consciente. Seja em contextos de cunho formal ou emocional, seja pela impossibilidade de reconhecer a *virada* (R14) que movimenta as línguas-culturas constitutivas de cada um, ponderamos, a partir daquilo que reflete Eckert-Hoff (2010), que o sentimento de exílio pela língua-cultura de descendentes de imigrantes revira, constantemente, o inquietante da estrangeiridade frente à impossibilidade de obter uma língua própria ou permanentemente habitável, sempre revirada. Avançamos, então, na cadeia de enunciados da participante que se relacionam com a cadeia (1) previamente apresentada:

(1) → “mas eu acho que tem a ver um pouco com aquilo que eu te falei no começo de se o assunto é mais digamos teórico uma coisa assim” → “ou mais prático acho que tendo a falar em português” (primeiro sentido).

(1) → “e isso se começa a entrar às vezes numa coisa mais subjetiva mais das minhas emoções eu acho que talvez eu comece a falar em espanhol sabe” (segundo sentido).

Marcamos os enunciados como primeiro e segundo sentido porque parece haver justamente uma vontade de *controlar sentidos* dos enunciados a partir da teorização do que poderia instituir a *virada* entre o uso das línguas-culturas que a compõem. A tentativa de traçar uma ordem de sentidos através do papel que cada língua deveria exercer – uma atenderia sua lógica, a outra atenderia sua subjetividade, criando uma ficção que julga adequada para explicá-las (Coracini, 2007) – parece vacilar por marcas que apontam para a incerteza (“*acho*”, “às vezes”, “*talvez*” [R14]), mas que, ainda assim, tentam racionalizar posições de línguas-culturas. Nessa tentativa de fazer lógica da virada, parece ressurgir o jogo de forças que rege sua *casa*: trata-se de uma *casa* que não oferece *morada*, não oferece o conforto do ser estável, porque terá, entre suas paredes, línguas-culturas que esbarrarão umas com as outras, fazendo ruína de seus muros identitários. Parece haver, então, o embate entre as autoridades da língua-cultura portuguesa-brasileira e da língua-cultura hispânica que desagua em uma ordem discursiva que impera frente à extimidade.

Lembremos daquilo que já tratamos em outros momentos de nosso trabalho: a noção de externo e interno atualiza a relação de afeto e gozo do sujeito (Lacan, [1972]1973] 1985). O que é externo não deixa o sujeito gozar bem como ele quer e, no caso de R14, o que

parece transbordar da relação que imbrica na sua casa, *chez moi*, e na casa do outro, *chez l'autre*, é que a *casa* já não é nem totalmente sua, nem totalmente do outro. Se nos permitirmos jogar com a junção das palavras *moi* e *autre*, a *casa* de Violeta se articula mais como uma *chez "mautre"* – ela não está na sua casa nem na casa do outro; ela está na casa do “meu outro”, aquele que descentraliza o sujeito de identidade e suspende seu conforto familiar, instigando algo no sujeito do desejo.

Essa suspensão do prazer de *saber-se* parece demandar um posicionamento da participante que *quer* separar funções, porque a noção que aponta o *outro*, o *estrangeiro em nós* (Kristeva, [1988] 1994) não atende à lógica metafísica na qual nossa sociedade se fundamenta. O lembrete que a casa que habitamos é do *nosso outro* carrega, também, a voz da binaridade, a voz cartesiana que enlaça algo de nosso discurso e que se impõe na briga de autoridades entre ser brasileira e ser hispânica, demandando, também pela sua voz, uma posição discursiva da participante, que parece não saber a qual discurso de amor responder – da metafísica? Da língua-cultura portuguesa-brasileira? Da língua-cultura hispânica? –, deixando, nesse processo, rastros do desconforto e incerteza de não saber ao certo *se dizer* entre *viradas*.

7.2. (Des)prazer pela língua-cultura: *chez « mautre » – chez (le) maître*

Em uma direção similar, voltamos nosso olhar para Julia, que narra sua constituição como nipo-brasileira e a relação labiríntica entre ser da língua-cultura brasileira e ser da língua-cultura japonesa. No início de sua entrevista, pedimos para que Julia se apresentasse, falando um pouco de sua formação, idade e outros pontos pessoais. Nesse momento, ela explica sua jornada acadêmica e comenta ter pesquisado questões relacionadas à língua-cultura japonesa desde a graduação, afirmando: “*a minha vida inteira era a língua japonesa*”⁴⁰. Conversamos, brevemente, sobre seu interesse em pesquisar essa língua-cultura, o que ela afirma ter partido de seu próprio interesse, já que seus pais priorizavam a língua-cultura inglesa. Nesse aspecto, pelo interesse despertado na entrevistadora frente ao incentivo à língua-cultura inglesa em detrimento da língua-cultura japonesa⁴¹, pedimos para que ela explicasse, pela sua percepção,

⁴⁰ Por economia de espaço, não traremos esse recorte específico no corpo do trabalho: “Entrevistadora: [...] pelo o que você falou a graduação e o doutorado tem um pouco a ver com isso [*com a língua-cultura japonesa*] né então: / e o mestrado?”; “Julia: uhum / também / a minha vida inteira era a língua japonesa ((risos)) / desde a graduação”.

⁴¹ Esclarecemos, aqui, a pergunta feita pela entrevistadora que disparou uma resposta iniciada por “isso”: “Entrevistadora: por quê? / porque vindo de família japonesa eu sei que tem bastante de passar o japonês...”; “Julia: isso / [*continua no corpo do texto*]”.

aquilo que levou seus pais a incentivarem a aprendizagem de uma língua-cultura e não de outra, sobre o que Julia responde:

Recorte 15 (R15)

Julia: isso / então eu acho assim né que: / é no caso deles como eles foram a: a segunda geração né / a primeira geração nascida no brasil / eu acho que eles sofreram muito pelo fato de eles falarem japonês / é essa a impressão que eu tenho né / então assim na escola eles tiveram uma experiência muito ruim porque eles só falavam... / meu pai principalmente né / eles só falavam japonês e aí chegava na escola e falava japonês e a professora ficava brava falava que tinha que falar português / e aí ele chegava em casa e fala português e os pais ficavam bravos falavam que tinha que falar japonês né ((risos)) / então né acho que não foi não era uma coisa valorizada né [...]

Comumente, quando o primeiro imigrante japonês de uma família se instala no Brasil, começa-se a contar *gerações* nipo-brasileiras⁴², assim como é possível observar no dizer da participante em R15. Nessa escala geracional, a primeira geração seria o imigrante; a segunda geração seria aquela ocupada pelos filhos dos imigrantes nascidos no Brasil; a terceira seria a geração dos netos dos imigrantes, e assim sucessivamente. Voltando-nos ao significante “*geração*”, parece-nos interessante sublinhar que sua definição formal alude, primeiramente, ao ato de gerar(-se)⁴³, aquilo que dá existência, que faz nascer algo novo. Nessa esteira, interpretamos a imigração japonesa no Brasil como aquela que desencadeou um novo *ser japonês* que não é, necessariamente, aquele marcado pela nacionalidade japonesa e que, também, não se insere completamente nos parâmetros do que comumente se imagina *ser brasileiro*. Cria-se, assim, um espaço identificatório e subjetivo deslocado entre aquele que é marcado por suas *gerações*, que terá sempre ligação com aquele que lhe deu origem, que lhe *gerou*, mas que também carrega o gosto amargo da impossibilidade de pertencimento pleno.

A partir daquilo que narra Julia sobre a experiência de seus pais, ser da segunda geração nipo-brasileira marcou um deslocamento pela exclusão entre língua-cultura portuguesa-brasileira e a língua-cultura japonesa. Observemos os enunciados:

- (1) “a professora ficava brava falava que tinha que falar português”;
- (2) “os pais ficavam bravos falavam que tinha que falar japonês”.

Como ressalta Derrida ([1996] 2001), a única forma de evocar uma monolíngua é pela força do fazer-dizer político que atravessa a língua e a cultura, que também se traduz em

⁴² Informação extraída de *População segundo Geração* do Centro de Estudos Nipo-brasileiros (CENB). Disponível em: <https://cenb.org.br/articles/display_pt/Populacao%20segundo%20Geracao>. Acesso 10 ago. 2022

⁴³ Segundo a definição de *geração* presente no dicionário Michaelis On-line. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/gera%C3%A7%C3%A3o/>>. Acesso em 11 ago. 2022.

uma (falta de) hospitalidade. A hospitalidade, aliás, só se estende àquele que se curva ao discurso da monolíngua, demandando do sujeito, visto sempre como estrangeiro, que ele peça o acolhimento não a partir de sua própria língua, mas a partir da língua do outro. Derrida (2003) questiona essa demanda institucional, perguntando os motivos pelos quais se exige que o estrangeiro domine a língua-cultura do outro para só assim lhe ser dado o direito de pedir asilo – e, para além disso, o autor questiona por que, mesmo se atendida tal exigência, o sujeito continua deslocado socialmente sob o status de *estrangeiro*, o externo, o outro.

Há, aqui, um paradoxo que só faz exprimir o exercício do poder latente na relação entre sujeitos, asseverado pelo discurso de autoridade da linguagem (Foucault, 1979; 1987): assim como vimos anteriormente, a escola demanda a posição do sujeito nacional, sujeito brasileiro que assim só pode ser se deixar outras línguas-culturas de lado, atendendo à ordem do Ideal da língua-cultura portuguesa-brasileira; em R15, há também a imposição da família, da casa onde o que impera é o Ideal da língua-cultura japonesa. Como, portanto, reconhecer-se frente àqueles que deslocam demandas de línguas-culturas distintas, que amparam a colonialidade da língua-cultura e, assim, também negam a hospitalidade, seja em ambiente escolar ou familiar? Parece-nos que os dizeres de Julia apontam para um “*sofrimento*” (R15), assim como ela qualifica em seu enunciado, instituído pelo entrave dos (des)lugares identitários que é sempre lembrado pelo outro – seja ele o brasileiro ou o japonês – que seu pertencimento não lhe é garantido, e que a hospitalidade só será oferecida a depender de seu posicionamento pela língua-cultura, exigindo provar(-se): fale japonês, fale português. Seja um só. Identifique-se!

Observa-se, nos enunciados seguintes: “*eu acho que eles sofreram muito pelo fato de eles falarem japonês*” → “*então assim na escola eles tiveram uma experiência muito ruim porque eles só falavam...*” → “*então né acho que não foi não era uma coisa valorizada né*” (R15). A partir dessa cadeia de relações, o significante que nos serve como norte é a “*valorização*”: havia a hierarquização de valores e demandas atribuídos à determinada língua-cultura tanto na esfera brasileira quanto na esfera japonesa; contudo, o que atribuiu sofrimento e uma experiência ruim aos seus pais pela incapacidade de adequar-se ao desejo do Outro não foi o Ideal do japonês – como usualmente poderia se pressupor de uma família tipicamente japonesa no Brasil (Demartini, 1999) –, e sim o discurso do Ideal brasileiro, reafirmado pela imagem de autoridade da professora, que desvalorizava o japonês e, por isso, causava sofrimento.

É preciso sublinhar, como já fizemos em outros recortes deste trabalho, que estamos tratando a percepção de nossa participante de pesquisa frente à experiência do outro. Nesse aspecto, é preciso ponderar como essa atribuição da autoridade da língua-cultura do Brasil impera também para a participante: afinal, se bem nos recordamos, a questão que lançamos foi em relação ao incentivo dos pais frente à *língua-cultura inglesa* em detrimento da japonesa. Contudo, a participante trata, primeiro, do imperativo da língua-cultura portuguesa-brasileira frente ao japonês, fazendo emergir a ordem discursiva que se apresenta pelo seu enunciado e que faz transbordar algo de si pela experiência de seus pais, sublinhando de seu próprio posicionamento frente ao incômodo e sofrimento de sua própria experiência nipo-brasileira. Nesse sentido, lembramos que, ao narrar a nossa história, bem como a história dos outros, algo sempre transborda e deixa marcas de nós mesmos, borrando as fronteiras aparentes entre ficção e realidade narrada a partir dos olhos do outro e criando uma verdade que impregna sua experiência linguístico-cultural (Eckert-Hoff, 2010).

Prosseguindo ainda sobre a mesma resposta frente ao (des)prazer entre línguas, Julia se volta, agora, à relação entre as línguas-culturas japonesa e inglesa:

Recorte 16 (R16)

Julia: [...] e:: e aí na época:: e e outros também que te:: que tinha aquela imagem né de que pelo menos no meu caso né muitos muitos parentes foram pro japão trabalhar como *dekasegui* / e eles chegando lá eles viram que o japonês tiveram muita teve muita influência do inglês então eles achavam que o japonês ia acabar né / assim ah não:: japonês ninguém mais fala japonês / vai falar tudo em inglês / porque tinha muitas palavras né depois da segunda guerra muitas palavras entraram do do inglês / e aí então teve assim não tinha tanto prestígio assim de profissão / assim ah não né o inglês é muito mais prioridade / e aí então acabou não... / acabou que eles não incentivaram né / nem a falar japonês né / assim eu tinha contato né porque eu vi eles conversando com os meus avós né coisa do... / eu imagino que você também né / do dia a dia uma palavra ou outra né de ((risos)) comida ou coisas do tipo né / a gente vai ouvindo né

Assim como apresenta R16, muitos parentes da participante migraram temporariamente ao Japão na posição de *dekasegui*, termo da língua-cultura japonesa comumente utilizado em contexto brasileiro para designar descendentes de japoneses que residem temporariamente no Japão para fins laborais (Uyeno, 2011). Pela experiência dos *dekaseguis*, observa-se como a língua-cultura inglesa atravessa a japonesa como uma das consequências da Segunda Guerra Mundial (MacGregor, 2003; Serafim; Gimenez; Alonso, 2006), o que parece esfacelar a relação imaginária do fantasma da monolíngua entre os descendentes e o Ideal japonês – que, comumente, mantinham costumes e tradições considerados essenciais para que se identificasse um japonês em território brasileiro

(Demartini, 1999), sendo a língua-cultura tida como homogênea e fixa um de seus fatores predominantes (Derrida, [1996] 2001).

O possível choque da influência externa ocidental – influência essa apontada pela participante pelas palavras que “*entraram*” (R16) na realidade japonesa – deixa o efeito de sentido do deslizar entre o externo e interno, atualizando a noção espacial de *dentro* e *fora* de um grupo a partir de um jogo de forças entre línguas-culturas. Nessa sobreposição de forças, a língua-cultura inglesa se posicionou como superior à japonesa no imaginário do ideal dos nipo-brasileiros de sua família. Assim como observado no recorte anterior, a língua-cultura japonesa é novamente desvalorizada em razão de uma língua-cultura outra – neste caso, a inglesa –, agora em relação não à autoridade escolar, que acometeu o discurso na infância de seus pais, mas à autoridade da lógica do mercado profissional, já voltado para o estágio adulto de formação do sujeito, interpretação que se faz possível pelo enunciado: “*não tinha tanto prestígio assim de profissão*” (R16).

Já tratamos, anteriormente, de possíveis vestígios que apontam para a própria percepção da participante a partir da narrativa da história do outro (Eckert-Hoff, 2010), ponderando sobre os rastros que poderiam fazer emergir algo de seu próprio posicionamento (des)prazeroso frente à hierarquização das línguas-culturas. Essa questão parece ganhar força, neste recorte (R16), pelo efeito que hierarquização que decanta em sua própria relação com a língua-cultura japonesa, lançada às margens:

- (1) “acabou que eles não incentivaram né” → “nem a falar japonês”
- (2) “assim eu tinha contato né porque eu vi eles conversando com os meus avós né coisa do...” → “do dia a dia uma palavra ou outra né de ((risos)) comida ou coisas do tipo né” → “a gente vai ouvindo né”

A relação entre as cadeias enunciativas (1) e (2) parecem apontar para a angústia de lhe ser recusado aquilo que a constitui. A participante foi posicionada por sua família às margens da experiência com a língua-cultura japonesa, observando os outros conversarem em uma língua-cultura que lhe foi negada, mas que ela resgata ainda que em fragmentos, rastros daquilo que a atravessava, em *palavras, comidas* (R15), fagulhas de algo do Outro que também deseja tomar como seu, apropriar-se, incorporar (Lacan, [1961/1962] 2003) pela língua-cultura. Na cadeia (1), observamos que a falta de *incentivo* não estava apenas no âmbito do ensino-aprendizagem formal, mas também não perpassava *nem a fala* (R16).

Para a psicanálise, se a relação entre sujeito e desejo é aquilo que institui o estatuto de falta-a-ser (Lacan, ([1958] 1998), seria pela relação entre sujeito e gozo que o sujeito poderia ser elevado à condição de *falasser* (Lacan, [1975] 2003). O *falasser*, neologismo lacaniano (Lacan, [1975/1976] 2007) apresentado como uma outra forma de designar o inconsciente⁴⁴, faz referência direta ao gozo da conjunção entre algo do simbólico e do real. Segundo o autor, se o sujeito conseguisse se sustentar pelo *falasser*, ele seria capaz de conjugar a fala e a ordem do gozo fálico, isto é, do gozo do significante da falta, permitindo que o sujeito faça algo com a falta que o constitui para além de uma mera subordinação ao Outro. Contudo, no caso de R16, parece não haver a permissão da inscrição do sujeito na língua-cultura japonesa *nem pela fala*, já que “*nem*” lhe ensinaram a “*falar*” japonês, impedindo a passagem do *falta-a-ser* ao *falasser*. Nesse caso, parece não haver a possibilidade de encontro entre a fala e o gozo, porque a fala na língua-cultura japonesa lhe foi barrada.

Pela hierarquização das línguas-culturas – seja entre a japonesa e a portuguesa-brasileira, ou a japonesa e a inglesa –, aqueles à sua volta atribuíram valores, escalas de importância e relevância de uma língua-cultura pelo discurso escolar brasileiro, vigente à época da formação de seus pais, e pelo discurso mercadológico pela experiência dos *dekasseguis* de sua família. Essa escolha não parece ter sido da participante – afinal, lembremos que, ao início da entrevista, ela diz ter iniciado seus estudos na/da língua-cultura japonesa em sua vida adulta, realizando pesquisas acadêmicas pela língua-cultura que “foi sua vida inteira” (cf. nota de rodapé 40). Nessa esteira, permitimo-nos embaralhar *chez moi* e *chez l'autre* para, assim, refletirmos sobre o *chez mautre* – o sujeito na casa do “meu outro”. Ademais, se estamos na via do “meu outro”, aquele outro que faz morada em nós, há também, nessa mesma estrutura, um *chez (le) maître* – outro jogo que nos permitimos entre os significantes: na casa do “meu outro”, estamos, também, na “casa do mestre”, casa do Outro-mestre que ordena discursos, que impõe uma ordem e hierarquiza posições.

Voltemos, então, ao falta-a-ser da participante pelo deslizamento (2), aquele que ela aponta reconhecer palavras do cotidiano em uma língua-cultura que lhe foi foracluída, mas que inscreve algo em seu corpo pelo “*contato*”, pela visão (“*eu vi eles conversando...*”) e pela audição (“*a gente vai ouvindo*”). Se não há como incorporá-lo completamente, então busca-se

⁴⁴ O que não quer dizer que Lacan se pretendia a traçar um *novo conceito* ao “inconsciente”: nesse aspecto, retomamos aquilo que o autor apontava, com certa frequência, como uma inquietação com a proposta da *palavra* “inconsciente”, que poderia ser entendida, erroneamente, como um oposto ao “consciente” (Lacan, [1973] 2003). “Falasser”, portanto, é apresentado por Lacan como uma outra via para tratar do inconsciente, daquele “*isso*” que *fala* (Lacan, [1972/1973] 1985), o que não se traduz em uma negação da *proposta* do inconsciente freudiano.

identificar algo do Outro, traços para fazer parte de seu corpo pelo tato, pelos olhos, pelo ouvido... algo que busca, no próprio desprazer da negação, o prazer da ordem desejante. E, se bem concordarmos com aquilo já apresentado sobre o ego-prazer (Freud, [1915] 2013), a primeira fase para o envolvimento com o objeto de amor se dá pela tentativa de devorar para incorporar, tornando algo do externo parte de si, dissolvendo seu amor pela agressividade do ato de amar. Já para Lacan ([1972]1973] 1985), relembremos, há, no ato de querer amar algo ou alguém a vontade de fazer signo da cadeia simbólica. Pela impossibilidade de fazê-lo, resta apenas o efeito do significante, isto é, o efeito do amor nunca completo. Assim sendo, Julia deixa os efeitos, pela função dos sentidos do corpo, daquela que, ainda que pela via da sua falta-a-ser, busca algo que a constitui e que deseja incorporar, mesmo que haja o conflito entre prazer-desprazer nesse processo – porque mover-se em direção ao desejo é, também, posicionar-se pelo efeito da *hainamoration*.

7.3. O outro que nos estrangeiriza: “desumbigados”

Nos eixos anteriores, buscamos articular as temáticas que exploravam, pelas respostas dos entrevistados, percepções frente à constituição entre línguas-culturas, teorizando que esse lugar constitutivo impulsionaria *movimentos de alma*, como apresenta Koltai (2000), entre brasilidade e estrangeiridade. No eixo presente, voltar-nos-emos às questões de estrangeirização pelo olhar do outro que repousa sobre o corpo dos participantes, direcionado pelas vias discursivas da língua-cultura, entrelaçando o comum e o singular, instigando posicionamentos dos sujeitos, fazendo-os encarar seu (impossível) desejo.

Observamos, no recorte seguinte, o olhar do outro que repousa sobre Violeta. Essa resposta foi instigada a partir da reflexão que ela nos proporcionou nos eixos anteriores sobre o (des)conforto de estar entre línguas-culturas:

Recorte 17 (R17)

Violeta: [...] é:: então eu acho que tem um pouco que tem uma palavra em espanhol que eu adoro que é o *desubicado* / que é o fora de lugar na verdade né / mas eu adoro acho muito bom ((risos)) / e aí num em um dos trabalhos que eu fiz em 2018 eu eu falei dessa palavra e o pessoal brincava e falava desumbigado / né e é meio isso mesmo / você tá *desubicado* você tá fora de lugar / você tá meio sem saber onde tá o seu umbigo né então... / acho que teve um pouco essa vivência assim pra mim // ao mesmo tempo:: / é:: e eu acho que eu tenho esse agravante né não sei se dá pra ver no vídeo porque tá super escuro né / mas eu sou RUIva eu tenho olho aZUL sou branca / então eu tenho uma coisa que ninguém me reconhece como brasileira // né então é muito... / MAS ao mesmo tempo não é que as pessoas me reconhecem olham pra mim e falam olha ela é argentina né? / então eu tenho um pouco acho que essa peculiaridade assim que é tá muito gritante no meu rosto que eu sou diferente [...]

Desubicado, se traduzido livremente para o português brasileiro, seria o “deslocado” – ou, como a participante aponta, o “*fora de lugar*” (R17). *Desubicar*, como um verbo transitivo, é aquilo que confunde ou desconcerta; como verbo pronominal, é destinado à pessoa que perde a orientação, que não sabe onde está nem qual direção tomar⁴⁵. Nessa esteira, para além do seu significado formal, que parece estar mais relacionado ao desnorreamento físico, propomos a leitura de *desubicado* a partir de sua operação significativa. Nesse contexto, *desubicado* parece tomar forma do desnorreamento simbólico da participante, lançada à impossibilidade de um pertencimento único desde criança ao (des)encontrar-se entre línguas-culturas. Essa interpretação parece ganhar força, a seguir, sob o deslocamento do significante *desubicado* para *desumbigado* como parte de uma brincadeira entre colegas: “*e o pessoal brincava e falava desumbigado*” → “*e é meio isso mesmo*” → “*você tá desubicado você tá fora de lugar*” → “*você tá meio sem saber onde tá o seu umbigo*”.

O deslizamento metonímico entre “*desubicado*” → “*desumbigado*” é frisado por Violeta pela comparação metafórica de “*estar fora de lugar*” → “*não saber onde está o seu umbigo*”. Nesse ponto, é preciso apontar que, para a teoria lacaniana (Lacan, [1957/1958] 1999), todo *deslocamento* simbólico é metonímico, já que toda relação significativa é um processo de combinação com o significante anterior; e toda metáfora é uma *substituição* que tem seu aporte na metonímia. Essas duas relações são tomadas por Lacan ([1957/1958] 1999) como indissociáveis, apontando para algo da ordem do desejo inconsciente e, portanto, simbólico. Assim como já discutimos, Lacan ([1975/1976] 2007) situa a relação entre o sujeito e o falo no laço entre o real e o simbólico, isto é, entre a ordem do inapreensível e da função significativa, lançando a função do falo ao desdobramento da cadeia, de tal forma que o sujeito não consegue cessar seu movimento simbólico, o que desponta metáforas e metonímias nessa busca entre o sujeito faltante e o Outro do desejo.

Tendo isso em vista, voltar-nos-emos, como apontamos, à metáfora da perda do *umbigo* como uma falta de *lugar*, desencadeada pelo processo metonímico entre “*desubicar*” e “*desumbigar*”. Freud ([1900] 2018), ao tratar do *umbigo do sonho*, discorre acerca daquilo que marcaria o ponto insondável do onírico, ponto de contato com o irreconhecível que resiste à interpretação. Retomando as considerações freudianas, Lacan (1976) postula a possível equivalência entre o umbigo do sonho com o recalque originário, isto é, com aquilo que remete ao inquietante já conhecido, mas recalcado, que retorna em um *nó de umbigo*. O nó umbilical,

⁴⁵ A partir da definição de *desubicar* no dicionário da língua espanhola da *Real Academia Española*. Disponível em: < <https://dle.rae.es/desubicar#DWFbXOL> >. Acesso em 24 abr. 2023.

sob a esteira lacaniana, pode ser concebido como um furo pelo qual esvazia-se o sentido, ponto de basta do interpretável, simbolizando o limite da representação a partir de significantes distinguíveis que deixam sua marca como uma ferida já cicatrizada, mas que ainda fazem sua presença notável pela cicatriz do nó umbilical. O nó do umbigo, portanto, mostraria o ponto do inapreensível do real na esteira simbólica, fazendo-se latente não pela *presença*, e sim pela marca que aponta que ali algo escapa, resistindo à simbolização.

Observamos, em R17, um possível retorno à questão do lugar do sujeito: ponderamos, a partir das leituras que nos embasam, a força que a identidade ainda tem em nosso imaginário, sublinhando o esforço assíduo de fixar uma presença (Derrida, 1979), um domínio de nossa história (Foucault, [1969] 2008) e uma imagem conscientemente completa (Lacan, [1961/1962] 2003). Há, pelo imperativo de se apresentar uma identidade facilmente *lugarizável*, um discurso que atende à função metafísica cartesiana de *ser* (Foucault, [1971] 1996), como já exploramos no primeiro capítulo de nosso trabalho; contudo, aquilo que se apresenta em R17 nos permite a possibilidade de pensarmos como o discurso de lugarização pode ser, ao mesmo tempo, o discurso que aponta para a *deslugarização*, tornando-se um jogo discursivo que se dissipa para vários sentidos – e, para além disso, como essa questão parece ter sua potência pelo desdobramento metonímico e metafórico no corpo da linguagem.

Pensando pela via da *deslugarização*, o deslocamento metonímico entre “*desubicado*” e “*desumbigado*” aponta para a percepção que parte de um significante apresentado pela participante, e que logo desliza para a percepção de si apontada pelo olhar do outro, daqueles à sua volta que lhe reafirmaram sua suspensão entre identidades. O umbigo, como marca de nascença que nos lembra de nossa relação com a inauguração do desejo materno, é a marca do pertencimento que não se pode ter, fazendo-nos lembrar que, ao nascer, já somos deslocados de nós mesmos, deslocados pelo esvaziamento do sentido e pela conexão primária que nunca recuperaremos – se é que um dia a tivemos assim como gostaria a ordem cartesiana. O deslocamento metonímico de R17, então, abre as portas para o desenrolar metafórico da participante que, no encontro entre o real e o simbólico, já *não sabe onde está o seu umbigo*, indo além da representação de si e apontando ao nó do simbólico que se encontra com o inacessível, nó que resiste ao sentido que permitiria *lugarizar* o sujeito e que indica o seu *deslugar desumbigado*, ou seja, sua falta constitutiva, bem como seu desejo de completude.

Contudo, logo vemos, nos enunciados que seguem àqueles do *desumbigo* da participante, algo que resiste ao *deslugar*, também motivado pelo olhar do outro que a rodeia e que não a reconhece como brasileira nem como argentina, desencadeados pela palavra

“agravante” (R17): “e eu acho que eu tenho esse agravante né” → “eu sou RUIva eu tenho olho aZUL sou branca” → “então eu tenho uma coisa que ninguém me reconhece como brasileira” → “MAS ao mesmo tempo não é que as pessoas me reconhecem olham pra mim e falam olha ela é argentina” (R17).

Assim como o (desaparecimento do) umbigo aponta para uma parte do corpo físico para, assim, fazer metáfora, a relação que se desdobra pelo *agravante* de R17 está, também, no corpo da participante: está nas cores dos cabelos, dos olhos e da pele que, em conjunto, apontam para a construção fenotípica de uma pessoa branca, fazendo com que os outros possivelmente não a reconheçam como brasileira. É preciso notar, primeiro, que os enunciados apresentam – pela ordem do esquecimento que se lembra pelo silêncio (Coracini, 2011a), ou do não-dito que diz (Foucault, [1969] 2008) – uma construção estereotipada do que é ser brasileira e argentina. Por um lado, ela parece equiparar seus fenótipos como mais a par com o estereótipo dos argentinos, ainda que esses sejam insuficientes para que os outros a reconheçam como parte desse grupo; e, por outro lado, ao fazê-lo, ela também deixa transbordar o efeito de sentido que sugere que aquilo que se julga tipicamente brasileiro seria o oposto do cabelo ruivo, do olho azul e da pele branca.

Nessa relação que perpassa representações do que seria “tipicamente” brasileiro ou argentino, o “agravante” aponta para aquilo que se acentua de forma pejorativa⁴⁶, o que parece aludir ao desconforto gerado pelo deslocamento, *desumbigamento* que poderia ser fornecido pelas vias do estereótipo a nível fenotípico. É o *agravante* de suas características físicas que lhe roubam o lugar como brasileira, sendo também o mesmo agravante que não lhe garante o pertencimento como argentina pelo olhar do outro. Esse retorno do outro que não a reconhece nem como brasileira nem como argentina pela via estereotipada parece mexer com algo do imaginário (Bhabha, 1998), das imagens criadas sobre si e sobre o outro, já que não ser reconhecido como parte de um grupo acarreta a impossibilidade, também, de *nos reconhecer* (Coracini, 2007).

O agravante dos fenótipos atravessa o dizer de Violeta: ele inicia R17 ao apontar para o umbigo (*desumbigamento*) e conduz seu dizer até o final, repousando nas marcas do rosto, nos olhos, no cabelo, apontando para aquilo que *ex-propria* e que aliena, sem jamais atingir sua reapropriação (Derrida, [1996] 2001). É a *peculiaridade* que *grita* pelo rosto, que

⁴⁶ Segundo definição da palavra *agravante* como substantivo disponível no dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/agravante/> >. Acesso em 22 abr. 2023.

agrava o diferente (R17), entrando em contraste com a afirmação anterior de Violeta perante o significante *desubicado*, o qual ela diz considerar “*muito bom*” (R17).

Observamos, portanto, uma possível contradição entre posicionamentos e identificação de significantes – contradição essa que não anula ou deslegitima um ao outro. Pelo contrário, defendemos que a dita contradição parece se assemelhar ao funcionamento da noção lacaniana de *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985), deslizando entre o encantamento com o significante que parece mostrar-lhe a possibilidade de *ser descentralizada*, de existir entre lugares, bem-estar fornecido pelo significante deslocado em metonímia; mas que, ainda assim, carrega nesse mesmo fascínio, as marcas do desconforto, do desprazer de não ser reconhecida pelo olhar do outro ao não atender aos fenótipos “comumente brasileiros” ou “comumente argentinos”. Marca-se, assim, um possível retorno ao discurso da dualidade, discurso do *isso* ou *aquilo* cartesiano, aquele que impera no imaginário social. Seus fenótipos a *deslugarizam* e isso instiga o desprazer do outro, instigando, também, o desconforto frente a si mesma, o *agravante* que não permite a lugarização.

Nessa mesma linha que entrelaça o estranhamento de si pelo olhar do outro, Julia, ao ser questionada sobre sua experiência e percepções culturais durante o intercâmbio de Graduação realizado no Japão, traz no recorte a seguir uma possível alusão a uma relação *odiamorizante* em território japonês:

Recorte 18 (R18)

Julia: sim⁴⁷ / eu acho que é bem interessante assim né / é:: foi uma experiência muito bacana / e eu acho que pra gente que é descendente é uma experiência assim única né / porque assim aqui no brasil a gente é:: / é assim a a nossa fisionomia é marcada por ser asiático por ser japonês / então a gente é conhecida como AH a japonesa né / e aí quando a gente chega lá eles olham pra gente / pode ser que no rosto eles não percebem que a gente é japonês mas / pela cul pela pela postura ou se abrir a boca eles já percebem que não é / então aí você sente né [...]

Há, no recorte acima, a experiência por dois olhares externos: primeiro, Julia apresenta o olhar do brasileiro sobre seu corpo para, depois, relatar a experiência do olhar japonês também pela via escópica:

⁴⁷ Cabe, aqui, explicar a pergunta feita pela entrevistadora, conduzindo a uma resposta iniciada com a afirmativa “sim”: anteriormente, Julia refletia sobre a diferença de cultura entre Japão e o Brasil, apontando para regras sociais, mas sem estender sua resposta. Em vista disso, foi pedido da participante que ela contasse mais sobre sua experiência de intercâmbio no Japão, realizada durante sua Graduação: “Entrevistadora: quando você foi pro japão / como que foi essa experiência pra você assim? / porque é o que você acabou de falar / é uma cultura diferente né?”.

- (1) “é assim a a nostra fisionomia é marcada por ser asiático por ser japonês” → “então a gente é conhecida como AH a japonesa né” (no Brasil).
- (2) “eles olham pra gente” → “pode ser que no rosto eles não percebam que a gente é japonês mas” → “pela cul pela pela postura ou se abrir a boca eles já percebem que não é” → “e aí você sente” (no Japão).

Percebe-se que a primeira parte do enunciado carrega não a primeira pessoa do singular, como se esperaria daquele que narra uma experiência ou percepção própria, mas sim a primeira pessoa do plural: *nós/a gente*. Nesse caso, poderíamos traçar duas interpretações: primeiro, o enunciado apresenta o pressuposto de que a experiência nipo-brasileira feminina, no geral, é consagrada a partir da fisionomia a partir do olhar do outro brasileiro; ou, segundo, que a participante lança a terceira pessoa do plural a fim de buscar sustentar uma relação discursiva de equidade com a entrevistadora, também descendente de família japonesa. Através da primeira pessoa do plural, a participante parece não falar somente por/de si, mas deixa outras vozes atravessarem a sua própria como uma experiência coletiva e, ao mesmo tempo, singular (Coracini, 2007; 2011a).

Na cadeia enunciativa (1), aquilo que precede e permite o reconhecimento como “*a japonesa*” está na *marca* da *fisionomia* (R18), marcas inscritas no corpo e que, assim, inscrevem também discursos sobre ser nipo-brasileiro. Define-se, assim, algo de si pelo olhar do outro que verifica, no corpo daquele que é observado, se ele carrega os precedentes necessários para ser *lugarizado* a partir de uma via identitária. Ao mesmo tempo, quando passado pelo crivo do outro, é possível reconhecer-se e ancorar-se também pelo corpo – é o outro, aliás, que nos dá o corpo imaginário (Coracini, 2008), assim como é o Outro que nos nega seu corpo simbólico. Trata-se de uma posição conflitante: esse outro promete garantir, pela imagem, um certo pertencimento, mas é essa mesma imagem que lança a participante às margens da experiência brasileira, pois o discurso identitário só permite *uma* via de ser. Assim sendo, à reverência do discurso cravado pelo olhar do outro que percorre seus fenótipos, é preciso se posicionar como *mais isso* ou *mais aquilo* (Derrida, [1996] 2001), encontrando-se um semblante de resposta: “sou *a japonesa*”.

Entretanto, a imagem *lugariza* o sujeito e o outro, mas ainda assim não é capaz de sustentar o pertencimento por muito tempo: logo em seguida, o enunciado (2) apresenta uma reviravolta pelo olhar do outro japonês que também inspeciona o corpo da participante, procurando os traços precedentes a uma certa identidade: eles *olham*, buscam no *rosto*, na

postura e naquilo que sai da *boca* as imagens necessárias para acolher ou distanciar o sujeito, fazendo da imagem a porta do discurso que (des)ampara. Se, relacionando-se com o outro brasileiro, Julia era posicionada como “*a japonesa*” pelos seus fenótipos reconhecidos como tipicamente asiáticos, em território estrangeiro, perante o outro japonês – aquele que compartilha mais ou menos os mesmos fenótipos – ela não é mais vista e, portanto, legitimada como japonesa, *deslugarizando* aquilo que antes lhe era apresentado como uma verdade.

É preciso nos determos sobre o *olhar* do outro, que aqui será tomado a partir da relação entre sujeito e pulsão escópica, segundo a psicanálise. Para Freud ([1915] 2013), a *pulsão de olhar* tem uma posição de relevância ao mostrar o prazer de olhar e ser olhado, instituindo, também, uma dialética entre amor e ódio. Lacan ([1964] 1988), nesse mesmo sentido, considera a dimensão do *olhar* como aquela que, pela visão, busca ordenar imagens e suas representações, mas que não consegue realizá-lo completamente, fazendo com que algo sempre escape, escorregue ou desapareça. Para o autor, “o mundo é *onivoyeur*⁴⁸, mas não é exibicionista – ele não provoca nosso olhar. Quando começa a provocá-lo, então começa também o sentimento de estranheza” (Lacan, [1964] 1988, p. 76). Em outras palavras, o olhar não captura todo o mundo pela visão; mas, a partir do momento em que reconhecemos o olhar do mundo que incide sobre nós, estremece, em nós, a estranheza. Nesse deslocamento, aquilo que escapa, aquilo que é lançado à supressão, é aquilo que apresentará o que *isso* olha – isto é, o que o inconsciente deslinda pelo seu próprio olhar (Lacan, [1964] 1988).

Essa estranheza causada pelo olhar, ainda segundo Lacan ([1964] 1988), não se instala no sujeito pela ordem daquilo que ele chama de *mundo da objetividade*, isto é, o mundo empírico ou consciente, mundo das imagens. Para o autor, a estranheza do olhar – e de ser olhado, ou ser surpreendido olhando para algo ou alguém – se sustenta na função do desejo do Outro, e é lá, onde *isso* impera, que se instiga o (des)prazer de olhar e ser olhado. Nessa mesma esteira, Coracini (2015) sublinha a importância da pulsão escópica para a compreensão da constituição do eu cindido, assujeitando e marcando a dialética entre o (in)visível do corpo, atravessado pelo incômodo do *unheimlich* (Freud, [1919] 2010), com o olhar do outro que (re)corta o corpo que olha, fazendo recorte ao interpretar o outro a partir de um ponto de vista (Coracini, 2015). A partir daquilo que emerge de R18, é o olhar do outro que lhe apresenta a estranheza de si: está incumbido no olhar o prazer de ser olhado, bem como o desprazer de não ser reconhecido. O *olhar do outro* parece ser aquele que instigou o *olhar do Outro*: nota-se, no

⁴⁸ *Onivoyeur* seria aquele que tudo-vê (Lacan, [1964] 1988).

deslizamento da cadeia de enunciados (2), que o olhar do pequeno outro inicia o deslocamento do sujeito, negando-lhe o pertencimento como japonesa, e desagua na sentença “*então aí você sente*” (R18) – sente, teorizamos, não mais pelo olhar do pequeno outro, mas sim pelo olhar do Outro inconsciente, aquele que revela o embaraço de não atender a algo da ordem do desejo.

Já no enunciado que abarca o ato de “*abrir a boca*” (“*pela cul pela pela postura ou se abrir a boca eles já percebem que não é*” [R18]) para falar com o outro japonês, sendo por essa mesma via que esse outro utiliza, novamente, para negar-lhe a japoneidade, observamos o retorno da metáfora em nosso trabalho. Nota-se, nessa sentença, que a palavra *cultura* não finalizada, sendo substituída pela *postura*. Interessa-nos sublinhar, ainda que brevemente, que a fala da participante parece iniciar um desvio que sairia do corpo – o qual ela se detinha até então ao tratar do *rosto*, do *olhar* e da *boca* – e passaria para o âmbito da cultura. Entretanto, antes de finalizar a palavra, a participante se detém e retorna novamente para a *postura*, o que chama a atenção ao deixar margens à interpretação que aponta para a ênfase dada ao corpo.

Não nos estenderemos sobre o arcabouço teórico da metáfora novamente (*cf.* R17), por acreditarmos já tê-lo feito. Nota-se, assim, como “*abrir a boca*”, nesse contexto, parece se alternar com o verbo “*falar*”, atribuindo-lhe um valor diferente daquele que apresenta o seu sentido formal: segundo a definição do dicionário, *falar* é aquilo que fazemos para manifestar ideais e pensamentos ou que lançamos para fazer-nos entender⁴⁹. Contudo, ao substituir o verbo *falar* por “*abrir a boca*”, desencadeia-se um efeito de sentido que atende à força do significante metafórico ao fazer estremecer uma posição do significado, abalando a função do código (Lacan, [1957/1958] 1999).

Assim sendo, a metáfora nos permite refletir se, como uma ponte que liga o que está fora/dentro da participante, a boca aberta serviria como um caminho metafórico que deixaria transbordar algo de uma possível verdade do sujeito. Entre aquilo que se *quer dizer* e aquilo que se *diz*, há o inconsciente (Coracini, 2007); assim sendo, a língua-cultura nem sempre é aquela que se articula como queremos ou como imaginamos. Nesse aspecto, a língua-cultura que sai de seu âmago e se apresenta ao outro japonês, ao invés de garantir seu pertencimento, é aquela que lhe trai, que lhe mostra sua natureza impiedosa, que pode ser materna e madrasta (Coracini, 2007) e que, assim como a pulsão escópica, parece apontar ao Outro que nunca será possível atender. Assim como o anel de toro, que faz circular aquilo que nunca acessará o núcleo

⁴⁹ Segundo a definição de *falar* presente no Dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/falar/> >. Acesso em 29 fev. 2024.

do desejo (Lacan, [1962/1963] 2003), pelo formato circular da boca aberta, aquilo que transborda de suas palavras só faz circular o vazio do falta-a-ser do sujeito.

Por fim, é preciso apontar que, em R18, há efeitos que resistem e subordinam. Há o outro que olha, que *deslugariza*, que acende algo do olhar pujante do Outro; mas há, também, a tenacidade do discurso, que quer voltar, quer se posicionar a partir daquilo que acredita ser: pela sentença que marcaria um possível deslize enunciativo a partir da negação (“*pode ser que eles não percebam que a gente é japonês*”), contradizendo toda a estrutura construída no enunciado da participante até o momento. Há um contraste entre a negativa (“*eles não percebem*”) com a afirmativa (“*que a gente é japonês*”) que parece se abrir ao sentido de uma possível resistência discursiva perante a negação do outro japonês (eles podem não perceber, mas nós somos, sim, japoneses), mesmo que o resto da construção enunciativa se curve àquilo que o outro japonês (não) reconhece – isto é, sua japoneidade.

Nesse âmbito, Zizek (2010), ao refletir sobre a esteira lacaniana, alerta para a lição amarga nessa busca identificatória: o desejo não liberta; o desejo sabota, marcando pela incoerência do *ser* e do *Outro*. Parece haver, então, a resistência do sujeito desejante que mostra uma possível incredulidade àquilo que fizeram dele, já que a vida inteira o outro brasileiro lhe posicionou como *a* japonesa; que faz das marcas do seu corpo uma via que organiza seus afetos – já que nem por isso Julia deixa de considerar a experiência do intercâmbio como positiva no início de sua resposta, mas que explicita, também, sua estranheza e desconforto entre aqueles que sempre lhe lançam a algum posicionamento *a (de)vir*.

7.4. O outro que nos *estrangeiriza*: o “dilema do imigrante” e “*los gringos*”

Dada a aproximação ou recusa do outro, algo em nós *se estranha*; algo em nós faz *isso* nos olhar, vigilante (Lacan, [1964] 1988). Somos convocados a nos posicionar o tempo todo – seja pelos tantos semelhantes que nos rodeiam, que nos olham, que nos fazem falar algo de nós ou porque, justamente pelo olhar do outro, algo faz furo no semblante de unidade e retorna ao desconcertante *falta-a-ser*, mostrando seu deslizamento pela *falha-ao-dizer*. O pertencimento, se por vezes se mascara como algo possível pelo corpo, logo mostra que é pelo corpo – corpo da linguagem, corpo desejante, corpo *odiamorizante* –, também, que ele mostra sua ruína. Quando a via imagética que representava um participante é estremeçada, esfacela-se o corpo ideal, restando apenas o Ideal do corpo do Outro, Ideal da completude pelos processos de identificação.

E, afinal, nesse emaranhado de *deslugares*, o que posso compreender a partir daquilo que *não* fizeram de mim? Ao dar continuidade à resposta que perpassava sua experiência como intercambista no Japão, Julia se volta à reflexão do “dilema do imigrante” como um posicionamento à mudança em sua percepção de si, instigada pela rejeição identitária do outro japonês e pelo (des)prazer frente ao Outro simbólico:

Recorte 19 (R19)

Julia: [...] então aí você sente né / e ao mesmo tempo a a atiTUde deles né você não:: você... / EU pelo menos senti que não:: não era a mesma coisa não era a minha cultura / por mais que eu achava que aqui no brasil eu era japonesa chegando lá eu percebi não eu:: / EU sou muito mais brasileira do que japonesa / não tenho nada de japonesa no fundo né / [...] então eu acho que foi esse choque no começo né / até que eu entendi que AH:: / não é é essa é a:: o dilema do imigrante né / [...] você se sente você volta pra sua:: pra aquele país de origem e você não tem mais afinidade / não sente tanta afinidade porque [*ininteligível*] tem outra cultura né / então:: apesar da sua fisionomia dizer Olha você é:: sei lá asiática né

Em terras alhures, longe dos olhos do outro brasileiro – mas ainda constituída pelo discurso brasileiro, aquele que não abandonou por atravessar as fronteiras geográficas do nosso país –, o enunciado de Julia parece se dividir entre aquilo que antecede e causa o estado de “*choque*”, levando-a ao estado de “*entendimento*” perante aquilo que sucede ao choque inicial: o *dilema do imigrante*. Para tratar desse dilema, voltar-nos-emos ao enunciado que parece dar vazão à passagem de significantes aqui sublinhados: “*Eu não tenho nada de japonesa no fundo*” (R19).

“*No fundo*” parece operar, neste enunciado, como um significante que aponta para o esvaziamento do corpo que nos permite ver *no fundo* do discurso do sujeito. Nota-se a importância de uma distinção específica entre o que seria *o fundo* e *no fundo*. Não enxergamos, necessariamente, *o fundo* do sujeito, porque ele não o tem: não há como medir a profundidade da psique; não há como medir a dimensão *disso* nem do nosso discurso, tão *ilugarizáveis* quanto o próprio sujeito. O que há, no esvaziamento de sentido, é a possibilidade de saber que algo se perdeu *no fundo* de um corpo que agora se vê despedaçado pelo irrevogável funcionamento dos significantes inconscientes (Lacan, [1971] 2009). O que se perde no fundo, nesse sentido, parece ser aquilo que caiu da superfície do corpo, superfície do rosto ou das imagens. Se antes algo na superfície imaginária, em território brasileiro, bordejava seu corpo e fazia dela “*japonesa*” pela “*fisionomia*” (R19), passada a superfície da borda, no âmago do ser, algo escapa e se perde, lançando-a ao *nada* da não-identidade.

Nesse sentido, é possível afirmar não ter *nada* daqueles que nos constituem? O que parece retornar, neste enunciado, não é a emergência do *nada*, porque somos sempre

constituídos por *algum outro/Outro* tão vazio – no sentido de que não tem conteúdo próprio e estático – quanto o próprio sujeito. Não tomamos o “nada”, portanto, como um sinônimo do “vazio” ou da “falta”; o vazio é marcado por *alguma coisa*, isto é, pelo próprio movimento faltante e desejante. Já o significante “nada” parece atender não ao movimento do simbólico, mas ao estático da identidade que se perdeu. Contudo, contrariando ao “nada” estático, a demanda de posicionamento frente à rejeição do outro japonês parece, neste enunciado, instigar o *movimento faltante* da ordem de uma *hainamoration* que gira pela sua própria estranheza: negado o amor do outro, algo de ominoso abala sua percepção, causando o “*choque*” do “nada”, o estremecer do vácuo. Parece ser, a partir daquilo que aponta Lacan ([1962/1963] 2003), uma tentativa de lidar com o vazio do desejo, organizando algo do falta-a-ser, mas que retorna aqui pelo amargo do esfacelamento do imaginário, movimentando-a frente a repressão do Outro que lhe *nadifica*.

A partir disso, o significante *choque* dá lugar, agora, ao *entendimento*, como algo compreendido através do raciocínio, da percepção⁵⁰ e, portanto, da consciência. Interpretamos, nessa passagem de significantes, uma tentativa de fazer lógica do *choque*, daquilo que se perdeu *no fundo*, antes aparentemente garantido pela superfície do imaginário. Como uma tentativa de controlar sentidos, Julia nos apresenta o “*dilema do imigrante*”: “*você volta pra sua:: pra aquele país de origem e você não tem mais afinidade*” (R19).

Se contrapusermos os enunciados entre aquele que apresenta o “*choque*” de não ter “nada” no fundo e aquele que apresenta o entendimento do dilema do imigrante, há um ruído de sentido: mesmo dizendo entender não ter “*nada de japonesa*” e assumindo-se como “*muito mais brasileira*”, Julia retorna à posição da japoneidade ao equiparar sua experiência à de um imigrante japonês, após viver em território brasileiro, volta ao seu país de origem e percebe uma mudança na cultura que desestabiliza sua afinidade. Se bem lembrarmos daquilo que apresenta Sayad (1998), a moção do migrante desestabiliza o que se entende por *nacional e estrangeiro* e, nesse mesmo sentido, também já fomos apresentados àquilo que aponta Lesser (2015) que, no Brasil, muitos descendentes se consideram também como parte de um grupo nacional ou étnico de imigração. Parece que há, novamente, uma discordância entre aquilo que se diz e aquilo que se pretende dizer, (des)ordenando afetos frente ao *ser japonesa*: ela tenta negá-lo, no primeiro enunciado, porque a lógica assim poderia dar conta do *choque* identificatório; contudo, logo o *ser japonês* irrompe e retorna como algo de si, insistindo e

⁵⁰ A partir da definição de *entender* presente no dicionário Michaelis On-line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/entender/> >. Acesso em 29 fev. 2024.

resistindo ser retirado da experiência simbólica da participante. Parece incidir, aqui, o seu posicionamento discursivo que atende à ordem do desejo, convocada a mostrar-se por aquilo que deseja ser, não por aquilo que os outros lhe disseram não ser – por mais que o dedo do outro aponte para uma direção distinta. É a resistência daquele que necessita lidar com o estorvo do outro (Freud, [1930] 2010), apontando àquilo que já está no âmago do sujeito – o fundo de que não se vê o fim.

Os outros que nos estrangeirizam o fazem tanto em movimentos de afastamento quanto de aproximação. Parece haver, nesse aspecto, um cabo-de-guerra que *choca* entre o desejo e o discurso, atravessados pela ordem do real. É preciso recordar, a partir de Foucault ([1971] 1996; 1979) que os discursos são organizados por uma ordem hierárquica, posicionando verdades criadas que atravessam nossas percepções e nossas posições de mundo, marcando, por vezes, um (des)conforto na dialética entre aquilo que queremos ser e aquilo que dizem que (não) somos. Nesse sentido, voltar-nos-emos, agora, à entrevista de Pedro. Questionado sobre a relação do brasileiro com a imagem do hispano-americano – já que o participante nos apresentou sua *aproximação e pertencimento* frente à língua-cultura hispânica (cf. R19) –, Pedro aponta ao “*acadelamento*” da palavra “*gringo*” (R20) para explicar a estranheza de ser colocado como igual aos mesmos hispânicos com os quais ele havia se identificado pela língua e pelo futebol desde a infância:

Recorte 20 (R20)

Pedro: [...] então esse pertencimento da língua trouxe uma aceitação nesse espaço principalmente anti:: anti-estadunidense assim sabe / [...] teve momentos assim chave que eles falavam de:: por exemplo que ladrões mesmo eram os ingleses que interceptavam navios espanhóis da américa / eu tava na mesa do bar assim tinha espanhóis ingleses / eu pensei assim mas tá gente que na verdade vocês são que... / pequenos momentos que NÃO o pedro é TÃO nosso que vamos falar mal dos ingleses / tá mas eu sou do país que via tudo isso entendeu / então são coisas que sei lá eu senti de um lugar anti-estadunidense forte assim sabe / tanto de cultura quanto de estilo de vida quanto de falar o inglês e do não gostar / eu vejo um lugar muito parecido com... / eu gostaria muito de pesquisar a palavra gringo / porque isso assim sabe *los gringos* pra eles são total os ingleses os americanos os não sei o quê / e então há um acadelamento dessa expressão que tem no brasil muito forte na espanha que as coisas não são tão boas lá [...] / e com os gringos tudo é melhor / mas aí a gente também acha isso aqui / mas o gringo também é o espanhol / não o gringo é o americano / então quem que são *los gringos* né que a gente também fala aqui [...]

Durante sua mobilidade acadêmica na Espanha, Pedro, sentado à mesa de bar com pessoas europeias – espanhóis e ingleses – é confrontado por uma possível estranheza do pertencimento. Observa-se nos enunciados que parecem se desdobrar a partir do significante “*aceitação*”:

- (1) “esse pertencimento da língua trouxe uma aceitação nesse espaço principalmente anti:: anti-estadunidense” → “pequenos momentos que NÃO o pedro é TÃO nosso que vamos falar mal dos ingleses”.

Interpretamos a palavra “*aceitação*” como um significante, ao considerá-lo como aquele que desencadeia as relações: só há o “*pertencimento da língua*” porque o outro europeu aceitou e asseverou seu pertencimento linguístico; e, assim sendo, ele passa a também ser aceito nesse “*espaço anti-estadunidense*”. Novamente, emerge o efeito que aponta para a *condição* do pertencimento: o sujeito só é aceito por seus pares ao preencher o pré-requisito da língua-cultura que impera naquele ambiente (Derrida, [1996] 2001; 2003); mas, para além disso, o que parece despontar da relação língua-cultura em R20 é que, ao ter passado pelo crivo do outro pela língua, ao participante é conferido, também, o papel que se pressupõe como cultural daquele europeu, isto é, de posicionar-se como *anti-estadunidense*. O gozo do pertencimento vê a possibilidade de se instalar pela via da língua-cultura, atendendo a ordem do prazer de querer ser aceito, atendendo, também, algo da ordem do Ideal hispânico que mexe com o âmago do desejo.

Logo em seguida, ainda escorados no significante “*aceitação*”, podemos indagar como a forma de acolhimento foi realizada como uma *incorporação* do sujeito ao espaço (“*o Pedro é TÃO nosso*” [R20]), marcando uma relação que perpassa não somente a hospitalidade do outro que lhe acolhe e lhe aceita, mas que, sobretudo, o faz sob a forma da voracidade que devora e tenta fazer do “outro” um “seu”. Essa relação quase simbolicamente antropofágica é fruto *odiamoroso* de uma relação que vê o outro como um inferno exterior e que, segundo Freud ([1930] 2010), tenta incorporá-lo a si para criar um mundo a partir do trauma que decanta sobre o narcisismo: “*Homo homini lupus*⁵¹; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase?” (Freud, [1930] 2010, p. 49). Nesse sentido, *aceitar* o outro vem com tantas outras condições e, em R20, essa aceitação tem suas condições atravessadas pela/na língua-cultura – entre saber-falar a língua espanhola e saber-fazer o ódio anti-estadunidense – e leva ao acolhimento agressivo da incorporação ao “*espaço*”. Derrida (2003) aponta que o estrangeiro (no latim, *hostis*) é aquele recebido como inimigo ou hóspede. Há, no centro da hospitalidade, a hostilidade frente ao outro, ao estrangeiro. A vinda do outro, bem como sua *aceitação* é levada não mais à completa hospitalidade, mas deslocada à “*hostipitalidade*” (Derrida, 2003, p. 41), isto é, à hospitalidade hostil que o participante parece

⁵¹ “O homem é o lobo do homem” (Tradução livre).

encontrar em sua recepção do outro, a vinda do outro que o “*hos(ti)peda*” – isto é, que o hostiliza e hospeda-o, simultaneamente.

Pereira (2021) sugere que, a agressividade, quando articulada pela via imaginária frente ao outro e amparada pelo discurso, marca uma relação *exacerbada*, isto é, de excessos agressivos entre sujeitos. Nesse sentido, Koltai (2000) nos lembra, ao dialogar com a psicanálise freudiana, que a ideia de unificação de um grupo só pode se dar se outros tantos forem deixados de fora – *foraclusivos*, porque compõem o nosso cerne e, portanto, nosso próprio corpo simbólico. Tendo isso em vista, passamos para a relação entre europeus e o sentimento “*anti-estadunidense*” do qual fala Pedro em R20, bem como o seu estranhamento como *brasileiro*:

- (2) “NÃO o pedro é TÃO nosso que vamos falar mal dos ingleses” → “essas são coisas que sei lá eu senti de um lugar anti-estadunidense forte” → “tanto da cultura quanto de estilo de vida quanto de falar o inglês e do não gostar”.
- (3) “eles falavam de:: por exemplo que ladrões mesmo eram os ingleses que interceptavam os navios espanhóis da américa” → “eu pensei assim mas tá gente que na verdade vocês são que...” (corte na fala) → “tá mas eu sou do país que via tudo isso entendeu”.

Parece haver, por parte dos seus outros europeus, uma tentativa de operar pela lógica da homogeneização: incorporando o outro que lhe é estrangeiro (isto é, Pedro); o europeu passa a vê-lo não como um outro, mas sim como um igual; e, sendo um igual, ele também partiria das mesmas percepções frente ao estadunidense que aquele grupo partilha. Isso não parece ser questionado pelo participante: se você é parte de um “nós”, então nosso discurso é compartilhado como um só. Essa “hostipitalidade”, portanto, parece ser aquilo que descentraliza a percepção de pertencimento de Pedro, ainda que o outro tenha lhe conferido um lugar naquele espaço. A relação entre as cadeias enunciativas (2) e (3) parece apontar para esse efeito de sentido: na cadeia (2), há o olhar do europeu que vê o estadunidense com algo da agressividade, dando moldes que margeiam a violência, ainda que não física (Pereira, 2021), à visão que se tem do outro. Nota-se que a agressividade repousa sobre a língua-cultura: não se gosta “*da cultura*”, do “*estilo de vida*” e de “*falar inglês*”: se a língua-cultura foi aquela que lhe deu o aval de *aceitação* pelo grupo europeu, é, também, pela percepção de língua-cultura que se ampara o *lugar anti-estadunidense*.

Já na cadeia de enunciados (3), a partir daquilo que se apresenta pela visão do europeu frente ao outro estadunidense, o sentimento de estranheza parece ser instigado. O dizer

de Pedro parece ser articulado como uma lembrança que concorda com o outro, mas também o questiona a partir de sua posição como brasileiro (“*tá, mas...*”). Nesse sentido, as sentenças “*vocês são que...*” e “*eu sou do país que via tudo isso*” deixa um efeito que alude à percepção daquele que escuta a discussão sobre colonialismo e imperialismo de seus outros europeus a partir da ótica brasileira, o que abala, (des)organiza e atualiza sua noção de pertencimento ao grupo europeu: foram vocês aqueles que me aceitaram, mas foram vocês, também, aqueles que colonizaram o resto do mundo. Assim como aponta Derrida (2003), o hospedeiro, aquele que *hos(ti)peda* o estrangeiro, precisa tomar decisões, eleger e filtrar quem serão seus convidados, quem serão os hóspedes que serão acolhidos, para conferir-lhe o direito de existir naquele lugar. Nesse mesmo sentido, Pedro também é lançado à proposta de *hos(ti)pedar* o europeu frente ao seu desconforto: “*eu sou do país que via tudo isso*” deixa uma marca de posição discursiva do participante, aquele que, em meio ao (des)acolhimento, ainda carrega a marca de uma memória velada, mas latente da realidade histórica brasileira – isto é, a colonização.

Por fim, o significante “*gringo*” – que, comumente, é utilizado como um substantivo pejorativo para tratar daquele que não é natural do país onde vive⁵² - parece ser aquele que movimenta um (des)conforto: o participante diz que “*los gringos*”, para os espanhóis, são “*total os ingleses os americanos os não sei o quê*”; já “*os gringos*”, agora dito no português brasileiro, “*também é o espanhol*”. Há um ruído de sentido para Pedro: ambos espanhóis e brasileiros parecem se curvar àquele que é considerado como *o gringo* que o participante indica pelo “*acadelamento*”. *Acadelar-se*, como uma expressão coloquial, parece ser o ato de sucumbir ao outro, afrouxando sua posição ou subordinando-se à hierarquia. É, também, uma expressão utilizada no futebol para indicar aquele que perde o ânimo ou a coragem durante uma partida⁵³ - e, como já exploramos em um eixo anterior deste capítulo, Pedro possui fortes vínculos com o esporte (cf. R12), sendo aquele que retorna, também, em expressões como o “*acadelamento*” do brasileiro e do espanhol frente ao *gringo*. Por essa via, o participante parece estipular uma linha de equidade com o outro europeu, pois considera que ambos compartilham o discurso de que “*com os gringos tudo é melhor*” (R20). Seria, teorizamos, uma forma de tentar fazer lógica do estranhamento, como uma maneira de garantir-lhe que há, na *aceitação* do outro, do *pertencimento* que lhe foi concedido; seria uma forma de

⁵² Segundo a definição de *gringo* pelo Dicionário Michaelis On-Line. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/gringo/> >. Acesso em 30 mai. 2024.

⁵³ Segundo a definição de *acadelar* pelo Dicionário Informal. Disponível em: < <https://www.dicionarioinformal.com.br/acadelar/> >. Acesso em 01 mar. 2024.

se ancorar ali, mesmo que essa aceitação se mostre incômoda pelo discurso do colonialismo que parece mexer com algo de sua brasilidade simbólica.

Contudo, o enunciado já se curva, novamente, à con-fusão discursiva: “mas o gringo também é o espanhol” → “não o gringo é o americano” (R20). O significante “gringo”, para os espanhóis, parece tomar sua totalidade somente pelos ingleses ou estadunidenses; já para os brasileiros, segundo o participante, engloba também o sujeito espanhol, pois a nossa história nos lembra que eles também foram colonizadores e por aqui passaram. O imaginário do brasileiro, segundo aquilo que Pedro nos indica, é permeado pela representação do europeu, bem como o estadunidense, que, por vezes, nos coloca na condição de vira-latas (Coracini, 2007), *acadelados* perante a ordem discursiva que impera entre hierarquias e que se dissipam como verdades ao longo dos séculos (Foucault, [1969] 2008; 1979).

A tentativa de racionalizar posições parece se esvaír completamente, porque não há, na relação entre o sujeito e o estrangeiro, a possibilidade de categorizá-lo completamente. Afinal, nessa relação, quem é o estrangeiro? Há marcas estrangeirizantes nos dizeres de Pedro, bem como marcas que (re)voltam a sua brasilidade, porque o outro que o acolhe faz estremecer sua posição descentralizada. Mas o que é possível fazer com o que o outro nos fornece, se não tentar disso tirar alguma lógica? Nossa sociedade se estrutura por um discurso binário e hierarquizante, mesmo que dele tentemos nos livrar (Derrida, 2001). O (des)prazer de não *se saber* parece escorrer, também, no (des)prazer de não saber como *se dizer* – o que pode ser teorizado pelas falas entrecortadas de Pedro, pelos devaneios, pela tentativa de organizar um simbólico que se encontra com o real do falta-a-ser. Complicadas as tramas que tecem afetos, Pedro indaga: *então quem são los gringos?*

8

**CONSIDERAÇÕES FINAIS:
ESTRANGEIRAMENTE BRASILEIROS, BRASILEIRAMENTE ESTRANGEIROS?**

Partindo da desconfiança frente à polarização metafísica entre identidade e alteridade, embasamos nossa pesquisa sob o olhar discursivo-desconstrutivo (Coracini, 2019) na tentativa de desenredar os nós que envolvem as relações entre sujeitos brasileiros e estrangeiros para além do binarismo de posicionamentos e representações. Nessa esteira, no diálogo entre as perspectivas de discurso, desconstrução e psicanálise, apostamos na possibilidade de trabalhar com os jogos de forças discursivos que se dissipam às margens do social e do inconsciente, lançando nosso olhar ao limiar entre o singular da perspectiva de nossos participantes de pesquisa e o comum dos laços sociais. Tomando parte dessa postura, consideramos a articulação do sujeito sempre entre discursos e demandas: o sujeito percorre o palco da vida, move-se e relaciona-se com seus semelhantes a partir daquilo que acredita ser o desejo de seu mestre simbólico (Lacan, [1962/1963] 2003), além de ser atravessado, também, pelos discursos sociais que o constituem (Foucault, [1971] 1996).

Assim sendo, sob o *pressuposto* de que a relação entre sujeitos traz em seu cerne o desdobramento de conflitos e tensões que desestabilizam noções de identidade e de alteridade, retomamos a *hipótese* lançada ao início deste trabalho de que as representações de si e do outro, presentes nos dizeres de brasileiros a respeito de estrangeiros, fazem emergir fragmentos de *hainamoration* (Lacan, [1972/1973] 1985). Como uma maneira de dialogar e tensionar nossa proposta, partimos das seguintes *perguntas de pesquisa*: i) Que representações de si e do outro estrangeiro emergem nos dizeres dos participantes brasileiros? ii) Como os efeitos discursivos dessas representações podem dialogar com a noção lacaniana de *hainamoration*?

Frente à primeira pergunta, é relevante sublinhar que tínhamos como expectativa encontrar representações de um possível “brasileiro” nas respostas de nossos entrevistados de maneira mais ou menos indireta: amparados por Coracini (2007), tínhamos em mente que falar do outro estrangeiro seria, também, falar de si, deixando rastros subjetivos e discursivos que possibilitariam discutir a posição de nossos participantes frente à sua brasilidade. Contudo, para nossa surpresa, houve uma grande incidência de registros discursivos que apontavam para uma problematização direta de “quem seria o brasileiro” – questão que, como já explanamos em linhas anteriores, não foram levantadas pela entrevistadora diretamente, como é possível observar pelo roteiro semiestruturado de nossa entrevista (*cf.* Anexo II). Essa questão

impulsiona nosso primeiro capítulo de resultados de análise, intitulado “*Quem é o brasileiro? Quem é o estrangeiro?*”, apontando-nos para a direção de *outrificação* não somente da figura do estrangeiro no sentido como comumente o concebemos, mas que parte, principalmente, dos *processos de estrangeirização de grupos brasileiros por brasileiros*.

Dessa posição de nossos participantes, a problematização frente à (falta de) identidade brasileira pode ser contemplada pelas discussões que tomaram parte de nossos capítulos teóricos: falar do outro nos leva, necessariamente, a pensar sobre nós mesmos, sobre nossas condições de existência como sujeitos sociais, porque o outro é aquele que nos atravessa e nos constitui, tornando impossível dissociá-los. É inevitável, ao lançar seu olhar ao dito “externo”, que algo também seja refletido no âmago do sujeito, atualizando noções de espaço entre o dentro e o fora (Dias, 2012). Contudo, o “outro”, seja ele o dito brasileiro ou o dito estrangeiro, emerge nos registros discursivos não como uma via de completude ou equivalência, como seria proposto aos estudos de alteridade, mas sim como um *outro que escancara o vazio do não-ser* (Lacan, [1949] 1996; [1961/1962] 2003). Nesse processo, a atualização da noção de *extimidade* (Lacan, [1962/1963] 2005) está no desconforto de não saber *dizer-se* como brasileiro, já que, assim como nossos participantes apontam, há muitos *outros* dentro do território nacional, e o entendimento do que seria da ordem da brasilidade e da ordem da estrangeiridade se deformam.

Nesse aspecto, muito já se falou sobre “o brasileiro que não sabe quem é” (R1): são inúmeras as teorias que tomam parte da discussão que tenta compreender (a falha de) uma fundamentação simbólica para amparar o falta-a-ser do brasileiro (Calligaris, 1991; Backes, 2000). Podemos argumentar que ninguém nunca poderá saber exatamente *quem é*, e o brasileiro não se exclui dessa impossibilidade de ser estático, completo ou único. Entretanto, além do reconhecimento de que somos, imprescindivelmente, sujeitos da *différance* identitária, lançados ao *dever* de ser (Derrida, 2001), somos, também, constantemente confrontados pelo imperativo que demanda que o brasileiro se apresente. Assim sendo, acreditamos que as discussões do retorno incessante da demanda identitária não deveriam se prestar a prescrever uma resposta ao “por quê” do não-ser, mas ela deve ser problematizada, sobretudo, pelo seu *movimento de retorno* em si, de algo que não deixa de despontar incessantemente, inscrevendo-se no conflito discursivo dos participantes.

Nessa mistura de *outrificações* de brasileiros, destacamos, desde a ótica freudiana (Freud, [1920] 2010) e lacaniana (Lacan, [1953] 1998), a proposta de uma leitura dos *estereótipos como sintomas desse entrave discursivo*. Nesse aspecto, teorizamos que o discurso

do sujeito faz eclodir, pelas representações enrijecidas do outro brasileiro, sintomas de sua forma de lidar com o vazio, tentando apagar – ainda que sem sucesso – uma possível angústia que se instala no simbólico do sujeito. Em outras palavras, esse vazio angustiante, por ser constitutivo, não pode jamais ser excluído e, como um recalçado que se tenta foracluir (Lacan, [1955/1956] 1988), retorna, então, operando como um sintoma imposto por jogos de forças discursivas, pela culpabilização e *outrificação* de grupos brasileiros em determinadas categorias. Assim apresentam-se aqueles que possuem a síndrome do gringo (R6), que excluem e não querem ser vistos como parte de um todo (R7); o jeitinho brasileiro corrupto (R3); ou o grupo da síndrome de imigrante (R8) que necessita reafirmar privilégios (R9).

Esse apontar dos dedos “outrifica” o brasileiro que se propõe denunciar como “o outrificador”, fazendo girar um catavento imaginário de estereótipos que, ao tentar responder a relação conflituosa entre o brasileiro e o estrangeiro, ou do brasileiro com ele mesmo, faz com que *volte e revolte* o sintoma daquele que é, incessantemente, convocado a se apresentar e a se explicar frente ao vácuo do *nunca-ser*. O que parece resultar do limiar entre vazio e sintoma é uma posição odiamorizante, dialogando com nossa segunda pergunta de pesquisa: estremecendo o falta-a-ser brasileiro, o sujeito tenta *dizer-se* como parte deste grupo, para logo resistir à própria noção de brasilidade. Afinal, mesmo que se aponte e denuncie como o brasileiro *outrifica*, exclui e desvaloriza alguns grupos em território nacional, logo se recorda que o brasileiro somos nós também, porque falamos a partir desse mesmo grupo que classifica supostos níveis de brasilidade, escoando o prazer-desprazer de dizer algo do outro e, *consequentemente*, de nós mesmos.

Já no segundo capítulo de resultados de pesquisa, destacamos os recortes discursivos de brasileiros que foram defrontados por situações entre o dito materno e o dito estrangeiro, seja por relações familiares ou de migração temporária. São os *desubicados* (R17), aqueles que se encontram “fora de um lugar” subjetivo porque são confrontados pela sua própria estranheza *entre* ser brasileiro e ser estrangeiro, deixando incertas as posições identificatórias de ordem imaginária e simbólica. Eles são aqueles olhados pelos outros, aceitos (R20) ou excluídos (R18), o que desestabiliza e abala sua própria casa (R13) ao mostrar que ela é, *também*, a casa do outro (*chez mautre*). O dilema do imigrante (R19), por exemplo, tenta se respaldar pelo/no discurso que se tem do outro estrangeiro: se ele é aquele que me nega, vou negá-lo, apesar de querer amá-lo. Se ele é aquele que me acolhe, logo vejo que esse acolhimento traz, junto consigo, a angústia, a *bizarrice* da *hos(ti)pitalidade* (Derrida, 2003) que mexe com o âmago de ser, também, brasileiro (R20). Novamente, frente à primeira pergunta de pesquisa,

podemos observar que as representações de si e do outro se confundem, se imbricam, porque os sujeitos, *desumbigados* (R17), escancaram, pelo corpo da linguagem, a impossibilidade de representar-se sem falar, também, do outro dito estrangeiro.

Nota-se, neste eixo, a questão do *corpo* que perpassa constantemente os enunciados dos entrevistados e que dialoga com a nossa segunda pergunta de pesquisa: parece haver uma força latente do (des)prazer das relações entre sujeitos entre não saber onde está o seu umbigo (R17) ou de ter sua fisionomia sob holofotes (R17; R18): nesse sentido, lembramos que Lacan ([1958/1959] 2016) aponta ser o objetivo do sujeito *incorporar* o Outro do desejo, isto é, fazer dele parte de seu corpo. Frente à sua impossibilidade, o sujeito é lançado à deriva simbólica, tentando *algo fazer* com aquilo que se quer, mas não se tem. Ao mesmo tempo, é pelo mesmo corpo da linguagem vazio (R19) que o outro olha, julga e classifica. Fazendo furo na carne imaginária, escancara-se o (des)conforto do entre-lugares: o olhar do outro, bem como a demanda do Outro, sempre nos impõem algo, e novamente nos convocam a lidar com nosso abismo identitário. Como aponta Lacan ([1969] 2003, p. 327), “o lugar do Outro não deve ser buscado em parte alguma senão no corpo, que não é intersubjetividade, mas cicatrizes tegumentares do corpo”. O corpo é a morada da *hos(ti)pitalidade* do ser frente ao outro e a si mesmo: no corpo do sujeito, escreve-se o outro; no corpo da linguagem simbólica, inscreve-se o Outro inconsciente.

O que parece notável, também, é que o liame entre o corpo da linguagem simbólica e o corpo físico do sujeito parece apontar, constantemente, ao *corpo da língua-cultura*. Como procuramos argumentar em nossas linhas teóricas (Coracini, 2014; 2020), a língua-cultura é aquela que pode denunciar, pelo hífen que não permite desarticular a língua da cultura, posicionamentos discursivos dos participantes frente o “eu”, o “outro” e o “entre-lugares”. O silenciamento das línguas-culturas indígenas (R4), o nome do privilégio (R9) e a sobreposição entre línguas maternas e estrangeiras (R16) são exemplos da função hierarquizante de pressupostos da monolíngua e da monocultura. Além disso, ainda entre aqueles que se posicionam, explicitamente, *entre* línguas-culturas, há, em seus dizeres, marcas do (des)conforto instaurado àqueles que assim se posicionam, deslugarizados por não estarem mais na sua morada supostamente monolíngue, mas na morada do “meu outro”, das várias línguas-culturas que lhe atravessam, e na casa do “mestre”, aquele que perpassará noções linguísticas-culturais ao tentar impor ou resistir a uma certa ordem discursiva. As línguas-culturas são diversas e pluriformes (Coracini, 2014), mas sua posição multifacetada faz escancorar, ao

mesmo tempo, os movimentos que tensionam a con-fusão discursiva no litoral entre discurso e vazio.

Nesse ir-e-vir indecifrável, o corpo do sujeito sente e transborda o ódio-amor (Dias, 2012). A posição de entre-lugares, portanto, não parece ser aquela da utopia da “universalização que não se pretende unificada” (R10). No entre-lugares da/na língua-cultura, o corpo trai a idealização do sujeito, fazendo sair pela boca (R18) e pele, pelos cabelos e olhos (R17) o *deslugar* inquietante e estranho do sujeito. O entre-lugares do/no corpo aparece como uma força que irrompe como algo almejado pelo prazer de ser visto e ser reconhecido pelo outro (Freud, [1915] 2013) e dito pelo outro, mas que nem tudo consegue ver (Lacan, [1964] 1988) e nem tudo consegue dizer, para logo mostrar também seu desprazer de ser lançado, novamente, ao *devoir* de ser, tanto entre aqueles a quem é recusada uma certa identidade ou àqueles que são acolhidos por um outro devorador. Não há, nessa relação entre laços sociais, uma fonte de puro prazer, porque o prazer é resistente, desconfortável. Não há, também, uma via de puro desprazer: ainda que deslocado, pelo outro quero ser amado para, talvez, poder gozar de algo do Outro, algo de uma via inacessível.

Entre as discussões de quem seria o estrangeiro e quem seria o brasileiro, parece haver, em um diálogo entre os dois capítulos discutidos acima, um ponto de encontro: há, no centro dos registros coletados, uma relação de *forças discursivas entre o vazio constitutivo e o discurso social cartesiano*. Em outras palavras, nota-se o embate e o tensionamento entre *a vontade de ser*, bem como *a sua impossibilidade*. Há, na demanda de *dizer-se*, o vazio das palavras; há, no deslocamento signifiante, suas marcas que retornam incessantemente, dando voltas às margens do vazio do desejo, retornando como uma inscrição no corpo da língua-cultura que fala de si e fala do outro, disparando *o prazer e o desprazer entre o falta-a-ser e a tensão metafísica de precisar ser*.

Voltando-nos, assim, à nossa hipótese de que as representações de si e do outro, presentes nos dizeres de brasileiros a respeito de estrangeiros, fazem emergir fragmentos de *hainamoration*, nota-se seu avanço: a hipótese se confirma não apenas como uma forma de observar a relação odiamorizante do dito brasileiro com o dito estrangeiro, mas, sobretudo, sobre sua forma odiamorosa de lidar com as tensões *entre-posições* de um sujeito faltante e descentralizado, mas que vive dentro de uma ordem discursiva cartesiana social.

Em outras palavras, concordando que o vazio do sujeito está na ordenação de significantes que se deslocam em uma cadeia sem fim (Lacan, [1961/1962] 2003), seria possível

teorizar como o (des)prazer do sujeito entre o *ser desejante* e o *ser do/no discurso metafísico* incide em uma tentativa de reorganizar significantes que dessem conta do *falta-a-ser*. Frente à impossibilidade de se organizar em identidade e alteridade completamente, assim como demanda o discurso da metafísica, o sujeito faz irromper sua con-fusão incômoda, sua desestabilização que funde e confunde relações sociais. Consideramos, portanto, que a relação entre os dizeres dos participantes de nossa pesquisa parece atender não à *ordem dos afetos* – no sentido de *ordenar*, numerar, categorizar afetos –, mas sim à *desordem afetiva*, ao *inlugarizável*, ao entre-lugares que marca o litoral *odiamorizante* que emerge discursivamente nessa relação entre o vazio e a demanda da hierarquização do ser.

Como algo incontrolável, pensar no ser brasileiro e no ser estrangeiro, dentre todas as problemáticas metafísicas que podem acometer essa proposta, não deixa de *se inscrever* incessantemente no inconsciente, no social, na percepção de língua-cultura e, portanto, no discurso dos sujeitos. Como aquilo que *volta e revolta*, essa relação conflitante não deixa de *se escrever*, de deixar marcas em diferentes níveis e perspectivas. Dias (2012), em seu livro intitulado *Os ódios*, argumenta que o ódio sempre convoca o sujeito a se posicionar. Nesse escopo, propomos ser o discurso aquele que age como o propulsor que convoca o sujeito a dar vazão à *hainamoration* frente ao discurso social cartesiano e ao discurso do grande Outro e, portanto, frente ao (não) ser (completamente) brasileiro e (não) ser (completamente) estrangeiro. Freud, em sua 52ª carta a Wilhelm Fliess ([1896] 2016), apresenta a psicanálise como aquela que faz transbordar o inconsciente que se inscreve em análise. Acreditamos, nesse sentido, que essa proposta pode ser estendida para a tensão entre posições, entre aquilo que nos organiza simbolicamente e aquilo que atravessa nosso imaginário, vertendo no discurso do sujeito algo da *hainamoration*.

Nesse aspecto, entrada em cena a *hainamoration*, o sujeito sempre deixa marcas de sua posição: Foucault ([1971] 1996) nos lembra que é no centro do mesmo discurso que nos impele a agir de determinada maneira que há a possibilidade de subvertê-lo, fazendo ressoar ecos de resistência, transformação ou desestabilização de hierarquias. Nesse mesmo sentido, concordamos com Coracini (Celada; Andrade; Gasparini, 2021) quando a autora nos lembra que a linguagem e a cultura, sob a articulação moebiana que não permite lugarizar posições, possibilitam que o sujeito faça *algo* pela/na língua-cultura, que ele se apresente e que represente o mundo à sua volta, tornando-se agente de seu próprio discurso, ainda que contenha em seu âmago tantas vozes outras que o atravessam. O discurso carrega um peso de responsabilidade do sujeito que dele lança mão, e nossa subordinação à ordem de hierarquia identitária, bem

como as demandas do grande Outro, têm, pela *hainamoration*, uma via de instituir algo do sujeito discursivo, sujeito de fala e de falha, ainda que isso lhe institua – e sempre irá instituir – algo da (des)ordem do (des)prazer. Entre o vazio de *não-ser* e o imperativo de *dizer-se*, o sujeito *sempre se posiciona*. Como, então, continuaremos dando vazão à *hainamoration* entre o (des)prazer de ser estrangeiramente brasileiros, bem como brasileiramente estrangeiros?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Marcos Yépez; LOVERA, Marcos Jesús Yépez. Aproximación al pensamiento de Michel Foucault. **Revista de Postgrado FACE-UC**, v. 8, n. 14, 2014, p. 435-446.
- ARBEX JR, José. A construção do estrangeiro pela mídia. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. 1ª Ed. São Paulo: Escuta; FAPESP, 1998, p. 9-20.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.
- BACKES, Carmen. **O que é ser brasileiro?** São Paulo: Escuta, 2000.
- BAUMAN, Zygmund. **Globalização**: as consequências humanas. Tradução por Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BIRDMAN, Joel; HOFFMANN, Christian. **Lacan e Foucault**: conjunções, disjunções e impasses. 1ª Ed. São Paulo: Instituto Language, 2017.
- CALLIGARIS, Contardo. **Hello Brasil!** – notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil. 2ª Ed. São Paulo: Editora Escuta, 1991.
- CELADA, María Teresa; ANDRADE, Antonio; GASPARINI, Pablo. Ser-estar entre línguas-culturas: entrevista com Maria José Coracini. **Alea**, vol. 23, n. 2, 2021, p. 327-341. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/1517-106X/2021232327341> >. Acesso 02 fev. 2024.
- CORACINI, Maria José. **A celebração do outro**. 2ª Ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.
- CORACINI, Maria José. A perspectiva discursiva-desconstrutiva na pesquisa em Linguística Aplicada. In: SZUNDY, Paula T. C; TILIO, Rogério, VALIM de MELO, Glenda C. (Orgs.). **Inovações e desafios epistemológicos em Linguística Aplicada**: perspectivas sul-americanas. Campinas: Pontes, 2019.
- CORACINI, Maria José. Discurso e escrit(ur)a: entre a necessidade e a (im)possibilidade de ensinar. In: ECKERT-HOFF, Beatriz Maria; CORACINI, Maria José. **Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço-tela**: alfabetização, formação de professores, línguas materna e estrangeira. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2010a, p. 17-50.
- CORACINI, Maria José. Entre a memória e o esquecimento: fragmentos de uma história de vida. In: CORACINI, Maria José; GHIRALDELO, Claudete Moreno (Orgs.). **Nas malhas do discurso**: memória, imaginário e subjetividade. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011a, p. 23-74.
- CORACINI, Maria José. Entre adquirir e aprender uma língua: subjetividade e polifonia. **Bakhtiniana**, v. 9, n. 2, 2014, p. 4-24.
- CORACINI, Maria José. Escrit(ur)a do corpo no corpo da escrita: da palavra à vida-morte. In: TFOUNI, L.V. (Org.). **Múltiplas faces da autoria**. Ijuí: Unijuí, 2008, p. 179-195.
- CORACINI, Maria José. Histórias de vida e pobreza: por uma (intro)dução. In: CORACINI, Maria José (Org.). **Identidades silenciadas e (in)visíveis**: entre a inclusão e exclusão. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011b, p. 17-28.

CORACINI, Maria José. Leitura ou interpretação: pulsão escópica e gesto de violência. In: FLORES, Giovanna G. Benedetto; NECKEL, Nádia Régia Maffi; GALLO, Solange Maria Leda (Orgs.). **Análise do discurso em rede: cultura e mídia**. Campinas, SP: Pontes editores, 2015, p. 109-125.

CORACINI, Maria José. O fenômeno da intertextualidade e o discurso científico. **Fragmentos**, v. 25, 2003, p. 19-39.

CORACINI, Maria José. **Professores de línguas na contemporaneidade**: o que a formação tem a ver com isso? Uberlândia, 2020. Palestra realizada no I Seminário de Integração do Curso de Letras Inglês da Universidade Federal de Uberlândia em 15 outubro 2020.

CORACINI, Maria José. Transdisciplinaridade e análise de discurso: migrantes em situação de rua. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 11, n. 1, 2010b, p. 91-112.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DA ROSA, Marluza T; RUBBO, Daniella R.; PEIXOTO, Mariana B. S. Discurso, desconstrução e psicanálise no campo da Linguística Aplicada: (du)elos e (des)caminhos. **DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada** [online], v. 35, n. spe, 2015, p. 253-281. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/0102-4450419229318658871> >. Acesso em 20 fev. 2022.

DEMARTINI, Zeila de Brito F. Vivências diferenciadas entre três gerações de japoneses em São Paulo. **TRAVESSIA: Revista do Migrante**, n. 35, 1999, p. 10-16. Disponível em: <<https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/728>>. Acesso em 10 ago. 2022.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva – Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro**. Tradução Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, [1996] 2001.

DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver [2005]. In: DERRIDA, Jacques. **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)**. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2012, p. 63-90.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã...** Diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

DIAS, Mauro Mendes. **Os ódios: clínica e política do psicanalista**. São Paulo: Iluminuras, 2012.

ECKERT-HOFF, Beatriz Maria. (Dis)sabores da língua ma(e)terna: os conflitos de um entre-lugar. In: ECKERT-HOFF, Beatriz Maria; CORACINI, Maria José (Orgs.). **Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela: alfabetização, formação de professores, língua materna e estrangeira**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2010, p. 79-106.

ENRIQUEZ, Eugène. O judeu como figura paradigmática do estrangeiro. Tradução Eliana Borges Pereira Leite. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. 1ª Ed. São Paulo: Escuta; FAPESP, 1998, p. 37-60.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969] 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, [1971] 1996.

FOUCAULT, Michel. Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana en rev. L'Arc, nº 70 especial, p. 16-26. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder**. Edición y traducción Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. 2ª Ed. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p. 175-189.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução Walderedo Ismael de Oliveira. 20ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1900] 2018.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer [1920]. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14**: História de uma Neurose Infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 120-178.

FREUD, Sigmund. A negação [1925]. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16**: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 249-255.

FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. Tradução Pedro Heliodoro Tavares. 1ª Ed. São Paulo: Autêntica Editora, [1915] 2013.

FREUD, Sigmund. Carta a Fliess 112 [52], de 06 de dezembro de 1896. In: FREUD, Sigmund. **Obras incompletas de Sigmund Freud**: neurose, psicose e perversão, v. 5, Belo Horizonte: Autêntica, 2016, s/p.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia [1926]. In: FREUD, Sigmund. **Edição Brasileira das Obras Psicológicas Completas**, v. 20. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1980, p. 107-198.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo [1914]. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-50.

FREUD, Sigmund. O inquietante [1919]. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14**: História de uma Neurose Infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 247-283.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização [1930]. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18**: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 9-89.

GALEANO, Eduardo. Celebración de las contradicciones /2. In: GALEANO, Eduardo. **El libro de los abrazos**. Madrid: Siglo XXI Editores, 1989, p. 92.

GALEANO, Eduardo. Extranjero. In: GALEANO, Eduardo. **El cazador de historias**. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores, 2016, p. 70.

GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. América Latina não é um barco sem destino. **Oitenta**, Porto Alegre, v. 8, 1983, p. 43-48.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e Trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, [1947] 2002.

KOLTAI, Caterina. A segregação, uma questão para o analista. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. 1ª Ed. São Paulo: Escuta; FAPESP, 1998, p. 105-112.

KOLTAI, Caterina. **Política e psicanálise: o estrangeiro**. São Paulo: Escuta, 2000.

KOLTAI, Caterina. Racismo: uma questão cada vez mais delicada. **Ide: psicanálise e cultura**, v. 31, n. 47, 2008, p. 66-69.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Tradução Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, [1988] 1994.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder [1958]. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998, p. 591-652.

LACAN, Jacques. **A identificação: seminário 1961-1962**. Tradução Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, [1961/1962] 2003.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud [1957]. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998, p. 496-536.

LACAN, Jacques. A lógica da fantasia [1969]. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2003, p. 323-328.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise [1953]. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998, p. 238-324.

LACAN, Jacques. Joyce, o Sintoma [1975]. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 560-566.

LACAN, Jacques. Le Séminaire de Caracas [1980]. In: **Almanach de la dissolution**. Paris: Editora Navarin, [1986], p. 81-87.

LACAN, Jacques. O engano do sujeito suposto saber [1967]. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2003, p. 329-240.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu [1949]. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 97-103.

- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 1:** os escritos técnicos de Freud. Tradução Betty Milan. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1953/1954] 1986.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 2:** O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Tradução Marie Christine Lasnik Perot e colaboração Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, [1954/1955] 1985.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 3:** as psicoses. Tradução Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, [1955/1956] 1988.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 5:** as formações do inconsciente. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, [1957/1958] 1999.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 6:** o desejo e sua interpretação. Tradução Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar Ed, [1958/1959] 2016.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 10:** a angústia. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, [1962/1963] 2005.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1964] 1988.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 12:** problemas cruciais para a psicanálise. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, [1964/1965] 2006.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 16:** de um Outro ao outro. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, [1968/1969] 2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 17:** o avesso da psicanálise. Tradução Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1969/1970] 1992.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 18:** de um discurso que não fosse semblante. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Ed., [1971] 2009.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 20:** mais, ainda. Tradução M.D. Magno, 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1972/1973] 1985.
- LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 23:** o sinthoma. Tradução Sergio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1975/1976] 2007.
- LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário e o real. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai.** Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 9-54.
- LACAN, Jacques. Ouverture a la section clinique. **Ornicar?** n° 9, 1977, p. 7-14.
- LACAN, Jacques. Posfácio ao Seminário 11 [1973]. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2003, p. 503-507.
- LACAN, Jacques. Radiofonia [1970]. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2003, p. 400-447.
- LACAN, Jacques. Réponse de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter, 26 janvier 1975. **Lettres de l'EFPP**, n° 18, 1976, p. 7-12.
- LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade:** identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. Tradução Patricia de Queiroz Carvalho Zimbres. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

- LUSTOZA, Rosane Zétola. A angústia como sinal do desejo do Outro. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, v. 6, n. 1, mar. 2006, p. 44-66.
- MACGREGOR, Laura. The language of shop in Tokyo. **English today**, v. 19, n. 1, 2003, p. 18-23.
- MAGNO, MD. América Ladina: introdução a uma abertura [1980]. In: MAGNO, MD. **Acesso à Lida de Fi-Menina**. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008, p. 145-165.
- MAGNO, MD. **Topologia da Banda de Moebius** (Conferência de 27 de maio de 1999) (youtube). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=zRvU2QI67xY> >. Acesso em 25 abr. 2022.
- MARQUES, Cecília Baruki da Costa; DOMINGUES, Eliane. A identidade nacional brasileira em teses e dissertações: uma revisão bibliográfica. **Revista Psicologia Política**, v. 14, n. 31, set/dez. 2014, p. 465-480.
- MBEMBE, Achille. A sociedade da inimizade. In: **Políticas da inimizade**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2021.
- MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal-estar na civilização”. **Estudos da Psicologia**, v. 10, n. 2, 2005, p. 287-294.
- MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- NASIO, Juan-David. **Introdução à topologia de Lacan**. Tradução Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- NASIO, Juan-David. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.
- PEREIRA, Marcelo Ricardo. Nossa perversão-polimorfa: que nos leva como sujeitos a produzir um país tão violento, conservador e infantil? In: MOREIRA, Jacqueline; ROSA, Miriam Debieux (Orgs.). **Violência e psicanálise: atualizações intersaberes**. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2021, p. 318-349.
- QUINET, Antonio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2012.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- SAAL, Frida. Lacan à Derrida. **Percursos**: Revista de psicanálise, n. 34, 2005, s/p.
- SAFATLE, Vladimir. **Introdução à Jacques Lacan**. 4ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- SARUP, Madan. **An Introductory Guide to Post-structuralism and Post-modernism**. 2ª Ed. UK: Harvester Wheatsheaf, [1988] 1993.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução Antônio Chelini; João Paulo Paes; Izidoro Blikstein. 27ª Ed. São Paulo: Cultrix, [1916] 2006.
- SAYAD, Abdelmalek. **A imigração: ou os paradoxos da alteridade**. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SERAFIM, Jucenir; GIMENEZ, Telma; ALONSO, Talitha. O império contra-ataca? A ascensão da língua inglesa a partir da Segunda Guerra Mundial. **Uniletras**, v. 28, n. 1, 2006, p. 129-142.

SHAKESPEARE, William. **As you like it**. Edited by Barbara A. Mowat and Paul Werstine. New York: Washington Square Press, [1623] 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org. e Trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

UYENO, Elzira Yoko. Memória e diáspora globalizada: a nova cartografia e a identidade múltipla do descendente do imigrante. In: CORACINI, Maria José; GHIRALDELO, Claudete Moreno (Orgs.). **Nas malhas do discurso: memória, imaginário e subjetividade**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011, p. 193-220.

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ANEXO I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO****A alteridade no discurso de brasileiros: percepções de desejo do outro estrangeiro****Pesquisadora responsável: Leticia Cestari Matui****Equipe de pesquisa/orientação: Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini****Número do CAAE: 49283021.0.0000.8142**

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa. Este documento, chamado Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, visa assegurar seus direitos como participante da pesquisa e é elaborado em duas vias, assinadas e rubricadas pelo pesquisador e pelo participante/responsável legal, sendo que uma via deverá ficar com você e outra com o pesquisador.

Por favor, leia com atenção e calma, aproveitando para esclarecer suas dúvidas. Se houver perguntas antes ou mesmo depois de assiná-lo, você poderá esclarecê-las com o pesquisador. Se preferir, pode requisitar o Termo, analisá-lo e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Não haverá nenhum tipo de penalização ou prejuízo se você não aceitar participar ou retirar sua autorização em qualquer momento.

Justificativa e objetivos:

Partindo do pressuposto que as relações de brasileiros com estrangeiros se sustentam pelo conflito que marca o encontro e reconhecimento da diferença com o outro, o objetivo geral do projeto repousa na expectativa de contribuir para as discussões acerca das relações de reconhecimento da diferença com o outro estrangeiro como (re)construtor discursivo de si e do outro em contexto brasileiro através de entrevistas com estudantes universitários brasileiros.

Procedimentos:

Participando do estudo você está sendo convidado a: Participando do estudo você está sendo convidado a conceder uma entrevista oral gravada em áudio sobre sua relação com estrangeiros em território brasileiro. Tendo em vista a pandemia de Covid-19, as entrevistas serão realizadas de maneira inteiramente remota, utilizando ferramentas de chamada de vídeo como o Google Meet, com a data e horário a ser definida pelo participante. Por se tratar de uma plataforma online, não será necessário o deslocamento do participante, podendo realizá-la em qualquer local com acesso à internet de escolha do entrevistado. A entrevista será realizada uma vez, sem necessidade de repetição, com duração livre para as respostas, sem tempo estimado.

Os dados desta pesquisa serão armazenados da seguinte forma: A entrevista será armazenada em formato .MP3 e transcrita para análise posterior, sendo armazenada no repositório da Universidade Estadual de Campinas sob a proteção de senha, com acesso apenas pela Pesquisadora Responsável e pela Equipe de Pesquisa. As transcrições serão armazenadas em arquivo .DOC no repositório REDU da Universidade Estadual de Campinas após anonimização, garantindo a privacidade dos participantes. Além disso, os dados terão backup na nuvem, também protegido por senha com acesso apenas à Pesquisadora Responsável e à Equipe de Pesquisa, garantindo a segurança dos dados. Os dados serão armazenados pelo período superior a cinco anos após o final da pesquisa, garantindo-se, no mínimo, sete anos de armazenamento seguro.

Desconfortos e riscos:

A sua participação como entrevistado não deve apresentar desconfortos ou riscos previsíveis. Entretanto, em caso de constrangimento com algum tópico que possa surgir durante a entrevista, o participante tem total liberdade para não responder, sem nenhum tipo de constrangimento ou pressão por parte do entrevistador. Além disso, garantimos a segurança dos dados coletados por senhas. Os áudios não serão divulgados. As transcrições só serão divulgadas frente anonimização, garantindo a privacidade dos participantes ao retirar seu nome ou qualquer outro fator que possa facilitar sua identificação.

Você não deve participar deste estudo se não estiver de acordo com a gravação da entrevista ou se não for do grupo estipulado pela pesquisa, ou seja, estudante universitário, brasileiro e com idade igual ou superior a 18 anos.

Benefícios:

Sua contribuição como participante das entrevistas possibilita o aumento do conhecimento científico e social referente à temática do projeto, o que beneficia, indiretamente, a sociedade como um todo.

Sigilo e privacidade:

Aceitando participar desta pesquisa, você estará de acordo com a gravação de áudio da entrevista concedida, assim como a transcrição posterior da mesma entrevista que será utilizada para análise. Você tem a garantia de que os pesquisadores buscarão garantir o sigilo de sua identidade e nenhuma informação identificada ou identificável será fornecida a outras pessoas que não façam parte da equipe de pesquisadores. Os áudios gravados em .MP3 não serão disponibilizados com livre acesso e só terão acesso a eles os pesquisadores envolvidos, ou seja, a Pesquisadora Responsável e a Equipe de Pesquisa. As transcrições em .DOC só serão disponibilizadas no repositório REDU mediante anonimização, garantindo sigilo de seus dados pessoais, como seu nome ou qualquer outro dado que possa facilitar sua identificação.

Ressarcimento e indenização:

Esta pesquisa será realizada de maneira inteiramente remota via chamada de vídeo e, portanto, você não terá gastos relativos à deslocamento ou alimentação. Definiremos o melhor horário para a realização da entrevista conforme as necessidades do participante. Não há previsão de ressarcimento ao participante considerando não haver nenhum gasto previsto durante a participação na pesquisa, feito de forma inteiramente remota através de uma plataforma gratuita online, o Google Meet.

Você terá a garantia ao direito a indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa quando comprovados nos termos da legislação vigente.

Acompanhamento e assistência:

A qualquer momento os participantes poderão entrar em contato com os pesquisadores para esclarecimentos e assistência sobre qualquer aspecto da pesquisa, através dos contatos abaixo. Você receberá assistência integral e imediata, de forma gratuita, pelo tempo que for necessário em caso de danos decorrentes da pesquisa.

Contato:

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa, se precisar consultar esse registro de consentimento ou quaisquer outras questões, você poderá entrar em contato com os pesquisadores: a Pesquisadora Responsável: Letícia Cestari Matui (Departamento de Pós-Graduação em Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Universidade Estadual de Campinas – Rua Sérgio Buarque de Holanda, nº 571, Cidade Universitária, CEP

13083-859, Campinas-SP – Brasil; leticiamatui@gmail.com); ou a Equipe de Pesquisa/Orientação: Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini (Sala: D.2.18 – Sala de Docente/Projeto ou Bloco IVa – Pavilhão de Docentes – Pisos Superiores - Departamento de Pós-Graduação em Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Universidade Estadual de Campinas - Buarque de Holanda, nº 571, Cidade Universitária, CEP 13083-859, Campinas-SP – Brasil; telefone (19) 3521-1502; coracini@iel.unicamp.br).

Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você poderá entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP-CHS) da UNICAMP das 08h30 às 11h30 e das 13h00 às 17h30 na Rua Bertrand Russell, 801, Bloco C, 2º piso, sala 05, CEP: 13083-865, Campinas-SP, Brasil.; telefone (19) 3521-6836; e-mail: cepchs@unicamp.br.

O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

O papel do CEP é avaliar e acompanhar os aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) tem por objetivo desenvolver a regulamentação sobre proteção dos seres humanos envolvidos nas pesquisas. Desempenha um papel coordenador da rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs) das instituições, além de assumir a função de órgão consultor na área de ética em pesquisas.

Consentimento livre e esclarecido:

Após ter recebido esclarecimentos sobre a natureza da pesquisa, seus objetivos, métodos, benefícios previstos, potenciais riscos e o incômodo que esta possa acarretar, aceito participar:

Nome do (a) participante da pesquisa:

Data: ____/____/____.

(Assinatura do participante da pesquisa ou nome e assinatura do seu RESPONSÁVEL LEGAL)

Responsabilidade do Pesquisador:

Asseguro ter cumprido as exigências da resolução 510/2016 CNS/MS e complementares na elaboração do protocolo e na obtenção deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Asseguro, também, ter explicado e fornecido uma via deste documento ao participante. Informo que o estudo foi aprovado pelo CEP perante o qual o projeto foi apresentado e pela CONEP, quando pertinente. Comprometo-me a utilizar o material e os dados obtidos nesta pesquisa exclusivamente para as finalidades previstas neste documento ou conforme o consentimento dado pelo participante.

Data: ____/____/____.

(Assinatura do pesquisador)

ANEXO II – Roteiro de entrevista semiestruturado

1. Você tem ou já teve contato com pessoas de outros países? De quais países? Como você as vê?
2. Em caso afirmativo à pergunta anterior, poderia contar um pouco sobre sua relação com essas pessoas?
3. Como você vê a presença de estrangeiros no Brasil?
4. Na sua opinião, qual a razão de as pessoas migrarem para o Brasil?